

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PAMPA
CAMPUS SANTANA DO LIVRAMENTO
BACHARELADO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

GUSTAVO RODRIGUES COSTA

**SEXUALIDADE E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: INFLUÊNCIAS EXTERNAS
AO PROCESSO DE CRIMINALIZAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE NA NIGÉRIA**

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

SANTANA DO LIVRAMENTO

2016

GUSTAVO RODRIGUES COSTA

**SEXUALIDADE E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: INFLUÊNCIAS EXTERNAS
AO PROCESSO DE CRIMINALIZAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE NA NIGÉRIA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
como requisito para obtenção do título de
Bacharel em Relações Internacionais pela
Universidade Federal do Pampa.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Nathaly Silva Xavier
Schütz.

SANTANA DO LIVRAMENTO

2016

**Ficha catalográfica elaborada automaticamente com os dados fornecidos
pelo(a) autor(a) através do Módulo de Biblioteca do
Sistema GURI (Gestão Unificada de Recursos Institucionais).**

327.66

C837s Costa, Gustavo Rodrigues

Sexualidade e Relações Internacionais: influências externas ao processo de criminalização da homossexualidade na Nigéria / Gustavo Rodrigues Costa.
94 p.

Trabalho de Conclusão de Curso(Graduação)-- Universidade Federal do Pampa,
RELAÇÕES INTERNACIONAIS, 2016.

"Orientação: Nathaly Silva Xavier Schütz".

1. Nigéria. 2. Criminalização da homossexualidade. 3. Colonização britânica: Islamismo. 5. África pré-colonial. I. Título.

GUSTAVO RODRIGUES COSTA

**SEXUALIDADE E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: INFLUÊNCIAS EXTERNAS
AO PROCESSO DE CRIMINALIZAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE NA NIGÉRIA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
como requisito parcial para obtenção do grau
de Bacharel em Relações Internacionais pela
Universidade Federal do Pampa –
UNIPAMPA.

Projeto de Trabalho de Conclusão de Curso defendido e aprovado em: 23/11/2016.

Banca examinadora

Prof^ª. Dra^a. Nathaly Silva Xavier Schütz
Orientadora
(UNIPAMPA)

Prof^ª. Dra^a. Kamilla Raquel Rizzi
(UNIPAMPA)

Prof^º. Dr^º. Flávio Augusto Lira
(UNIPAMPA)

A todas as pessoas que sofrem em silêncio por não poderem gritar suas dores, seja por motivo de etnia, credo, gênero ou sexualidade.

AGRADECIMENTOS

Inicio meus agradecimentos pelas pessoas que desde sempre acreditaram em mim e nos meus sonhos mais do que eu mesmo, meus pais. Pai, agradeço pelos momentos de boas conversas nos quais você me ensinou o real valor das coisas, das pessoas e dos momentos, me mostrando na verdade não precisarmos de tudo que cremos precisar. Mãe, a você agradeço por ter me dado metade de todo amor que tenho, por ter me segurado em todos os momentos em que tudo pareceu que ia desmoronar e, mais que tudo, por SEMPRE me amar e me aceitar por quem sou. Obrigado por tudo, sempre! Amo vocês!

Agradeço aos grandes profissionais que, em diversos momentos, me ensinaram muito mais do que ciência. Flávio Lira, Rafael Balardin, Anna Carletti e Ana Luisa, obrigado por serem inspiração. Agradeço especialmente à professora Kamilla Rizzi por ter me deixado envolto em sua paixão pela África e pela academia como um todo. Sem dúvida, eres o tipo de profissional em que me espelho!

À minha orientadora, Nathaly Schütz, não há palavras que possam descrever minha gratidão pelo apoio e confiança, mas, principalmente, agradeço por ter sido, desde o primeiro semestre, uma grande parceira. Obrigado pelos ensinamentos que transcenderam as barreiras acadêmicas e pelo olhar crítico por meio do qual me fizeste apaixonado pelo continente africano. Sem dúvida alguma, esse trabalho não teria sido possível sem todo o teu suporte. Mil vezes, obrigado!

Agradeço a todos os bons e grandes amigos que fiz anteriormente e ao longo da graduação, mas, mais que tudo, agradeço às pessoas que fizeram lar de onde poderia ter sido apenas casa. Lidiane, Diulia, Mariana, Gabriel, Felipe e Isa, obrigado por tudo, sempre! A você, Dani, agradeço por ter me permitido entrar na sua vida, por estar do meu lado quando nem eu mesmo estou e, mais que tudo, por me amar independente de qualquer coisa. Obrigado, branquelo! Amo você!

Por fim, agradeço à República Federativa do Brasil e, especialmente, ao ex (e eterno) presidente Luiz Inácio Lula da Silva por acreditaram no projeto UNIPAMPA, consolidando um modelo de desenvolvimento regional que tornou-se, sem dúvida, um templo de desenvolvimento acadêmico, humano e pessoal. A você, UNIPAMPA, todo o meu amor. Obrigado pelos melhores três anos e meio da minha vida!

Enquanto os homens exercem seus podres poderes
Índios e padres e bichas, negros e mulheres...
e adolescentes, fazem um carnaval!

Eu quero aproximar meu cantar vagabundo
daqueles que velam pela alegria do mundo
Indo mais fundo
Tins e bens e tais!

Caetano Veloso (Podres Poderes)

RESUMO

Caminhando de encontro às tendências internacionais de promoção dos Direitos Humanos da comunidade LGBTTTI, em janeiro de 2014, a República Federal da Nigéria promulgou a lei intitulada *Same-Sex Marriage Prohibition Act* a fim de enrijecer e ampliar suas legislações voltadas à punição de práticas relacionadas à homossexualidade. Desse modo, o presente trabalho tem como objetivo analisar as influências externas ao processo nigeriano de criminalização da homossexualidade, assumindo como variáveis o avanço do islamismo e a colonização britânica, uma vez que estes causaram profundas transformações nas tradições de grupos que compõem a grade étnica da atual Nigéria. A pesquisa, fundamentada no método hipotético-dedutivo, inicia analisando o status da prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero nas comunidades da África pré-colonial situadas no território correspondente à atual Nigéria, averiguando, em última instância, se essas práticas podem ser equivalidas à homossexualidade contemporânea. Na sequência, busca-se analisar as heranças do avanço do islamismo e da colonização britânica para o processo de criminalização da homossexualidade na Nigéria. Conclui-se, a partir do estudo, que a criminalização da homossexualidade na Nigéria está fundamentalmente relacionada à herança sociocultural gerada a partir do avanço do islamismo para a África Ocidental. Ademais, acredita-se que a colonização britânica exerceu um papel preponderante no processo de institucionalização da homofobia na Nigéria e que este corroborou para manutenção do controle político-econômico da região.

Palavras-chave: Nigéria. Criminalização da homossexualidade. Colonização britânica. Islamismo. África pré-colonial.

ABSTRACT

In an action against the international tendencies regarding the promotion of the LGBTQ community's human rights, in January 2014, the Federal Republic of Nigeria promulgated a law named Same-Sex Marriage Prohibition Act in order to tighten and increase its legislation directed towards the punishment of practices related to homosexuality. In that sense, this study aims to analyze the external influences to the Nigerian process of criminalizing homosexuality, and uses as variables the propagation of Islam and the British colonization, since both caused deep transformations on the traditions of the different ethnical groups that form Nigeria nowadays. The research, which is based on the hypothetical-deductive method, begins by analyzing the status of same-sex sexual practices in pre-colonial African communities that were located in current Nigerian territory, investigating if those practices can be considered equal to nowadays homosexuality. Furthermore, it analyzes the heritage of the spread of the Islam and the British colonization in the process of criminalizing homosexuality in Nigeria. It is concluded that the criminalization of homosexuality in Nigeria is fundamentally related to the sociocultural heritage that was generated from the diffusion of the Islam in Western Africa. Besides, it is believed that the British colonization had a major role in the process of the institutionalization of homophobia in Nigeria and that this process contributed to the maintenance of the political and economic control of the region.

Keywords: Nigeria. Homosexuality criminalization. British colonization. Islam. Pre-colonial Africa.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Mapa da Criminalização da Homossexualidade na África.....	13
Mapa 2: Mapa Político da República Federal da Nigéria.....	18
Mapa 3: Mapa do Hauçá Bakwai antes de 1800.....	28
Mapa 4: Mapa da Região da Yorubalândia entre os Séculos XI e XIX.....	34
Mapa 5: Mapa Representativo da Região da Igbolândia	41
Mapa 6: Mapa do Avanço do Islamismo (622-750 e.c).....	54
Mapa 7: Rotas Comerciais Transaarianas.....	59
Mapa 8: Mapa Geopolítico da África em 1914.....	69
Mapa 9: Mapa da Área Territorial do Protetorados do Sul e do Norte da Nigéria.....	73

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
1.1 A REPÚBLICA FEDERAL DA NIGÉRIA COMO OBJETO DE ANÁLISE.....	18
2 A CONDIÇÃO SOCIO-POLÍTICA DE PESSOAS HOMOSSEXUAIS NAS COMUNIDADES DA NIGÉRIA PRÉ-COLONIAL	21
2.1 TEORIA <i>QUEER</i> : CONSTRUINDO O CONCEITO DE HOMOSSEXUALIDADE	21
2.2 A PRÁTICA DA HOMOSSEXUALIDADE NO HAUÇÁ BAKWAI PRÉ- ISLÂMICO: UMA ANÁLISE ACERCA DOS <i>YAN DAUDU</i>	25
2.3 A PRÁTICA DA HOMOSSEXUALIDADE NAS CIDADES-ESTADOS YORUBÁ	32
2.4 A PRÁTICA DA HOMOSSEXUALIDADE NA REGIÃO DA IGBOLÂNDIA	40
3 INFLUÊNCIAS EXTERNAS AO PROCESSO DE CRIMINALIZAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE NA NIGÉRIA	47
3.1 TEORIA PÓS-COLONIALISTA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS.....	47
3.2 O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO SOB A ÓTICA DE SAMUEL HUNTINGTON.....	50
3.3 RELAÇÃO ENTRE O AVANÇO DO ISLAMISMO PARA A ÁFRICA OCIDENTAL E A CRIMINALIZAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE NA NIGÉRIA	53
3.3.1 A prática da homossexualidade segundo o Islã	53
3.3.2 Incorporação do Islã pelas comunidades Hauçá: heranças para o processo de criminalização da homossexualidade na Nigéria.....	58
3.4 RELAÇÃO ENTRE A COLONIZAÇÃO BRITÂNICA E A CRIMINALIZAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE NA NIGÉRIA	65
3.4.1 A criminalização da homossexualidade no Império Britânico.....	65
3.4.2 Colonização britânica e o processo de criminalização da homossexualidade na Nigéria	68
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	77
REFERÊNCIAS	84

1 INTRODUÇÃO

Apesar de o termo utilizado para caracterizar relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero variar de acordo com aspectos culturais e, em diversos momentos, ter sofrido alterações ao longo dos anos, dados historiográficos apontam a existência de tais práticas (atualmente cunhadas nas Sociedades Ocidentais pelo termo homossexualidade) ainda em civilizações que antecedem a Era Comum¹. Nesse contexto, um dos exemplos mais antigos e conhecidos pela literatura Ocidental a respeito de tais condutas configurou-se na Grécia Antiga (1100-1145 a.e.c), quando *erasta* e *êromeno* praticavam a Pederastia ao relacionarem-se amorosamente a fim de, sob uma perspectiva pedagógica, refinar a instrução oferecida ao futuro cidadão (SOUSA, 2008).

Vale ressaltar que a prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero deve ser analisada de acordo com a realidade temporal e cultural de cada civilização. Nesse sentido, podemos inferir que a utilização do termo “homossexualidade” ao nos referirmos, por exemplo, às relações pederastas da Grécia Antiga se caracterizaria como anacronismo, uma vez que este foi empregado pela primeira vez entre os séculos XIX e XX. Ademais, a simples equivalência de práticas sexuais modernas e ancestrais aparentemente iguais pode levar à elaboração de análises errôneas. Valendo-nos do exemplo supracitado, podemos apontar que as relações amorosas entre *erasta* e *êromeno* transcendiam o caráter erótico intrínseco ao ato sexual, adotando um caráter sociocultural mais amplo ao passo que representavam a transferência de conhecimento entre mestre e amado (SOUSA, 2008).

Apesar de presentes em algumas civilizações no período anterior, foi na Era Comum que se proliferaram as leis que criminalizavam e criminalizam, em alguma medida, práticas sexuais entre pessoas do mesmo gênero. Tal movimentação se deu, principalmente, devido à revelação de duas grandes religiões monoteístas que, ao longo dos anos, passaram a influenciar de forma direta e expressiva nas decisões políticas de diversos Estados Ocidentais e Orientais: o Cristianismo e o Islã.

Com o advento do Cristianismo, tornaram-se tênues as relações entre Igreja e Estado em uma parcela massiva dos países da Europa Ocidental, o que acarretou na frequente

¹ A partir de reflexões a respeito da escolha do historiador José Rivair Macedo, em seu livro *História da África* (2013), em utilizar o termo “Era Comum” em detrimento do termino “Depois de Cristo”, chegou-se à conclusão que esta se mostra como uma alternativa interessante para distanciar-se de narrativas históricas delineadas por preceitos religiosos (e, em particular, cristãos). Assim, ao longo do presente trabalho, o termo “Era Comum” será utilizado em detrimento do termo “Depois de Cristo”, adotando-se as siglas “a.e.c” e “e.c” para referir-se, respectivamente, ao período anterior à Era comum e ao período referente à Era Comum.

institucionalização de preceitos religiosos. Tal aspecto pode ser evidenciado quando observamos a introdução da lei de sodomia – a qual definia determinados atos sexuais como crime, especialmente quando realizados entre pessoas do mesmo sexo – na legislação de diversos reinos europeus, como ocorreu, por exemplo, em 1533 no Reino da Inglaterra (HUMAN RIGHTS WATCH, 2008).

Revelado para Maomé (ou *Muhammad*) no século VII e.c, o Islã, diferentemente do Cristianismo, não foi meramente assimilado por impérios já existentes, mas agiu como propulsor da criação de um Estado propriamente muçulmano sediado na cidade de Medina, o qual se expandiu (essencialmente para a região do Oriente Médio e para o Norte da África) e alcançou proporções imperiais ao longo dos séculos seguintes. Nesse contexto, faz-se evidente a impossibilidade de desvinculação entre Estado e religião. Sendo assim, as crenças presentes no Corão, como, por exemplo, a condenação da prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero, foram difundidas por todas as regiões e comunidades que estiveram sob a égide do Estado-império, sendo que a assimilação de tais crenças pelas populações locais variou de acordo com diversas especificidades (DEMANT, 2004).

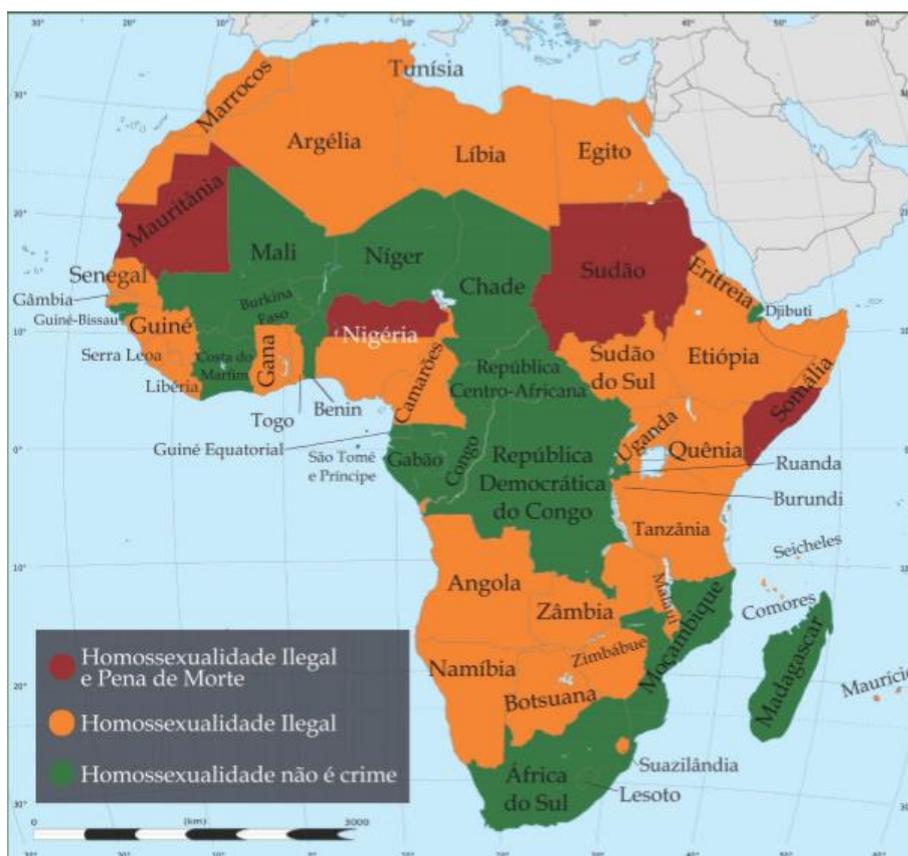
Apesar de essencialmente diferentes em diversos princípios e aspectos, tanto o Cristianismo quanto o Islã encontraram na pregação religiosa e na guerra em nome da fé os instrumentos essenciais para viabilizar a disseminação de suas crenças, as quais se impunham em detrimento dos costumes culturais e religiosos de outras comunidades (MACEDO, 2013).

Desafiando as tendências internacionais de promoção dos direitos humanos da comunidade LGBTTTI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgênero, Transexuais, Travestis e Intersexuais)² que se instauraram no cenário internacional desde o início do século XXI, alguns países, em sua maioria pertencentes ao continente africano, optaram por enrijecer, ou até mesmo ampliar, as legislações domésticas voltadas à punição de práticas homossexuais. Nesse contexto, tais países passaram a sofrer duras pressões políticas por parte de organizações internacionais (governamentais e não-governamentais) e Estados Ocidentais em prol da descriminalização da homossexualidade (KRETZ, 2013), dentre as quais figura a aplicação de sanções como, por exemplo, as impostas pelos Estados Unidos da América (EUA) à Uganda após a aprovação parlamentar do Ato Anti-homossexualidade em 2014.

² Ao longo do presente trabalho, será utilizada a sigla LGBTTTI como forma de dar visibilidade às lutas sociais de pessoas transexuais, travestis e intersexuais.

Segundo os dados mais recentes da ILGA (International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association), do total de 76 países onde a homossexualidade é ilegal, 34 pertencem ao continente africano, sendo o grau de punição de tal prática variável de acordo com a realidade doméstica de cada Estado (CARROLL; ITABORAHY, 2015). Ao analisar as leis de países africanos que criminalizam minorias sexuais, Adam Kretz (2013) apontou que estas podem ser agrupadas de acordo com três tendências: (1) a de revogação, levando à descriminalização de práticas até então ilegais; (2) a de enrijecimento, reforçando as punições já existentes; e (3) a de ampliação, abarcando novas modalidades de punição. Nesse sentido, e tendo em vista a promulgação, em 2014, da lei conhecida como *Same-Sex Marriage Prohibition Act*, podemos dizer que a Nigéria – objeto de análise desta pesquisa – se enquadraria no terceiro dos três grupos elencados por Kretz.

MAPA 1 – Mapa da Criminalização da Homossexualidade na África



Fonte: JARK, 2015, p.39

Na Nigéria, a criminalização da homossexualidade remete ao período colonial, quando, em 1901, tornou-se protetorado britânico e, conseqüentemente, foi submetida ao sistema jurídico do Reino Unido, que previa a punição da homossexualidade com penas que transitavam entre 10 anos de encarceramento e a prisão perpetua (HUMAN RIGHTS WATCH, 2008). Cabe ressaltar que no início do século XX os debates sobre direitos humanos não possuíam a força e o alcance contemporâneos, os quais foram reflexo do pós-Segunda Guerra Mundial e da conseqüente fundação da Organização das Nações Unidas (ONU). Ademais, os direitos humanos das pessoas LGBTTTTI ganharam maior visibilidade internacional apenas no século XXI, uma vez que a luz do século XX muitos Estados Ocidentais – principais responsáveis por delinear os traços dos direitos humanos – ainda criminalizavam, em alguma medida, a homossexualidade.

Contudo, a Nigéria possui um sistema jurídico peculiar que leva a diferenciações quanto às punições aplicadas à prática da homossexualidade no país. Ainda durante o período colonial britânico, e tendo em vista o alto índice de muçulmanos na região desde a afirmação do islamismo na África Subsaariana (séculos XVIII e XIX), estabeleceu-se o primeiro tribunal especial para aplicação do Corão, no ano de 1956, criando as bases para constitucionalização dos tribunais islâmicos em 1979, os quais são responsáveis por aplicar a *Sharia* (lei islâmica). Desde a promulgação da constituição de 1999, 12 estados dentre os 36 que compõem a federação nigeriana adotaram a *Sharia* como Código Penal (COSTA, 2014). No que tange à punição de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero, a *Sharia* nigeriana prevê pena capital para os indiciados, mantendo-os presos até a data de suas reais execuções (JARK, 2015).

Apesar das fortes pressões e ameaças Ocidentais, o ex-presidente Goodluck Jonathan aprovou, em janeiro de 2014, a lei intitulada *Same-Sex Marriage Prohibition Act* sob a alegação de que esta “reflete aspectos culturais locais que se distanciam da cultura ocidental” (JARK, 2015, p.22). Essa lei reafirmou a vigente proibição da união civil entre pessoas do mesmo gênero e estabeleceu, em sua quarta seção, novas punições a práticas relacionadas à homossexualidade:

4. (1) The Registration of gay clubs, societies and organisations, their sustenance, processions and meetings is prohibited.
- (2) The public show of same sex amorous relationship directly or indirectly is prohibited (SAME SEX PROHIBITION ACT, 2013).³

³ “4. (1) O registro, manutenção, acompanhamento ou encontro de clubes, sociedades e organizações homossexuais fazem-se proibidos.

Ao manifestarem-se favoráveis à aprovação da lei supracitada, diversos senadores nigerianos argumentaram que a homossexualidade é uma prática não-africana⁴ levada para o continente por Estados Ocidentais (ILESANMI, 2013). Em contra partida, diversos historiadores apontam que as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo (as quais não devem ser meramente equivalidas à homossexualidade contemporânea) estiverem presentes no contexto social de diversas tribos da África pré-colonial.

É sabido que a posição geoestratégica do continente africano permitiu que suas populações nativas mantivessem relações políticas e comerciais com atores extracontinentais desde tempos remotos, levando, em diversos momentos, à incorporação de costumes anteriormente não presentes em suas culturas. No caso da República Federal da Nigéria, tal realidade não se mostra diferente. Antes da consolidação do Estado que conhecemos hoje, diversos impérios atuaram sobre o território nigeriano, modificando, em maior ou menor medida, os costumes tradicionais das civilizações que ali habitavam (MACEDO, 2013). Dessa forma, o objetivo geral da presente pesquisa é *analisar as influências externas ao processo nigeriano de criminalização da homossexualidade*, assumindo como variáveis o avanço do islamismo (presente na estrutura de diversos impérios da África Ocidental) e a colonização britânica uma vez que estes causaram profundas transformações nas tradições de grupos que compõem a grade étnica da atual Nigéria.

A problemática que guiará a pesquisa é a seguinte: *a criminalização da homossexualidade apresenta-se para a Nigéria como uma herança sociocultural pós-colonial gerada pelo avanço do islamismo e/ou pela colonização britânica?* A hipótese levantada é de que *a criminalização institucional da homossexualidade na Nigéria está fundamentalmente relacionada à herança sociocultural gerada a partir do avanço do islamismo para a África Ocidental e da colonização britânica*. Ademais, acredita-se que a colonização britânica exerceu um papel preponderante no processo de institucionalização da homofobia na Nigéria e que esse corroborou para manutenção do controle político-econômico de uma das regiões mais multiétnicas do continente africano.

(2) A demonstração pública, direta ou indireta, de relações amorosas entre pessoas do mesmo sexo faz-se proibida.” (tradução nossa).

⁴ O termo original em inglês é *un-African*.

Podemos dizer que a relevância da presente pesquisa centra-se em três pilares principais: a necessidade de ampliação dos debates acadêmicos acerca do continente africano; a marginalização de estudos de gênero e sexualidade nas Relações Internacionais (RI); e a emergência humana, política e social de se debater a questão da criminalização da homossexualidade na África.

Seguindo essa linha de raciocínio, é eminente a escassez de produções acadêmicas que remetam ao estudo do continente africano, sendo que tal realidade mostra-se ainda mais alarmante quando analisadas as produções acadêmicas brasileiras. Nesse sentido, a ampliação de estudos africanistas faz-se importante para que se expandam os conhecimentos acadêmicos acerca do continente africano e para que se ampliem, conseqüentemente, os laços Brasil-África, cristalizando relações bi e multilaterais estrategicamente relevantes para a inserção internacional brasileira.

Posto isto, cabe ressaltar que produções bibliográficas que remetam ao estudo de gênero e sexualidade no continente africano fazem-se ainda mais escassas, uma vez que tais estudos são geralmente marginalizados por diversas áreas do conhecimento. No caso das Relações internacionais, tal realidade não se mostra diferente. Apesar de os estudos de gênero terem ganhado fôlego nas RI na segunda metade do século XX em consonância com a expansão das abordagens pós-positivistas, o campo de estudos ainda é majoritariamente delineado pelas abordagens teóricas convencionais, as quais se centram no caráter estadocêntrico das relações internacionais e perpetuam a posição periférica das abordagens de gênero a respeito de tal temática. Quando analisamos, contudo, a presença de abordagens de sexualidade nas Relações Internacionais, podemos notar que essas são quase que inexistentes. Dessa forma, o presente trabalho busca proporcionar uma maior inserção dos debates de sexualidade nas RI, evidenciando a importância política e social de tal questão para melhor compreensão das dinâmicas internacionais.

Ademais dos aspectos supracitados, o tema deste trabalho justifica-se devido à emergência humana e social de se debater as leis africanas de criminalização da homossexualidade, tendo em vista o fato de a África figurar como o continente com maior número de Estados que punem, em alguma medida, práticas homossexuais. Outrossim, faz-se importante ressaltar a importância política da abordagem proposta pela análise, uma vez que, conforme exposto anteriormente, diversos países africanos têm sido vítimas de pressões Ocidentais em prol da descriminalização da homossexualidade, sendo que, conforme

levantado como hipótese pela pesquisa, tais legislações foram levadas ao continente africano por forças colonizadoras.

Assim, a presente pesquisa estrutura-se em dois capítulos (ademais da introdução e da conclusão) que buscam cumprir com o objetivo geral estabelecendo, sendo que este se desdobra em três objetivos específicos. A fim de cumprir o primeiro objetivo específico traçado pela presente pesquisa, o primeiro capítulo busca **(i)** *analisar o status da prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero nas comunidades da África pré-colonial situadas no território correspondente à atual Nigéria*, averiguando, em última instância, se essas práticas podem ser equivalidas à homossexualidade contemporânea. Empregando-se o método hipotético-dedutivo, propõe-se uma discussão acerca das reflexões elaboradas pela teórica *queer* Judith Butler a fim de construir o conceito de homossexualidade a ser utilizado, por sua vez, para averiguar a existência ou não de práticas homossexuais entre os povos da Nigéria pré-colonial. Tendo em vista a inviabilidade metodológica de analisar-se o contexto sociocultural de todos os grupos étnicos que atuaram (ou atuam) em território nigeriano, utiliza-se como amostra os três principais grupos étnicos da Nigéria contemporânea: os Hauçá, os Yorubá e os Igbo.

