

Universidade Federal de Juiz de Fora
Programa de Pós-Graduação em História
Mestrado em História

Jéssica Costa Prazeres

O CORPO DA MULHER COMO CAMPO DE DISPUTA:
REPRESENTAÇÕES OCIDENTAIS SOBRE AS INTERVENÇÕES GENITAIS
FEMININAS EM ÁFRICA

Juiz de Fora

2018

JÉSSICA COSTA PRAZERES

O CORPO DA MULHER COMO CAMPO DE DISPUTA:
REPRESENTAÇÕES OCIDENTAIS SOBRE AS INTERVENÇÕES GENITAIS
FEMININAS EM ÁFRICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, linha de pesquisa “Narrativas, Imagens e Sociabilidades”, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em História.

Orientadora: Prof. Dra. Fernanda do Nascimento Thomaz

Juiz de Fora

2018

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Prazeres, Jéssica Costa.

O corpo da mulher como campo de disputa : representações ocidentais sobre as intervenções genitais femininas em África / Jéssica Costa Prazeres. -- 2018.

127 p.

Orientadora: Fernanda do Nascimento Thomaz

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em História, 2018.

1. África. 2. Representação. 3. Gênero. 4. Intervenções genitais femininas. I. Thomaz, Fernanda do Nascimento, orient. II. Título.

JÉSSICA COSTA PRAZERES

O CORPO DA MULHER COMO CAMPO DE DISPUTA: REPRESENTAÇÕES
OCIDENTAIS SOBRE AS INTERVENÇÕES GENITAIS FEMININAS EM ÁFRICA

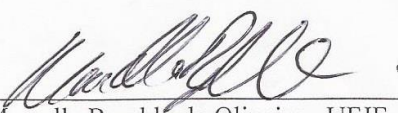
DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do
título de MESTRA EM HISTÓRIA.

Juiz de Fora, 31/08/2018.

Banca Examinadora



Prof. Dra. Fernanda do Nascimento Thomaz – Orientadora



Prof. Dra. Marcella Beraldo de Oliveira - UFJF



Prof. Dr. Luiz Henrique Passador - UNIFESP

Agradecimentos

Sou muito grata a tudo e a todos que contribuíram para a realização do presente trabalho. Foi um caminho longo, cheio de desafios, e que só chegou a sua etapa final porque contei com o apoio de pessoas muito especiais.

Inicialmente, quero agradecer a todas as mulheres que, de alguma forma, me inspiraram e/ou me fortaleceram. Sou imensamente grata à minha orientadora, professora Fernanda Thomaz, que acreditou em mim e na minha pesquisa, me ajudou a lidar com as críticas e, a partir delas, fazer o melhor trabalho que pude no momento. À professora Patrícia Godinho Gomes, também agradeço muito pelas sugestões e referências e, principalmente, pelo incentivo, que não começou e nem terminou na sua participação na banca de qualificação deste trabalho.

Eu não poderia deixar de fazer um agradecimento especial também à professora Maraliz Christo, pelo apoio que sempre me ofereceu em toda minha trajetória acadêmica. Para mim, a professora Maraliz sempre será um exemplo de integridade e de “mente aberta” para o novo.

Este trabalho também não teria sido possível sem o suporte da mãe, que sempre priorizou a minha educação e a minha formação acima de qualquer coisa. Devo tudo à minha mãe e nenhuma palavra seria suficiente pra agradecer pelo seu apoio constante, sua imensa paciência comigo e pelo seu amor. Sou grata pelo colo nos momentos mais difíceis, pelos conselhos nas fases de incerteza e por me ensinar, na prática, a arte da resiliência – na vida.

Às amigas que são dois dos maiores presentes que já ganhei na vida, Liziê Neves e Luiza Carneiro, agradeço por ter o privilégio de tê-las sempre por perto. Obrigada por poder compartilhar com vocês angústias, lembranças e, principalmente, gargalhadas. Vocês tornam minha vida mais leve! Também à querida amiga Caroline Alves, que sempre com uma palavra de carinho, me encorajou a continuar este trabalho, meu muito obrigada. À Janaina Morais, toda a gratidão por ser o abraço que eu precisava no momento certo – obrigada por me abrir caminhos e ser a materialização da sororidade.

À professora Marcella Beraldo e ao professor Luiz Henrique Passador, agradeço muito pela disponibilidade em colaborar pela melhoria deste trabalho e, em especial, por incitarem em mim a sempre fundamental autocrítica.

Aos colegas de mestrado, Bárbara Fernandes, Gleice Silva, Eduardo Ferraz e João Brancato: toda gratidão por ter vocês por perto, pra dividir e somar as inquietações geradas pelo mestrado. Ao Allony Macedo, agradeço pela amizade constante: obrigada por se importar, por me fazer rir e pelas frustrações compartilhadas.

Sou especialmente grata ao meu companheiro, Rafael Demboscki, por ser compreensão e incentivo em meus momentos de cansaço e desânimo. O seu amor me deu forças para alcançar muitas conquistas nestes últimos anos.

No final dessa jornada, também contei com o apoio do Julián Sánchez, ao qual agradeço pela generosidade. À Leda Demboscki, meu muito obrigada pela gentileza de traduzir o resumo desta dissertação para o inglês.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), agradeço pela concessão de uma bolsa de estudos, a qual foi fundamental para que eu pudesse me dedicar exclusivamente a esta pesquisa por dois anos.

Aos que questionaram a temática proposta neste trabalho e, por diversas vezes, tentaram deslegitimar esta pesquisa, agradeço pela oportunidade que me deram de me descobrir mais forte e corajosa do que eu mesma acreditava ser.

Por fim, agradeço a todos que vieram antes de mim e lutaram pra que hoje eu, enquanto mulher tenha o direito de estudar, e de fazê-lo em uma universidade pública e gratuita. Pontuo que este trabalho só foi possível por estar inserido em um contexto histórico no qual a educação e a liberdade de expressão são direitos constitucionalmente garantidos. Concluo e entrego essa dissertação aos possíveis leitores com a esperança de que as reflexões e os questionamentos aqui contidos possam continuar instigando novas pesquisas e que o respeito à diversidade de pensamentos se mantenha sempre presente.