A seu momento, o segundo e último capítulo está estruturado de forma a cumprir os dois outros objetivos específicos definidos pela pesquisa: **(ii)** *investigar a influência do avanço do islamismo para a África Ocidental no processo de criminalização da homossexualidade na Nigéria*; e **(iii)** *analisar a influência da colonização britânica no processo nigeriano de criminalização da homossexualidade*. Valendo-se do método hipotético-dedutivo, adotar-se-á como arcabouço teórico preceitos da Teoria Pós-colonialista de Relações Internacionais e o conceito de institucionalização desenvolvido por Samuel Huntington, aplicando-os a fim de compreender, respectivamente, o processo de sobreposição cultural por parte de forças colonizadoras e o processo de institucionalização da homofobia por parte do Estado. Por fim, os dois últimos subcapítulos são destinados a uma retomada histórico-bibliográfica das presenças islâmica e britânica em território nigeriano, aplicando as ferramentas teóricas desenvolvidas nas primeiras seções do mesmo capítulo a fim de oferecer uma abordagem analítica das heranças sob as quais se edificou o processo nigeriano de criminalização da homossexualidade.

1.1 A REPÚBLICA FEDERAL DA NIGÉRIA COMO OBJETO DE ANÁLISE

A Nigéria, oficialmente República Federal da Nigéria, localiza-se na região do Golfo da Guiné, na África Ocidental, e possui 923.768 km² de extensão, fazendo fronteira com “Benim (773 km) a oeste, Camarões (1.690km) a sudeste, Chade (87 km) a Nordeste e Níger (1.497km) ao norte” (OLIVEIRA, 2012). Com quase 190 milhões de habitantes, a Nigéria é um dos países mais multiétnicos da África (cerca de 250 grupos étnicos) e o mais populoso do continente. Entre os grupos étnicos mais populosos e politicamente influentes estão: os Hauçá e os Fulani (29%), os Yorubá (21%) e os Igbo (18%) (CIA, 2016).

MAPA 2 – Mapa Político da República Federal da Nigéria



Fonte: ONU, 2016

Os diversos povos que habitavam a região que hoje corresponde ao Estado nigeriano já possuíam Estados organizados quando estabeleceram os primeiros contatos com os europeus, no final do século XIV. Alguns desses povos, como, por exemplo, os Hauçá,

estabeleceram relações com povos árabes muçulmanos do Sahel e da África Setentrional desde pelo menos o século XII, o que cooperou para os processos de modernização, centralização e islamização de diversos povos da Nigéria pré-colonial (LOVEJOY, 1991).

Apesar de, conforme exposto, o contato de populações autóctones com atores Ocidentais datarem desde o final do século XV, foi à luz da Conferência de Berlim (1884-1885) que houve a afirmação do colonialismo britânico na região. Como padrão de gestão das colônias africanas, os britânicos adotaram o modelo de administração indireta, sendo que no caso nigeriano tal modelo possuiu como peculiaridade a adoção de um sistema de mandato dual que estabeleceu o Protetorado da Nigéria do Norte e o Protetorado da Nigéria do Sul. Em 1914, os protetorados nigerianos foram unificados e estabeleceu-se, por fim, o cenário geopolítico sob o qual o Estado nigeriano conquistou independência em 1960 (FALOLA; HEATON, 2008).

Apesar de no período pós-independência o Estado nigeriano ter experimentado diversos conflitos civis e militares devido, em grande parte, ao fato de a construção de uma unidade nacional ter sido inviabilizada pelo modelo colonial adotado pelo Reino Unido, desde o momento que se tornou independente a Nigéria passou a cumprir um papel relevante nas relações internacionais africanas tanto a âmbito regional quanto continental. Tal relevância política ganhou espaço devido à atuação expressiva da Nigéria em prol da independência de territórios africanos ainda colonizados e da consolidação de organizações internacionais como, por exemplo, a Organização da Unidade Africana (OUA) e a Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental (CEDEAO) (OLIVEIRA, 2012).

Como herança desse cenário, atualmente a Nigéria ainda possui uma relevância notória nas dinâmicas políticas continentais (e, especialmente, nas dinâmicas da África Ocidental), sendo que, atualmente, esse cenário acentua-se devido ao fato de a Nigéria ser considerada a economia mais forte da África. Assim, o Estado nigeriano possui uma relevância crescente, influenciando de forma direta em temas que estão na agenda continental como, por exemplo, a criminalização da homossexualidade. Este cenário faz-se ainda mais claro ao notarmos a relação entre a ampliação da institucionalização da homofobia na Nigéria e em Uganda, uma vez que a promulgação da lei intitulada *Same-Sex Marriage Prohibition Act* atuou como estímulo político essencial para a promulgação, também em 2014, do Ato Anti-homossexualidade em Uganda (KRETZ, 2013).

Por fim, a utilização da Nigéria como objeto de análise justifica-se não somente pelo fato de essa apresentar leis anti-homossexualidade altamente repressivas e com tendências de ampliação, mas também devido à importância política e econômica do Estado nigeriano, que encoraja, em diversos momentos, o enrijecimento das leis de outros Estados africanos que também punem práticas homossexuais.

2 A CONDIÇÃO SOCIO-POLÍTICA DE PESSOAS HOMOSSEXUAIS NAS COMUNIDADES DA NIGÉRIA PRÉ-COLONIAL

Apesar de diversos governantes africanos argumentarem que a homossexualidade foi levada para o continente por potências Ocidentais, há relatos históricos que constataam a prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero em comunidades africanas pré-coloniais. Compreendendo, contudo, que estas não podem ser meramente equivalidas à homossexualidade contemporânea, o objetivo deste capítulo é analisar o status da prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero nas comunidades da África pré-colonial situadas no território correspondente à atual Nigéria. A primeira seção será dedicada à construção do conceito de homossexualidade que será empregado ao longo do trabalho, utilizando, para tal, as reflexões elaboradas pela teórica *queer* Judith Butler. Ao longo das três seções seguintes, será analisada a condição sócio-política de pessoas homossexuais, respectivamente, nas comunidades Hauçá, Yorubá e Igbo.

2.1 TEORIA *QUEER*: CONSTRUINDO O CONCEITO DE HOMOSSEXUALIDADE

Superando as abordagens positivistas que apoiavam a interpretação da homossexualidade sob a ótica da patologia, “a pesquisa na área da sexualidade inaugurou uma nova fase no início dos anos de 1990 com o surgimento da teoria *queer*” (GAMSON, 2006, p.352). Os estudos *queer* possuem como fundamentação teórica e metodológica o encontro entre os Estudos Culturais nos EUA e o pós-estruturalismo francês (JESUS, 2014), consolidando-se enquanto um guarda-chuva sob o qual repousam teóricos que abordam questões de gênero e sexualidade valendo-se de uma perspectiva político-social (MISKOLCI, 2007).

Seguindo essa linha de raciocínio, as abordagens *queer* propõem uma alternativa às explicações puramente biológicas de expressões de gênero e sexualidade, analisando-as como “dispositivo[s] histórico[s] do poder que insere[m] [o gênero] e o sexo em sistemas de unidade e regulação social” (JESUS, 2014, p.42). Sob uma perspectiva *queer*, gênero é um conceito fluido que se refere à identidade do indivíduo, transcendendo a binaridade homem/mulher e ampliando as percepções de feminilidade e masculinidade. Sendo assim, a ideia de gênero não está (necessariamente) vinculada com o sexo biológico, mas com o sentimento de pertencimento, englobando pessoas cis e transgênero, intersexuais, de gênero

neutro, entre outros (VIEIRA, 2015). Por sua vez, sexualidade diz respeito à orientação e ao desejo erótico-sexual do indivíduo, que é comumente expressado através de determinadas práticas. Assim, o conceito de sexualidade engloba pessoas heterossexuais, homossexuais, bissexuais, entre outros.

As ideias desenvolvidas por Foucault em sua trilogia *História da Sexualidade* apresentam-se como principal arcabouço teórico fundador dos estudos *queer*. Foucault (1988, p.76) aponta que o Ocidente conseguiu, ainda que com diversas contraversidades, enquadrar o sexo a um campo da racionalidade – a Biologia –, reforçando a “[...] grande série das oposições binárias (corpo-alma, carne-espírito, instinto-razão, pulsões-consciência) que pareciam referir o sexo a uma pura mecânica sem razão [...]”. Superando essa abordagem, Foucault sugeriu que o sexo, bem como a forma como ele é socialmente percebido, muda de acordo com o contexto temporal e cultural de cada civilização, analisando a sexualidade como um dispositivo de poder “em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos [e] o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder” (FOUCAULT, 1988, p.100).

Assim, os pensamentos foucaultianos sugerem que o estabelecimento – por parte de atores Ocidentais – do padrão binário (homem/mulher) da sexualidade dentro de uma lógica heterossexual deu lugar a um dispositivo de alianças, que, centrado na ideia de reprodutividade, cria um “sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens” (FOUCAULT, 1988, p.100). O dispositivo de alianças possui um caráter essencialmente normativo, ou seja, objetiva estabelecer um sistema de regras (ou leis) que regerão o comportamento sexual dos indivíduos. Contudo, Foucault analisa que esse arcabouço normativo não apenas pune expressões de sexualidade socialmente vistas como ‘desviantes’, mas estabelece-se também como poder criativo dessas expressões, uma vez que como reflexo desse cenário tem-se uma incitação popular e institucional de falar-se cada vez mais de comportamentos que transcendam o binarismo heterossexual (FOUCAULT, 1988).

A percepção foucaultiana da sexualidade como uma estrutura socialmente construída permitiu a reformulação analítica de áreas do conhecimento como a História e a Sociologia, sendo que para o filósofo inglês Colin Wilson (2011) tal percepção é crucial para compreender as dinâmicas sexuais em sociedades não-europeias como, por exemplo, as

africanas. Ao assumir como hipótese da presente pesquisa que a colonização britânica teve um papel preponderante no processo de criminalização da homossexualidade na Nigéria, admite-se que valores culturais e sociais europeus foram transplantados para o Estado africano. Assim, reflexões a respeito do processo de institucionalização da homofobia na Nigéria devem ser guiadas com base no modelo Ocidental de regulação da vida sexual, o que justifica, por conseguinte, a utilização da Teoria *Queer* como sustentação teórica para construção do conceito de homossexualidade que será aqui trabalhado.

Intensamente influenciada por autores como Hegel, Derrida, Lacan e Foucault, atualmente a filósofa pós-estruturalista Judith Butler é considerada como principal expoente da Teoria *Queer*, sendo que tal ‘título’ lhe foi concedido, sobretudo, devido à formulação da Teoria da Performatividade. Dando sequência à linha de pensamento construída por Foucault, Butler sugere que o gênero, bem como a sexualidade, não é um elemento biológico que reflete a essência masculina ou feminina do indivíduo, mas uma identidade performativa construída pelos discursos externos ao sujeito e consolidada a partir de comportamentos repetidos (SALIH, 2015).

A fim de oferecer um arcabouço teórico que possibilite ao leitor compreender a Teoria da Performatividade em sua completude, Butler apresenta, em seu livro *Gender Trouble*, o que ela denomina de “geneologia da ontologia de gênero”⁵ (BUTLER, 1990, p.32). Apesar de, conforme analisado por Sara Salih (2015, p.70), o termo “geneologia” sugerir uma análise histórica sinalizada por Butler – em *Subjects of Desire* (1987) – como a futura direção para a filosofia, “em *Gender Trouble* ela usa a palavra no sentido especificamente foucaultiano para descrever uma investigação política que eles cumprem”. Butler (1990) afirma que a geneologia objetiva investigar os interesses políticos envolvidos ao classificar como origem ou causa categorias de identidade que são, na verdade, efeitos de instituições, práticas e/ou discursos externos ao sujeito. Dessa forma,

[a]s a geneology of gender ontology, [...] seeks to understand the discursive production of the plausibility of that binary relation and to suggest that certain cultural configurations of gender take the place of “the real” and consolidate and augment their hegemony through that felicitous self-naturalization (BUTLER, 1990, p. 32/33)⁶.

⁵ Em inglês: *genealogy of gender ontology*.

⁶ “como uma geneologia de ontologia de gênero, busca-se compreender a construção discursiva da plausibilidade das relações binárias e sugerir que algumas configurações culturais de gênero tomam o lugar do “real” e consolidam e aumentam sua hegemonia através daquela apropriada auto-naturalização” (tradução nossa).

Assim, Butler aponta, em sua Teoria da Performatividade, que o gênero não é algo que somos, mas algo que fazemos, ou seja, é um ato ou uma sequência de atos que “escolhemos” interpretar de acordo com normas sociais pré-existentes (BUTLER, 1990). Cabe ressaltar, contudo, que Butler não compreende por “escolha” uma ação deliberada desempenhada por um “agente livre”, uma vez que isso seria impossível “visto que alguém já é seu gênero e a escolha do “estilo de gênero” é sempre limitada desde o começo” (SALIH, 2015, p.68).

Assumindo, então, que a inserção na categorização social de gênero é uma ação não arbitrária uma vez que é impossível que o indivíduo exista como agente social fora dos termos de gênero, Butler conclui que:

Gender is the repeated stylization of the body, a set of repeated acts within a highly rigid regulatory frame that congeal over time to produce the appearance of substance, of a natural sort of being. A political genealogy of gender ontologies, if it is successful, will deconstruct the substantive appearance of gender into its constitutive acts and locate and account for those acts within the compulsory frames set by the various forces that police the social appearance of gender (BUTLER, 1990, p.33)⁷.

Seguindo essa linha de raciocínio, descarta-se a ideia que o gênero é uma “substância permanente”, assumindo-o como uma instituição variável de acordo com a realidade cultural de cada civilização (SALIH, 2015). Assim, Butler argumenta que em sociedades Ocidentais adota-se a categorização binária de gênero como forma de perpetuar o que a crítica feminista Adrienne Rich chamou de “heterossexualidade compulsória”, definindo o termo como um “[heterossexual regime that] operates to circumscribe and contour the “materiality” of sex, [...] that is formed and sustained through and as a materialization of regulatory norms that are in part those of heterosexual hegemony” (BUTLER, 1993, p.15)⁸.

Dessa forma, Butler se utiliza do caráter normativo da sexualidade – evidenciado, conforme exposto anteriormente, por Foucault – a fim de apresentar o conceito de homossexualidade. Segundo a autora, o tabu em torno da homossexualidade evidencia que a heterossexualidade necessita de uma categoria alternativa para se definir e manter a sua estabilidade, concluindo que a “homosexuality emerges as a desire which must be produced in

⁷ “Gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos dentro de um quadro regulamentar altamente rígido que se congela ao longo do tempo para produzir a aparência de substância, de um modo natural de ser. Caso seja bem sucedida, uma genealogia política das ontologias de gênero desconstruirá a aparência de substância do gênero dentro dos seus atos constitutivos e localizará esses atos dentro do quadro obrigatório estabelecido pelas diversas forças que policiam o aspecto social do gênero” (tradução nossa).

⁸ “[um regime heterossexual que] opera com o objetivo de limitar e delinear a “materialidade” do sexo, que se forma e se mantém como (e através) da materialização de normas reguladoras que são, em partes, aquelas da hegemonia heterossexual” (tradução nossa).

order to remain repressed” (BUTLER, 1990, p.77)⁹. Contudo, ao afirmar que, ao nascer, o indivíduo é socialmente inserido em uma matriz binária e heteronormativa que o pressiona a comportar-se como homem ou mulher e a constranger seu desejo erótico-sexual por pessoas do mesmo gênero, Butler não descarta que traços da orientação sexual e da identidade de gênero possam estar biologicamente presentes no indivíduo desde a sua gênese.

Assim, podemos notar, com base nas ideias apresentadas por Butler, que a homossexualidade não é apenas o desejo erótico-sexual existente entre duas pessoas do mesmo gênero. Ao assumirmos que a heterossexualidade é uma matriz normativa socialmente construída que busca perpetuar um modelo binário e heterossexual de organização social (BUTLER, 1990), podemos inferir, ao aplicarmos o princípio da alteridade, que a homossexualidade é uma ação política desempenhada pelos indivíduos a fim de romper (ainda que de forma involuntária) com o modelo heteronormativo, ampliando as possibilidades de interação sexual e, conseqüentemente, os debates a respeito das identidades de gênero socialmente disponíveis.

Tendo em vista que se faz importante analisar a homossexualidade como um ato político a fim de romper com a tendência de pura alocação desta ao ramo da Biologia e, conseqüentemente, compreende-la, também, como uma estrutura social historicamente utilizada como forma de controlar o corpo e a mente de indivíduos pertencentes a diversas realidades, duas variáveis dependentes serão levadas em consideração a fim de identificar a existência de práticas homossexuais nas comunidades da Nigéria pré-colonial: (1) a existência de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero; e (2) a utilização (ainda que de forma involuntária) dessas relações sexuais como forma de romper com o modelo heteronormativo.

2.2 A PRÁTICA DA HOMOSSEXUALIDADE NO HAUÇÁ BAKWAI PRÉ-ISLÂMICO: UMA ANÁLISE ACERCA DOS *YAN DAUDU*

Como consequência da construção da História como uma narrativa eminentemente eurocêntrica, poucos são os relatos históricos que expressem com precisão aspectos político-sociais das comunidades africanas pré-coloniais. Ademais, tendo em vista que questões de gênero e sexualidade são geralmente marginalizadas pelas mais diversas áreas do conhecimento, há uma alarmante escassez de produções bibliográficas que abordem como

⁹ “homossexualidade emerge como um desejo que deve ser produzido a fim de permanecer reprimido” (tradução nossa).

esses aspectos se estruturavam nas sociedades africanas tradicionais. Assim, são escassos os registros que comprovem a prática, ou não, de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero no antigo Hauçá Bakwai, sendo a participação dos chamados *yan daudu* nas cerimônias *Bori* o mais próximo desses registros.

Apesar da ausência de dados historiográficos que expressem com precisão ao que o termo “Hauçá” se refere, acredita-se que este não faz menção a um território geográfico ocupado por determinado grupo étnico, mas a uma região multiétnica que possui a língua Hauçá como fator comum, ou seja, a expressão possui como significado: “o povo que fala a língua Hauçá” (SMITH, 1980, p.122). Posto isto, alguns autores sugerem que o idioma Hauçá surgiu no final do primeiro milênio a.e.c como resultado do encontro entre imigrantes berberes norte-africanos e povos negros situados na região do Saara, dando origem aos Estados Hauçás que atuaram na África Ocidental até meados do século XIX e.c (MACEDO, 2013).

O historiador Abdullahi Smith (1980, p.122) aponta, contudo, que “se o Hauçá tivesse surgido como resultado do impacto recente da fala berbere sobre algumas línguas esquecidas, não identificadas ou preexistentes, faladas por negros, certamente encontraríamos importantes afinidades entre o Hauçá e as línguas vizinhas berberes”. Ao identificar que essa condição parece não ocorrer, o Hauçá passou a ser assumido como pertencente ao grupo das línguas chádicas, levando as abordagens históricas mais recentes a suporem que

o Hauçá foi falado sobre uma área considerável nos tempos antigos e que a língua (e com ela a cultura Hauçá) se tenha efetivamente desenvolvido a partir do ressecamento do Saara central ou provavelmente até antes. [...] Além disso, [crê-se] que o progressivo ressecamento do Saara central, a partir do quarto milênio [a.e.c], foi causa de migrações, por parte dessa população, [...] para a região das savanas do Sudão, onde reforçaram a antiga população negra do que chamamos País Hauçá (SMITH, 1980, p.123/124).

Cabe ressaltar, contudo, que apesar de o País Hauçá, ou Hauçá Bakwai, ser o aglomerado político-social Hauçá mais conhecido pela literatura devido ao fato de ter alcançado maiores dimensões territoriais e, conseqüentemente, ter desempenhado um papel político relevante na região, outras comunidades hauçás foram criadas ao longo da África Ocidental como consequência do processo de migração supracitado.

No que tange ao processo de formação do Hauçá Bakwai¹⁰, a tradição oral africana relata que Bayajida, príncipe de Bagdá, salvou o reino do *mai* (ou rei) Magira da escassez de água devido à ameaça constante de uma terrível serpente. Após isso, o rei concedeu a mão de sua filha, Daura, ao estrangeiro, com qual Bayajida casou-se e teve seis filhos, sendo que estes, acrescidos de Bawa (filho de Bayajida, mas não de Daura), foram responsáveis por formar as sete cidades-estados Hauçá: Kano, Katsina, Gobir, Daura, Zaria, Biram e Rano (LANGE, 2012; JOJI *et al.*, s/d).

Apesar de haverem poucos relatos historiográficos que evidenciem como se davam as dinâmicas político-sociais no Hauçá Bakwai, Paul Lovejoy (1991) aponta que cada uma das sete cidades-estados Hauçá adquiriram uma função específica¹¹, sendo que, apesar de nenhuma delas ter sido dominante em relação às demais, em diversos momentos diferentes cidades-estados assumiram um papel de liderança. Seguindo essa linha de raciocínio,

Kano was responsible for the nation's industry such as weaving and dyeing. Gobir provided defence against any Northern invasion. Zazzau (Zaria) supplied labour from the hill country around. Katsina and Daura controlled commerce and industry, while Rano controlled the textile industry. [...] Biram was the seventh City-State – a connection with the legendary Bayajida, and his early life in Bagdad before he fled to Daura where he founded the Hausa nation (NWANWO, 1999, p.40/41)¹².

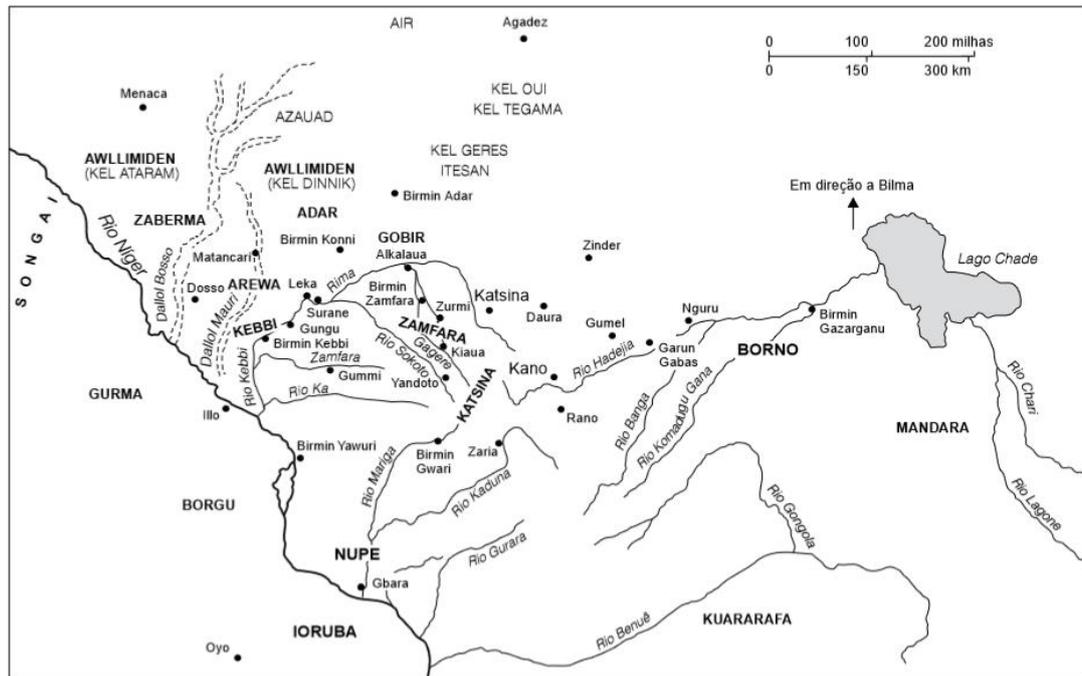
Ademais, cabe ressaltar o alto grau de dificuldade para sobrevivência do Hauçá Bakwai devido ao fato de estar, ao longo de extensos séculos do segundo milênio da Era Comum, geograficamente localizado entre os dois reinos sudaneses mais fortes – o Império Songai (ao oeste) e o Império Kanem-Bornu (ao leste) –, sendo coagido a pagar tributos a fim de evitar a eclosão de conflitos bélicos. Contudo, em alguns momentos tais conflitos não podiam ser evitados, sendo que Paul Lovejoy (1991) relata que estes eram frequentemente motivados por interesses econômicos, como a coleta de escravos ou o controle de importantes rotas comerciais.

¹⁰ Para compreender de forma mais detalhada os debates teóricos a respeito da formação do Hauçá Bakwai, consultar o texto de Mahdi Adamu (2010).

¹¹ A essas cidades-estados “se juntaram depois outras comunidades menos importantes, como Kororofa, Ilorin, Nupe, Zamfar e Kebbi” (MACEDO, 2013, p.62).

¹² “Kano era a cidade-estado responsável pela indústria, bem como tecelagem e tinturaria, da nação. Gobir fornecia proteção contra qualquer invasão do Norte. Zazzau (Zaria) fornecia força de trabalho para as regiões montanhosas ao redor do país. Katsina e Daura controlavam o comércio e a indústria, enquanto Rano controlava a indústria têxtil. [...] Biram era a sétima cidade-estado, uma conexão entre o legendário Bayajida e sua vida em Bagdá antes de chegar em Daura e encontrar a nação Hauçá” (tradução nossa).

MAPA 3 – Mapa do Hauçá Bakwai antes de 1800



Fonte: LAYA, 2010, P.551

Apesar de haver consenso na História no que tange à existência das sete cidades-estados Hauçá anteriormente descritas, provas recentes sugerem que a lenda de Daura e Bayajida não data do tempo dos acontecimentos que pretende descrever. Dessa forma, o antropólogo social Michael Smith (1964, p.342) alega que a lenda data apenas do início do século XIX e.c, admitindo que esta é evidentemente uma construção posterior. Corroborando essa ideia, Abdullahi Smith (1980, p.128) aponta que estudiosos “deduz[em] com segurança que a lenda foi corrente no século XVII”, o que significa uma compatibilidade temporal com o período de afirmação do Islã na África Subsaariana tendo em vista que esse processo teve início na segunda metade do século XI e intensificou-se durante os séculos XVIII e XIX (MACEDO, 2013).

Seguindo essa linha de raciocínio, Mary Wren Bivins (1997) sugere que a lenda africana foi criada a fim de manter uma unidade islâmica entre as comunidades do Hauçá Bakwai. A autora afirma que

[i]n a succession of historical writings since the early nineteenth century, the Daura legend has been used by Islamic reformers, colonial administrators and Western-trained historians to represent the internal configuration of the earliest Hausa state system. The legend was intellectually attractive, either as a convenient introduction to the political history of Hausaland or as a potentially valuable historical source [...]. As a historical narrative, the legend has been interpreted in the twentieth

century to symbolize not only that Hausa culture sprang from the ennoblement of the local stock by an outsider from the Islamic east, but also to represent Islam's power to effect the transformation of Hausa society from matrilineal to patrilineal descent and the removal of Hausa women from the sphere of public power (BIVINS, 1997, p.01)¹³.

Apesar de as comunidades descendentes do antigo Hauçá Bakwai encontrarem-se, atualmente, substancialmente convertidas às práticas e crenças islâmicas, muitos hauçás “participate in a possession religion— the bori cult— that some believe to be a survival of pre-Islamic religion” (MURRAY; ROSCOE, 1998, p.95)¹⁴. Assim, costumes sociais e culturais são resgatados de acordo com uma perspectiva Hauçá pré-islâmica, dentre os quais figura a prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero.

Conforme exposto anteriormente, o Hauçá Bakwai é marcado pelo seu caráter multiétnico, sendo o termo *Maguzawa* utilizado para referir-se a determinado povo Hauçá que possui a religião (também chamada de *Maguzawa*) como fator comum (SINIKANGAS, 2004; HEKMA, 1999). Situados, sobretudo, nas cidades-estados de Kano e Katsna, os *Maguzawa* pré-Islã dedicavam-se essencialmente à agricultura e adotavam um modelo de organização social no qual as mulheres possuíam posições independentes e relevantes nas atividades político-econômicas, sendo que atualmente os *Maguzawa* são vistos como: “1) those “pagans” expelled from Kano in the fourteenth century; 2) those who resettled in nearby outlying regions; and 3) more generally those who never accepted Islam” (NAST, 1996, p.52)¹⁵.