Resumo

Este trabalho emprega a expressão “intervenções genitais femininas” para referir uma grande diversidade de procedimentos, que variam de acordo com a região geográfica e/ou grupo praticante. Para cada um destes, essas intervenções também podem possuir denominações e significados distintos, passíveis de sofrerem transformações com o tempo. Embora ocorram em várias partes do mundo, são as intervenções genitais femininas realizadas em África as que mobilizam maiores discussões. A perspectiva ocidental em torno dessas práticas reitera, em geral, representações que reforçam estereótipos ligados, principalmente, a questões raciais e de gênero. Assim, percebe-se uma continuidade, na época contemporânea, do discurso colonial sobre essas intervenções genitais. Neste sentido, a presente dissertação problematiza discursos e representações acerca do corpo da mulher no âmbito das intervenções genitais. Também são discutidas noções em torno dos conceitos de tradição, gênero, corpo e sexualidade feminina, assim como se busca refletir sobre o lugar do discurso enquanto legitimador de ingerências políticas. Diante da complexidade do tema em questão, muitas das reflexões propostas por este trabalho se baseiam no contexto da Guiné-Bissau. Visando colaborar para um estudo sobre gênero que contemple o contexto africano, este trabalho apresenta uma interpretação histórica que dialoga constantemente com a antropologia. O principal objetivo desta dissertação é, enfim, contribuir para a desconstrução de um olhar ocidental unívoco sobre África.

Palavras-chave: África. Representação. Gênero. Intervenções genitais femininas.

Abstract

This study employs the expression “female genital modifications” to refer to a wide variety of procedures, which vary according to geographical region and/or practice group. In each of these, the terms used to refer to these modifications as well as their meanings may change throughout time. Although they occur in many parts of the world, it is the female genital modifications carried out in Africa that have generated the most discussion. The western perspective on this type of modification generally reiterates representations that reinforce mainly racial and gender stereotypes. Thus, it is presently possible to note a continuity of the colonial discourse about these genital modifications. In this sense, this dissertation problematizes discourses and representations of the female body within the realm of genital modifications. It will also discuss conceptions of tradition, gender and female sexuality and reflect upon the role of discourse as a legitimator of political intervention. Due to the complexity of the topic in hand, many of the reflections suggested by this paper are based on the context of Guinea-Bissau. With view to contributing to a study about gender in the African context, a historical interpretation in constant dialogue with the field of anthropology will be presented. The main aim of this dissertation is to contribute to the deconstruction of a one-sided western gaze towards Africa.

Keywords: Africa. Representation. Gender. Female genital modifications.

Lista de ilustrações

| | |
|---|----|
| Mapa da Guiné-Bissau..... | 16 |
| Gráfico da divisão das principais etnias da população de nacionalidade guineense..... | 64 |
| Divisões administrativas da Guiné-Bissau | 81 |

Sumário

| | |
|---|------------|
| Introdução..... | 10 |
| Capítulo 1 – As intervenções genitais femininas: Discurso e representações ocidentais sobre as práticas | 26 |
| 1.1 Tempos diferentes, discursos semelhantes: as intervenções genitais na época colonial e contemporânea | 31 |
| 1.2 Sob o estigma da “tradição”: documentos internacionais e trabalhos acadêmicos sobre intervenções genitais femininas | 40 |
| 1.3 Raça, gênero e representação | 50 |
| 1.4 Repensando o conceito de tradição | 58 |
| Capítulo 2 – O <i>fanado</i> feminino: Agência e identidade de gênero de mulheres guineenses | 63 |
| 2.1 O <i>fanadu di mindjer</i> | 69 |
| 2.2 “Em qualquer tempo ou lugar, a vida social é sempre marcada por rituais” | 73 |
| 2.3 Um ritual praticado entre etnias islamizadas | 79 |
| 2.4 As finalidades da prática | 84 |
| Capítulo 3 – Olhar para o “Outro” e olhar para si: Repensando as intervenções..... | 88 |
| 3.1 Alguns pressupostos geográfico-culturais deslocados | 93 |
| 3.2 Diálogos entre intervenções genitais femininas na África e no Ocidente..... | 98 |
| 3.3 “Falar sobre o outro é falar sobre si” | 106 |
| 3.4 Discussões em torno do prazer feminino | 110 |
| Considerações finais | 114 |
| Bibliografia geral | 118 |

Introdução

*“Em todos os momentos e em todas as culturas
houve muita interferência e luta pelos órgãos
sexuais e reprodutivos das mulheres”*

(Ifi Amadiume)

Ainda hoje, há pouco conhecimento sobre a sexualidade feminina. Sobre este assunto prevalecem muitas inferências, hipóteses, comparações equivocadas e, principalmente, representações. No cerne dessas representações encontramos, quase sempre, um discurso moral, ou seja, um conjunto de valores que, em algum momento da história, foi concebido, edificado e fortalecido por práticas sociais. Estas representações sobre a sexualidade feminina circulam em diversos âmbitos, desde a literatura popular até o meio científico e acadêmico. A antropóloga nigeriana Ifi Amadiume considera que o discurso sobre sexualidade, geralmente, é desigual: no que se refere ao conhecimento sobre o tema, supõe-se uma superioridade do mundo ocidental em relação aos “aldeões ‘desinformados’ e ‘primitivos’ ou ‘tradicionalistas’”.¹ Neste contexto, escrevemos negativamente sobre o que percebemos como “atitudes indígenas” em relação à sexualidade. Dessa forma, completa Amadiume, “criticamos todas as mulheres na África como sexualmente reprimidas, sexualmente inferiores e sexualmente mutiladas”.²

O discurso ocidental em torno das intervenções genitais femininas ilustra bem essa questão. A expressão “intervenções genitais femininas”, cabe pontuar, é aqui empregada para referir uma grande diversidade de procedimentos, que variam de acordo com a região geográfica e/ou o grupo praticante. Para cada um destes, as intervenções genitais podem também possuir denominações e significados distintos, sendo passíveis de sofrerem transformações com o tempo. Embora ocorram em várias partes do mundo, são as práticas realizadas em África as que incitam maiores discussões.³ Neste caso, as

¹ AMADIUME, Ifi. *Sexuality, African Religio-Cultural Traditions and Modernity: Expanding the Lens. Africa Regional Sexuality Resource Centre*, 2006. p.4.

² AMADIUME, loc. cit. (tradução nossa)

³ Apesar de muitas referências apontarem sua presença, sobretudo, em países africanos, há registros e informações da existência destas práticas pela América (Estados Unidos e Colômbia, por exemplo), Europa (Reino Unido) e Ásia (Indonésia, Índia e Malásia). Um olhar mais atento, inclusive, permite notar que, ainda que com métodos e motivações diferentes, e, sobretudo, um discurso distinto, as intervenções genitais femininas são extremamente comuns no Brasil. Cabe ainda ressaltar que, embora essas práticas ocorram em muitos países africanos, ela é praticada por apenas determinados grupos étnicos presentes

mulheres africanas são alternativamente vistas como impedidas de expressar suas vozes, ou como tendo uma compreensão defeituosa ou confusa se falam a favor dessas intervenções.⁴ Esta percepção ocidental é estruturada por um rígido viés normativo, embora muitas vezes isso não esteja claro. Sob esta perspectiva, nós, ocidentais, nos dispomos a dizer **o que não pode ser feito** a essas mulheres africanas ou o que elas próprias **não podem fazer**. Um dos argumentos elencados pelo discurso contrário a essas intervenções genitais é que elas visam o controle da sexualidade da mulher. O raramente se percebe, contudo, é que apontar que essas intervenções genitais não podem ser realizadas também é uma forma de intervir no corpo feminino. O corpo da mulher se torna, assim, um campo de disputa.

Não é muito difícil perceber que a noção de que as mulheres africanas “precisam ser salvas” ainda constitui um lugar-comum no discurso ocidental. Quando o assunto são as intervenções genitais femininas então, essa questão se torna ainda mais latente. Ao apresentar meu projeto inicial da pesquisa, percebi o quanto ainda são presentes e fortes esses estereótipos, inclusive no meio acadêmico – o qual deveria ser sempre sinônimo de diálogo, reflexão e aprendizado.

Nos enfrentamentos com professores e colegas na Academia, notei, enfim, que para caminhar eu precisaria dar um passo para trás. Esta pesquisa, que inicialmente seria voltada para o entendimento do ritual que envolve as intervenções genitais femininas no contexto da Guiné-Bissau, se voltou para o trabalho com as representações em torno das intervenções genitais femininas como um todo. Neste sentido, as práticas realizadas por alguns grupos étnicos presentes naquele país surgiram como uma oportunidade de levantar questões mais pontuais, destacando a complexidade intrínseca a cada prática – e evitando, ao máximo, as generalizações. Dessa forma, a temática acabou se tornando uma oportunidade de direcionar um olhar para a questão da representação sobre África, especialmente, em perspectiva de gênero.

Além disso, optar por essa abordagem do tema constitui uma oportunidade de ressignificar o lugar político que, de certa forma, ocupo. Enquanto mulher branca, feminista, e compreendendo o lugar privilegiado que representa o âmbito intelectual da universidade, entendi a importância de questionar o discurso salvacionista e de

nesses países. Dessa forma, essas intervenções são realizadas em espaços geográficos circunscritos que, de modo geral, não englobam todo o território nacional.

⁴ WALLEY, Christine J. Searching for “voices”: Feminism, anthropology, and the global debate over female genital operations. **Cultural Anthropology**, v.12, n.3, 1997. p.419.

vitimização em torno das mulheres africanas. Afinal, é esse discurso, principalmente, que nos impede de tentar enxergar, de fato, experiências femininas distintas. Assim, ao trabalhar o tema a partir do Brasil, gostaria de dar alguma contribuição para a desconstrução de uma representação sobre África que reforça estereótipos ligados, principalmente, à questão racial e de gênero.

Muitos discursos expressos na literatura contrária às intervenções genitais femininas e orientada para o público euro-americano ilustram com precisão o domínio desses estereótipos. Além das intervenções genitais femininas serem vistas, comumente, como práticas quase “típicas” da África, prevalece ainda uma tendência em caracterizar as mulheres africanas como completamente oprimidas pelo patriarcado, pela ignorância, ou ambos.⁵ Seguindo uma perspectiva eurocêntrica, o discurso ocidental sobre o tema dá ainda mais destaque a uma representação que, de forma constante, situa as mulheres africanas como vítimas passivas das próprias circunstâncias histórico-sociais. Neste sentido, a antropóloga Christine Walley lembra que

A questão das operações genitais femininas atinge numerosos nervos, pois desafia tanto noções fundamentais do corpo, do eu, da sexualidade, da família e da moralidade, quanto também toca em tensões relacionadas à diferença cultural, à relação entre mulheres e tradição e ao legado das representações da era colonial nas relações de gênero em países não-ocidentais.⁶

Como também argumenta essa pesquisadora, é preciso, contudo, trabalhar contra os discursos ocidentais que reproduzem ideologias coloniais e neocoloniais a partir dessas intervenções genitais.⁷ Afinal, discurso é também prática, e não simplesmente uma forma de entender ou pensar sobre o mundo – é também uma forma de agir nele.⁸ É possível notar, por exemplo, que há uma relação direta entre a terminologia utilizada e a perspectiva e/ou intencionalidade do discurso sobre as intervenções genitais femininas. Como aponta a socióloga senegalesa Fatou Sow, a denominação utilizada para referir essas práticas varia, em geral, de acordo com a simples motivação em descrevê-las e o intuito de incriminá-las.⁹

Quando as intervenções genitais femininas começaram a ser discutidas fora dos grupos praticantes, a expressão “circuncisão feminina” era a mais usual. Esta, porém, induzia a um indesejado paralelismo com a circuncisão masculina, entendida no

⁵ WALLEY, 1997, p.419

⁶ Ibid., p.406 (tradução nossa)

⁷ Ibid., p.430.

⁸ WALLEY, loc. cit.

⁹ SOW, Fatou. Mutilations génitales féminines et droits humains en Afrique. **Africa Développement / Afrique et Développement**, v. XXIII, n. 3, 1998. p.14.

mundo ocidental como diferente daquela.¹⁰ Já para alguns grupos que realizam essas práticas, a designação “circuncisão feminina” seria utilizada, justamente, devido à percepção de uma ligação social e simbólica com a circuncisão masculina.¹¹

No final dos anos 1970, no âmbito da influência dos movimentos feministas, surgiram os primeiros debates internacionais sobre as intervenções genitais femininas. Nessa época, a expressão “mutilação genital feminina” ganhou força. Esta passou a estabelecer não apenas a distinção linguística com a circuncisão masculina, mas também a enfatizar um sentido de “ato grave” e “violação de direitos”. Essa designação, enfim, teve (e ainda tem) um intuito abertamente assumido de atrair apoio internacional às políticas de abandono daquelas práticas.¹² Especialmente na *Década das Nações Unidas Para as Mulheres* (1975-85), a discussão em torno das intervenções genitais femininas ganhou maior visibilidade, sendo uma pauta mais frequente também nos meios de comunicação.¹³

Porém, ainda que algumas mulheres africanas se opusessem a essas práticas, elas não concordavam com a forma como o assunto estava sendo tratado pelas feministas ocidentais. Aquelas africanas notaram que, na relação das mulheres ocidentais para com elas, refletiam-se as dinâmicas de poder que existem dos países ocidentais para com o denominado “Terceiro Mundo”.¹⁴ As mulheres africanas sentiam, assim, que suas experiências e entendimentos eram excluídos pelas formulações do feminismo branco, de classe média.¹⁵ Desse incômodo, decorreu, em 1980, um forte

¹⁰ ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE (OMS). Eliminação da mutilação genital feminina. **Declaração conjunta** OHCHR, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS. Lisboa: Associação para o Planeamento da Família, 2009. p.27.