Apesar de haver uma escassez de produções acadêmicas destinadas ao estudo das dinâmicas sociais *Maguzawa*, o fato de a religião representar o elemento responsável pela manutenção de uma coesão entre os indivíduos demonstra a importância desta como um fator político-social. Conforme exposto por Maarit Sinikangas (2004, p.15), para os *Maguzawa* o poder é algo superior e relacionado ao mundo dos espíritos, compreendendo que o espírito (ou, em Hauçá, *iskoki*) vem do outro mundo invisível, mas capaz de comunicar-se com as pessoas.

¹³ “em uma sucessão de textos históricos desde o início do século XIX, a lenda de Daura foi utilizada por reformistas islâmicos, administradores coloniais e historiadores ‘treinados’ pelo Ocidente para representar a configuração doméstica dos primeiros Estados Hauçá. A lenda foi intelectualmente atrativa, tanto como uma introdução conveniente para a história política do Hausaland quanto como uma fonte histórica potencialmente valiosa [...]. Como uma narrativa histórica, a lenda tem sido interpretada no século XX para simbolizar não apenas que a cultura Hauçá surgiu de uma ação nobre de um estrangeiro provindo do Oriente Médio, mas também para representar o poder no Islã para efetuar a transformação das sociedades Hauçá do sistema matrilinear para o patrilinear e a remoção das mulheres da esfera do poder público” (tradução nossa).

¹⁴ “participam de uma cerimônia de posseção – o culto bori – que algumas pessoas acreditam ser uma espécie sobrevivência da religião pré-islâmica” (tradução nossa).

¹⁵ “1) os “pagãos” expulsos de Kano no século XIV; 2) aqueles que se estabeleceram em regiões próximas; e 3) de forma mais geral, aqueles que nunca aceitaram o Islã” (tradução nossa).

Os *Maguzawa* acreditam que os espíritos possuem uma ligação direta com situações de grave adoecimento, por exemplo, sendo necessário que o indivíduo busque meios de comunicar-se com o espírito causador da doença a fim de obter a cura. Os cultos *Bori* são utilizados, por sua vez, com essa finalidade, consolidando-se em um ritual *Maguzawa* de possessão no qual o corpo do indivíduo é ‘invadido’ por determinado espírito (uma vez que cada espírito possui um significado específico), oferecendo a oportunidade de comunicar-se com ele enquanto seu corpo o acolhe (SINIKANGAS, 2004).

Cabe ressaltar, contudo, que não há um consenso a respeito do processo e do período de formação dos cultos *Bori*, sendo que alguns autores apontam que estes surgiram no final do século XIX como uma forma de resistência à afirmação do Islã na região, enquanto outros sugerem que os cultos *Bori* são uma prática tradicional da religião *Maguzawa* e que precede a influência islâmica (SINIKANGAS, 2004). De qualquer forma, os cultos *Bori* possuem como característica a manutenção de aspectos culturais, religiosos e sociais hauçás pré-islâmicos.

É difícil estabelecer ao certo a quantidade de pessoas que participavam do culto *Bori* ou a popularidade deste entre as comunidades do Hauçá Bakwai (seja antes ou após a afirmação do Islã), mas alguns aspectos da cerimônia nesse período podem ser inferidos com base nas dinâmicas dos cultos *Bori* que ainda hoje ocorrem no sul no Níger e no norte da Nigéria:

The participants of the cult are called yam bori, the children of the bori. The relationship between the spirits and the devotees is described with this metaphor of a rider and his horse, [than], possessed women are called godiya, mare, and men doki, horse. In addition there are several other members of the cult in various positions. The highest authority is Sarkim Bori who is usually a man. His authority and tasks vary, but in general he is the one who promotes the services of the cult and takes care of the gifts and invitations. The second person in the high position is Magajiyar Bori who is always a woman. The position of Magajiyar bori is subordinated to Sarkim Bori. Usually, the tasks of Magajiyar bori are similar, with the difference that she has a smaller district to control (SINIKANGAS, 2004, p.11/12)¹⁶.

Ademais dos participantes anteriormente descritos, os cultos *Bori* contam com a participação de músicos, que tem uma importante atuação na tarefa de gerar uma atmosfera propícia para o

¹⁶ “Os participantes do culto são chamados de yam bori – filhos de bori. A relação entre o espírito os devotos é descrita através da metáfora do cavaleiro e seu cavalo, assim, mulheres que participam da cerimônia de possessão são chamadas de godiya, éguas, e os homens de doki, cavalos. Além disso, há diversos outros membros do culto em posições variadas. A autoridade máxima é o Sarkim Bori, que é geralmente homem. Sua autoridade e tarefas variam, mas em geral ele é aquele que promove os serviços do culto e cuida dos presentes e convites. A pessoa na segunda posição mais elevada é chamada de Magajiyar Bori, que é sempre uma mulher. A posição da Magajiyar Bori está subordinada ao Sarkim Bori. Geralmente, as tarefas de ambos são semelhantes, com a diferença de que a Magajiyar Bori tem um distrito menor para controlar” (tradução nossa).

ritual de possessão, e dos chamados *yan daudu*, que, apesar de nunca serem possuídos, participam da cerimônia dançando e preparando comidas.

Diferentemente dos demais participantes dos cultos *Bori* e do padrão de indivíduos que compunham as comunidades do antigo Hauçá Bakwai, os *yan daudu* se destacavam por assumirem características físicas e comportamentais que transcendiam o binarismo homem/mulher, bem como por manterem relações erótico-sexuais que desafiavam o modelo heteronormativo. Conforme exposto por Rudolf Gaudio (1998, p.119), os *yan daudu* conformam uma categoria distinta de homens que adotam vestimentas, linguagens e gesticulações socialmente vistas como femininas, ademais de geralmente (mas não sempre) manterem relações sexuais com homens não-*yan daudu*.

Diante desse cenário, diversos autores – em especial os pertencentes à realidade Ocidental – categorizam as pessoas *yan daudu* como “trangênero” ou “homossexuais”, simplificando um padrão de expressões de gênero e sexualidade que possuem uma complexidade muito mais elevada devido ao fato de pertencerem a um contexto político-social distinto. Ademais, faz-se difícil elaborar reflexões precisas a respeito do enquadramento das pessoas *yan daudu* em categorias ‘desviantes’ de gênero e sexualidade uma vez que pouco se sabe a respeito da condição sócio-política dessas pessoas anteriormente à incorporação do Islã pelas comunidades do Hauçá Bakwai, sendo necessário que respostas não conclusivas sejam inferidas a partir do status social contemporâneo desse grupo de indivíduos.

Conforme debatemos previamente, o gênero está, sob uma perspectiva *queer*, diretamente ligado à identidade do indivíduo, ou seja, ao sentimento de pertencimento que este possui em relação à determinada categoria de gênero. Contudo, não há um consenso a respeito de como as pessoas *yan daudu* se identificam. Enquanto Rudolf Gaudio (1998, p.119) aponta que os *yan daudu* não sacrificam uma identidade de gênero masculina apesar de performarem trejeitos “femininos”, autores como Kleis e Abdullahi (1984) inferem que os *yan daudu* se consideram como mulheres, rejeitando uma suposta identidade masculina.

Diante desse cenário, faz-se necessário compreendermos a generificação das pessoas *yan daudu* de acordo com a ideia de “discursividade” apresentada por Judith Butler. Segundo a autora, o gênero é construído como consequência dos discursos externos ao indivíduo, sendo que esses discursos agem como “grandes grupos de enunciados” que moldam a maneira

como percebemos determinados aspectos em um momento histórico específico (BUTLER, 1990, p.30/31). Corroborando essa ideia, Maarit Sinikangas (2004, p.28) constata haver, entre os indivíduos Hauçá, relativo consenso no que tange à percepção social dos *yan daudu* como pertencentes ao gênero masculino, negando, conseqüentemente, a existência de um “terceiro gênero” ao qual seriam pertencentes e possibilitando concluir que relações erótico-sexuais entre uma pessoa *yan daudu* e outro homem (seja ou não *yan daudu*) caracterizam-se como relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero.

Cabe lembramos, contudo, que nem todos os indivíduos *yan daudu* mantêm relações sexuais com outros homens, o que possibilita concluir que estes não representam um grupo homogêneo constituído de acordo com o padrão de relações sexuais que mantêm. Seguindo essa linha de raciocínio, os *yan daudu* não podem ser categorizados como homossexuais, mas como grupo social (ainda que conformado a partir de raízes religiosas) no qual a prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero é corriqueira.

Para categorizarmos, por fim, tais relações sexuais como homossexualidade, devemos identificar se estas são utilizadas (ainda que de forma involuntária) como forma de romper com o modelo heteronormativo. Ao identificarmos que, para os *Maguzawa*, a religião representava um modelo de organização político-social em decorrência do fato de desempenhar o papel de manter a coesão entre os indivíduos, podemos notar que fazia-se tênue a separação entre instituições religiosas e políticas. Assim, a inserção dos *yan daudu* nos cultos *Bori* permite que este grupo de indivíduos se estabeleça como um grupo social *Maguzawa*, desempenhando ações políticas que possibilitam romper com o modelo heteronormativo vigente no antigo Hauçá Bakwai e ampliar, conseqüentemente, as possibilidades de interação sexual socialmente disponíveis.

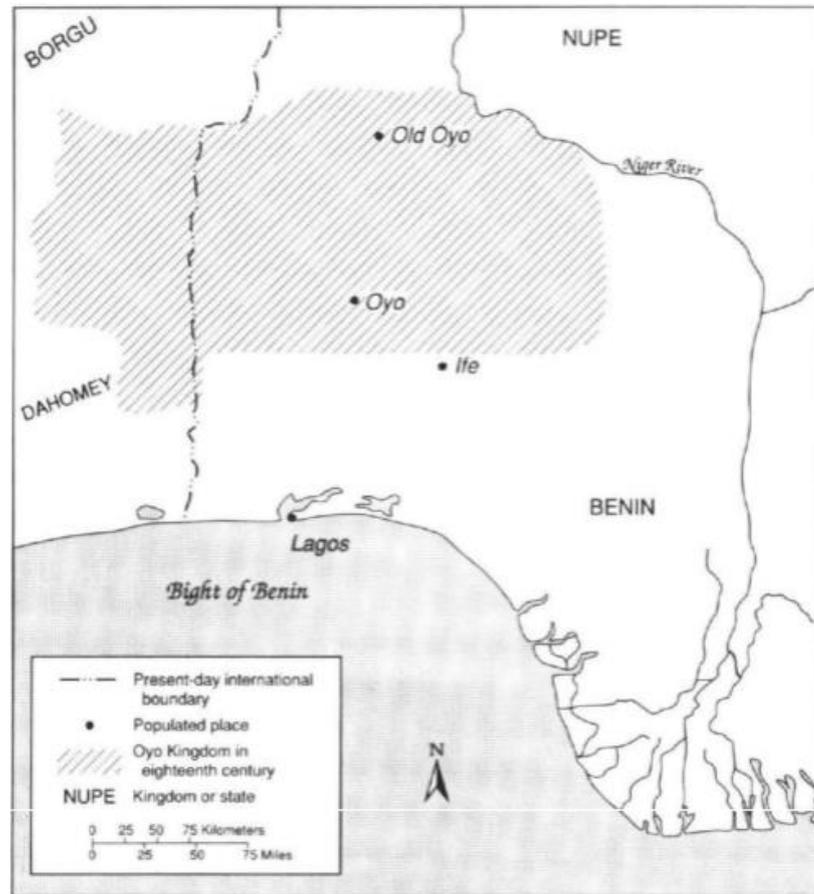
2.3 A PRÁTICA DA HOMOSSEXUALIDADE NAS CIDADES-ESTADOS YORUBÁ

O termo “Yorubá” faz referência a um grupo étnico-linguístico da África Ocidental que atualmente representa cerca de 21% do contingente demográfico nigeriano e situa-se, essencialmente, ao sudoeste do país (CIA, 2016). Apesar de, conforme sugerido por Anderson Oliva (2005, p.144), o ato de se reconhecerem e serem reconhecidos como yorubás ter tomado corpo somente a partir do final do século XVIII, as populações da área florestal do Golfo da Guiné (que abrangiam desde a margem leste do rio Ogum até a margem oeste do rio Níger)

possuíam práticas políticas, social, culturais e religiosas similares devido à influência de duas grandes cidades-estados yorubás: Ifé e Oyo. Dentre essas práticas enquadrava-se o casamento entre mulheres yorubás, levando alguns autores a pressuporem erroneamente que a prática da homossexualidade era comum na região da yorubalândia.

Dando sequência ao padrão metodológico frequentemente utilizado para compreender o desenvolvimento histórico de civilizações africanas, as origens yorubás são narradas a partir de uma articulação entre a tradição oral Yorubá e pesquisas realizadas por linguistas, arqueólogos e historiadores. Segundo a tradição oral, certa vez o criador dos orixás, *Olorun*, delegou ao seu filho mais velho, *Obatalá*, a criação de um mundo abaixo do mundo celestial ao qual pertenciam, entregando-o um saco de terra e uma galinha. Ao sair do mundo celestial, contudo, *Obatalá* se esqueceu de realizar uma oferenda a *Eshu* – senhor dos caminhos, das fronteiras e da comunicação –, que, ofendido com a situação, lançou sobre *Obatalá* um de seus feitiços, levando este a adormecer profundamente após embriagar-se de vinho de palma ao tentar livrar-se da sede terrível causada pelo orixá. Diante disso, *Odudua*, outro importante orixá, apanhou o saco de terra e a galinha e foi até *Olorun*, que o concedeu a tarefa de criar o novo mundo. Em seguida, *Odudua* desceu até a Terra, despejou o conteúdo do saco sobre o mar e lançou a galinha sobre o montículo de terra que se formou, criando a cidade de *Ifé*, cuja população – os yorubá – descenderia de *Odudua* (OLIVA, 2005, p.149/150).

MAPA 4 – Mapa da Região da Yorubalândia entre os Séculos XI e XIX



Fonte: LOVEJOY, 1991, p.8

Apesar de haver um consenso no que tange ao misticismo envolto na lenda oral anteriormente descrita, pesquisas arqueológicas realizadas no século XX na região da yorubalândia revelam que, conforme sugerido pela lenda, a criação da cidade de Ifé antecedeu o desenvolvimento das demais cidades-estados yorubás. Seguindo essa linha de raciocínio, Bassej Andah e James Anquandah (2010, p.598) dividem o desenvolvimento de Ifé em três períodos:

[n]o curso do primeiro período que remonta a -350, Ife não passava de um punhado de aldeias, treze segundo a tradição, situadas em uma região muito bem drenada do vale de Ife e habitadas por camponeses. Durante o segundo período, correspondente à emergência da Ife medieval, as coletividades reunidas na região provavelmente possuíram uma estrutura social mais forte que aquela das aldeias autóctones dos primórdios. Não sabemos se essa urbanização e as mudanças sociais, por ela autorizada a supormos, foram fruto de um livre acordo entre as coletividades ou se foram impostas do exterior; tampouco sabemos em qual data essas transformações ocorreram. Porém, foi possível datar o carvão de madeira das camadas medievais de Ife Yemoo, obtendo-se os anos 960, 1060 e 1160. Tratando-se, talvez, de vestígios dos primórdios de Ife, é muito provável que [a terceira fase] da história da cidade e dos seus habitantes tenham ocorrido entre os séculos VII e XI.

Assim, alguns historiadores sugerem uma ligação entre a terceira fase do desenvolvimento de Ifé e a lenda de *Odudua*. Segundo eles, a lenda foi criada entre os séculos X e XV como forma de legitimar uma mudança política que ocorreu na cidade de Ifé devido à dominação da população local por um grupo proveniente do nordeste do continente africano ou das regiões de savana acima da porção florestal do Golfo da Guiné; ou ainda, devido a mudanças na estrutura política interna da cidade de Ifé como consequência da adoção da monarquia de origem divina (ALADE, 2015). De qualquer forma, acredita-se que “[o] responsável por essas mudanças, que, na verdade, informariam a montagem de chefias dinásticas submetidas à influência de Ifé, teria sido um líder chamado Odudua” (OLIVA, 2005, p.157).

Ainda de acordo com a lenda Yorubá, uma nova geração de cidades-estados constituiu-se no tempo dos netos de Odudua quando estes se dispersaram a partir da cidade de Ifé, sendo elas: Owu, Benin, Ketu, Ila, Popa, Sabe e Oyo. Allan Ryder (2010, p.389) argumenta, no entanto, que é pouco provável que a criação das cidades anteriormente citadas tenha acontecido simultaneamente e da forma descrita na lenda, utilizando a lista de reis que regeram esses impérios a fim de evidenciar essa questão. Segundo o autor, “[a] lista de reis de Sabe contém apenas 21 nomes, enquanto a de Ketu enumera 49 e a de Ife, 47” (RYDER, 2010, p.389).

Ainda que os dados historiográficos sejam pouco precisos em relação à forma e à ordem como nasceram as cidades-estados Yorubá, escavações arqueológicas nos permitem inferir que as cidades de Ifé e Oyo possuíram proporções territoriais superiores às cidades vizinhas e, conseqüentemente, desempenharam uma maior influência sobre a região da yorubalândia (ANDAH; ANQUANDAH, 2010, p.590). Corroborando essa ideia, Anderson Oliva (2005, p.175) afirma que, mesmo com a ausência de fronteiras físicas e políticas bem delimitadas ou uma organização centralizada na região da yorubalândia, os reinos yorubás mantinham, “[...] por questões de legitimação espiritual [ou] ligação com a mitologia ou heranças de certos períodos históricos nos quais alguns reinos estendiam suas influências sobre outros, vínculos mais próximos ou distantes, mas sempre existentes, com as cidades [...] mais importantes da região: Oyo e Ifé”.

Enquanto Ifé destacava-se em relação às demais cidades-estados devido à sua proeminência político-religiosa fruto, essencialmente, da crença popular de que a cidade Yorubá representava o centro do mundo e a ligação direta com seu ancestral criador, a cidade

de Oyo destacou-se – sobretudo no início do século XIV – devido ao seu poder militar, político e, principalmente, econômico (OLIVA, 2015, p.160; ASIWAJU, 2010, p.818). Como consequência desse cenário, estabeleceram-se características comuns entre as cidades-estados yorubás, mantendo uma relativa homogeneidade no que tange às “práticas materiais ligadas à agricultura e ao comércio, às formas de organização política, social e lingüística, à legitimação de dinastias, [e] às tradições históricas ou cosmológicas” (OLIVA, 2005, p.144).

Dessa forma, podemos inferir que, apesar de a região da yorubalândia não ter sido regida por um governo central que estipulasse o modelo de organização social a ser adotado, as cidades-estados yorubás possuíam uma relativa similaridade em relação a questões como, por exemplo, a estruturação social das relações de gênero. Seguindo essa linha de raciocínio, autores como Anderson Oliva (2005, p.164) afirmam que:

Apesar de existirem relatos de chefias femininas em tempos imemoriáveis, quase sempre eram homens os ocupantes desses cargos. Nesse aspecto, estabelecia-se outra marcante diferenciação da sociedade iorubá com relação à questão de gênero. Mesmo que as mulheres fizessem parte dos cultos religiosos, dos festivais anuais e de algumas atividades públicas, as principais funções religiosas e cargos políticos eram ocupados por homens, assim como a chefia das famílias, das linhagens e das cidades. No próprio clã, além do nome do ancestral, as mulheres recebiam outro, justamente para diferenciá-las dos homens.

Em oposição a essa ideia, contudo, Oyèrónké Oyewùmí (1997) afirma que as comunidades yorubás têm sido analisadas de acordo com o padrão Ocidental de relações de gênero, pressupondo a existência de um modelo binário e hierarquizado no qual a mulher possui um status social inferior ao do homem. Dialogando com a Teoria da Performatividade elaborada por Judith Butler, Oyewùmí (1997, p.31) analisa que:

[If] gender is socially constructed [...], consequently, the assumption that a gender system existed in [Yorubá] society prior to Western colonization is yet another case of Western dominance in the documentation and interpretation of the world, one that is facilitated by the West’s global material dominance.¹⁷

Seguindo essa linha de raciocínio, a autora sugere um estudo das relações de gênero na região da yorubalândia a partir de uma análise do idioma Yorubá, assumindo-o enquanto uma instituição social que constrói e é construída pela cultura local. Ela aponta que apesar de as palavras Yorubá *obínrin* e *okùrin* serem frequentemente traduzidas como, respectivamente, “feminino/mulher” e “masculino/homem”, essa equivalência de significados não existe na

¹⁷ “Se o gênero é socialmente construído [...], a compreensão de que havia um sistema de gênero nas sociedades Yorubá anteriormente à colonização europeia é outra forma que o Ocidente encontrou de perpetuar seu domínio por meio da documentação e interpretação do mundo, a qual foi facilitada devido à superioridade material que possuem” (tradução nossa).

prática. Segundo a autora, as palavras Yorubá não fazem menção a uma hierarquia social, a determinados padrões de ações performados pelos indivíduos ou aos seus dimorfismos sexuais, mas às diferenças anatômicas entre *obrín* e *okùrin* no que diz respeito, essencialmente, à função reprodutiva de cada categoria (OYEWÙMÍ, 1997).

Segundo Oyèrónké Oyewù mí (1997, p.36),

[...] it is possible to acknowledge the distinct reproductive roles for *obìnrin* and *okùnrin* without using them to create social ranking. In the Yorùbá cultural logic, biology is limited to issues like pregnancy that directly concern reproduction. The essential biological fact in Yorùbá society is that the *obìnrin* bears the baby. It does not lead to an essentializing of *obìnrin* because they remain *èniyàn* (human being), just as *okùnrin* are human too, in an ungendered sense. [...] This distinction does not extend beyond issues directly related to reproduction and does not overflow to other realms such as the farm or the oba's (ruler's) palace.¹⁸

No que tange, então, à forma de poder vigente nas comunidades Yorubá, Oyewù mí aponta que a idade cumpria esse papel. Conforme exposto por Oliva (2005, p.164), as sociedades Yorubá se organizavam de acordo com um esquema de linhagens patrilineares (ou *idilé*) que representavam a conexão entre os membros de determinada família e um ancestral divinizado, concedendo ao indivíduo um status social relevante na disputa, por exemplo, para ocupar o cargo de chefia da cidade. Assumindo essas prerrogativas, Oyewù mí (1997) evidencia que, devido ao sistema patrilinear socialmente adotado, após o casamento as mulheres yorubás passavam a fazer parte da linhagem de seus maridos (ou *oko*), na qual havia uma hierarquia entre as pessoas nascidas naquela linhagem (*omo-ilé*) e as pessoas agregadas à linhagem por meio do casamento (*aya-ilé*). Segundo a autora:

Seniority was based on birth-order for *omo-ilé* and on marriage-order for *aya-ilé*. Children born before a particular *aya* joined the lineage were ranked higher than she was children born after an *aya* joined the lineage were ranked lower; to this group, she was not a *aya* but an *iyá* (mother). It is significant to note that the rank of an *aya* within the lineage was independent of the rank of her conjugal partner (OYEWÙMÍ, 1997, p.45).¹⁹

¹⁸ “[...] é possível identificar os papéis reprodutivos distintos desempenhados por *obìnrin* e *okùnrin* sem utilizá-los para criar hierarquias sociais. De acordo com a lógica cultural Yorubá, a biologia é limitada a questões como gravidez, que diz respeito estritamente à reprodução. Na sociedade Yorubá, o fato biológico essencial é que a *obìnrin* carrega o bebê. Isso não inferioriza a *obìnrin*, que, assim como o *okùnrin*, continua sendo *èniyàn* (ser humano) em um sentido desgenêrico. [...] Essa distinção não transcende questões diretamente ligadas à reprodução e não transbordam para âmbitos como a fazenda ou o palácio de oba (governante)” (tradução nossa).

¹⁹ “O sistema de senioridade era organizado de acordo com a ordem de nascimento dentro da *omo-ilé* e de acordo com a ordem de casamento dentro da *aya-ilé*. Crianças nascidas antes de determinada *aya* ser agregada à linhagem eram consideradas hierarquicamente superiores a ela, e crianças nascidas depois eram consideradas como hierarquicamente inferiores – em relação a este grupo ela não era considerada como *aya*, mas como *iyá* (mãe). É importante notar que o status de uma *aya* dentro da linhagem era independente do status de seu marido” (tradução nossa).

A partir desse cenário, autores como Bibi Bakare-Yusuf (2003) e Abiodun Salawu (2011) apresentam inconsistências na obra de Oyèrónké Oyewùmí que nos fazem questionar o fato de os yorubás não performarem categorias de gênero, bem como o status social das mulheres (ou *obínrin*) em relação aos homens (ou *okùrin*). Apesar de haver relativo consenso no que tange à utilização da senioridade como modo dominante de estruturação das relações de poder nas comunidades Yorubá, questiona-se que Oyewùmí considere apenas a senioridade como fator de estruturação dessas relações (BAKARE-YUSUF, 2003). Dentro do esquema de linhagens adotado pelos yorubás, as mulheres encontravam-se em desvantagem social ao serem consideradas como *aya-ilé* após o casamento, uma vez que esse status dificultava, dentro da estrutura hierárquica da linhagem, que estas mulheres ocupassem cargos de chefia em cultos religiosos ou alcançassem a liderança política de suas cidades (BAKARE-YUSUF, 2003; SALAWU, 2011). Ademais, cabe ressaltar que havia uma pressão social constante para que o casamento acontecesse mesmo que essa não fosse a vontade de uma das partes, tendo em vista que na cultura Yorubá a reprodução tinha uma eminente importância política e social (OYEWUMI, 1997).

Nas palavras de Bibi Bakare-Yusuf (2003, p.05):

One can readily concede that Oyewumi is right to argue that seniority is the dominant language of power in Yoruba culture. However, she is wrong to conclude that seniority is the only form of power relationship and that it operates outside of or in relation to other forms of hierarchy. In line with recent theories of power (such as in feminist and post-modern thought), I suggest that different modes of power are always working in terms of each other. No mode of power, be it gender, seniority, race or class, has the same value from context to context and from time to time. No form of power is monolithic or univocal, existing in isolation from all other modes of social structuration. Rather, each variable of power acquires its specific value in the context of all other variables operating in a given situation.²⁰

A partir desse cenário podemos melhor compreender qual era o caráter do casamento entre duas mulheres nas cidades-estados yorubás²¹ pré-coloniais, analisando, em última instância, se essa instituição pressupunha a prática de relações homossexuais. Na região da yorubalândia, a prática do casamento entre duas mulheres “was simply employed to keep a

²⁰ “Pode-se prontamente admitir que Oyewumi esta correta ao argumentar que a senioridade é a linguagem de poder dominante na cultura Yorubá. Contudo, ela está errada ao concluir que a senioridade é a única forma de relação de poder e que esta não se relaciona com outras formas de hierarquia. Em consonância com teorias recentes de poder (como no pensamento feminista e pós-modernista), eu sugiro que formas diferentes de poder estão sempre trabalhando juntas. Nenhuma forma de poder – seja de gênero, senioridade, raça ou classe – mantém o mesmo caráter com o passar do tempo ou a mudança de contexto. Nenhuma forma de poder é monolítica ou unívoca, existindo separadamente de todas as outras formas de estruturação social. Em vez disso, cada variável de poder adquire o seu valor específico em relação às demais variáveis operando em um contexto específico” (tradução nossa).

²¹ Conforme exposto por Joseph Carrier e Stephen Murrey (1998, p.255), o casamento entre duas mulheres como uma prática social já foi documentado em mais de trinta comunidades africanas.

loving and faithful widow who desired to stay with her in-laws even when there were no males in the family to keep her” (OSIKI; NWOKO, 2014, p.32)²². Kenneth Chukwuemeka Nwoko (2012, p.78) afirma que essas mulheres não eram permitidas a praticarem relações sexuais entre si e, ainda que lendas tradicionais yorubás comprovem que às vezes essas práticas eram mantidas, essas mesmas lendas evidenciam que elas não eram encorajadas e eram socialmente percebidas como antinaturais (AJIBADE, 2013).

George Ajibade (2013, p.971) relata que, segundo a tradição oral Yorubá,

Òfurufú-ko-sefeyinti and *Láárúfín* were both females who slept together and than *Láárúfín* subsequently gave birth to *Òrùnmilà*. The myth concludes that this is why *Òrùnmilà* has no bone inside his body: because he was the product of a traditionally unsanctioned union. However questionable this myth is to a logical mind, in religious thought it has merit for a cultural analytic standpoint. Also, it validates the reality of the idea of lesbianism in Yorùbá thought and belief system.²³

Ainda que seja possível que a lenda supracitada possa ter sido modificada por atores Ocidentais a fim de trazer a ideia de punição à prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero (BIVINS, 1997), a maioria dos autores analisados compreende que as comunidades yorubás mantinham um sistema heteronormativo rígido no qual práticas consideradas desviantes eram desencorajadas. Assim, não podemos dizer que os casamentos yorubás entre mulheres pressupunham a prática da homossexualidade uma vez que estes não previam a prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero, consolidando-se enquanto ações políticas realizadas por parte de um grupo de mulheres que buscavam manter seus status político, econômico e social dentro de um modelo de linhagem patrilinear.

Em situações em que, contudo, relações sexuais eram praticadas, outras interpretações podem ser elaboradas. Ao identificarmos o caráter religioso do mito anteriormente exposto e notarmos que, nas comunidades Yorubá, a religião possuía poder político suficiente para instituir normas e padrões de conduta, podemos inferir que esta criou um arcabouço normativo que desencorajava expressões de sexualidade socialmente vistas como ‘desviantes’ e ao mesmo tempo agia como poder criativo sobre elas (FOUCALT, 1988; BUTLER, 1990). Uma vez que uma mulher envolvida em um casamento com outra mulher garantia benefícios

²² “era simplesmente empregado para permitir a uma adorável e fiel viúva permanecer com os seus sogros quando assim desejasse, mesmo que não houvesse homens na família aptos a ficarem com ela” (tradução nossa).

²³ “*Òfurufú-ko-sefeyinti* e *Láárúfín* eram duas mulheres que dormiam juntas e *Láárúfín* deu à luz a *Òrùnmilà*. O mito conclui que esse é o motivo pelo qual *Òrùnmilà* nasceu sem ossos no corpo: porque ele era fruto de uma união tradicionalmente não sancionada. Ainda que esse mito seja questionável sob uma perspectiva lógica, do ponto de vista religioso dá espaço para análise. Além disso, ele valida a presença do lesbianismo no pensamento e no sistema de crença Yorubá” (tradução nossa).

econômicos, políticos e sociais mesmo sem manter relações sexuais com sua parceira, podemos inferir que, em contextos nos quais estas práticas sexuais ocorriam, o objetivo final transcendia os objetivos iniciais ao visar romper com o modelo heteronormativo vigente na região da yorubalândia.

Por fim, podemos notar que os casamentos entre mulheres nas cidades-estados yorubás pré-coloniais não podem ser vistos como sinônimo de homossexualidade uma vez que estas instituições tinham como objetivo principal manter o status político, econômico e social de mulheres viúvas. Contudo, estas instituições tornavam possível a prática de relações sexuais que podem ser equivalidas à homossexualidade contemporânea, ainda que na região da yorubalândia tais práticas fossem veemente desencorajadas por meio de tradições orais de caráter religioso que cumpriam um papel normativo.

2.4 A PRÁTICA DA HOMOSSEXUALIDADE NA REGIÃO DA IGBOLÂNDIA

O termo “Igbo” faz referência a um grupo étnico-linguístico da África Ocidental que atualmente representa cerca de 18% do contingente populacional nigeriano e situa-se, essencialmente, na região sudeste do país africano (CIA, 2016). Ainda que haja relativo consenso na História no que tange à formação das primeiras comunidades Igbo no primeiro século antes da Era Comum, alguns autores apontam que o grupo étnico-linguístico surgiu a partir da imigração de civilizações do norte africano para o sudoeste nigeriano, enquanto outros afirmam que este consiste em um aglomerado populacional autóctone (EDEH, 1985; ORJI, 2011). De qualquer forma, os Igbo, assim como os Hauçá e os Yorubá, não possuíam um modelo centralizado de organização político-social, sendo que a identidade de pertencimento a uma mesma comunidade se dava devido ao fato de possuírem costumes e idioma (também chamado de Igbo) comuns, ademais de pertencerem ao território correspondente à região da Igbolândia (UCHEM, 2001, p.37).

A fim de tentarmos compreender a influência que a cidade de Nri exerceu sobre as demais cidades-estados (ou vilas), faz-se importante analisarmos a lenda de criação das comunidades Igbo. A lenda relata que certo dia, quando a superfície da Terra ainda era coberta de água e não havia vida humana, *Chukwu* (Deus) criou a primeira família de seres humanos, a qual era composta por Eze Nri, sua esposa e seus filhos e filhas. Em um contexto de fome extrema, Eze Nri entrou em contato com *Chukwu*, que o concedeu algumas sementes de inhame e o instruiu a matar seus filhos primogênitos (um menino e uma menina) e plantar as sementes em seus túmulos. Após seguir as orientações de *Chukwu*, Eze Nri colheu fartas safras de inhame e repartiu o alimento entre seus semelhantes, acabando com a fome que assolava a população que posteriormente seria chamada de Igbo (OHADIKE, 1996, p.19/21).

A partir do cruzamento das informações apresentadas por Bersselaar (1998) e das expostas na lenda supracitada, podemos inferir que Eze Nri pode ter sido uma figura político-social que exerceu uma influência expressiva sobre as populações que habitavam a região da igbolândia devido à sua relevância religiosa (NWOYE, 2011, p.305). Seguindo essa linha de raciocínio, o historiador Ebiegberi Alagoa (2010) afirma que o termo “Eze Nri” não faz menção a um líder em específico, mas a determinada autoridade religiosa – equivalente a um sacerdote – que possuía uma função política significativa entre os Igbo. Segundo o autor,

[o]s sacerdotes de Nri exerciam sua autoridade em vastas porções do país Igbo, tinham o poder de nomear os titulares dos cargos de *ozo* e de *eze*, e de lutar contra os sacrilégios. O *eze* Nri controlava também o *ifeijoku* (a “força do inhame”). [...] [Ademais,] os sacerdotes de Nri desempenharam um papel vital no país Igbo por causa da organização das comunidades em pequena escala, fundada no sistema dos títulos (ALAGOA, 2010, p.535).

Ainda que não houvesse uma homogeneidade no que tange às instituições adotadas nas cidades-estados da igbolândia (ORJI, 2011)²⁶, podemos elencar algumas que possuíam maior proeminência na região a fim de traçar um modelo padrão de organização político-social. Conforme exposto por Don Ohadike (1996, p.23), os Igbo se organizavam de acordo com três estruturas principais que mantinham relativa relação hierárquica, sendo elas: (1) a *uno* (ou casa), que era a menor unidade de organização social e era composta por um homem,

²⁶ John Oriji (2011, p.11/12) sugere o enquadramento dos costumes sócio-políticos Igbo em três grandes grupos: (1) o grupo “Cinturão de Parentesco Ikwu”, localizado na parcela oriental da região da igbolândia; (2) o grupo “Cinturão de Parentesco Umunna”, situado na porção ocidental da igbolândia e nas margens do Rio Nilo; e (3) o grupo “Cinturão de Parentesco Umunna”, que contemplava cerca de 80% da densidade demográfica da região da igbolândia e abarcava as cidades-estados do noroeste, nordeste, centro e sul do país Igbo (incluindo a importante cidade de Nri).

sua esposa (ou esposas)²⁷ e filhos; (2) a *umunna* (ou linhagem), que era uma estrutura de tamanho intermediário e consistia na articulação de um determinado número de *uno*'s que possuíam laços sanguíneos entre si; e (3) a *obodo* (ou cidade/vila), que era composta por um grupo de *umunna*'s e era a principal estrutura de autoridade territorial da igbolândia uma vez que inexistia uma centralização política na região.

Cada casa, linhagem e cidade possuía um “chefe” (*onyisi*) que era escolhido de acordo com a virtude da sua idade, sendo que quanto mais ancião fosse o cidadão mais virtuoso ele era considerado pelos demais membros da sociedade e, conseqüentemente, passava a ocupar cargos políticos em detrimento dos trabalhos braçais que anteriormente exerciam (OHADIKE, 1996). Dessa forma, havia um chefe no comando de cada uma das estruturas organizacionais das comunidades Igbo, evitando o estabelecimento de uma autoridade única e fortalecendo um modelo de democracia direta no qual todo cidadão (homem ou mulher Igbo nascida livre) podia participar ativamente das decisões que eram tomadas em conjunto nas praças de cada vila²⁸ (ONYEOZILI; EBBE, 2012, p.30; BERSSELAAR, 1998, p.46). Cabe ressaltar, contudo, que na prática as decisões eram frequentemente tomadas pelos membros das “sociedades de títulos” – compostas por homens livres que já haviam atingido determinada idade, pagado uma taxa de adesão à sociedade e participado de um ritual específico –, que rompiam com o regime democrático estabelecido devido ao prestígio social que possuíam²⁹ (BERSSELAAR, 1998; NWOYE, 2011).

Ao identificarmos que as mulheres possuíam poder político restrito em comparação aos homens devido ao fato de serem socialmente impedidas de participarem das chamadas “sociedades de títulos”, podemos notar que o país Igbo organizava-se de acordo com uma lógica político-social que presava pela supremacia das pessoas do gênero masculino, sendo que esta realidade era acentuada e perpetuada pela proeminente adoção do sistema de linhagem patrilinear³⁰. Inseridas nesse sistema, as mulheres eram geralmente impedidas de ocuparem posições de chefia e, em diversos momentos, eram colocadas em situações de

²⁷ No período pré-colonial, os Igbo dedicavam-se essencialmente ao comércio e à agricultura, sendo que um homem era considerado bem sucedido de acordo com a fartura das suas produções de inhame. Assim, um homem era encorajado a possuir quantas esposas pudesse sustentar, uma vez que, geralmente, estas e seus filhos eram utilizados como força de trabalho nas lavouras (UCHENDU, 2006, p.04).

²⁸ Os Igbo pertencentes ao Cinturão de Parentesco *Umunna* mantinham, contudo, um sistema político monárquico, ainda que alguns autores sugiram que isso se dava devido à influência de povos imigrantes do norte africano (ORIJ, 2011).

²⁹ Quanto mais títulos um cidadão possuía, mais elevado era seu status e sua influência na sociedade.

³⁰ Conforme exposto por autores como John Oriji (2011) e Dmitri Bersselaar (1998), ainda que na região da igbolândia adotasse-se tanto o costume de sucessão em linha matrilinear quanto o em linha patrilinear, o último era mais comum.

vulnerabilidade socioeconômica uma vez que exerciam atividades com remunerações mais baixas e não tinham direito de receber heranças, o que explica, por sua vez, a importância do casamento e do concebimento de filhos homens (que poderiam receber herança por elas e perpetuar o nome da família) para a melhora do status social das mulheres Igbo (NWOYE, 2011).

Diante desse cenário, Kenneth Chukwuemeka (2012) afirma que, nas comunidades Igbo, a institucionalização do casamento entre duas mulheres era meramente utilizada como forma de perpetuar práticas e tradições patriarcais, enquanto Egodi Uchendu (2006) sugere que em algumas ocasiões estas instituições permitiam às mulheres a conquista de postos político-sociais que geralmente lhes eram negados. Para compreendermos, contudo, o que esses casamentos representavam e analisarmos, em última instância, se eles pressupunham a prática de relações homossexuais, faz-se importante averiguarmos como e em que contexto essas instituições se estruturavam.

Segundo Egodi Uchendu (2006), a primeira lenda Igbo que remete à prática do casamento entre duas mulheres foi registrada por historiadores entre os anos 1914 e 1915 e aborda a relação entre duas deidades femininas: Ogugu e Wiyeke. A tradição oral relata que

Ogugu, the chief female deity in Ohambele and neighboring towns in the Owerri District, was popular for giving children to its female worshippers. In another town, Akwete, resided another female deity, Wiyeke. At one point, for undisclosed reasons, Wiyeke courted Ogugu as her wife. Ogugu agreed to the marriage on the condition that Wiyeke would come and live with her at Ohambele. Wiyeke accepted the condition and thus joined Ogugu as one of the female deities of Ohambele, assuming the status of Ogugu's husband (UCHENDU, 2006, p.04)³¹.

Ao notarmos o viés religioso da lenda supracitada e tendo em vista que na região da igbolândia a relação entre política e religião era muito tênue, podemos inferir que o casamento entre duas mulheres representava uma instituição político-social bem consolidada. Ademais, podemos identificar que estes casamentos mantinham ao menos duas características intrínsecas aos matrimônios igbos tradicionais: o concebimento de filhos como pressuposto, tendo em vista o prestígio econômico-social que estes ofereciam a seus pais e a necessidade de gerar

³¹ “Ogugu, a deidade chefe feminina de Ohambele e cidades vizinhas do distrito de Owerri, era popular por dar filhos aos seus adoradores do gênero feminino. Em outra cidade, Akwete, residia outra deidade feminina, Wiyeke. Em determinado momento, por motivos não revelados, Wiyeke cortejou Ogugu como sua esposa. Ogugu concordou com o casamento com a condição que Wiyeke fosse morar com ela em Ohambele. Wiyeke aceitou a condição e juntou-se à Ogugu como uma das deidades femininas de Ohambele, assumindo o papel de marido de Ogugu” (tradução nossa).

descendentes aptos a perpetuar o nome da família; e a não realização de casamentos entre pessoas da mesma linhagem ou cidade a fim de evitar a prática do incesto (NWOKO, 2012).

Apesar de a lenda Igbo não deixar claro o motivo pelo qual legitima o casamento entre duas mulheres, autores que investigam a cultura e a sociedade Igbo sugerem algumas explicações para a prática, ainda que, conforme exposto por Beth Greene (1998), os primeiros antropólogos que escreveram sobre o tema – e influenciaram estudos posteriores – tenham sido contratados pelo governo britânico em meados do século XIX e, inevitavelmente, tenham enviesado informações factuais. Seguindo essa linha de raciocínio, Chukwuemeka Nwoko (2012, p.76), sustentando que o casamento entre duas mulheres reafirmava a estrutura patriarcal das sociedades Igbo, afirma que “[i]n some cases, it was the barren wife in a marriage that took a younger wife for herself, while in some others it was the wealthy and influential single [...] woman”³².

No primeiro contexto elencado por Nwoko, mulheres casadas que não podiam ter filhos devido a razões biológicas casavam-se com outras mulheres que pudessem ter filhos por elas e, conseqüentemente, dar sequência ao sobrenome da família. Em alguns casos, também, mulheres que haviam gerado apenas filhos do gênero feminino casavam-se com mulheres mais jovens hábeis a gerar filhos homens, uma vez que o direito à herança era restrito às pessoas do gênero masculino (UCHENDU, 2006). No segundo contexto abordado pelo autor, mulheres ricas e influentes casavam-se com outras mulheres e recebiam o título de “*female husbands*”³³, passando a ser hábeis a exercerem atividades e pertencerem a grupos que eram geralmente restritos aos homens. Contudo, ainda nessas ocasiões os casamentos entre duas mulheres não significavam um rompimento absoluto com o sistema patrilinear, tendo em vista que se mantinha a necessidade de geração de filhos homens aptos a receberem herança.

Assim, podemos notar que em algumas situações o casamento entre duas mulheres era utilizado como forma de perpetuar a estrutura patriarcal vigente, enquanto em outras ocasiões estes casamentos permitiam a um grupo seletivo de mulheres uma maior emancipação política e econômica. Beth Greene (1998) afirma, contudo, que essa emancipação era muito tímida e limitada devido à realidade social na qual se estruturava, inviabilizando que resultados reais fossem logrados no que tange à paridade de gênero em âmbito político ou econômico.

³² “em alguns, eram mulheres estéreis casadas que adquiriam uma esposa mais jovem para elas, enquanto em outros casos eram mulheres solteiras ricas e influentes” (tradução nossa).

³³ Em português: “maridos do gênero femininos”.

Por fim, cabe analisarmos se o casamento entre mulheres permitia ou previa a prática de relações homossexuais. A totalidade dos autores analisados desconsidera que as pessoas envolvidas nessas instituições mantivessem um padrão de relações sexuais entre si, alegando, inclusive, que a estas mulheres lhes era permitido manter relações sexuais extraconjugais com pessoas do gênero masculino a fim de saciar seus desejos carnaais. Ainda que consideremos que a construção Ocidentalizada da história possa ter mascarado alguns fatos ao estabelecer como pressuposto a relação (ou até mesmo a atração) sexual entre pessoas de gêneros opostos, não há ferramentas bibliográficas que possibilitem o aprofundamento desse debate (THE ADVENTURES OF COSMIC YORUBA, 2013). Assim, podemos dizer que, diferentemente das comunidades Yorubá, nas comunidades Igbo não havia nenhuma estrutura ou regra social que desencorajasse a prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero, mas, em contra partida, a heterossexualidade ainda era adotada como norma social e o casamento entre mulheres não buscava romper com o modelo heteronormativo vigente, consolidando-se enquanto uma ação política com fins econômicos adotada por um grupo seletivo de mulheres Igbo.

3 INFLUÊNCIAS EXTERNAS AO PROCESSO DE CRIMINALIZAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE NA NIGÉRIA

Antes da consolidação do Estado que conhecemos hoje, diversos impérios atuaram sobre o território nigeriano, modificando, em maior ou menor medida, os costumes tradicionais das civilizações que ali habitavam. Ao assumirmos que o avanço do islamismo e a colonização britânica causaram profundas transformações nas tradições de grupos que compõem a grade étnica da atual Nigéria, o objetivo deste capítulo é compreender a influência desses fatores no processo nigeriano de criminalização da homossexualidade.

A primeira seção será dedicada à análise dos conceitos apresentados pela Teoria Pós-colonialista de Relações Internacionais, buscando averiguar as suas contribuições para compreensão de processos de sobreposição cultural por parte de forças colonizadoras. Na segunda seção, por sua vez, são apresentados os conceitos de instituição e de institucionalização formulados por Samuel Huntington, analisando, em última instância, como estes podem ser úteis para compreensão do processo de criminalização na Nigéria. Por fim, os dois últimos capítulos serão destinados, respectivamente, para a análise das heranças do avanço do islamismo e da colonização britânica para os processo nigeriano de institucionalização da homofobia.

3.1 TEORIA PÓS-COLONIALISTA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Ao levantar como hipótese que a criminalização da homossexualidade na Nigéria está fundamentalmente relacionada à herança sociocultural gerada a partir do avanço do islamismo para a África Ocidental e da colonização britânica, a análise do presente trabalho centra-se no processo de imposição cultural por parte de forças colonizadoras. Sendo assim, e tendo em vista a negligência por parte das teorias *mainstream* de Relações Internacionais no que tange às consequências culturais e sociais da colonização, acredita-se que a Teoria Pós-colonialista de RI oferece a maior gama de instrumentos necessários para elaboração do estudo em questão.

As críticas pós-colonialistas surgiram no último quartel do século XX como resposta às mudanças geopolíticas decorrentes dos processos de descolonização da África e da Ásia, uma vez que nesse novo contexto houve uma proliferação das reflexões “acerca dos regimes coloniais e das consequências então desconhecidas dos fenômenos que viriam a emergir no

período que se chamou pós-colonial” (ELÍBIO JÚNIOR *et al.*, 2013, p.06). Originadas nos estudos de literatura e expandidas para diversas disciplinas das ciências humanas e sociais ao longo das décadas seguintes, essas abordagens encontraram suas bases na ideia de que, conforme exposto pelo teórico pós-positivista Robert Cox (1981, p.128), “[a] theory is always for someone and for some purpose. All theories have a perspective. Perspectives derive from a position in time and space, specifically social and political time and space. [...] When any theory so represents itself, it is the more important to examine it as ideology, and to lay bare its concealed perspective”³⁴.

Segundo uma perspectiva pós-colonialista das relações internacionais, entre o século XV e meados do século XX, os Estados Ocidentais valeram-se de mecanismos catequizadores ao buscarem concretizar seus ideais expansionistas, limitando “os olhares e os discursos dos povos colonizados por meio de um processo histórico de conquistas, de imperialismos, de cruzadas e de explorações” (CASTRO, 2012, p.391). Nesse sentido, e valendo-nos da reflexão elaborada por Cox (1981), a história como a conhecemos é narrada a partir da perspectiva de países centrais, sendo utilizada por eles para disseminar conceitos de Estado, paz, guerra, justiça e democracia, bem como valores culturais e sociais, que convirjam com seus próprios interesses. Por sua vez, perspectivas alternativas às desses Estados são abafadas ao passo que a construção Ocidental do conhecimento passa a ser vista como verdade absoluta, consolidando e perpetuando os canais de dominação entre colonizado e colonizador.

Nas Relações Internacionais, as análises pós-colonialistas emergiram ao buscarem contestar o papel hegemônico das duas vertentes teóricas convencionais da área, o realismo e o liberalismo, questionando o caráter universalista e eminentemente Ocidental que as permeiam e objetivando transcender o eixo Europa-Estados Unidos no que tange à produção do conhecimento (AYOOB, 2002). Ademais de debaterem questões estadocêntricas eminentes ao estudo das RI – como proposto por Ayoob em seu artigo *Inequality And Theorizing in International Relations: the case for subaltern realism*³⁵ –, os teóricos pós-colonialistas debruçam-se de maneira expressiva sobre a ideia de construção do “eu” e do

³⁴ “[uma] teoria é sempre para alguém e para algum propósito. Todas as teorias têm uma perspectiva. Perspectivas provêm de uma posição no tempo e no espaço, especificamente tempo e espaço político-sociais. [...] Sendo assim, quando qualquer teoria se apresenta é importante examiná-la como uma ideologia, explicitando a perspectiva que está nela embutida” (tradução nossa).

³⁵ Segundo Ayoob (2002), a construção do Estado nos países periféricos foi (e tem sido) diretamente delineada de acordo com as interferências externas das grandes potências, as quais se utilizam deste cenário para avançar suas próprias políticas globais e regionais.

“não eu” como instrumento de dominação, que ganhou notoriedade com a publicação da obra *Orientalismo*, em 1978, de Edward Said.

Seguindo essa linha de raciocínio, Said (1990) aponta que o próprio conceito de Ocidente (essencialmente compreendido pela Europa Ocidental e os Estados Unidos) é uma construção identitária do “eu” ao passo que sugere uma diferenciação do “outro”, Oriente, com base em aspectos étnicos, culturais, religiosos e etc.; cabendo ressaltar que, de acordo com o autor, o conceito de Oriente não se restringe a parâmetros geográficos, uma vez que faz alusão a todas as realidades socioculturais com as quais o Ocidente não se identifica. Como resultado desse cenário, o Oriente se torna mero objeto de análise perante a ótica dos Estados Ocidentais, sendo o conhecimento fruto dessa análise sintetizado por meio do termo *orientalismo*. Segundo Said (1990, p.15),

[...] o *orientalismo* pode ser discutido e analisado como a instituição organizada para negociar com o Oriente – negociar com ele fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o [...]. Em resumo, por causa do *orientalismo*, o Oriente não era (e não é) um tema livre de pensamento e de ação. Isso não quer dizer que o *orientalismo* determine de modo unilateral o que pode ser dito sobre o Oriente, mas que ele é toda a rede de interesses que inevitavelmente faz valer seu prestígio (e, portanto, sempre se envolve) toda vez que aquela entidade peculiar, “o Oriente”, esteja em questão.

Dessa forma, podemos notar que o prefixo “pós” de pós-colonialismo não sugere uma ruptura temporal, tendo em vista que o fim do colonialismo enquanto situação política não foi acompanhado pelo fim do colonialismo enquanto mentalidade e relação social (HOFFMAN apud ELÍBIO JÚNIOR *et al*, 2013, p.08-09). Assim, teóricos como Edward Said³⁶ e Homi Bahbah³⁷ elaboram uma teorização a respeito de um conceito ampliado de colonização, citando, inevitavelmente, o modelo colonial europeu, mas buscando transcendê-lo ao sugerirem que missões imperialistas podem basear-se apenas na colonização cultural e do pensamento.

Seguindo essa linha de raciocínio, Said (1993, p.141) afirma que “[q]uase todos os projetos coloniais começam com o pressuposto do atraso e da inaptidão geral dos nativos para serem independentes, iguais e capazes”. Ao assumir que as políticas imperiais buscam promover a expansão da nacionalidade, o autor conclui que estas não visam apenas validar a cultura e as normas vigentes no mundo do “eu colonizador”, mas desvalorizar outros mundos como forma de diminuí-los e absorvê-los. Em suma, a colonização pode ser compreendida como a movimentação de “uma cultura bem assentada em normas morais, econômicas e até

³⁶ Especialmente em sua obra *Cultura e Imperialismo* (1993).

³⁷ Especialmente em sua obra *The Location of Culture* (1994).

metafísicas destinadas a aprovar uma ordem local [...] satisfatória e a permitir a anulação do direito a uma ordem semelhante no exterior” (SAID, 1993, p.141).

Corroborando essa ideia, Homi Bhabha (2014) sugere que o discurso colonialista é validado e garante a sua repetibilidade histórica devido a dois fatores ambivalentes na construção ideológica da alteridade: a “fixidez” e o estereótipo. Segundo o autor:

A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido... como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano [...] não pudessem jamais ser provados no discurso (BHABHA, 2014, p.117).

Ao reconhecer o estereótipo como modo de conhecimento e poder, Homi Bahbah (2014) aponta que o sujeito estereotipado é julgado com base em uma normatividade política prévia que, caso seja eficaz, não apenas o deslocará, mas o descartará. Nesse contexto, o discurso atinge esferas deslizantes do sujeito colonizado (por exemplo, efeitos de classe, gênero, sexualidade, ideologia e assim por diante), consolidando uma forma de governamentalidade que, ao absorver a nação subjugada, apropria, dirige e domina as diversas dimensões das esferas pública e privada.

Por fim, podemos dizer que a abordagem cultural da Teoria Pós-colonialista de RI sugere que o discurso da alteridade (o “outro” não como diferente, mas como inferior) ocupa um papel relevante nas missões imperialistas, objetivando impor normas políticas e sociais a fim de absorver o sujeito colonizado. Em detrimento, então, das estruturas anteriormente vigentes, estabelece-se um modelo de governamentalidade no qual a população local é ao mesmo tempo causa e efeito do sistema imposto por agentes externos a fim de normatizar (e “normalizar”) crenças e práticas múltiplas.

3.2 O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO SOB A ÓTICA DE SAMUEL HUNTINGTON

Ao assumirmos que o processo de criminalização da homossexualidade nada mais é do que a institucionalização da homofobia por parte do Estado, faz-se necessário compreendermos como se dá o processo de formação das instituições e qual é a função social que estas cumprem. Dessa forma, acredita-se, em conformidade com o proposto pela

africanista Nathaly Xavier (2010, p.36), que “os conceitos de instituição e de institucionalização desenvolvidos por Samuel Huntington são bastante úteis para compreensão da realidade dos países africanos [e das suas relações com potências extracontinentais]”.