¹¹ WALLEY, 1997, p.407.

¹² OMS, op. cit., p. 27. É interessante ressaltar que, desde fins da década de 1950, o Conselho Econômico e Social da Organização das Nações Unidas já vinha solicitando à OMS a realização de estudos acerca da “persistência de costumes que submetem as meninas a rituais” e sobre “as medidas adotadas ou planejadas para acabar com tais práticas”. No momento, porém, estes pedidos foram rejeitados, sob a alegação da OMS de que “tais rituais assentavam em valores sociais e culturais, estando fora da sua competência”. Cf. BRANCO, Sofia. **Cicatrizes de mulher**. Lisboa: Público, 2006. p.149.

¹³ Centrada no lema “igualdade, desenvolvimento e paz”, a *Década das Nações Unidas Para as Mulheres* trouxe à tona pela primeira vez a nível internacional a discussão sobre a então denominada “mutilação genital feminina”. Cf. BRANCO, op. cit., p.149.

¹⁴ Christine Walley utiliza as expressões “First World” and “Third World”, hoje em desuso. A professora e pesquisadora Chandra Talpade Mohanty lembra que terminologias como “Primeiro” e “Terceiro” Mundo são muito problemáticas. Isto porque, além de sugerirem semelhanças excessivamente simplificadas entre países rotulados de “Terceiro” ou “Primeiro” Mundo, também reforçam, implicitamente, a existência de hierarquias econômicas, culturais e ideológicas entre eles. Cf. MOHANTY, Chandra. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. **boundary 2**, v. 12/13, v. 12, n. 3 - v. 13, n. 1, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism (Spring - Autumn, 1984). p.354.

¹⁵ WALLEY, op. cit., p.418, 419.

confronto que colocava em questão as designações “circuncisão” e “mutilação”, na *Conferência Mundial das Mulheres*, em Copenhague (Dinamarca). Nesta circunstância, as mulheres africanas se opuseram à abordagem feminista ocidental, que elas entendiam como racista.¹⁶

Apesar disso, em 1991, a Organização Mundial de Saúde (OMS) recomendou o uso da expressão “mutilação genital feminina” pela Organização das Nações Unidas (ONU). A partir deste momento, a designação “mutilação genital feminina” passou a figurar não apenas os documentos dessas duas grandes Organizações, mas adquiriu uma relevância mundial.¹⁷ Com o crescimento das comunicações globais e das migrações derivadas da “era globalizada”, o tema se tornou ainda mais proeminente e controverso.

Com o tempo, todavia, algumas organizações internacionais comprovaram o “desagrado com o sentido negativo do termo ‘mutilação’”.¹⁸ Pelo fato de denotar um insulto aos valores culturais das comunidades adeptas à prática, a terminologia provocava um afastamento das mesmas, impedindo ações em prol da eliminação das intervenções genitais em países não-ocidentais. Dessa forma, no final da década de 1990, as expressões “corte dos genitais femininos” e “mutilação genital feminina/corte” adquiriram espaço em trabalhos de investigação e em algumas agências da ONU.¹⁹

Já no século XXI, em uma conferência em Dakar (Senegal), em 2008, acordou-se o uso do termo “excisão” para a região da África Ocidental. Apesar disso, houve uma persistência de alguns grupos que continuaram recomendando a utilização do termo “mutilação” como forma de indicar a “gravidade do ato”.²⁰ Neste sentido, percebe-se que, na literatura produzida e destinada ao público ocidental, é mais comum a designação “mutilação”, com um intuito político de impactar e induzir a percepção da prática como um ato violento e degradante. Nas ações de certas organizações em comunidades praticantes, por sua vez, é dada preferência para uma terminologia

¹⁶ SOW, 1998, p.14

¹⁷ OMS, 2009, p.27.

¹⁸ OMS, loc. cit.

¹⁹ OMS, loc. cit.

²⁰ MINISTÉRIO DA MULHER DA GUINÉ-BISSAU, 2009 apud ALVES, Cremilde. **As que passaram pelas barracas**: Representações e vivências de mulheres sobre o fanado feminino em Bissau (Bairro Militar). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. p.12.

entendida como “não-valorativa”.²¹ Esta questão torna clara a instrumentalização das terminologias de acordo com a intencionalidade do discurso e com o público para o qual se dirige.

Não obstante, a expressão “mutilação genital feminina” impera em, basicamente, toda a literatura ocidental sobre o tema, reiterando um olhar bastante eurocêntrico e, muitas vezes, contraditório. Além disso, a OMS ainda identifica essa prática sob algumas “tipologias”.²² Esse enquadramento, porém, é tão problemático quanto a designação de todo o complexo e múltiplo conjunto de intervenções genitais femininas sob o único conceito de “mutilação genital”.²³ Considerando todas essas questões, no presente trabalho, emprego a expressão “intervenções genitais femininas” quando me refiro a elas de uma forma geral, como foi inicialmente apontado. Entendo que todas as práticas que, de alguma maneira, alteram os órgãos genitais das mulheres são formas de intervenção – ainda que apresentem métodos e motivações, aparentemente, distintas. Além disso, ao crer que o julgamento dessas práticas cabe apenas a cada mulher que a(s) vivencia(m), o termo “intervenção” parece adequado, visto que não pressupõe um juízo de valor.

²¹ Na *Declaração Conjunta* promovida pela OMS, por exemplo, utiliza-se a expressão “mutilação genital feminina”, “com vista à sua função como instrumento de advocacy”. A própria *Declaração* aponta, contudo, que o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) e o Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA) utilizam a designação “mutilação genital feminina/corte” no trabalho com as comunidades praticantes. Cf. OMS, 2009, p.27.