Em sua obra *A Ordem Política nas Sociedades em Mudança*, Huntington (1975) elabora uma diferenciação entre instituições políticas e forças sociais a fim de oferecer ao leitor as bases necessárias para aprofundar o debate a cerca de questões que tangenciem a temática “sistemas políticos”. Nesse sentido, o autor aponta que, apesar de na prática ser muito tênue a distinção entre uma instituição política e uma força social uma vez que muitos grupos casam características significativas de ambas, faz-se fácil elaborar uma distinção teórica entre elas. Enquanto o conceito de força social diz respeito a “um grupo étnico, religioso, territorial, econômico ou de status”, uma instituição política “é um dispositivo para manter a ordem, resolver disputas, selecionar líderes com autoridade e assim promover a comunidade entre duas ou mais forças sociais” (HUNTINGTON, 1975, p.20-21).

Em conformidade com o parágrafo anterior, podemos dizer que “instituições são padrões de comportamento estáveis, válidos e recorrentes [...] [que] variam quanto ao seu grau de institucionalização” (HUNTINGTON, 1975, p.24). Admitindo que é por meio da institucionalização que os processos e as organizações ganham valor e estabilidade, tornando-se instituições, Huntington (1975) aponta que o nível de institucionalização é variável de acordo com quatro fatores: adaptabilidade, complexidade, autonomia e coesão. Segundo o autor, a adaptabilidade de uma organização tende a aumentar de acordo com os desafios do ambiente e com a sua idade, sendo que quanto mais adaptável, maior é o nível de institucionalização. No que tange à complexidade, o caminho é similar. “Quanto mais complexa é uma organização, mais institucionalizada se torna”, podendo “envolver tanto a multiplicação de subunidades organizacionais em bases hierárquicas e funcionais, como a diferenciação entre os diversos tipos de subunidades” (HUNTINGTON, 1975, p.30).

Para analisarmos o processo de criminalização da homossexualidade na Nigéria, contudo, os últimos dois fatores apresentados por Huntington mostram-se especialmente úteis. A respeito da autonomia, o autor aponta que esta consiste no “[...] desenvolvimento de organizações e procedimentos políticos que não sejam apenas expressões dos interesses de grupos sociais determinados”, mas processos autônomos em relação a estes (HUNTINGTON, 1975, p.32). Dando sequência a essa ideia, Huntington (1975, P.33) evidencia que “[a]s

organizações e procedimentos políticos que são vulneráveis a influências não-políticas de dentro da sociedade, normalmente são também vulneráveis a influências de fora da sociedade”.

Assim, tendo em vista que, na África Ocidental, inicialmente a propagação do Islã limitou-se aos grupos dominantes e que os missionários cristãos tiveram um papel de destaque no modelo de colonização adotado pela Grã-Bretanha (MACEDO, 2013; OLIVEIRA, 2012), bem como o fato de tanto o Islã quanto o Cristianismo preverem a punição de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero, podemos dizer que talvez a institucionalização da homofobia na Nigéria tenha sido um processo pouco autônomo ao consolidar interesses de determinados grupos da sociedade. Ademais, ao assumirmos que em algumas comunidades da Nigéria pré-colonial as instituições sociais vigentes permitiam a prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero, a criminalização da homossexualidade no país africano pode ter sido causada devido à influência de atores extracontinentais, evidenciando a vulnerabilidade das sociedades locais em relação aos interesses de atores externos.

Por fim, partimos para o quarto fator elencado por Samuel Huntington, que afirma que a autonomia está estreitamente ligada à coesão promovida por determinada instituição. Huntington (1975, p.34) aponta que “[q]uanto mais coesa e unida é uma organização, mais altamente institucionalizada se torna”, sendo que em sociedades mais complexas³⁸ as instituições devem buscar promover a coesão entre os indivíduos que compõem determinada comunidade valendo-se de “algum princípio, tradição, mito, objetivo ou código de comportamento que as pessoas e os grupos têm em comum”. A partir disso, podemos sugerir que, após a incorporação da condenação da homossexualidade por parte das populações autóctones da Nigéria, a criminalização da homossexualidade (ou a institucionalização da homofobia) pode ter se apresentado para a Grã-Bretanha como um instrumento eficaz no processo de forjamento de uma identidade nacional entre esses indivíduos, facilitando, conseqüentemente, o controle político e econômico de uma das regiões mais multiétnicas do continente africano.

³⁸ Segundo Huntington (1975), uma sociedade complexa consiste em uma comunidade que apresente maior heterogeneidade étnica, religiosa e/ou cultural.

3.3 RELAÇÃO ENTRE O AVANÇO DO ISLAMISMO PARA A ÁFRICA OCIDENTAL E A CRIMINALIZAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE NA NIGÉRIA

3.3.1 A prática da homossexualidade segundo o Islã

A religião islâmica foi revelada para Maomé (570-632 e.c), ou Muhummad, em meados do século VII, quando o arcanjo Gabriel (*Jibril*, em árabe) apareceu para o mercador de Meca instruindo-o a recitar versos que admitiam a existência de um Deus único e onipresente, Alá. Acredita-se que em suas viagens de negócios Maomé foi intensamente influenciado por árabes judaicos e cristãos, o que corrobora a compreensão mulçumana de que o Islã é a continuação e o aperfeiçoamento das revoluções monoteístas, sendo Maomé o último Profeta enviado por Deus e responsável por agir como veículo disseminador das mensagens de Alá (ARMSTRONG, 2001).

Seguindo as orientações do arcanjo Gabriel, inicialmente Maomé logrou converter sua esposa e alguns amigos mais próximos à nova fé, conformando um núcleo pequeno de ouvintes e seguidores que foi “suficiente para irritar a elite comercial de Meca, cuja renda do turismo religioso foi ameaçada pela insistência [do Profeta] em destruir as imagens dos deuses politeístas” (DEMANT, 2004, p.26). Perseguido pelos comerciantes de Meca, Maomé e seus seguidores refugiaram-se, em 622 e.c, em Iatreb (ou al-Medina), onde, após derrotarem militarmente as populações autóctones que se opunham às ideias disseminadas por eles, consolidaram o primeiro Estado efetivamente mulçumano, ou seja, a primeira comunidade a viver sob as leis islâmicas.

Assim, Maomé, ademais de Profeta, transformou-se em líder político e militar, expulsando, exterminando ou convertendo os derrotados enquanto os novos fiéis assumiam o compromisso de promover a expansão do Islã por meio do *Jihad*³⁹ – que se refere tanto à disciplina do fiel muçulmano para abraçar o Islã em sua totalidade (o grande *Jihad*) quanto ao empenho na guerra de conversão dos infiéis (o pequeno *Jihad*). Após fortalecerem-se militarmente em al-Medina, os membros da comunidade mulçumana avançaram até Meca e derrotaram os coraixitas⁴⁰, nomeando a cidade como capital cultural e religiosa do Estado Islâmico após ‘limpar’ a Caaba de toda e qualquer deidade pagã (DEMANT, 2004, p.36; ARMSTRONG, 2001).

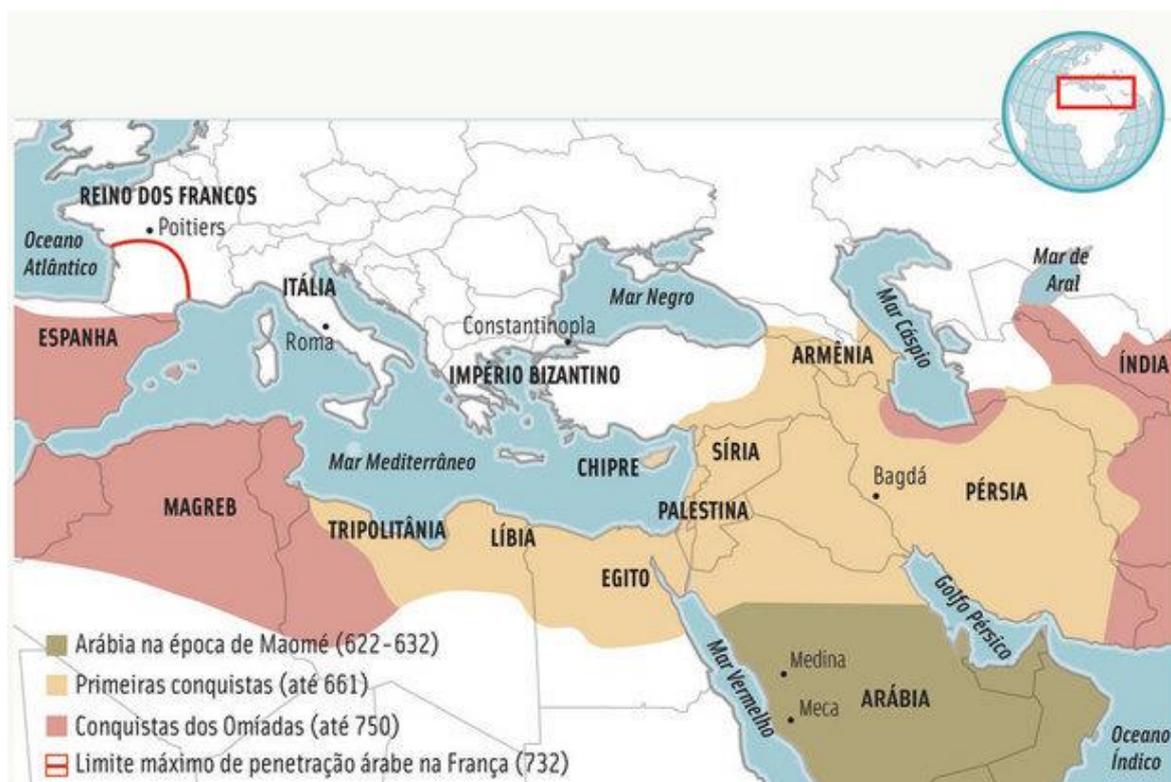
³⁹ Em seu sentido literal, o termo *Jihad* significa “esforço em favor de Deus” e, apesar de ser comumente traduzido como guerra santa, Piter Demant (2004) aponta que os termos “luta” ou “militância” aproximam-se melhor do sentido real da palavra.

⁴⁰ Um dos clãs mais poderosos de Meca e do qual Maomé descendia.

Após a morte de Maomé, este foi sucedido por califas que, apesar de não serem considerados Profetas, ficaram responsáveis por guiar os fiéis no processo de expansão do Islã. O historiador Piter Demant (2004) sugere que esse processo de expansão pode ser esquematicamente dividido em quatro estágios, afirmando que,

[n]uma primeira onda, nos séculos VII a XI, os árabes expandiram o Islã para o Oriente Médio e a África do Norte e estabeleceram não somente o mais extenso Estado do mundo, mas desenvolveram uma civilização original e avançada: é a fase clássica. Num segundo estágio, nos séculos XI-XIV, o Islã sofreu reveses no Oriente Médio, mas continuou sua expansão na Ásia central e Índia: é a Idade Média muçulmana. O terceiro estágio, do século XV até o século XVIII, viu a renovação do dinamismo numa série de eficientes “impérios da pólvora” muçulmanos, baseados na supremacia conferida por seus canhões [...] com a propagação da fé para a África e o sudeste asiático. No século XIX e na primeira metade do século XX, período que corresponde ao quarto estágio, o mundo muçulmano caiu sob a influência das potências europeias (DEMANT, 2004, p.37, grifo nosso).

MAPA 6 – Mapa do Avanço do Islamismo (622-750 e.c)



Fonte: ALMANAQUE ABRIL, s/d

Apesar de não hesitarem em utilizar o poder bélico para promover a expansão do Império Islâmico, frequentemente os califas árabes buscavam estabelecer acordos com as elites locais das regiões conquistadas, mantendo um modelo de administração político-

econômica que não se estendia de forma imediata para o âmbito social. Seguindo essa linha de raciocínio, Albert Hourani (2006, p.45) afirma que esse movimento expansionista foi facilitado pelas próprias comunidades dominadas uma vez que, “[...] tirando as autoridades e as classes com interesses associados ao governo e [...] as hierarquias de algumas comunidades religiosas, os cidadãos talvez não se incomodassem com quem os governava, contato que tivessem paz, segurança e impostos razoáveis”.

Corroborando essa ideia, Bernard Lewis (1996, p.63) aponta que em diversas regiões a transição para o islamismo e o arabismo foi relativamente fácil uma vez que “[o]s impostos cobrados pelos árabes eram mais baixos do que os arrecadados pelos bizantinos [...]”. Esse cenário ganhou ainda mais expressividade devido às políticas de tolerância religiosa adotadas no Império Islâmico, onde, geralmente, não havia perseguição às pessoas que professavam outras religiões monoteístas ainda que houvesse algumas condições impostas de acordo com as premissas do Islã⁴¹. Em relação a populações que não possuíam escrituras reconhecidas ou não eram monoteístas, contudo, as medidas eram mais duras, ainda que poucas vezes estas tenham sido levadas a cabo pelos primeiros conquistadores como respeito à seção do Corão (livro sagrado muçulmano) que expressa que “não pode haver compulsão quanto à religião” (ALCORÃO SAGRADO, s/d, p.946).

A fim de cumprirem a missão de disseminar a crença islâmica, então, os conquistadores ofereciam diversas vantagens político-tributárias para os povos que aceitassem converterem-se ao Islã, levando diversos indivíduos a adotarem o islamismo estimulados por motivos que transcendiam a religiosidade (LEWIS, 1996). Piter Demant (2004, p.27) afirma que um ponto chave para a ampla e rápida expansão do Império Islâmico foi, também, a facilidade de conversão à religião, uma vez que para tal o crente necessita apenas praticar a confissão (ou *shahada*), ou seja, reconhecer Maomé como último Profeta e aceitar a existência de um Deus único, onisciente e onipresente.

Após a conversão, o fiel muçulmano deve seguir de forma estrita os outros quatro pilares que compõem o Islã⁴², o que pressupõe a prática estrita dos ensinamentos enviados por

⁴¹ Nesse contexto, cristãos não-ortodoxos e judeus desfrutavam de uma liberdade religiosa maior do que possuíam, respectivamente, em Constantinopla ou sob domínio dos sassânidas e bizantinos cristãos, levando-os a preferirem estar sob domínio do Estado muçulmano árabe uma vez que isso significava a conquista de alguns direitos que geralmente lhes eram negados (LEWIS, 1996).

⁴² São eles: 1) *Salat* ou oração, que consiste na realização de cinco orações diárias em direção a Meca e em posição de prostração; 2) *Zakat* ou esmola, que consiste na doação de parcela da renda para fins sociais a fim ajudando os membros da comunidade islâmica (ou *umma*); 3) *Raamadan*, que é a realização de jejum com fim

Alá e compilados no livro sagrado, o Corão⁴³ (ARMSTRONG, 2001). Assim, o Islã não deve ser interpretado apenas como uma religião (com tudo o que o termo implica), mas também como “uma comunidade (*umma*) e um modo de viver ou tradição (*sunna*) que regulariza todos os aspectos da vida: o indivíduo e as etapas de seu desenvolvimento; a educação; as relações entre homem e mulher; a vida familiar e comunal; o comércio e o governo, a justiça e a filosofia” (DEMANT, 2004, p.35).

A Sunna – conjunto de práticas e pensamentos de Maomé – e o Corão representam, por sua vez, as duas fontes principais da *Sharia* (ou Direito Muçulmano), conformando um sistema jurídico-religioso complexo que nasceu nos primeiros séculos do Islã e cujo aprimoramento perdura até os dias atuais (COSTA, 2014). Ainda que a *Sharia* tenha desenvolvido, ao longo do tempo, diversas escolas de pensamento como consequência da discordância interpretativa dos *ulemás* (juristas-intérpretes das fontes do Direito Islâmico), alguns temas possuem abordagens relativamente homogêneas, dentre os quais figura a questão da prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero.

Seguindo essa linha de raciocínio, Abdessamad Djalmy (2010, p.6/7) afirma que:

For the dominant vision of Islam, homosexuality is a turpitude (fahicha), but Koran did not envisage a legal sanction against this major sin (kabira). So jurists diverged about the sanction to apply to homosexuals. Currently, homosexuals are imprisoned whipped or sentenced to death. Major doctrines of Sunna and Shi'a agree about the rejection of homosexuality. But some minor doctrines like Zahirism (a Sunnite doctrine) and Rafida (a Shi'ite doctrine) affirm that homosexuals should not be punished.⁴⁴

As quatro principais escolas sunitas, contudo, consentem que à prática da homossexualidade deve ser aplicada a punição *Hadd* (punição por crime cometido)⁴⁵, que prevê desde amputações até a pena de morte como forma de castigar o pecador. Segundo Nurdeen Deuraseh (2008, p.98/99), as escolas *Shafi*, *Maliki* e *Handali* geralmente prescrevem

de purificação e deve ocorrer durante um mês do ano no qual não se pode comer e nem beber nada entre o nascer e pôr do sol; e 4) *Hajj*, que consiste na peregrinação ao menos uma vez na vida à Meca (DEMANT, 2004).

⁴³ O Corão foi redigido cerca de trinta anos após a morte de Maomé a fim de promover a homogeneização no Império Islâmico, sendo que ainda hoje o livro sagrado é aceito pela totalidade dos muçulmanos ainda que haja divergências em relação à sua interpretação.

⁴⁴ “Para as visões preponderantes a respeito do Islã, a homossexualidade é uma turpitude (fahicha), mas o Corão não previu uma sanção legal contra esse pecado maior (kabira). Assim, os juristas divergiram sobre a sanção aplicada aos homossexuais. Atualmente, homossexuais são presos, chicoteados ou condenados à morte. As principais doutrinas de Sunna e da Sharia convergem a respeito da rejeição da homossexualidade. Mas algumas doutrinas menores como Zahirismo (uma doutrina sunita) e Rafida (uma doutrina xiita) afirmam que os homossexuais não devem ser punidos” (tradução nossa).

⁴⁵ No território da Nigéria contemporânea, a porcentagem de muçulmanos sunitas é expressivamente maior do que a porcentagem de muçulmanos xiitas. Dessa forma, a análise a respeito da prática da homossexualidade segundo o islã girará em torno, especialmente, das escolas sunitas.

a pena de morte como primeira punição à prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, mas discordam a respeito do modo como a execução deve ser feita. Para a escola *Hanafi*, em contra partida, a homossexualidade é um delito menos grave e deve ser punido por meio de castigos físicos, mas a pena de morte pode ser aplicada em casos de reincidência.

A passagem do Corão que sustenta a criminalização da homossexualidade relata a história do virtuoso Profeta Lot, enviado à cidade de Sodoma⁴⁶ para guiar um povo cujas práticas eram ‘imperdoavelmente criminosas e infratoras’. Diante do cenário de impureza que figurava nas cidades, Alá enviou seus mensageiros à Lot instruindo-o a alertar seu povo a fim de afastá-los dos pecados que estavam sendo cometidos. O povo de Lot, contudo, recusou-se a seguir as orientações de seu guia, afirmando que se os mensageiros de Alá queriam viver uma vida sem pecados, deveriam afastar-se dali. Os mensageiros, então, disseram para que Lot e seus familiares fugissem da região ao anoitecer, e, na primeira hora da manhã, Alá enviou uma chuva de pedras sobre todos os criminosos, politeístas e pecadores (ALCORÃO SAGRADO, s/d).

Dentre os diversos pecados cometidos pelo povo de Sodoma⁴⁷, figuravam duas práticas principais para a nossa análise: (1) a prática de sexo anal, considerada impura e pecaminosa independentemente se desempenhada em contextos hetero ou homossexual; e (2) a preferência, por parte de homens, de manterem relações sexuais com outros homens ao invés de com mulheres (ALCORÃO SAGRADO, s/d). Diante disso, o Corão aponta, na 16º parágrafo da quarta Surata, que:

[...] the two persons (man and woman) among you who commit illegal sexual intercourse, punish them both. And if they repent (promise Allah that they will never repeat, i.e. commit illegal sexual intercourse and other similar sins) and do righteous good deeds, leave them alone. Surely, Allah is Ever the One Who accepts repentance, (and He is) Most Merciful (THE NOBLE QUR’ÂN, 1999, 4:16).⁴⁸

⁴⁶ O nome “Sodoma” não é citado no Corão, mas sim na Bíblia – primeiro livro sagrado a fazer menção à cidade de Lot –, sendo que no Corão a cidade é mencionada por meio do termo *Quam-e-Lut* (povo do Profeta Lot) (POLYMENOPOULOU; REHMAN, 2013, p.17).

⁴⁷ Pecados como: adultério, estupro, sexo fora do casamento (mesmo para homens ou mulheres que não sejam casadas) e assim por diante.

⁴⁸ “[...] às duas pessoas (homem e mulher) que praticarem relações sexuais ilegais, puna ambos. E se eles se arrependerem (prometem a Deus que nunca repetirão, isto é, cometerão relações sexuais ilegais e outros pecados semelhantes) e praticarem boas ações, deixem-nas em paz. Certamente, Alá é sempre Aquele que aceita o arrependimento, (e Ele é) o Misericordioso” (tradução nossa).

Corroborando essa ideia, a Sunna, que registra os pensamentos do Profeta Maomé, afirma que “[i]f a man who is not married is seized committing sodomy, he will be stoned to death” (SUNNAH, s/i)⁴⁹.

Com base nas colocações feitas nas duas principais fontes do Direito Islâmico a respeito da prática da homossexualidade, os juristas muçulmanos clássicos adotaram o termo *liwat* para referirem-se à prática de sexo anal, que é geralmente atribuída à homossexualidade masculina e equivalida à sodomia Ocidental (POLYMENOPOULOU; REHMAN, 2013, p.18). Diante disso, Hazarat Abu Baker (632-634 e.c), o primeiro califa islâmico, institucionalizou a criminalização da homossexualidade no Império Islâmico ainda no século VII e.c (POLYMENOPOULOU; REHMAN, 2013, p.23), cerca de 1.100 anos antes da afirmação do Islã na África subsaariana.

3.3.2 Incorporação do Islã pelas comunidades Hauçá: heranças para o processo de criminalização da homossexualidade na Nigéria

Conforme vimos anteriormente, as comunidades do Hauçá Bakwai organizavam-se em cidades-estados que não mantinham uma hierarquia rígida entre si, mas revezavam-se no posto de liderança de acordo com o poder político-militar que acumulavam. Ademais, cabe lembrarmos que o termo “Hauçá” não faz menção a um território geográfico ocupado por determinado grupo étnico, mas a uma região multiétnica que possui a língua Hauçá como fator comum e situava-se entre os dois reinos sudaneses mais fortes da época: o Império Songai (ao oeste) e o Império Kanem-Bornu (ao leste).

Segundo a historiadora Mahdi Adamu (2010), o caráter multiétnico do País Hauçá levou à consolidação de fronteiras altamente permeáveis, o que, por sua vez, permitiu a instauração de intensos fluxos migratórios⁵⁰ de povos de origens diversas para o território Hauçá, sendo que a maior parte dos imigrantes era oriunda do Sahel, do Bornu e dos impérios Mali e Songai⁵¹. Seguindo nessa linha de raciocínio, a autora aponta que “[e]ntre os imigrantes encontravam-se pastores, pescadores, agricultores, mercadores, negociantes, religiosos

⁴⁹ “Se um homem que não for casado for pego praticando sodomia, ele será apedrejado até a morte” (tradução nossa).

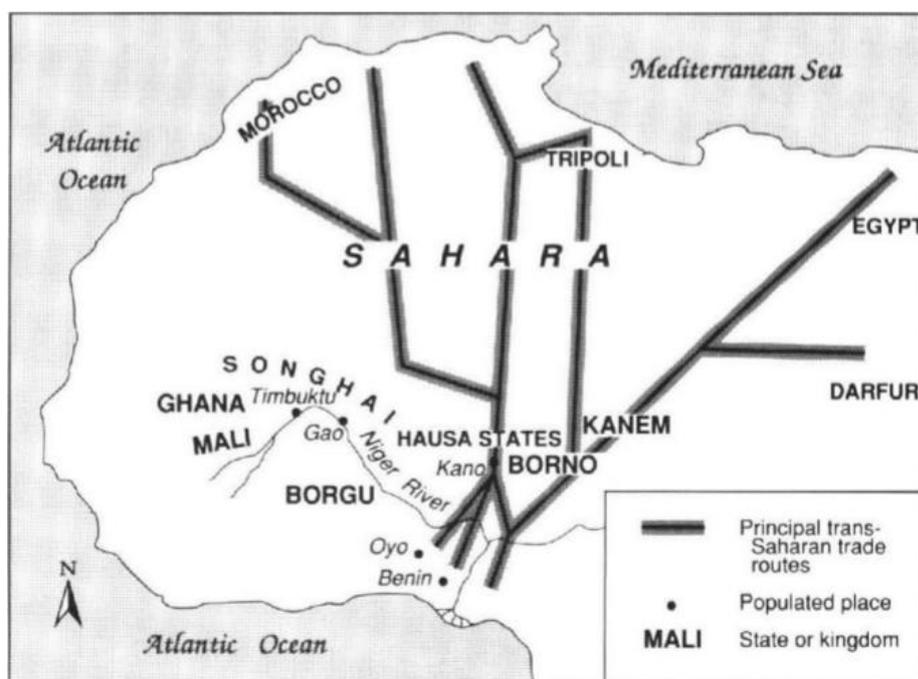
⁵⁰ Esses fluxos migratórios intensificaram-se, principalmente, em meados do século XV.

⁵¹ Cabe ressaltar que os três impérios citados eram administrados por elites muçulmanas antes mesmo da incorporação do islã pelos hauçás: no Império Songai o islã foi incorporado no final do século X; o Império Mali (1230-1546) foi fundado por povos (como os mandingas) que provavelmente conheceram o islã em meados do século XI; e o Império Bornu, assim como o Mali, também adotou o islã desde a sua fundação, na primeira metade do século XIV (MACEDO, 2013).

muçulmanos, eruditos (*mallam*, em hau[çá]), e também alguns aristocratas” (ADAMU, 2010, p.320).

Acredita-se que os primeiros contatos das comunidades Hauçá com a religião islâmica estabeleceram-se por meio do comércio transaariano com muçulmanos árabes situados, essencialmente, na região norte do continente africano. Katsina e Daura, as duas cidades hauçás que possuíam maior vocação para o comércio, foram, provavelmente, as primeiras a consolidarem a participação Hauçá nas dinâmicas das Rotas Comerciais do Saara, estabelecendo relações com as cidades de Trípole, Cairo e Darfur desde pelo menos o século XII (MACEDO, 2013)⁵².

MAPA 7 – Rotas Comerciais Transaarianas



Fonte: LOVEJOY, 1991, p.12

Como forma de cumprir a missão registrada no Corão de disseminar as crenças islâmicas para povos infiéis, os comerciantes muçulmanos eram frequentemente acompanhados por *imãs* (líderes religiosos islâmicos) em suas viagens, os quais tinham a função de pregar a palavra do Islã a fim de angariar novos adeptos da religião. Dessa forma, as relações comerciais logo transbordaram (ainda que de forma tímida) para os âmbitos

⁵² Nesse período já havia, também, fluxos comerciais expressivos entre as cidades-estados Hauçá e os impérios islamizados do oeste (Mali e Songai) e do leste (Kanem-Borno) (ADAMU, 2010).

político e social Hauçá, uma vez que o Islã busca abranger todas as esferas da vida de seus fiéis e o antigo Hauçá Bakwai possuía fronteiras facilmente permeáveis por povos com costumes e culturas diferentes (FAGO; USMAN, 2010).

Conforme relata a Crônica de Kano, contudo, a introdução real do Islã no sistema sócio-político Hauçá se deu em meados do século XIV, quando “Wangarawa⁵³ Muslim merchants and clerics from Mali led by Shaikh `Abd al-Rahman Zagaiti introduced Islam to Kano during the reign of the eleventh Sarkin Kano Yaji (1349-1385)” (ADELEKE, 2005, p.100)⁵⁴. Os Wangarawa que migraram para o País Hauçá nesse período possuíam um alto grau de instrução em diversos temas e passaram a desenvolver na região atividades políticas e de ensino que os garantiam elevado prestígio social, transbordando rapidamente sua influência para além das fronteiras da cidade de Kano (FAGO; USMAN, 2010)⁵⁵.

Como consequência desse cenário, líderes religiosos muçulmanos chamados de *cádis* passaram a fazer parte constituinte da estrutura política das cidades-estados Hauçá e cooperaram de forma expressiva para o processo de centralização de muitas delas, enfraquecendo, conseqüentemente, a estrutura política tradicional baseada no poder de chefes religiosos (MACEDO, 2013, p.62). Mahdi Adamu (2010, p.328) afirma que “o Islã se integrou nos esquemas religiosos africanos [...] porque a sociedade muçulmana não reivindicava, nessa época, exclusividade para sua ideologia religiosa, estando disposta a acomodar muitos traços das crenças e costumes tradicionais”.

A *Crônica de Kano* relata, contudo, que houve diversas movimentações por parte de chefes locais contra os esforços centralizadores dos líderes muçulmanos, que adotaram como resposta a destruição dos locais sagrados onde os cultos religiosos tradicionais eram praticados a fim de minar o poder político-religioso dos chefes locais (ADAMU, 2010). Corroborando essa ideia, ‘Abadullah Hakim Quick (1995, p.17/18) aponta que em Kano os dirigentes muçulmanos

[c]ut down a huge tamarind tree where the inhabitants of the city practised idolatry. It was an event of great significance to the people of Kano as this tree had been the most important spiritual site in the city and [...] later a congregational mosque was built on the site of the sacred tree. The destruction of the sacred tree, one of the

⁵³ Termo Hauçá utilizado para referir-se às pessoas do antigo reino do Mali, independentemente da cultura a qual pertenciam (ADELEKE, 2005).

⁵⁴ “Os mercadores e clérigos muçulmanos, Wangarawa do Mali, liderados por Shaikh `Abd al-Rahman Zagaiti introduziram o islamismo em Kano durante o reinado do 11º Sarkin Kano Yaji (1349-1385)” (tradução nossa).

⁵⁵ Em Zaria, por exemplo, o sarki Muhammad Rabo aceitou o islã em meados do século XV e cooperou para a disseminação da religião na região (FAGO; USMAN, 2010, p.02/03).

leading shrines of the Iskoki belief system, and the establishment of the Friday Mosque represented the beginning of a new trend for Islam in Hausaland.⁵⁶

Dessa forma, podemos notar que, em um primeiro momento, o processo de islamização nas cidades-estados Hauçá manteve-se limitado aos grupos dominantes (elite dirigente e negociantes) e aos grandes centros, sem atingir a base da sociedade ou alcançar as regiões mais periféricas do Hauçá Bakwai. Mahdi Adamu (2010, p.328) aponta, ainda, que mesmo nos grandes centros “a maioria dos que se diziam muçulmanos não o era por inteiro, e continuava a crer em outros deuses, invocados perto de árvores e de rochas sagradas em seus santuários”.

O historiador José Rivair Macedo (2013, p.62) afirma, contudo, que mudanças culturais e sociais expressivas se fizeram sentir nas comunidades Hauçá já entre os séculos XIV e XV, as quais se refletiram “no estilo de vestimenta adotado pela população e no uso do véu pelas mulheres”⁵⁷. Corroborando essa ideia, ‘Abadullah Hakim Quick (1995, p.21) aponta que em Kano as transformações sociais foram ainda mais intensas uma vez que a islamização do governo foi acompanhada pela institucionalização da *Sharia*.

Conforme exposto na seção anterior do presente trabalho, a adoção da *Sharia* pressupõe a condenação da prática da homossexualidade, sendo o grau de punição para tal ‘crime’ variável de acordo com a interpretação de cada *ulemá* a respeito das fontes do Direito Islâmico. Assim, podemos dizer que a criminalização da homossexualidade foi inserida em parcela do antigo Hauçá Bakwai ainda no século XV como consequência da incorporação do sistema político-jurídico islâmico. É provável, contudo, que neste período as punições previstas não fossem estritamente aplicadas devido à política de respeito aos costumes de religiões de matriz africana adotada pelos líderes muçulmanos, o que garantia (ao menos teoricamente) anistia aos *yan daudu* que praticavam a homossexualidade uma vez que estes o faziam legitimados pelos cultos *Bori* da religião *Maguzawa*.

⁵⁶ “Derrubou uma enorme arvore de tamarindo onde os habitantes da cidade praticavam a idolatria. Foi um evento de grande significado para as pessoas de Kano, pois esta árvore tinha sido o local espiritual mais importante da cidade e [...] mais tarde uma mesquita congregacional foi construída no local da árvore sagrada. A destruição da árvore sagrada, um dos principais santuários do sistema de crenças Iskoki, e o estabelecimento da Mesquita de sexta-feira representou o início de uma nova tendência para o Islã em Hausaland” (tradução nossa).

⁵⁷ Apesar de sabermos que o ato de tirar ou colocar o véu pode ganhar um significado diferente de acordo com o contexto político-social no qual ele se dá (RICCI, 2014), ao assumirmos que as comunidades do Hauçá Bakwai pré-islã não possuíam a utilização do véu como elemento presente em suas culturas podemos dizer que, sob uma perspectiva pós-colonialista, a adoção dessa prática revela a imposição (por parte do ser colonizador) de normativas de gênero por meio do poder discursivo (BAHBAH, 2014).

Ademais, faz-se importante analisarmos como os cargos “não-políticos” ocupados pelos Wangarawa podem ter sido utilizados para disseminar preceitos islâmicos como, por exemplo, a condenação de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero. Ao notarmos que frequentemente os Wangarawa atuavam como professores devido ao seu elevado grau de instrução e que, na cultura islâmica, o ensino científico geralmente era intrinsecamente associado ao ensino religioso (QUICK, 1995), estes eruditos muçulmanos encontravam um ambiente altamente propício para – sob uma perspectiva pós-colonialista – disseminarem normas islâmicas por meio do poder discursivo a fim de atingir esferas deslizantes dos sujeitos colonizados (BAHBAH, 2014). Seguindo essa linha de raciocínio, os eruditos Wangarawa utilizavam o discurso como forma de colonizar a mente dos povos Hauçá e, conseqüentemente, disseminarem a ideia de punição de práticas homossexuais, criando as bases para a institucionalização da homofobia a nível estatal.

Entre os séculos XVIII e XIX, mudanças culturais e sociais associadas ao processo de islamização do antigo Hauçá Bakwai foram intensificadas como consequência do *Jihad* empreendido pelo povo Fulani (ou Fulbe) entre os anos 1804 e 1809 (LENSHIE; AYOKHAI, 2013). Nativos da região situada entre a foz do Senegal (no Atlântico) e a curva do Rio Níger, é provável que os Fulani tenham adotado o Islã no início do século XI como consequência do contato com árabes muçulmanos da região do Magreb e migrado para o território Hauçá em meados do século XV (NIANE, 2010)⁵⁸.

Por volta do ano 1774, Usman Dan Fodio (1754-1817) – um muçulmano de etnia Fulani que possuía notável conhecimento da religião e do direito islâmico – passou a dedicar-se integralmente à pregação do Islã nas cidades-estados hauçás, iniciando sua jornada em Gobir e passando pelas cidades de Zamfara e Kebbi (MUDASIRU, 2009). Conforme exposto por Sheriff Mudasiru (2009, p.9/8), o objetivo principal de Dan Fodio em seu período missionário

[...] was to reform imperfect Muslims in order to combat the mixing of Islam with polytheism, which has taken to climax in the Hausaland at this period. [...] The society at this time was not doing very well. A series of corrupt kings had developed, and Islamic ideals were indistinguishable from local superstitions and practices. There were dangerous undercurrents in the society during this period. Economic decline, the need for more areas to graze cattle fuelled the demand for

⁵⁸ Segundo Mahdi Adumu (2010, p.321), “[a] pesar de vários destes Fulbe serem religiosos muçulmanos, como indica a citação, a imensa maioria era de pastores nômades ligados às crenças tradicionais. Vinham ao território haussa à procura de novas e melhores pastagens para seu gado caprino e ovino. É impossível determinar o número de Fulbe que chegou à região setentrional da atual República Federal da Nigéria naquela época, mas ele parece ter sido grande. No território haussa, os Fulbe podiam ser encontrados no centro de Kano, ao norte de Katsina e no vale do Rima (partes de Zamfara e Kebbi). Os religiosos muçulmanos viviam sobretudo nos centros urbanos, onde contribuíram para reforçar o Islã, principalmente nos Estados de Katsina e Kano”.

change. Political marginalization of the poor, the exclusion of the Fulani from power, and bad management added to the economic trouble. There was also a great deal of overburdening people with taxes, government corruption, dynastic rules, oppression, tribalism, and heavy oppression of women. The jihadist's aim was to correct all these lapses.⁵⁹

As mensagens disseminadas por Dan Fodio logo foram assimiladas e passaram a receber amplo apoio das camadas populares e dos mercadores de importantes cidades-estados como Katsina, Kano e Zari, levando o líder muçulmano a constituir em Degel, na cidade de Gobir, uma comunidade muçulmana com características paraestatais. Diante desse cenário, os líderes políticos da cidade de Gobir se sentiram intensamente ameaçados e passaram a se opor de forma veemente às iniciativas de Dan Fodio, o qual, no ano de 1802, migrou junto com seus seguidores para Gudu e, após se fortalecerem militarmente, fundaram, em 1804, o Califado de Sokoto (1804-1903), declarando um Jihad de caráter reformista contra as cidades-estados do Hauçá Bakwai (MACEDO, 2013; MUDASIRU, 2009).

Após quatro anos de conflitos militares intensos e expressivas conquistas territoriais, em janeiro de 1809 todas as cidades-estados Hauçá já haviam sido submetidas a influência do Califado liderado por Dan Fodio, sendo a cidade de Sokoto designada como centro do poder e as províncias dominadas “entregues a governantes nomeados com o título de emires” (MACEDO, 2013, p.128). Assim, o Califado de Sokoto, fundado na prática constitucional do Islã, promoveu a centralização do poder na região antes ocupada por cidades-estados hauçás com administrações independentes, construindo um sistema político-administrativo no qual “[...] o poder do califado transcendia todas as especificidades locais ou étnicas [...]” (LAST, 2010, p.662).

Diferentemente do Hauçá Bakwai islamizado, em que eram mantidas políticas de respeito à diversidade religiosa, no Califado de Sokoto a conversão ao Islã foi imposta de forma coercitiva. Nesse novo cenário, todos os cidadãos deveriam aceitar o Islã em sua totalidade, sendo que aqueles que fossem animistas, pagãos, adoradores de imagens ou adeptos a religiões “primitivas” eram considerados infiéis e sujeitados à escravidão como

⁵⁹ “[...] foi reformar os muçulmanos imperfeitos na intenção de combater a mistura do islamismo com o politeísmo, que chegou ao clímax na Hausalândia neste período. [...] A sociedade neste momento não estava indo muito bem. Uma série de reis corruptos haviam ganhado espaço, e os ideais islâmicos eram indistinguíveis das superstições e práticas locais. Havia perigosas correntes subterrâneas na sociedade durante este período. O declínio econômico e a necessidade de mais áreas para pastorear o gado abasteceu a demanda por mudanças. A marginalização política dos pobres, a exclusão dos Fulani do poder e a má gestão contribuíram para o problema econômico. Havia também muita sobrecarga de pessoas com impostos, corrupção governamental, regras dinásticas, opressão, tribalismo e forte opressão das mulheres. O objetivo do jihadista era corrigir todos esses lapsos” (tradução nossa)

forma de punição (LENSHIE; AYOKHAI, 2013). Ademais, em todo o território do Califado de Sokoto a *Sharia* passou a ser adotada como sistema jurídico rigidamente aplicado, ou seja,

[t]he new political elites became invariably the critical deciders and determiners of what was justice with reference to the Qur'an and the Hadith. They assumed the centre stage of power to determine 'who gets what, when and how', 'who does what and to whom', and 'authoritatively make binding decisions and allocate values in the society' (LENSHIE; AYOKHAI, 2013, p.8).⁶⁰

Dessa forma, o *Jihad* empreendido pelos Fulanis permitiu que o Islã, anteriormente limitado às categorias dominantes, alcançasse a base da sociedade, concretizando a imposição da crença, dos costumes e da ideologia muçulmana às comunidades autóctones do Hauçá Bakwai (MACEDO, 2013, p.126). Assim, podemos dizer que a instauração do Califado de Sokoto consolidou-se como estágio final do processo de colonização da mente e do corpo dos povos Hauçá por forças muçulmanas, uma vez que, segundo Edward Said (1993, p.141), este pode ser definido como a movimentação de “uma cultura bem assentada em normas morais, econômicas e até metafísicas destinadas a aprovar uma ordem local [...] satisfatória e a permitir a anulação do direito a uma ordem semelhante no exterior”.

Ao aplicarmos as reflexões de Samuel Huntington (1975) a respeito dos processos de institucionalização, podemos dizer que a criminalização da homossexualidade no território do antigo Hauçá Bakwai foi um processo pouco autônomo uma vez que significou a expressão dos interesses de um grupo social específico, ou seja, consolidou os interesses político-sociais dos religiosos islâmicos e, mais especificamente, dos muçulmanos pertencentes à etnia Fulani. Ao assumirmos que no Hauçá Bakwai pré-Islã a separação entre política (instituição) e religião (grupo social) era muito tênue uma vez que os chefes locais assumiam tanto papel de líder político como de líder religioso, podemos dizer que a sobreposição islâmica em relação à cultura Hauçá corrobora a ideia de que “[a]s organizações e procedimentos políticos que são vulneráveis a influências não-políticas de dentro da sociedade, normalmente são também vulneráveis a influências de fora da sociedade” (HUNTINGTON, 1975, p.33).

Se entre os séculos XIV e XVIII a criminalização da homossexualidade (pressuposta pela aplicação da *Sharia*) não se consolidou como uma instituição forte no Hauçá Bakwai, com a consolidação do Califado de Sokoto esta ganhou cada vez mais força devido às políticas de homogeneização religiosa que passaram a ser adotadas. Nesse cenário, os

⁶⁰ “As novas elites políticas tornaram-se, invariavelmente, decisórias e determinantes críticas do que era justiça com referência ao Corão e à Sunna. Elas assumiram a fase central do poder para determinar ‘quem recebe o quê, quando e como’, ‘quem faz o quê e para quem’ e ‘autoriza decisões vinculativas e aloca valores na sociedade’” (tradução nossa).

muçulmanos Fulani buscaram intensificar o processo de institucionalização da homofobia com base no princípio de coesão, ou seja, valeram-se da punição da homossexualidade como princípio comum aos fiéis islâmicos a fim de promover a coesão entre os indivíduos que compunham a população do império islâmico.

3.4 RELAÇÃO ENTRE A COLONIZAÇÃO BRITÂNICA E A CRIMINALIZAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE NA NIGÉRIA

3.4.1 A criminalização da homossexualidade no Império Britânico

Antes de nos debruçarmos sobre o conteúdo e o contexto de formação das leis de criminalização da homossexualidade adotadas pelo Império Britânico, faz-se necessário compreendermos a relação entre Cristianismo e a condenação de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero. As duas passagens bíblicas que fazem menção explícita à prática da homossexualidade podem ser encontradas em Levíticos (terceiro Livro da Bíblia) e narram: “Não te deitarás com um homem, como se fosse uma mulher: isso é uma abominação. [...] Se um homem dormir com outro homem, como se fosse uma mulher, ambos cometerão uma coisa abominável. Serão punidos de morte e levarão a sua culpa” (BÍBLIA SAGRADA, 18:22 e 20:13). Dessa forma, podemos notar que o Livro Sagrado cristão não apenas desencoraja a prática da homossexualidade, mas prevê a pena de morte como forma de punição de tal pecado⁶¹.

Uma parcela massiva dos intérpretes e da comunidade cristã, contudo, passou, desde tempos remotos, a atribuir a homossexualidade como pecado principal cometido pelos cidadãos de Sodoma e Gomorra (cidades queimadas por Deus devido ao fato de serem âmago de pecados considerados irreparáveis) mesmo que nenhum versículo do Livro de Gênesis⁶² faça menção à prática da homossexualidade (BÍBLIA SAGRADA, 18:20; GUNDA, 2010). Ainda que diversos revisionistas, após analisarem as passagens bíblicas que remetem à história de Sodoma e Gomorra, tenham identificado que não era a homossexualidade, mas xenofobia, o pecado que levou à queima das duas cidades, tal interpretação ganhou proporções avassaladoras entre os fiéis cristãos, levando diversos Estados em que a separação

⁶¹ Conforme exposto pela cientista religiosa Valéria Busin (2008), ainda que a homossexualidade feminina não seja mencionada na Bíblia, há algumas insinuações a respeito das passagens de Rute e Naomi (Rt 1:16-17) e Paulo (Rm: 1:26).

⁶² Livro da Bíblia em que é narrada a destruição das cidades de Sodoma e Gomorra.

entre política e religião era tênue a adotarem leis de criminalização da prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero (MONTROYA, 2000, p.164; DAILEY, 2004, p.1).

Ao longo do período da história europeia conhecido como Idade Média (476-1473), em que, para Hilário Franco Júnior (2001), a Igreja⁶³ promoveu a coesão de elementos culturais romanos e germânicos e forjou uma unidade espiritual, não havia uma separação clara entre Estado e religião, o que significou a imposição de valores cristãos em diversas esferas da vida pública e privada. Nesse contexto, no Reino da Inglaterra (927-1707) a Igreja instaurou uma corte própria a fim de punir os pecadores que oferecessem risco à pureza da sociedade cristã, o que significou, por sua vez, o estabelecimento da primeira estrutura que previa a aplicação de medidas coercitivas à prática da homossexualidade (HUMAN RIGHTS WATCH, 2008).

Em relação às primeiras leis inglesas de criminalização da prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero, Michael Kirby (2013) aponta que estas remetem ao século XIII e previam a pena de morte como punição, não fazendo distinção entre homossexualidade masculina ou feminina. Nas palavras do autor:

A survey of the English laws produced in Latin in 1290, during the reign of Edward I, mentions sodomy, so described because the crime was attributed to the men of Sodom who thereby attracted the wrath of the Lord and the destruction of their city. In another description of the early English criminal laws, written a little later in Norman French, the punishment of burning alive was recorded for 'sorcerers, sorceresses, renegades, sodomists and heretics publicly convicted'. [...] Initially, it seems, the offence was not limited to sexual acts between men. (KIRBY, 2013, p.62)⁶⁴.

Após o rompimento entre a Igreja Inglesa e Roma promovido por Henrique VIII no século XVI, o sistema judiciário da *common law*⁶⁵ foi reformulado a fim de promover a incorporação de crimes eclesiásticos às cortes secularizadas. Assim, o estatuto de 1533 reiterou a criminalização da prática da sodomia, agora a ser punida pelo Estado ao invés de pela Igreja. "Under the name of the "detestable and abominable Vice of Buggery"⁶⁶ committed

⁶³ Compreende-se por Igreja a autoridade eclesiástica do conjunto de cristãos católicos.

⁶⁴ "Um levantamento das leis inglesas produzidas em latim em 1290, durante o reinado de Eduardo I, menciona a sodomia, assim descrita porque o crime foi atribuído aos homens de Sodoma que assim atraíram a ira do Senhor e a destruição de sua cidade. Em outra descrição das primeiras leis criminais inglesas, escritas um pouco mais tarde em francês normando, a punição da queima viva foi registrada para 'feiticeiros, feiticeiras, renegados, sodomistas e hereges condenados publicamente'. [...] Inicialmente, ao que parece, a ofensa não se limitava aos atos sexuais entre homens." (tradução nossa).

⁶⁵ Conjunto de decisões judiciais outorgados pelas Cortes e baseados nos costume, tradições e precedentes. Apesar de esse sistema ter nascido na Inglaterra, foi exportado para diversos Estados que foram colonizados pelo Império Britânico (ALMALEH, 2014).

⁶⁶ Segundo Douglas Sanders (2008, p.2), o termo buggery significa herege em francês antigo e faz menção aos búlgaros latinos, uma vez que a Bulgária era vista como um local com um número elevado de hereges.

with mankind or beast,” it was punished by death” (HUMAN RIGHTS WATCH, 2008, p.14)⁶⁷.

Ainda que, entre a segunda metade do século XVIII e a primeira do século XIX, tenha havido diversas movimentações político-sociais por parte de personalidades como Jeremy Bentham e John Stuart Mill em prol da reforma e modernização do sistema judiciário inglês, foi apenas em 1861 – 60 anos após a formação do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda (1801-1922) – que estas se concretizaram (SANDERS, 2009). Nesse contexto, aboliu-se, no Império Britânico, a pena de morte como forma de punição da homossexualidade, sendo que a esta passou a serem aplicadas penas que variavam entre dez anos de encarceramento e prisão perpetua (HUMAN RIGHTS WATCH, 2008, p.15).

Em relação às legislações que poderiam ser aplicadas fora do Reino Unido, o governo inglês logo formulou um modelo que pudesse ser facilmente exportado para suas colônias. Assim, ao longo do século XIX, marcado pelo auge do expansionismo britânico, foram estabelecidos cinco modelos jurídicos principais impostos pelo Escritório Colonial aos povos conquistados, os quais, apesar de possuírem diferenciações conceituais pontuais, possuíam a criminalização da homossexualidade como fator comum (HUMAN RIGHTS WATCH, 2008). Organizando-os em ordem cronológica, Michael Kirby (2013) aponta que os cinco modelos jurídicos são:

1) The Elphinstone Code of 1827 for the presidency of Bombay in India; 2) The Indian Penal Code of 1860 (which came into force in January 1862) [...]; 3) The Fitzjames Stephen Code [...]; 4) **The Griffith Code, named after Sir Samuel Hawker Griffith (1845– 1920), first Chief Justice of the High Court of Australia and earlier Premier and Chief Justice of Queensland, who had drafted his criminal code, adopted in Queensland in 1901, drawing on the Italian Penal Code and the Penal Code of New York;** 5) The Wright Penal Code. This was based on a draft which was prepared for Jamaica by the liberal British jurist R.S. Wright, who had been heavily influenced by the ideals of John Stuart Mill. Wright’s draft code was never enacted in Jamaica. However, curiously, in the ways of that time, it became the basis for the criminal law of the Gold Coast which, on independence in 1957, was renamed Ghana (KIRBY, 2013, p.66; **grifo nosso**).⁶⁸

⁶⁷ “Sob o nome do “detestável e abominável Vício de Buggery cometido com a humanidade ou besta”, foi punido pela morte” (tradução nossa).

⁶⁸ “1) O Código Elphinstone de 1827 para a presidência de Bombaim na Índia; 2) O Código Penal indiano de 1860 (que entrou em vigor em Janeiro de 1862) [...]; 3) O Código Fitzjames Stephen [...]; 4) **O Código Griffith, nomeado depois de Sir Samuel Hawker Griffith (1845-1920), primeiro Juiz Chefe do Supremo Tribunal da Austrália e anterior Primeiro Ministro e Juiz Chefe de Queensland, que tinha elaborado o seu código criminal, adotado em Queensland em 1901, desenhando sobre o Código Penal italiano e o Código Penal de Nova Iorque;** 5) O Código Penal de Wright. Este foi baseado em um projeto, preparado para a Jamaica pelo jurista liberal britânico R.S. Wright, que havia sido fortemente influenciado pelos ideais de John Stuart Mill. O projeto de código de Wright nunca foi promulgado na Jamaica. No entanto, curiosamente, nos caminhos da

Em decorrência da Conferência de Berlim e da consequente ocupação efetiva do continente africano por potências europeias, diversos Estados africanos colonizados pelo Reino Unido passaram a adotar algum dos cinco modelos jurídicos anteriormente descritos e, inevitavelmente, a criminalizar a prática da homossexualidade, sendo que na Nigéria o *Griffith Penal Code for Queensland* (QPC) serviu de base para o Código Penal estabelecido em 1916.

3.4.2 Colonização britânica e o processo de criminalização da homossexualidade na Nigéria

Apesar de o início dos processos de ocupação territorial, domínio político e exploração econômica do continente africano por potências Ocidentais remeterem ao século XIV, foi na segunda metade do século XIX, como consequência da Conferência de Berlim (1884-1885)⁶⁹, que houve a ocupação efetiva do território. “Após a conferência, os beneficiários trataram de impor a sua dominação no interior e de remodelar geopolítica, social e economicamente o continente, transformado em objeto do imperialismo de novo tipo que surgiu na Europa” (VISENTINI, 2011, p.53).

época, tornou-se a base para o direito penal da Costa do Ouro que, na independência em 1957, foi renomeado Gana” (**grifo nosso**, tradução nossa).

⁶⁹ Segundo o historiador Paulo Fagundes Visentini (2011, p.52), a Conferência de Berlim ocorreu como o propósito central de por fim às disputas políticas entre Portugal e Grã-Bretanha pelo controle da foz do Rio Congo, estabelecendo regras para a liberdade comercial e a atuação humanitária no continente [africano].

MAPA 8 – Mapa Geopolítico da África em 1914



Fonte: GRAPH ATLAS, 2016.

Assim, no cenário pós-Conferência de Berlim o sistema sócio-político africano, organizado, essencialmente, em reinos independentes, foi substituído por áreas de influência social, político e economicamente administradas por potências extracontinentais, sendo que as políticas de colonização implantadas pelas metrópoles podiam variar de acordo com três orientações principais:

- 1) A sujeição pura e simples dos povos aos quais se pretendia colonizar;
- 2) **A autonomia relativa concedida a esses povos, mediante o reconhecimento de certas iniciativas e direitos das autoridades locais;**
- 3) O desenvolvimento de mecanismos institucionais que promovessem a assimilação dos colonizados pelos colonizadores (MACEDO, 2013, p.14; **grifo nosso**).

O Reino Unido, uma das nações mais beneficiadas pela Conferência de Berlim, adotou a segunda das três orientações anteriormente descritas, concedendo relativa autonomia política e financeira aos chefes locais que, por sua vez, eram subordinados a representantes britânicos que ali atuavam como intermediários do Império. Por meio de uma boa articulação entre vias diplomáticas e militares, o Império Britânico consolidou sua presença em quase

todas as regiões do continente africano⁷⁰, dentre as quais estava o território correspondente à Nigéria contemporânea (MACEDO, 2013).

Apesar de ter sido no pós-Conferência de Berlim que o Reino Unido intensificou a sua presença governamental em território nigeriano, as suas primeiras relações coloniais com a região foram estabelecidas em 1861 como consequência da instituição da cidade de Lagos, situada no sudoeste nigeriano, como entreposto comercial (DLIFLC, 2011). Até aproximadamente 1886, contudo, o envolvimento britânico na região foi impulsionado, essencialmente, pelos interesses de dois grupos sociais: os comerciantes britânicos e os missionários cristãos.

Segundo essa linha de raciocínio, Guilherme Ziebell Oliveira (2012) aponta que o declínio do comércio de escravos a partir de 1850 possibilitou que o comércio de derivados de palmeira se tornasse a principal atividade econômica da região, levando ao estabelecimento de um sistema comercial que ficou conhecido como *trust system*. Esse sistema consistia na ‘contratação’, por parte das empresas britânicas, de intermediários locais encarregados de conseguir determinada quantidade de óleo de palma nas regiões situadas no interior do território. Ao longo dos anos – e como consequência, em grande parte, dos avanços farmacêuticos em relação à elaboração de profiláticos contra a malária –, “diversas expedições foram realizadas ao interior do território na tentativa de expandir a influência comercial e dos missionários britânicos, culminando no estabelecimento da missão do Níger, localizada no Delta do Níger, em 1854” (OLIVEIRA, 2012, p.17).

Segundo Falola e Heaton (2008), os missionários cristãos foram, por sua vez, os primeiros a pressionarem o governo britânico a estabelecer vínculos mais estreitos com os povos autóctones da Nigéria com o intuito de promover o fim da escravidão, estabelecer um sistema “legítimo” de comércio e promover a ideia de “civilidade cristã”. Assim, os missionários cristãos passaram a acompanhar os comerciantes britânicos no processo de afirmação do Reino Unido na região, tornando-se influentes nos processos políticos dos territórios do sul da Nigéria a partir da década de 1840 e passando a cumprir um papel relevante no processo de colonização ideológica dos povos que ali habitavam (FALOLA; HEATON, 2008).