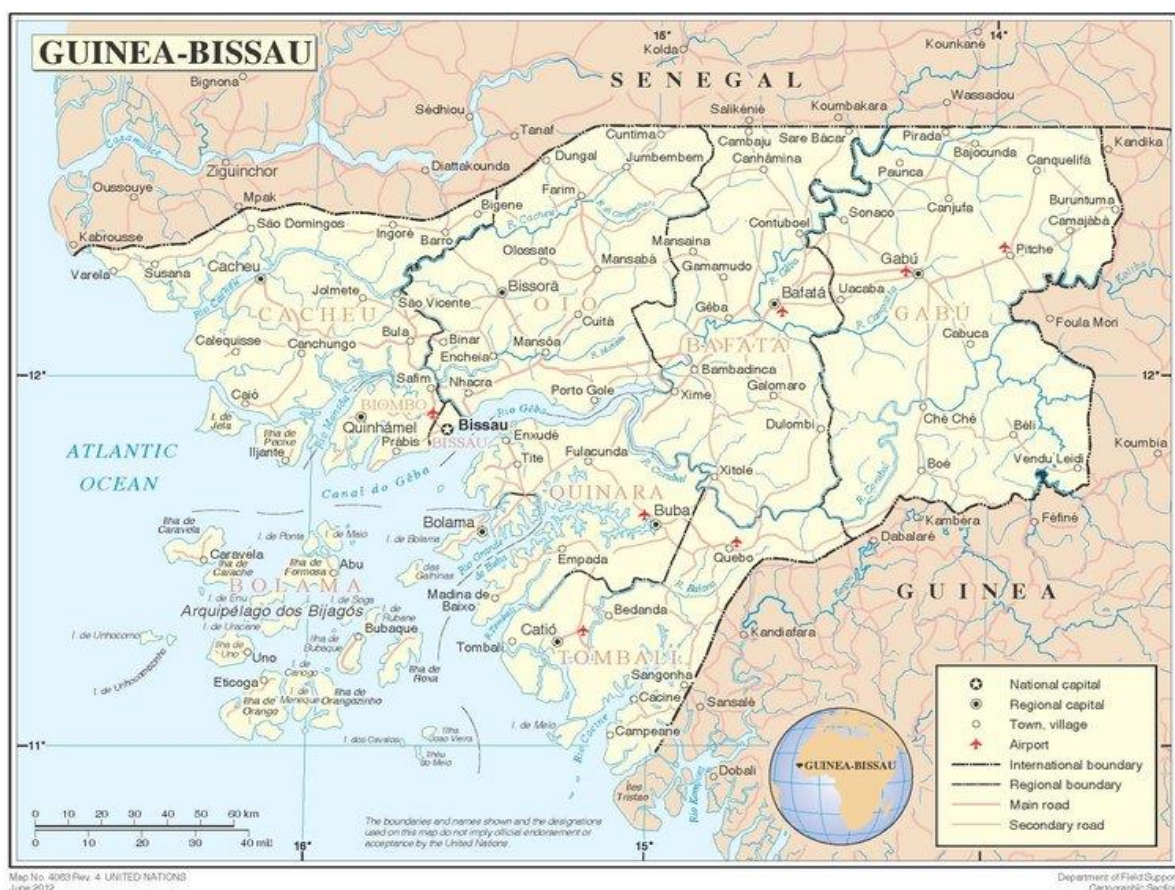
²² A então denominada “mutilação genital feminina” é classificada pela OMS em quatro tipos, sendo eles: Tipo I: Remoção parcial ou total do clitóris e/ou do prepúcio (clitoridectomia); Tipo II: Remoção parcial ou total do clitóris e dos pequenos lábios, com ou sem excisão dos grandes lábios (excisão); Tipo III: Estreitamento do orifício vaginal através da criação de uma membrana selante, pelo corte e aposição dos pequenos lábios e/ou dos grandes lábios, com ou sem excisão do clitóris (infibulação); Tipo IV: Todas as outras intervenções nefastas sobre os órgãos genitais femininos por razões não médicas, por exemplo: punção/picar, perfuração, incisão/corte, escarificação e cauterização. Convém ressaltar que este sistema de classificação corresponde a uma simplificação dessas práticas, podendo não refletir a amplitude de variações dos procedimentos. Além disso, as informações que originam a construção dessas tipologias, em geral, carecem de estudos mais aprofundados e melhor embasados, como reconhece a própria OMS. Cf. OMS, op. cit., p.6 e 28.

²³ A primeira classificação da OMS para essas práticas foi apresentada em 1995. Porém, um estudo publicado em 2006 constatou que as intervenções reais não se enquadravam facilmente naquele sistema de classificação. De forma geral, havia divergências entre a descrição das próprias mulheres sobre a intervenção pela qual passaram, o procedimento verificado pelos médicos no exame clínico e o enquadramento dessas práticas nas tipologias da OMS. Em 2007, portanto, essa primeira versão foi revisada, dando origem à classificação atual. Cf. CONROY, Ronán M. Female genital mutilation: whose problem, whose solution? *British Medical Journal*, v.333, 13 jul. 2006. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1502236/>>. Acesso em: 28 nov. 2017; ELMUSHARAF, Susan; ELHADI, Nagla; ALMROTH, Lars. Reliability of self reported form of female genital mutilation and WHO classification: cross sectional study. *British Medical Journal*, 27 jun. 2006. Disponível em: <<http://www.bmj.com/content/333/7559/124>>. Acesso em: 15 dez. 2017.

Por outro lado, é importante também perceber as particularidades dessas práticas. Essas intervenções, assim como as terminologias que as designam, não são monolíticas: esses procedimentos são múltiplos, assim como os grupos de pessoas e as regiões geográficas envolvidas.²⁴ Considerando isso, nesta pesquisa, muitas das reflexões em torno das intervenções genitais femininas se baseiam no estudo de caso da Guiné-Bissau. O objetivo deste enfoque é destacar a complexidade do tema em questão, promovendo uma problematização mais pertinente sobre as representações em torno das intervenções genitais femininas em África.

A Guiné-Bissau é um país situado na África Ocidental, fazendo fronteira com o Senegal, ao norte, e com a Guiné Conacri, ao sudeste. Este país, banhado pelo Oceano Atlântico, é composto por uma parte continental e outra insular – o Arquipélago dos Bijagós.

Mapa da Guiné-Bissau



ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Mapa oficial da Guiné-Bissau. Departamento de Suporte de Campo/Secção Cartográfica). Jun. 2012. Disponível em: <<https://uniogbis.unmissions.org/perfil-do-pa%C3%ADs>>.

²⁴ WALLEY, 1997, p. 407.