⁷⁰ Entende-se aqui a divisão do continente africano em cinco regiões geográficas: África Austral, África Central, África Oriental, África Setentrional e África Ocidental.

Os ideais cristãos expandiram-se rapidamente entre os povos autóctones do sul do território nigeriano, sendo que, segundo Paul Lovejoy (1991), enquanto os missionários católicos ganharam maior influência entre os Igbo, entre a população Yorubá foram os cristãos protestantes da *Church Missionary Society* (CMS) que cumpriram esse papel. Nas Palavras de Oliveira (2012, p.16/17), o sucesso da afirmação do Cristianismo na região foi facilitado porque

[m]uitos dos líderes locais acreditavam que, ao aceitar e encorajar missões cristãs em seus territórios, eles teriam, de um ponto de vista espiritual, vantagens sobrenaturais sobre os seus rivais, por contar com a força do deus cristão e, de um ponto de vista comercial, vantagens no comércio com os britânicos, uma vez que as escolas implantadas pelos missionários tinham grande foco no ensino da língua inglesa (escrita e falada), fundamental para este comércio. Além disso, as lideranças locais percebiam a existência de uma ligação entre os missionários cristãos e o poderio militar do Reino Unido, e visualizavam nessa aproximação uma forma de contar com o apoio militar britânico. Os missionários, entretanto, estavam muito mais voltados à concretização de seus objetivos de difundir o Cristianismo e de acabar com o comércio de escravos do que a auxiliar os líderes locais a atingir seus objetivos políticos. Ademais, muitos dos missionários consideravam as culturas locais inferiores às europeias, e viam em uma atuação direta dos britânicos, através do poderio militar, e não intermediada pelos líderes locais, uma forma mais efetiva de “civilizar” aquelas sociedades.

Fazendo um paralelo entre a criminalização da homossexualidade na Nigéria e o processo de afirmação, em meados da década de 1840, do Cristianismo entre os povos do sul do território, podemos notar que os missionários cristãos cumpriram um papel similar ao desempenhado pelos Wangarawa eruditos no antigo Hauçá Bakwai. Nesse cenário, o Cristianismo – peça central do processo de criminalização da homossexualidade no Reino Unido – atuou como disseminador de normas britânicas por meio do poder discursivo, atingindo, inevitavelmente, esferas deslizantes dos sujeitos colonizados (BAHBAH, 2014). No caso dos povos situados na região da yorubalândia, podemos inferir que a assimilação da ideia cristã de punição da prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero tenha sido incorporada de maneira fácil, tendo em vista que, conforme exposto anteriormente, entre os Yorubá tais práticas já eram veementemente desencorajadas por meio de tradições orais de caráter religioso que cumpriam um papel normativo.

Em relação à presença governamental do Reino Unido em território nigeriano, esta foi concretizada, especialmente, à luz da Conferência de Berlim devido ao temor britânico de que a França ou a Alemanha expandissem sua influência e ocupassem a região do rio Níger (FALOLA; HEATON, 2008). “Assim, entre 1884 e 1885, o cônsul britânico, Edward Hyde Hewett, percorreu toda a região costeira, de Calabar (próximo à fronteira com Camarões) ao Delta Ocidental (próximo à fronteira com o Daomé – atual Benim), assinando, com líderes

locais, tratados de proteção que davam ao Reino Unido soberania política sobre os territórios dos signatários” (OLIVEIRA, 2012, p.18).

Após consolidar, por meio de vias diplomáticas e militares, seu domínio na região costeira da Nigéria, o governo britânico passou a expandir a sua influência para o miolo do território. Assim, em 1886 os britânicos concederam uma Carta Real à *National African Company* (renomeada de *Royal Niger Company*) concedendo-a o poder de controlar, política e comercialmente, as regiões navegáveis dos rios Níger e Benue, discriminando, contudo, que este controle deveria ser estabelecido por meio de vias legais (ratificação de tratados) e de forma a não interferir nas religiões, políticas e costumes locais (LOVEJOY, 1991).

Apesar de a atuação da *Royal Niger Company* ter garantido que a influência britânica se estabelecesse na região em detrimento da influência francesa ou alemã, o comportamento monopolista da companhia e a sua ineficiência na promoção da paz, da estabilidade e do livre comércio fez com que esta recebesse diversas críticas por parte de políticos e comerciantes britânicos, o que culminou na revogação da Carta Real em janeiro de 1900 (FALOLA; HEATON, 2008). Diante desse cenário, o governo britânico dividiu os territórios anteriormente controlados pela *Royal Niger Company* e estabeleceu um sistema de mandato dual⁷¹: “[o]s territórios [localizados] ao sul [...], próximos ao Delta do Níger, foram incorporados ao protetorado da Costa do Níger, formando o novo Protetorado da Nigéria do Sul; e [o]s territórios setentrionais da companhia, por sua vez, se tornaram o Protetorado da Nigéria do Norte, tendo [Frederick] Lugard sido nomeado seu Alto Comissário” (OLIVEIRA, 2012, p.22).

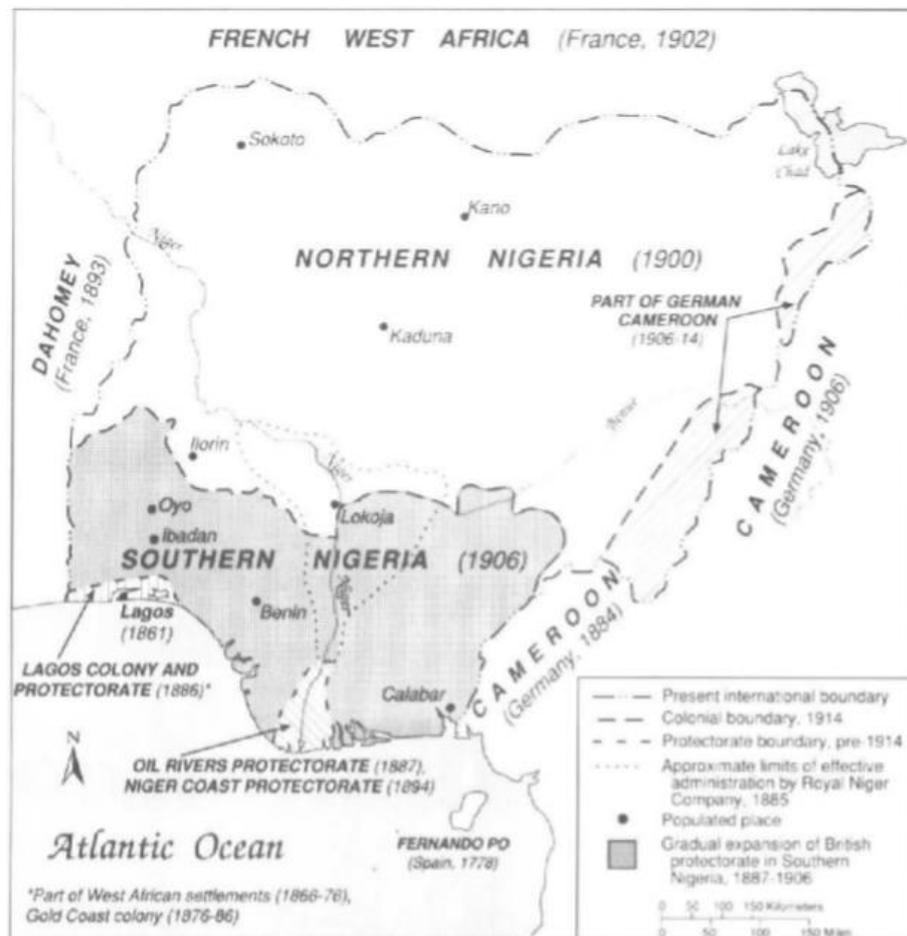
Nesse contexto, o Reino Unido declarou, no dia 1º de janeiro de 1901, o território nigeriano como protetorado britânico, o que, por sua vez, colocou o país africano sob a égide do sistema jurídico-administrativo do Império europeu (OGBONDAH; ONYEDIKE, 1991). Tendo em vista que, neste período, a legislação britânica previa a punição da homossexualidade com penas que variavam entre dez anos de reclusão e prisão perpétua, o ano de 1901 ficou marcado na história nigeriana como a data em que o país (ainda enquanto colônia) ficou pela primeira vez sob a égide de um sistema jurídico comum que previa a criminalização da homossexualidade. Dessa forma, podemos notar que no Estado nigeriano, assim como ocorreu na região do antigo Hauçá Bakwai, a criminalização da

⁷¹ A dizer, o território nigeriano passou a ser administrado por dois protetorados distintos, sendo que ambos se encontravam sob a égide do Império Britânico.

homossexualidade (ou a institucionalização da homofobia) foi um processo pouco autônomo uma vez que significou a expressão dos interesses de um grupo social específico, ou seja, consolidou os interesses político-sociais dos colonizadores britânicos (HUNTINGTON, 1975).

No comando do Protetorado da Nigéria do Norte, Lugard assumiu a missão de consolidar o objetivo britânico de conquistar a região ocupada pelo Califado de Sokoto, adotando investidas sistemáticas que se sustentaram em pilares militares quando a diplomacia não se fez suficiente. Após conquistar as cidades de Kano e Sokoto em 1903 e, por fim, a cidade de Borno em 1904, Lugard concluiu a anexação dos territórios do Califado, estabelecendo a configuração final dos territórios de ambos os Protetorados da Nigéria (LOVEJOY, 1991).

MAPA 9 – Mapa da Área Territorial dos Protetorados do Sul e do Norte da Nigéria



O estabelecimento de um governo indireto na região levou, contudo, os dois Protetorados a se desenvolverem de maneira assimétrica. Segundo Guilherme Ziebell Oliveira (2012, p.25/26):

No Protetorado do Sul, a administração era, sobretudo, realizada através de conselhos de governantes tradicionais, e havia uma tendência de favorecer a expansão de serviços sociais modernos (como construção de rodovias, prédios públicos, serviços de comunicação e de transporte público) e de um sistema educacional nos moldes europeus. Já no Protetorado do Norte, o poder estava concentrado nas mãos de emires e chefes locais independentes, e os oficiais coloniais proibiram explicitamente as despesas governamentais com serviços sociais, ficando estes a cargo (e às custas) dos administradores locais, sob o pretexto de não interferir na cultura local. Sob o mesmo pretexto, as autoridades coloniais do Protetorado do Norte restringiram fortemente o acesso de missionários cristãos à região. Como resultado, seus habitantes ficaram privados do acesso a um sistema de educação europeu, diferentemente do Protetorado do Sul.

Devido, em grande parte, ao modelo colonial imposto pelo Reino Unido, o Protetorado da Nigéria do Norte passou a enfrentar duros problemas econômicos que o colocaram em persistente situação de déficit ao longo da primeira década do século XX, necessitando, por sua vez, de subsídios financeiros concedidos pelo Protetorado da Nigéria do Sul e pelo governo britânico. Diante desse cenário, os oficiais britânicos passaram, a partir de 1912, a adotar políticas de unificação dos protetorados nigerianos a fim de diminuir os gastos administrativos e promover a integração econômica entre as duas regiões, sendo que esse processo foi concluído em 1914 com e Lugard assumiu o posto de primeiro governador geral de uma Nigéria unificada e com uma constituição própria, mas ainda colonizada (LOVEJOY, 1991; OLIVEIRA, 2012).

Em 1916, dois anos após a unificação, Lugard reuniu-se com líderes tradicionais nigerianos de etnias diversas e, após incessantes negociações, estabeleceram um Código Penal comum baseado no *Griffith Penal Code for Queensland* (QPC) e vigente no Estado nigeriano até os dias atuais (HUMAN RIGHTS WATCH, 2008). Em relação à prática da homossexualidade, o 214º artigo do Código Penal nigeriano de 1916 prevê a punição com quatorze anos de prisão, expressando que:

214. Any person who-
 (1) has carnal knowledge of any person against the order of nature; or
 (2) has carnal knowledge of an animal; or
 (3) permits a male person to have carnal knowledge of him or her against the order of nature;
 is guilty of a felony, and is liable to imprisonment for fourteen years (NIGERIA, 1990, **grifo nosso**)⁷².

⁷² “214. Qualquer pessoa que (1) tenha relações carnavais com qualquer pessoa contra as ordens da natureza, (2) tenha relações carnavais com um animal ou (3) permite que uma pessoa go gênero masculino tenha relações

A partir da constatação de Michael Kirby (2013) de que a imposição de sanções à prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero “[...] has been a peculiar inheritance of British rule and of societies influenced by the *shariah law* of Islam” (KIRBY, 2013, p.46, *grifo do autor*)⁷³, podemos notar, por fim, que a criminalização da homossexualidade representou um ponto de convergência cultural relevante entre o sul e do norte da Nigéria. Uma vez que o sistema de mandato dual foi adotado no território nigeriano, em grande parte, devido às divergências políticas, religiosas, culturais e ideológicas quase que insustentáveis entre os povos do sul (majoritariamente católicos e adeptos da cultura Ocidental) e do norte (majoritariamente muçulmanos e aversos à Ocidentalização), podemos afirmar que a criminalização da homossexualidade atuou como um princípio, tradição ou código de comportamento comum que cooperou para a promoção de uma coesão nacional no país africano (HUNTINGTON, 1975).

Inevitavelmente, alterações no Código Penal nigeriano de 1916 foram feitas ao longo dos anos⁷⁴, mas a criminalização da homossexualidade com até quatorze anos de prisão mantem-se vigente no país africano até os dias atuais (JARK, 2015). Tendo em vista que esta criminalização simbolizou quase 60 anos (período entre o estabelecimento da Nigéria como protetorado britânico, em 1901, e a independência da República Federal da Nigéria, em 1960) de dominação e colonização direta das populações nigerianas autóctones pelo Ocidente, a manutenção da vigência do artigo 214 no cenário pós-independência evidencia que, na Nigéria, o fim do colonialismo enquanto situação política não foi acompanhado pelo fim do colonialismo enquanto mentalidade e relação social (HOFFMAN *apud* ELÍBIO JÚNIOR *et al*, 2013).

Ao assumirmos que, sob uma perspectiva pós-colonialista, a colonização consolidou uma forma de governamentalidade que, ao absorver a nação subjugada, apropriou, dirigiu e dominou as diversas dimensões das esferas pública e privada (BAHBAH, 2014), podemos notar que, na Nigéria, este processo foi acompanhado pela maior institucionalização da homofobia. A adoção, em 1999, da *Sharia* como Código Penal em 12 dos 36 estados que compõem a federação nigeriana levou, conseqüentemente, ao emprego da pena de morte como forma de punição da homossexualidade em grande parte da parcela norte do Estado

sexuais contra as ordens da natureza com ele ou ela, é culpado por crime e deve ser punido com quatorze anos de prisão” (tradução nossa).

⁷³ “[...] tem sido uma herança peculiar do governo britânico e das sociedades influenciadas pela *sharia*, lei islâmica” (tradução nossa).

⁷⁴ Notoriamente, nos anos 1960, 1963, 1979, 1993 e 1999 como decorrência de mudanças político-sociais que culminaram em mudanças importantes na constituição do país (COSTA, 2014).

africano (COSTA, 2014). Por sua vez, a promulgação, em 2014, da lei intitulada *Same-Sex Marriage Prohibition Act* levou ao enrijecimento das leis nigerianas de criminalização da homossexualidade em âmbito nacional, estabelecendo novas punições tanto aos praticantes da homossexualidade quanto aos apoiadores dessas práticas (SAME SEX PROHIBITION ACT, 2013).

Ao analisarmos os dois processos supracitados sob a ótica de Samuel Huntington (1975), podemos afirmar que ambos significaram uma maior institucionalização da criminalização da homossexualidade por meio do princípio de complexidade, ou seja, a ampliação do arcabouço normativo que prevê a punição da homossexualidade possibilitou o enrijecimento desta instituição na República Federal da Nigéria. Seguindo essa linha de raciocínio, este cenário fez-se possível devido a dois outros princípios elencados por Huntington: 1) o princípio de autonomia, uma vez a instituição que criminaliza a homossexualidade tornou-se mais autônoma devido ao fato ter sido incorporada pelas comunidades locais; e 2) o princípio de coesão, uma vez que, em decorrência da incorporação da ideia de punição da homossexualidade pelas comunidades nigerianas autóctones, a criminalização tornou-se um princípio comum importante em um cenário de notória complexidade étnica, política, religiosa, cultural e ideológica.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Indo ao encontro das tendências internacionais de promoção dos Direitos Humanos da comunidade LGBTTTI, a República Federal da Nigéria têm demonstrado tendências de enrijecimento e ampliação das legislações domésticas voltadas à punição de práticas relacionadas à homossexualidade e, conseqüentemente, têm influenciado diversos atores africanos a trilharem o mesmo caminho valendo-se do argumento de que a homossexualidade é uma prática não-africana levada para o continente por potências Ocidentais. Desse modo, após o desenvolvimento dos debates históricos, teóricos e epistemológicos propostos ao longo dos dois capítulos, o presente trabalho buscou responder se *criminalização da homossexualidade apresenta-se para a Nigéria como uma herança sociocultural pós-colonial gerada pelo avanço do islamismo e/ou pela colonização britânica*.

A fim de cumprir o primeiro dos três objetivos específicos traçados pela pesquisa, buscou-se (i) *analisar o status da prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero nas comunidades da África pré-colonial situadas no território correspondente à atual Nigéria*, averiguando, em última instância, se essas práticas podem ser equivalidas à homossexualidade contemporânea. Empregando-se o método hipotético-dedutivo, promoveu-se uma discussão entre as reflexões da teórica *queer* Judith Butler a fim de construir o conceito de homossexualidade a ser utilizado, por fim, para averiguar a existência ou não de práticas homossexuais entre os povos da Nigéria pré-colonial. Ademais, cabe ressaltar que devido à inviabilidade metodológica de analisar-se o contexto sociocultural de todos os grupos étnicos que atuaram (ou atuam) em território nigeriano, utilizou-se como amostra os três principais grupos étnicos da Nigéria contemporânea, que são: os Hauçá, os Yorubá e os Igbo.

Assumindo que, sob uma perspectiva *queer*, faz-se impossível dissociar gênero de sexualidade, entende-se que, conforme exposto por Butler (1993), a categorização binária de gênero (homem/mulher ou masculino/feminino) é utilizada como forma de perpetuar um regime heterossexual que opera de forma a limitar as possibilidades de gênero e sexualidade socialmente disponíveis. Dessa forma, a homossexualidade não é apenas o desejo erótico-sexual existente entre pessoas do mesmo gênero, mas uma ação política desempenhada pelos indivíduos a fim de romper (ainda que de forma involuntária) com o modelo heteronormativo, ampliando as possibilidades de interação sexual e, conseqüentemente, os debates a respeito das identidades de gênero socialmente disponíveis.

Buscando-se, então, aplicar o conceito de homossexualidade anteriormente descrito a fim de identificar a existência de práticas homossexuais nas comunidades da Nigéria pré-colonial, duas variáveis dependentes foram levadas em consideração: (1) a existência de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero; e (2) a utilização (ainda que de forma involuntária) dessas relações sexuais como forma de romper com o modelo heteronormativo.

Ao analisarmos a questão da sexualidade no antigo Hauçá Bakwai, pudemos notar que a prática da homossexualidade fazia-se comum entre os *yan daudu*, grupo integrante dos cultos *Bori* praticados na religião *Maguzawa*. Tendo em vista que, para os *Maguzawa*, a religião representava, também, um modelo de organização político-social uma vez que cumpria o papel de manter a coesão entre os indivíduos, podemos notar que se fazia ténue a separação entre instituições políticas e religiosas. Assim, a inserção dos *yan daudu* nos cultos *Bori* permitia que este grupo de indivíduos se estabelecesse como um grupo social *Maguzawa*, desempenhando ações políticas que possibilitavam romper com o modelo heteronormativo vigente no antigo Hauçá Bakwai e ampliar, conseqüentemente, as possibilidades de interação sexual socialmente disponíveis.

Ainda que haja registros que comprovam a existência da homossexualidade entre os Yorubá ainda no pré-colonial, estes mesmos registros evidenciam que tal prática era veementemente desencorajada por meio de tradições orais de caráter religioso que cumpriam um papel normativo. Embora não comum, a prática da homossexualidade fazia-se presente, essencialmente, no contexto de casamento entre duas mulheres Yorubá, cabendo ressaltar, contudo, que esta instituição matrimonial não pode ser vista como sinônimo de homossexualidade uma vez que não tinha como objetivo principal romper com o modelo heteronormativo, mas manter o status político, econômico e social de mulheres viúvas.

Por sua vez, entre os povos Igbo também se fazia comum a realização de casamentos entre duas mulheres, os quais, apesar de não terem relação com a viuvez e ocorrem em uma variedade maior de contextos quando comparados aos praticados na região da yorubalândia, também não podem ser vistos como sinônimo de homossexualidade uma vez que representavam uma ação política com fins econômicos adotada por um grupo seletivo de mulheres. Apesar de na igbolândia não ter havido nenhuma estrutura ou regra social que desencorajasse a prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero, não há, tampouco, relatos de que havia na região práticas que podem ser equivalidas à homossexualidade contemporânea.

Dessa forma, podemos dizer que a pesquisa logrou, dentro das limitações impostas pelo arcabouço bibliográfico disponível, cumprir seu primeiro objetivo específico, concluindo que a prática da homossexualidade já se fazia presente entre as comunidades autóctones da Nigéria anteriormente à expansão do Islã ou à colonização britânica. Cabe ressaltar, contudo, que a forma como se lidava com a questão da homossexualidade não era homogênea. Enquanto os Hauçá possuía uma estrutura social que até mesmo previa a prática da homossexualidade como algo natural e corriqueiro, entre os Yorubá esta prática, vista como antinatural, era desencorajada a nível institucional.

Sob uma perspectiva *queer*, uma possível explicação para este cenário centra-se na rigidez das estruturas de gênero, uma vez que entre as comunidades Hauçá, em que a homossexualidade fazia-se presente de maneira mais expressiva, havia uma maior equidade de gênero, o que não foi possível notarmos, por sua vez, no contexto sócio-político da yorubalândia. Dessa forma, podemos observar que, nos cenários analisados, a heteronormatividade caminhou de forma estrita com o patriarcado, sendo que respostas mais conclusivas a respeito desta relação podem ser obtidas por meio de análises futuras a respeito do status da prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero nas demais comunidades que compõem a grade étnica da atual Nigéria.

Em um segundo momento, a pesquisa buscou cumprir seus dois últimos objetivos específicos, que são: **(ii)** *investigar a influência do avanço do islamismo para a África Ocidental no processo de criminalização da homossexualidade na Nigéria*; e **(iii)** *analisar a influência da colonização britânica no processo nigeriano de criminalização da homossexualidade*. Valendo-se do método hipotético-dedutivo, adotou-se como arcabouço teórico preceitos da Teoria Pós-colonialista de Relações Internacionais e o conceito de institucionalização desenvolvido por Samuel Huntington, aplicando-os a fim de compreender, respectivamente, o processo de sobreposição cultural por parte de forças colonizadoras e o processo de institucionalização da homofobia por parte do Estado.

Podemos dizer que o processo de islamização do antigo Hauçá Bakwai possuiu duas fases: a de introdução real do Islã no sistema sócio-político Hauçá e a de afirmação do Islã na região. A primeira fase teve início no século XIV como consequência da migração de clérigos e eruditos Wangarawa para as cidades-estados Hauçá, estabelecendo um processo de islamização que se limitou aos grupos dominantes e aos grandes centros, bem como conviveu em relativa harmonia com práticas religiosas de matriz africana. Em relação às heranças desse

período para o processo de criminalização da homossexualidade na Nigéria, podemos dizer que dois pontos são especialmente relevantes: **1)** a institucionalização da *Sharia* na cidade de Kano em meados do século XIV, uma vez que esta pode ser vista como o primeiro momento de criminalização da homossexualidade dentro do limite territorial da atual Nigéria. É provavelmente, contudo, que nesse período as punições previstas não fossem estritamente aplicadas devido à política de respeito aos costumes de religiões de matriz africana adotada pelos líderes muçulmanos, o que garantia (ao menos teoricamente) anistia aos *yan daudu* que praticavam a homossexualidade uma vez que estes o faziam legitimados pelos cultos *Bori* da religião *Maguzawa*; e **2)** a atuação de eruditos Wangarawa como educadores enquanto forma – sob uma perspectiva pós-colonialista – de disseminarem normas islâmicas por meio do poder discursivo a fim de atingir esferas deslizantes dos sujeitos colonizados.

Por sua vez, a fase de afirmação do Islã teve início em 1809, quando Dan Fodio consolidou na região o Califado de Sokoto após cinco anos de *jihad* empreendidos contra as cidades-estados Hauçá. Nesse contexto, as comunidades Hauçá passaram a ser administradas de acordo com as premissas jurídicas da *Sharia* e os povos autóctones foram coagidos a converterem-se ao Islã. Assim, a instauração do Califado de Sokoto registrou o estágio final do processo de colonização da mente e do corpo dos povos Hauçá por forças muçulmanas, buscando intensificar o processo de institucionalização da homofobia com base na coesão promovida pelas políticas de homogeneização religiosa que passaram a ser adotadas.

Com relação à colonização britânica, podemos notar que, ainda que a presença governamental do Reino Unido na região tenha se dado de forma mais expressiva à luz da Conferência de Berlim (1884-1885), os missionários cristãos britânicos já cumpriam, desde 1840, um papel relevante no processo de colonização ideológica dos povos que ali habitavam. Nesse cenário, o Cristianismo – peça central do processo de criminalização da homossexualidade no Reino Unido – atuou como disseminador de normas britânicas por meio do poder discursivo, atingindo, inevitavelmente, esferas deslizantes dos sujeitos colonizados. Ademais, podemos inferir que entre os povos situados na região da yorubalândia a assimilação da ideia cristã de punição da prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero tenha sido incorporada de maneira fácil, tendo em vista que entre os Yorubá tais práticas já eram veementemente desencorajadas.

Em janeiro de 1901, o Reino Unido declarou oficialmente a Nigéria como protetorado britânico, colocando-a sob a égide de seu sistema jurídico-administrativo. Tendo em vista que,

neste período, a legislação britânica previa a punição da homossexualidade com penas que variavam entre 10 anos de reclusão e prisão perpetua, o ano de 1901 ficou marcado na história nigeriana como a data em que foi instituída na Nigéria (enquanto Estado unificado) a primeira lei de criminalização da homossexualidade, sendo que esta criminalização perpetua-se de forma ininterrupta até os dias atuais.

Ademais, podemos notar que a criminalização da homossexualidade mostrou-se como um fator relevante no processo de superação do sistema de mandato dual, vigente desde 1990. Em 1916, dois anos após a unificação, Lugard reuniu-se com líderes tradicionais nigerianos de etnias diversas e, após incessantes negociações, estabeleceram um Código Penal comum baseado no *Griffith Penal Code for Queensland* (QPC) e vigente no Estado nigeriano até os dias atuais, o qual prevê, em seu 214º artigo, a punição da homossexualidade com até 14 anos de prisão. Uma vez que o sistema de mandato dual foi adotado no território nigeriano, em grande parte, devido às divergências políticas, religiosas, culturais e ideológicas quase que insustentáveis entre os povos do sul (majoritariamente católicos e adeptos da cultura Ocidental) e do norte (majoritariamente muçulmanos e aversos à Ocidentalização), podemos afirmar que a criminalização da homossexualidade atuou como um princípio, tradição ou código de comportamento comum que cooperou de forma significativa para a promoção de uma coesão nacional no país africano.

Dessa forma, podemos dizer que os dois últimos objetivos específicos traçados pela pesquisa foram cumpridos. Ao analisarmos o avanço do islamismo e a colonização britânica sob uma ótica comum, podemos identificar que ambos adotaram um padrão comum no processo de imposição de estruturas heteronormativas rígidas, o qual consistiu na utilização do discursivo como ferramenta inicial de colonização e seguida pelo domínio político a fim de consolidar instituições. Ademais, podemos notar que tanto no Estado nigeriano quanto no antigo Hauçá Bakwai a criminalização da homossexualidade (ou a institucionalização da homofobia) foi um processo pouco autônomo uma vez que significou a expressão dos interesses de um grupo social específico, ou seja, consolidou os interesses político-sociais, respectivamente, dos colonizadores britânicos e dos religiosos islâmicos.

Assim, podemos dizer que a hipótese de que a *criminalização institucional da homossexualidade na Nigéria está fundamentalmente relacionada à herança sociocultural gerada a partir do avanço do islamismo para a África Ocidental e da colonização britânica* foi confirmada. Ademais, podemos dizer que o Reino Unido exerceu um papel preponderante

no processo de institucionalização da homofobia na Nigéria enquanto país que conhecemos hoje, sendo que o estabelecimento de um Código Penal comum, em 1916, entre os protetorados nigerianos do norte e do sul elucida de forma clara o papel da criminalização da homossexualidade como fator que corroborou para estabelecimento e manutenção de um controle político-econômico centralizado sobre uma das regiões mais multiétnicas do continente africano.

O fato de o Código Penal de 1916 estar vigente na República Federal da Nigéria até os dias atuais evidencia que o fim do colonialismo enquanto situação política não foi acompanhado pelo fim do colonialismo enquanto mentalidade e relação social. Se, por um lado, podemos sugerir que o enrijecimento e a ampliação da institucionalização da homofobia na Nigéria relaciona-se com o fato de esta instituição ter se tornado mais autônoma e coesa ao longo dos anos, autores como Renan Jark (2015) sugerem esta movimentação consiste em uma tentativa de desocidentalização do Estado africano, tendo em vista que governantes nigerianos acreditam, erroneamente, que a homossexualidade é uma prática não-africana levada para o continente pela colonização europeia.

Dessa forma, faz-se necessária a ampliação e o aprofundamento dos debates acadêmicos a respeito da situação da criminalização da homossexualidade na Nigéria, sendo possível a formulação de análises a respeito da institucionalização da homofobia tanto no contexto de bipolarização Ocidente versus Oriente quanto sob ótica identitária da Teoria Construtivista de Relações Internacionais. Ademais, faz-se necessária a elaboração de estudos que relacionem questões de gênero e sexualidade com o processo de construção de modelos Estatais, sendo que em ocasiões futuras buscar-se-á averiguar o papel das instituições de gênero e sexualidade para consolidação dos movimentos imperialistas europeus no continente africano.

Por fim, podemos afirmar que é errônea a percepção de que a homossexualidade é uma prática que o Ocidente exportou para a África, uma vez que esta já se fazia presente no continente antes mesmo da chegada dos europeus em meados do século XIV. Por outro lado, é possível que a criminalização institucional da homossexualidade não fosse praticada nas comunidades africanas autóctones, mas tenha sido levada para a região como consequência do avanço do islamismo e da colonização europeia. Para que sejam obtidas, contudo, respostas mais conclusivas a respeito do tema, faz-se necessário mapear o status da prática de relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero nas demais comunidades africanas pré-coloniais sob uma perspectiva teórica comum, sendo importante o engajamento de estudiosos de áreas

como História, Direito, Ciências Políticas, Ciências Sociais e Relações Internacionais para que esta análise se faça possível.

REFERÊNCIAS

ABDULLAHY SMITH, da Ahmadu. Considerações Concernentes à Formação dos Estados Hauçás. **Revista Afro-Ásia**. [Salvador: 1980, n.13, p.119-142]. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n13_p119.pdf>. Acesso em: 15 set. 2016.

ADAMU, Mahdi. Os Haussa e seus Vizinhos do Sudão Central. *In*: NIANE, Djibril Tamsir (ed.). **História Geral da África IV: África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO, 2010.

ADELEKE, Ademola. Islam and Hausa Culture. **Lagos Historical Review**. Lagos: Vol.5, 2005. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/265186663_Islam_and_Hausa_Culture>. Acesso em: 01 nov. 2016.

AJIBADE, George Olusola. Same-sex Relationships in Yorùbá Culture and Orature. **Jornal of Homosexuality**. Londres: Routledge, 2013, p.965-983. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00918369.2013.774876?journalCode=wjhm20>>. Acesso em: 15 set. 2016.

ALADE, A. D. Stories of Migration and Formation in Yorubaland: a re-assessment of Yoruba myth and legend of creation. **Rosetta Journal**. [Birmingham]: n.17, 2015, p.1-23. Disponível em: <<http://www.rosetta.bham.ac.uk/issue17/alade.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2016.

ALAGOA, Ebiegberi J. Do Delta do Níger aos Camarões. *In*: OGOT, Bethwell Allan (ed.). **História Geral da África V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010.

ALCORÃO SAGRADO. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: LCC Publicações Eletrônicas, s/d. Disponível em: <<http://static.recantodasletras.com.br/arquivos/3792337.pdf?1345755497>>. Acesso em: 20 out. 2016.

ALMALEH, Carolina Hess. **O Desenvolvimento Histórico do Common Law e o Papel dos Juízes na Inglaterra**. s.i., p. 01-18, 2014. Disponível em: <http://www3.pucrs.br/pucrs/files/uni/poa/direito/graduacao/tcc/tcc2/trabalhos2014_1/carolina_almaleh.pdf>. Acesso em: 20 out. 2016.

ALMANAQUE ABRIL. **Mapas História Geral**. s/d. Disponível em: <<https://almanaque.abril.com.br/mapas/História%20Geral>>. Acesso em: 20 out. 2016.

ANDAH, Bassey W.; ANQUANDAH, James R. A Zona Guineana: os povos entre o Monte Camarões e a Costa do Marfim. *In*: FASI, Mohammed El (ed.). **História Geral da África III: África do século VII ao XI**. Brasília: UNESCO, 2010.

ARMSTRONG, Karen. **El Islam**. Tradução de Francisco J. Ramos. Barcelona: Mondadori, 2011.

ASIWAJU, A. I. Daomé, País Iorubá, Borgu (Borgou) e Benim no século XIX. *In*: AJAYI, J. F. Ade (ed.). **História Geral da África VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010.

AYOOB, Mohammed. **Inequality and Theorizing in International Relations: the case for subaltern realism**. Malden: Blawell Publishing, 2002.

BAKARE-YUSUF, Bibi. **Yoruba's don't do Gender: a critical review of Oyeronke Oyewumi's "The Invention of Woman: manking an african sense of western gender discourses"**. s/l: [2003]. Disponível em: <http://www.codesria.org/IMG/pdf/BAKERE_YUSUF.pdf>. Acesso em: 15 set. 2016.

BERSSELAAR, Dmitri Van Den. Who are the Igbo? Searching for Origins. *In*: **In Search of Igbo Identity: language, culture and politics in Nigeria (1900-1966)**. Leiden: Universiteit Leiden, 1998. Disponível em: <<http://pcwww.liv.ac.uk/~dvdb/isoii.htm>>. Acesso em: 28 out. 2016.

BHABAH, Homi. **O Local da Cultura**. Tradução de Myriam Ávila *et al.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, 2ª ed.

BÍBLIA SAGRADA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução: Centro Bíblico Católico. 164º ed. São Paulo: Ave Maria, 2005.

BIVINS, Mary Wren. Daura and Gender in the Creation of Hausa National Epic. **African Languages and Cultures**. [Abingdon]: Taylor & Francis, V.10, N.1, 1997, p.1-28. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1771812?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 15 set. 2016.

BUSIN, Valéria Melki. **Homossexualidade, Religião e Gênero: a influência do catolicismo na construção da auto-imagem de gays e lésbicas**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica De São Paulo, São Paulo, 2008, 187 p. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp074515.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2016.

BUTLER, Judith. **Bodies that Matter**: on the discursive limits of “sex”. Nova York: Routledge, 1993. Disponível em: <<http://eng5010.pbworks.com/f/ButlerBodiesThatMatterEx.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2016.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble**: feminism and the subversion of identity. Nova York: Routledge, [1990]. Disponível em: <http://lauragonzalez.com/TC/BUTLER_gender_trouble.pdf>. Acesso em: 15 set. 2016.

CASTRO, Thales. **Teoria das Relações Internacionais**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. Disponível em: <http://funag.gov.br/loja/download/931-Teoria_das_Relacoes_Internacionais.pdf>. Acesso em: 30 out. 2016.

CARRIER, Joseph M.; MURRAY, Stephen O. Woman-Woman Marriage in Africa. *In*: MURRAY, Stephen O.; ROSCOE, Will (ed.). **Boy-wives and Femalehusbands: Studies of African homosexualities**. Nova York: Editora Palgrave, 1998.

CARROLL, A.; ITABORAHY, L. P. **State Sponsored Homophobia 2015: a world survey of laws**: criminalisation, protection and recognition of same-sex love. Geneva: ILGA, 2015. Disponível em: <http://old.ilga.org/Statehomophobia/ILGA_State_Sponsored_Homophobia_2015.pdf>. Acesso em: 26 out. 2016.

CIA. **The World Factbook: Nigeria**. [Washington]: Central Intelligence Agency, 2016. Disponível em: <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ni.html>>. Acesso em: 28 out. 2016.

COSTA, Arthur Barreto de Almeida. **Uma Lei Mutilada, uma Nação Dividida**: Sharia, federalismos e o (des)cumprimento dos Direitos Humanos na Nigéria. Periódico Alethes. [Juiz de Fora]: 2014, n.4, v.6, p.458-471. Disponível em: <<http://periodicoalethes.com.br/media/pdf/6/uma-lei-mutilada-uma-Nacao-dividida-shariafederalismos-e-o-des-cumprimento-dos-direitos-humanos-na-nigeria.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2016.

COX, Robert. Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. **Millennium – Jornal of International Studies**. s/d: 1981, Vol.10, N°2. Disponível em: <https://www.uni-erfurt.de/fileadmin/public-docs/Internationale_Beziehungen/cox.pdf>. Acesso em: 30 out. 2016.

DAILEY, Timothy J. **The Bible, the Church, and Homosexuality**: exposing the ‘gay’ theology. Washington DC: Family Research Council, 2004. Disponível em: <<http://downloads.frc.org/EF/EF05K11.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2016.

DEMANT, Peter. **O Islã no Tempo**. In: O Mundo Mulçumano. Cap.1. [Maceió]: Editora Contexto, 2004.

DEURASEH, Nurdeen. STDs: an Islamic Criminal Law approach. **Arab Law Quarterly**. Leiden: Brill, 2008, Vol.22, N°1, p.88-108. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27650610?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 30 out. 2016.

DIALMY, Abdessamad. Sexuality and Islam. **The European Journal of Contraception and Reproductive Health Care**. Stocholm: 2010, Vol.15(3). Disponível em: <https://www.academia.edu/9874302/Sexuality_and_Islam>. Acesso em: 30 out. 2016.

DLIFLC. **Nigeria in Perspective: an orientation guide**. Defense Language Institute Foreign Language Center.

EBBE, Obi N. I.; ONYEOZILI, Emmanuel C. Social Control in Precolonial Igboland of Nigeria. **African Journal of Criminology and Justice Studies**. [Princess Anne]: 2012, Vol.6, p.29-43. Disponível em: <<https://www.umes.edu/WorkArea/DownloadAsset.aspx?id=43787>>. Acesso em: 28 out. 2016.

EDEH, Emmanuel M. P. **Towards an Igbo Metaphysics**. Chicado: Loyola University Press, 1985. Disponível em: <<https://igbocybershrine.files.wordpress.com/2013/01/towards-an-igbo-metaphysics.pdf>>. Acesso em: 28 out. 2016.

ELÍBIO JÚNIOR, Antônio Manoel *et al.* Edward Said e o Pós-colonialismo. **Sæculum – Revista de História**. João Pessoa: 2013, N°29. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/19833>>. Acesso em: 30 out. 2016.

FAGO, Ibrahim Sabi'u; USMAN, Yusufu Bala. **Issues in the Impact of Islam on Hausa Land in the 21st Century**. The Nigerian Academic Forum, v. 19, n. 2, p. 01-05, 2010.

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

FOUCAULT, Michael. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. Disponível em: <<http://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2015/02/Hist%C3%B3ria-da-Sexualidade-1-A-Vontade-de-Saber.pdf>> Acesso em: 15 set. 2016.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média**: nascimento do ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GAMSON, Joshua. As Sexualidades, a Teoria Queer e a Pesquisa Qualitativa. *In*: DENZIN, Norman K. *et al.* **O Planejamento da Pesquisa Qualitativa: teorias e abordagens**. São Paulo: Bookman, 2ª ed., 2010.

GAUDIO, Rudolf P. Male Lesbians and Other Queer Notions in Hausa. *In*: MURRAY, Stephen O.; ROSCOE, Will (ed.). **Boy-wives and Femalehusbands: Studies of African homosexuality**. Nova York: Editora Palgrave, 1998.

GRAPH ATLAS. **Map of Africa with Colonialism in 1914**. 2016. Disponível em: <<http://www.graphatlas.com/africa.php>> Acesso em: 20 out. 2016.

GREENE, Beth. The Institution of Woman-Marriage in Africa: a cross-culture analysis. **Ethnology**. Pittsburgh: 1998, Vol.37, N°4, p.395-412. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3773789?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 28 out. 2016.

GUNDA, Ragies Masiwa. **The Bible and Homosexuality in Zimbabwe**: a socio-historical analysis of the political, cultural and christian arguments in the homosexual public debate with special reference to the use of the bible. Bamberg: University of Bamberg Press, 2010.

[HEKMA, Gert]. **Homossexuality in “Traditional” Sub-Saharan Africa and Contemporary South Africa**: an overview by Stephen O. Murray. s/l: s/n, [1999]. Disponível em: <http://semgai.free.fr/doc_et_pdf/africa_A4.pdf>. Acesso em: 15 set. 2016.

HOURANI, Albert. A Criação de um Mundo (Séculos VII-X). *In*: **Uma História dos Povos Árabes**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HUMAN RIGHTS WATCH. **This Alien Legacy**: the origins of “sodomy” laws in british colonialism. New York: Human Rights Watch, 2008. Disponível em: <<https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/lgbt1208webwcover.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2016.

HUNTINGTON, Samuel. Ordem Política e Decadência Política. *In*: **A Ordem Política nas Sociedades em Mudança**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1975. Disponível em: <http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/608535/mod_resource/content/1/Huntington%20Ordem%20pol%C3%ADtica%20e%20decad%C3%A2ncia%20pol%C3%ADtica.pdf>. Acesso em: 23 mai. 2016.

ILESANMI, Yemisi. **Freedom to Love for All: homosexuality is not un-African.** s/l: 2013.

JARK, Renan Batista. **África e a Colonialidade do Ser: um estudo sobre os direitos LGBT na Nigéria.** 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) – Departamento de Ciências Econômicas e Relações Internacionais, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em:
<<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/158317/Monografia%20do%20Renan%20Batista.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 26 out. 2016.

JESUS, Diego Santos Vieira de. O Mundo Fora do Armário: Teoria Queer e Relações Internacionais. **Revista Ártemis.** [João Pessoa]: 2014, n.1, v.17, p.41-50. Disponível em:
<<http://periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/viewFile/18751/11128>>. Acesso em: 15 set. 2016.

JOJI, Saleh M. *et al.* **Nigerian Peoples and Culture.** Yola: Centre for Distance Learning of University of Maiduguri, s/d. Disponível em:
<<http://www.unimaid.edu.ng/root/CDI/Final%20Nigerian%20Peoples%20and%20Culture.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2016.

KIRBY, Michael. The Sodomy Offence: England's least lovely criminal law export?. In: LENNOX, Corinne; WAITES, Matthew (Eds.). **Human Rights, Sexual Orientation and Gender Identity in The Commonwealth: struggles for decriminalisation and change.** London: School of Advanced Study, University of London, 2013.

KLEIS, Gerald W.; ABDULLAHI, Salisu A. Masculine Power and Gender Ambiguity in Urban Hausa Society. **African Urban Studies.** s/l: 1983.

KRETZ, Adam. **From “Kill the Gays” to “Kill the Gay Rights Movement”:** the future of homosexuality legislation in Africa. *Northwestern Joournal of International Human Rights.* [Chicago]: Vol. 11, 2013. Disponível em:
<<http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1162&context=njihr>>. Acesso em: 26 out. 2016.

LANGE, Dierk. The Bayajidda Legend and Hausa History. In: BRUDER, E.; PARFITT, T. (Ed.). **African Zion: studies in black judaism.** Londres: Cambridge Scholars, 2012. Disponível em:
<http://dierklange.com/pdf/recent_articles/2012_BAYAJIDDA_MAY_31_Deckblatt_2.pdf>. Acessado em: 15 set. 2016.

LENSHIE, Nsemba Edward; AYOKHAI, F. E. F. Rethinking Pre-Colonial State Formation and Ethno-Religious Identity Transformation in Hausaland under the Sokoto Caliphate. **Global Journal of Human Social Science,** v. 13, n. 4, 2013. Disponível em:

<https://globaljournals.org/GJHSS_Volume13/1-Rethinking-Pre-Colonial-State-Formation.pdf>. Acesso em: 20 out. 2016.

LAST, Murray. O Califado de Sokoto e o Borno. *In*: AJAYI, J. F. (ed.). **História Geral da África VI: África do século XIX a 1880**. Brasília: UNESCO, 2010.

LEWIS, Bernard. O Alvorecer e o Meio-Dia do Islã. *In*: **O Oriente Médio: do advento do Cristianismo aos dias de hoje**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

LOVEJOY, Paul E. Historical Setting. *In*: METZ, H. C. (Ed.). **Nigeria: a country study**. Washington: First Printing, Ed.5, 1992. Disponível em: <http://www.marines.mil/Portals/59/Publications/Nigeria%20Study_1.pdf?ver=2012-10-11-163309-470>. Acesso em: 15 set. 2016.

MACEDO, José Rivair. **História da África**. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Questão das Diferenças: por uma analítica da normalização. [*In*: Congresso de Literatura do Brasil, 16, 2007, Campinas. **Anais do Congresso de Literatura do Brasil**. Campinas: 2007]. Disponível em: <http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_antteriores/anais16/prog_pdf/prog03_01.pdf>. Acesso em: 15 set. 2016.

MONTOYA, Alex D. Homosexuality and The Church. **The Master's Seminary Journal**. p. 155-168, 2000. Disponível em: <<https://www.tms.edu/m/tmsj11h.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2016.

MUDASIRU, Sheriff. **Sokoto Caliphate: it's rise and fall**. Dissertação (Mestrado em *Islamic and Other Civilization*), International Islamic University Malaysia, 2009, 62 p. Disponível em: <<http://lib.iium.edu.my/mom2/cm/content/view/view.jsp?key=90v2C3Ad0anPKracExWeuJBXZTmzCPW520100106090315921>>. Acesso em: 20 out. 2016.

MURRAY, Stephen; ROSCOE, Will. **Boy-Wives and Female Husbands: studies in african homosexualities**. Nova York: Editora Palgrave, 1998.

NAST, Heidi J. Islam, Gender, and Slavery in West Africa Circa 1500: a spatial archaeology of the Kano Palace, Northern Nigeria. *In*: Association of American Geographers, 86, 1996, Cambridge. **Annals of the Association of American Geographers**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1996. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2563946>>. Acesso em: 15 set. 2016.

NIANE, Dbril Tamsir. O Mali e a Segunda Expansão Manden. *In*: NIANE, Djibril Tamsir (ed.). **História Geral da África IV: África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO, 2010.

NIGERIA. **Criminal Code Act**. 1990

NWOKO, Kenneth Chukwuemeka. Female Husbands in Igbo Land: southeast Nigeria. **The Journal of Pan African Studies**. California: 2012, vol.5, n°1. Disponível em: <<http://www.jpanafrican.org/docs/vol5no1/5.1Female.pdf>>. Acesso em: 28 out. 2016

NWOYE, Chinwe M. Igbo Cultural and Religious Worldview: an insider's perspective. **International Journal of Sociology and Anthropology**. [Lagos]: 2011, vol.3(9), p.304-317. Disponível em: <http://www.academicjournals.org/article/article1379514201_Nwoye.pdf>. Acesso em: 28 out. 2016.

OGBONDAH, Chris; ONYEDIKE, Emmanuel U. Origins and Interpretation of Nigerian Press Laws. **Africa Media Review**, v. 5, n. 2, p. 59-70, 1991. Disponível em: <<http://pdfproc.lib.msu.edu/?file=/DMC/African%20Journals/pdfs/africa%20media%20review/vol5no2/jamr005002006.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2016.

OHADIKE, Don C. Igbo Culture and History. *In*: ACHEBE, Chinua. **Things Fall Apart**. Nova York: Aws Classics, 1996.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A Invenção dos Iorubás na África Ocidental: reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica. **Estudos Afro-Asiáticos**. [Rio de Janeiro]: Ano 27, n.1/2/3, 2005, p.141-179. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6223/1/ARTIGO_Inven%C3%A7%C3%A3oIorub%C3%A1s%C3%81frica.pdf>. Acesso em: 15 set. 2016.

OLIVEIRA, Guilherme Ziebell de. **Nigéria**: história da política externa e das relações internacionais. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012, 113 p. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/71691>>. Acesso em: 20 out. 2016.

ONU. 2016. Disponível em: <<http://www.un.org/Depts/Cartographic/map/profile/nigeria.pdf>> Acesso em: 20 out. 2016

ORIJ, John N. **Political Organization in Nigeria Since the Late Stone Age**: a history of the Igbo people. Nova York: Palgrave Macmillan, 2011.

OSIKI, Omon Merry; NWOKO, Kenneth Chukwuemeka. The Institution of Female-Husband in Ilorin and Its Environs up to the Early Colonial Period. **Africanology**. [California]: Vol.1,

2014, p.27-32. Disponível em: <<http://as-journal.dctthink.org/index.php/as-journal/article/view/7>>. Acesso em: 15 set. 2016.

OUÈROÓNKÉ, Oyewùmí. **The Invention of Women: making na african sense of western gender discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

POULYMENOPOULOU, Eleni; REHMAN, Javaid. Is Green a Parto f the Rainbow? Sharia, Homosexuality and LGBT Rights in the Muslim World. **Fordham International Law Journal**. [Nova York]: Vol.37, N°1, 2013. Disponível em: <<http://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2322&context=ilj>>. Acesso em: 30 out. 2016.

QUICK, Abdullah Hakim. **Aspects of Islamic Social Intellectual History in Hausaland: 'Uthmān ibn Fūdi, 1774-1804 C.E.** Tese (Doutorado em Filosofia), University of Toronto, 1995, 239 p. Disponível em: <<http://siiasi.org/wp-content/uploads/2014/12/Characteristics-of-Nationalism-in-an-Islamic-State.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2016.

RICCI, Carla. **Perspectivas sobre Gênero: a inserção pública da mulher no Irã do século XX**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais), Universidade Federal do Pampa, 2014, 80 p.

RYDER, Allan Frederick Charles. Do Rio Volta aos Camarões. *In*: TAMSIR, Djibril (ed.). **História Geral da África IV: África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO, 2010.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Cultura e Imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. [São Paulo]: Companhia das Letras, 1993.

SALAWU, Abiodun. **Breaking the Culture of Mute Sensation: female expression of power in sexual contest with men in Yoruba newspaper**. Eastern Cape: 2011, p.39-51. Disponível em: <<http://www.krepublishers.com/02-Journals/JSS/JSS-27-0-000-11-Web/JSS-27-1-000-11-Abst-PDF/JSS-27-1-039-11-1105-Salawu-A/JSS-27-1-039-11-1105-Salawu-A-Tt.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2016.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Tradução e notas de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SAME SEX MARRIAGE PROHIBITION ACT. 2013. Disponível em:
<[http://www.placng.org/new/laws/Same%20Sex%20Marriage%20\(Prohibition\)%20Act,%202013.pdf](http://www.placng.org/new/laws/Same%20Sex%20Marriage%20(Prohibition)%20Act,%202013.pdf)> Acesso em: 20 out. 2016

SANDERS, Douglas E. 377 and the Unnatural Afterlife of British Colonialism in Asia. **Asian Journal of Comparative Law**, v. 4, n. 1, 2009.

SINIKANGAS, Maarit. **Yan Daudu: a study transgendering men in Hausaland West Africa**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – Department of Cultural Anthropology and Ethnology, Uppsala University, Uppsala, 2004. Disponível em: <<http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:129295/FULLTEXT01.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2016.

SMITH, M. G. The Beginnings of Hausa Society, A.D 1000-1500. *In: The Historian in Tropical Africa*. VANSINA, J. *et al.* (Ed.). Londres: Oxford University Press, 1964. Disponível em:
<http://www.cifas.us/sites/g/files/g536796/f/1964a_TheBeginnHausaSoc_BC.pdf>. Acesso em: 15 set. 2016.

SOUSA, Luana Neres de. **A Pederastia no Período Clássico: relendo as obras de Platão e Aristóteles**. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008. Disponível em:
<https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/SOUSA__Luana_Neres_de.pdf>. Acesso em: 15 set. 2016.

SUNNAH. **One Who does the Action of the People of Lut**. s/i. Disponível em:
<<http://sunnah.com/abudawud/40/113>>. Acesso em: 30 out. 2016.

THE ADVENTURES OF COSMIC YORUBA. **Pre-colonial Igboland: on woman-to-woman marriage**. s/l: 2015. Disponível em: <<https://cosmicyoruba.xyz/woman-woman-marriage-in-pre-colonial-igboland-revised/>>. Acesso em: 28 out. 2016.

THE NOBLE QUR'ÂN. **Sura An-Nisa'**. Tradução de Muhammad Muhsin Khan e Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali. 1999. Disponível em:
<<https://www.thereligionofpeace.com/quran/noble/sura4.html#16>>. Acesso em: 30 out. 2016

UCHEM, Rose. Historical and Political Context of Igbo Society. *In: Overcoming Women's Subordination in the Igbo African Culture and in the Catholic Church: envisioning an inclusive theology with reference to women*. s/l: Dissertation.com, 2001. Disponível em:
<https://books.google.com.br/books?id=3Zhfu363kfkC&pg=PA36&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 28 out. 2016.

UCHENDU, Egodi. Woman-Woman Marriage in Igboland. *In: AZODO, Ada; EKE, M. N. Critical Essays on Gender and Sexuality in African Literature and Film*. Trenton: Africa World Press, 2006. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/273122433_WOMAN-WOMAN_MARRIAGE_IN_IGBOLAND>. Acesso em: 28 out. 2016.

VIEIRA, Helena. Teoria Queer: o que é isso? **Revista Forum**. São Paulo: 2015. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/osentendidos/2015/06/07/teoria-queer-o-que-e-isso-tensoes-entre-vivencias-e-universidade/>>. Acesso em: 15 set. 2016.

VISENTINI, Paulo F. **A África na Política Internacional**: o sistema interafricano e sua inserção mundial. Curitiba: Juruá, 2011.

WILSON, Colin. Queer Theory and politics. **International Socialism Journal**. [Londres]: 2011. Disponível em: <<http://isj.org.uk/queer-theory-and-politics/>>. Acesso em: 15 set. 2016.

WORLD SITES ATLAS. **Custom Map Gallery**. 2008. Disponível em: <<http://www.sitesatlas.com/custom/Igboland.htm>> Acesso em: 22 out. 2016

XAVIER, Nathaly Silva. As Instituições na Perspectiva de Samuel Huntington. *In: A Política Externa Chinesa e a Recepção dos Países Africanos*: o contraste entre Zâmbia e Angola (1989-2009). 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

Disponível em:

<<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/29395/000776662.pdf?sequence=1>>.

Acesso em: 23 mai. 2016.