Apesar de ser constituída por uma extensão geográfica relativamente pequena, a Guiné-Bissau integra em seu território cerca de trinta grupos étnicos. Dentre estes, estão alguns que praticam intervenções genitais femininas.²⁵ Localmente, essas práticas são referidas pela designação “*fanado* feminino”, terminologia também utilizada para denominar o ritual de iniciação que inclui a intervenção genital.²⁶ Este ritual, por sua vez, é considerado fundamental para a integração cultural e social das mulheres de diversas etnias. Sendo visto por seus membros como determinante para a transição da infância para a vida adulta, o *fanado* feminino constitui para eles um processo bem mais complexo do que apenas a intervenção genital. Afinal, é neste momento, em geral, que aquelas mulheres adquirem os conhecimentos e os valores tidos como necessários para sua formação.

Ainda hoje é um desafio para os historiadores entenderem a experiência histórica dos africanos – e, acrescento, das mulheres africanas – em seu sentido cultural específico, nos termos de suas linguagens e motivações.²⁷ Essa dificuldade deve-se, em grande medida, ao eurocentrismo, que conformou uma determinada maneira de interpretar o mundo. Esta perspectiva refletiu-se no nascimento da História enquanto disciplina, o que dificultou consideravelmente o conhecimento de realidades históricas não-europeias.²⁸ Neste sentido, é curioso notar que o discurso hegemônico ocidental com relação às mulheres africanas ainda é, majoritariamente, engendrado pelo viés eurocêntrico. Uma das características desse discurso é focar, sob as mesmas lentes, a

²⁵ Segundo um inquérito realizado em parceria entre o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) e o Instituto Nacional de Estatística (INE) – Guiné-Bissau, quase metade das guineenses passaram por algum tipo de intervenção genital. Nos dados referentes ao ano de 2014, a porcentagem de mulheres de 15 a 49 anos que declararam ter passado por alguma dessas práticas na Guiné é de 44,9%. Cf. GUINÉ-BISSAU – INQUÉRITO AOS INDICADORES MÚLTIPLOS (MICS5) 2014. UNICEF, mar. 2016. p. iv.

²⁶ “*Fanado*” é um termo crioulo, língua mais falada entre os guineenses. Em outros países também existem designações específicas nas línguas das etnias praticantes desses ritos e que não carregam uma conotação valorativa específica. Estes termos, todavia, não costumam integrar os discursos disseminados no mundo ocidental sobre essas práticas, que são vistas, na maior parte das vezes, de forma quase homogênea. Cabe pontuar que, nos documentos oficiais da Guiné-Bissau (portanto, em português, língua oficial do país), a terminologia usual é “excisão feminina”.

²⁷ FEIERMAN, Steven. African histories and the dissolution of the world history [Histórias africanas e a dissolução da história mundial]. In: BATES, R. H.; MUDIMBE, V. Y.; O’BARR, J. (editors). **Africa and the disciplines: the contributions of the research in Africa to the Social Sciences and Humanities**. Tradução Elisângela Mendes Queiroz. Chicago: University of Chicago Press, 1993. p.13.

²⁸ O historiador e sociólogo Muryatan Barbosa aponta que o eurocentrismo consiste na expressão de uma dominação objetiva do pensamento social europeu no mundo. Com uma noção de progresso baseada na história ocidental, a visão eurocêntrica situava as outras sociedades em um estágio inicial do processo evolutivo. Dessa forma, ela foi, principalmente, um importante instrumento colonial. Cf. BARBOSA, Muryatan S. Eurocentrismo, História e História da África. **Sankofa** - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. n.1, jun. 2008. p.47-49.

situação de todas as mulheres. Disso decorrem as generalizações e a simples tradução das intervenções genitais em África como apenas mais um exemplo da opressão feminina. Uma das consequências deste processo é a invisibilidade de um possível espaço de agência dessas mulheres.

Como adverte a pesquisadora nigeriana Amina Mama, as mulheres africanas definiram e administraram suas lutas por diversas vezes, muito embora grande parte dessa história ainda não seja devidamente reconhecida.²⁹ Apesar disso, conforme argumenta Philip Havik, o papel das mulheres em África enquanto dinamizadoras no plano social, cultural e político é um fenômeno que pode ser verificado ao longo dos séculos através de estudos arquivísticos e da história oral.³⁰

A atuação constante das mulheres no contexto histórico da Guiné-Bissau é um exemplo disso.³¹ Na luta contra o colonialismo português, por exemplo, muitas guineenses desempenharam papéis fundamentais.³² Aliás, é dentro desse contexto anticolonial e integradas às estruturas e ideologias partidárias, que emergiram as organizações de mulheres em todos os países africanos lusófonos.³³ Na Guiné-Bissau, especialmente, o discurso em torno da libertação nacional estava diretamente atrelado ao da emancipação feminina.³⁴ E as guineenses envolveram-se mesmo ativamente na

²⁹ MAMA, Amina. Las fuentes históricas nos dicen que incluso las mujeres blancas han mirado siempre hacia África para encontrar alternativas a su subordinación. Entrevista realizada por Elaine Salo. In: **Africana** – Aportaciones para la descolonización del feminismo. Oozebap: Barcelona, 2013. p.14.

³⁰ HAVIK, Philip J. Relações de gênero e comércio: estratégias inovadoras de mulheres na Guiné-Bissau. **Soronda**, Bissau, n.19, jan.1995. p.29.

³¹ Philip Havik aponta que existem evidências da autonomia social e econômica das guineenses desde o século XVII. Sobre este contexto, registram-se casos de mulheres comerciantes (chamadas *nharas*, em crioulo da Guiné), que gozavam de grande prestígio entre as populações locais e controlavam recursos humanos e materiais no tráfico de escravos. No século XIX, com o aumento do poder sócio-econômico e cultural de algumas mulheres, elas passaram a atuar como gerentes e proprietárias de casas comerciais, adquirindo uma força negocial significativa. Cf. HAVIK, op. cit., p.30, 31.

³² GOMES, Patrícia Godinho. La mujer y el poder en Guinea Bissau: la lucha armada, los años 80 y el nuevo contexto político y económico. **Nova Africa** – publicación del Centre d'Estudis Africans, Barcelona, Enero 2009. p.8.

³³ SHELDON, Kathleen; RODRIGUES, Isabel P. B. F., 2008. Outras vozes: Women's writings in Lusophone Africa. **African and Asian Studies**, n.7, 2008. p. 425. Disponível em: <https://www.academia.edu/206341/Outras_Vozes_Women_s_Writings_in_Lusophone_Africa>. Acesso em 17 mai. 2018.

³⁴ A relação entre a libertação nacional e a emancipação feminina foi especialmente evidenciada pelo líder do movimento pela independência no país, Amílcar Cabral. Ele foi um dos fundadores do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) e, apesar dos obstáculos, insistiu, tanto no discurso quanto na sua prática política, na importância da equidade de gênero, instituindo este objetivo no programa de ação do PAIGC. Na perspectiva de Cabral, a transformação social só seria possível mediante a participação feminina – desde a revolução até o processo de reconstrução nacional. Cf. GOMES, Patrícia Godinho. A Mulher guineense como sujeito e objecto do debate histórico contemporâneo: Excertos da história de vida de Teodora Inácia Gomes. **Africa Development**, v. XLI, n. 3, 2016. p.79.

construção desse movimento histórico. Segundo a historiadora Patrícia Gomes, as guineenses aderiram à luta de libertação nacional ainda na fase da sua organização, agindo clandestinamente.³⁵ De acordo com ela, “verificou-se a participação das mulheres tanto na esfera político-ideológica como nas frentes de guerra e nas diversas atividades no âmbito da organização das áreas libertadas”.³⁶

Em 1963, quando a luta armada começou, as guineenses informaram as unidades de guerrilha sobre os movimentos das tropas portuguesas. Diante da intensificação da guerra, alguns anos depois, elas participaram ao lado dos homens em operações militares.³⁷ Além disso, muitas guineenses protagonizaram atividades políticas de mobilização das populações rurais para a luta armada. De modo geral, a atuação política feminina ocorria assim: de forma constante e diversa, abrangendo vários espaços.³⁸ A partir da década de 1970, as mulheres começaram a participar ativamente, a nível local e regional, nos órgãos de decisão do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC).³⁹ No âmbito da educação e da saúde, as guineenses foram igualmente figuras fundamentais: elas estavam em diversos níveis desses sistemas, construídos nas zonas libertadas do controle da administração colonial da Guiné-Bissau.⁴⁰

Dessa forma, verifica-se que a presença ativa das guineenses foi determinante no processo que culminou com a independência da Guiné-Bissau,

³⁵ Naquela conjuntura, elas cederam suas casas para reuniões do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC); prepararam e distribuíram material de propaganda do Partido; esconderam e deram apoio a muito militantes e perseguidos políticos; e serviram de ligação entre as células políticas do PAIGC espalhadas pelo território e na diáspora. Patrícia Gomes apresenta a importante reflexão de que essas funções correspondem a atividades socialmente vistas como tipicamente “femininas” no quadro da divisão sexual do trabalho. Considerando, porém, que a atuação das guineenses não se restringiu, posteriormente, a essas tarefas, penso ser essencial mencioná-las a fim de evidenciar a diversidade da atuação dessas mulheres. Cf. GOMES, 2016, p. 79, 80

³⁶ *Ibid.*, p.73.

³⁷ Posteriormente, foram criados, inclusive, grupos armados formados apenas por mulheres. GOMES, 2009, p.8, 9.

³⁸ Embora não fosse algo comum, algumas mulheres também alcançaram destaque através da ocupação de cargos relevantes. Foi o caso de Cármen Pereira que, como lembra Patrícia Gomes, atingiu lugares expressivos na hierarquia política, durante e após a luta armada. Pereira se tornou o símbolo feminino da luta pela libertação da Guiné-Bissau, chegando a ocupar, interinamente, a cadeira da Presidência da Guiné-Bissau, em 1984. Além dela, outras mulheres se tornaram figuras importantes naquele contexto, como Teodora Inácia Gomes e Titina Silá. Cf. GOMES, 2016.

³⁹ O PAIGC, criado em 1956, foi originalmente o nome do movimento que lutou pela independência da então Guiné Portuguesa (atual Guiné-Bissau) e de Cabo Verde – à época, colônias de Portugal. Conquistada a independência, o PAIGC se tornou um partido político e se manteve no governo da Guiné-Bissau de 1973 até 1994, quando o período monopartidarista teve fim.

⁴⁰ Cf. GOMES, 2016, p.82.

proclamada unilateralmente em 24 de setembro de 1973.⁴¹ Apesar das dificuldades que enfrentaram, muitas mulheres guineenses souberam utilizar as condições objetivas do contexto de luta de libertação para buscar sua própria emancipação.⁴² Segundo Patrícia Gomes, a transformação social subjacente a este período “favoreceu não apenas a melhoria da condição de vida de uma parte significativa das populações, mas também lançou as bases para a criação do movimento político feminino guineense”.⁴³

No período imediatamente posterior à independência da Guiné-Bissau, a situação das mulheres no país não era igual em todo território.⁴⁴ Enquanto algumas, que tinham vivido em regiões libertadas, possuíam consciência e atuação política, outras não tinham participado do movimento de libertação, ficando muitas vezes à margem da construção do novo Estado.⁴⁵ Nesta conjuntura, a Comissão Feminina do PAIGC, concebida em 1975, oportunizou a análise das condições, necessidades e interesses das guineenses – e o trabalho de mobilização das mulheres, realizado por mulheres, mostrou-se novamente significativo.⁴⁶

Em meio a todas essas questões, determinantes transformações políticas e econômicas ocorreram na então República da Guiné-Bissau. Na década de 1980, o país vivenciou a transição de um modelo econômico socialista para um liberal, fato que refletiu não apenas na vida daqueles diretamente envolvidos com o setor, mas também nas estruturas familiares.⁴⁷ Diante deste panorama, a presença feminina sobressaiu sob duas formas, basicamente. No contexto de construção do novo Estado, a falta de recursos humanos no país criou oportunidades para as mulheres jovens que adquiriram

⁴¹ Cabe acrescentar que a independência do país foi reconhecida e legitimada por Portugal apenas cerca de um ano depois, em 10 de setembro de 1974. Foi também neste momento que a Guiné-Bissau se tornou membro da Organização das Nações Unidas (ONU).

⁴² GOMES, 2016, p.82.

⁴³ Ibid., p.73, 74. Acrescenta-se que a criação da União Democrática das Mulheres (UDEMU) parece ter sido especialmente relevante neste sentido. Foi ela, principalmente, que abriu caminho para uma busca constante por uma organização política das mulheres guineenses. Criada em 1961, a UDEMU foi, segundo a pesquisadora Lorena Marques, a primeira organização politicamente estruturada com o objetivo de mobilizar e preparar as mulheres para a luta anticolonial e a conquista da independência nacional. Cf. MARQUES, Lorena de Lima. Vozes femininas nas esferas de decisão na Guiné-Bissau. In: GOMES, Patrícia Godinho; FURTADO, Cláudio Alves (Org.). **Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectivas de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2017. p.47 e 51.

⁴⁴ GOMES, Patrícia Godinho. Sobre a gênese do movimento feminino na Guiné-Bissau: bases e práticas (1961-1982). In: GOMES, P. A. G.; DINIZ, Débora ; SANTOS, Maria Helena; DIOGO, Rosália. **O que é feminismo?** 1. ed., v. 1. Lisboa: Escolar Editora, 2015. p.34.

⁴⁵ GOMES, loc. cit.

⁴⁶ Ibid., p.35.

⁴⁷ GOMES, 2009, p.14

formação acadêmica no exterior.⁴⁸ Estas passaram a ocupar cargos no governo, inserindo-se nos centros de decisão política.

Sob outro viés, o processo de liberalização econômica, ao gerar, involuntariamente, um grande número de atividades econômicas informais, também acabou por favorecer a conquista de uma maior autonomia por parte das guineenses.⁴⁹ A abolição das restrições comerciais, aliada à redução do controle estatal sobre a economia e comércio, veio acompanhada dos chamados Programas para Estabilização e Ajustamento Estrutural.⁵⁰ Estes, destinados, teoricamente, a fomentar reformas nas estruturas econômicas de países tidos como “em desenvolvimento”, desencadearam uma deterioração da condição de vida das populações. Foi o que ocorreu na Guiné-Bissau, com a implementação do Programa de Ajustamento Estrutural (PAE), em 1987. Todavia, ao mesmo tempo em que houve uma degradação das condições do trabalho formal, a instabilidade decorrente das medidas políticas do PAE incentivou novas formas de sobrevivência criativa.⁵¹ E é neste contexto que as mulheres se inseriram, buscando outras atividades remuneradas, a fim de manter suas famílias.⁵²

Especialmente como consequência da conjuntura político-econômica da Guiné-Bissau nos anos 1980, as atividades econômicas informais proliferaram no país. As mulheres guineenses, no caso, buscaram utilizar a seu favor a estrita divisão sexual das despesas e receitas nos seus agregados familiares para inserirem-se na economia

⁴⁸ GOMES, 2009, p.13.

⁴⁹ Ibid., p.14.

⁵⁰ Os Programas de Estabilização e Ajustamento Estrutural dirigiram-se, primeiramente, aos países latino-americanos com níveis elevados de inflação e pouco crescimento e, posteriormente, se estenderam aos quatro cantos do mundo, praticamente nos mesmos moldes. De forma geral, esses Programas constituem um conjunto de reformas de políticas econômicas, recomendadas pelo Fundo Monetário Internacional e pelo Banco Mundial, como condição para o acesso a empréstimos e destinado a fomentar mudanças estruturais nos países entendidos como “em desenvolvimento”. Algumas das medidas que integram estes Programas são: contração das despesas públicas; redução de subsídios; liberalização financeira e comercial; desvalorização da moeda e privatização de negócios públicos. Para uma análise da aplicação e das consequências dessas políticas na Guiné-Bissau, Cf. CRUZ, Jorge Manuel M. A. Lopes da. **O Programa de Ajustamento Estrutural na República da Guiné-Bissau: Uma avaliação política e ética.** Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos – Desenvolvimento Social e Económico em África: Análise e Gestão) - ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, Portugal, 2007.

⁵¹ HAVIK, 1995, p.33.

⁵² Philip Havik pontua que, os baixos salários e atrasos nos pagamentos destes, juntamente com o fim dos subsídios antes oferecidos pelo governo, promoveram uma crise nas responsabilidades sociais dos homens casados – os “chefes de família”. Este processo parece ter dado origem a uma inversão das relações de gênero. Assim, enquanto o Estado perdia sua já abalada autoridade, um movimento semelhante ocorria entre as famílias guineenses. Nesta conjuntura, as mulheres se tornaram cada vez mais autônomas, especialmente a partir da realização de atividades comerciais baseadas na produção própria. Cf. HAVIK, 1995, p.32-34.

informal.⁵³ Essa inserção, por sua vez, ocorreu através de ações individuais, mas também de estratégias coletivas.

A pesquisadora Maria Manuela Borges aponta que, na África Ocidental, de modo geral, a dinâmica das associações voluntárias e informais de mulheres se manifesta histórica e atualmente, encontrando-se tanto em meio rural como urbano. O fenômeno dessas associações, segundo Borges, é um fato peculiar e tem sido relacionado com as assimetrias de gênero.⁵⁴ Portanto, o associativismo voluntário feminino na região parece estar diretamente relacionado com a posição da mulher nas sociedades linhageiras, estruturadas sob hierarquias baseadas na senioridade e no gênero. Assim, o contexto social responsável por “marginalizar socialmente” as mulheres, é exatamente o que teria propiciado os motivos, os meios e as oportunidades para sua autonomia.⁵⁵

Com a criação de novas alianças, sobretudo em períodos de crise ou transição, muitas mulheres africanas mostraram sua capacidade de gerir novos padrões de interação social para assegurarem ou reforçarem a sua margem de manobra na sociedade.⁵⁶ Diversas guineenses, em específico, construíram uma integração em redes de ajuda mútua baseadas em grupos etários e intra-étnicos, as chamadas *madjuandades*, e em grupos inter-étnicos de bairro.⁵⁷ Esse movimento acabou se tornando uma cultura de comércio, em vez de mera atividade complementar de sustento.⁵⁸ Bissau (a capital do país) é, inclusive, uma das cidades da África Ocidental onde as mulheres estão onipresentes nas ruas e mercados, como vendedoras e compradoras.⁵⁹

É grande a diversidade de formas, atividades e funções das associações urbanas.⁶⁰ Estas associações multifuncionais agrupam indivíduos que partilham

⁵³ De acordo com Philip Havik, as receitas de atividades exógenas não são partilhadas entre homem e mulher quando estes são casados. Nestes casos, cada um gerencia as suas atividades remunerativas segundo padrões de “segregação orçamental”, um fenômeno comum na África subsaariana. Cf. HAVIK, 1995, p.34.

⁵⁴ BORGES, Maria Manuela. As mulheres em África: dinâmicas informais de socialização, educação, reprodução e inovação cultural. **Revista Educação em Questão**, v. 22, n. 8, jan./abr. 2005. p.7, 8.

⁵⁵ *Ibid.*, p.7.

⁵⁶ HAVIK, *op. cit.*, p.35, 36.

⁵⁷ O termo *mandjuandade* foi usado no período colonial, pelos etnógrafos, no sentido de “colegas da mesma classe de idade”, da mesma geração, ou ainda “aqueles que vão ao fanado na mesma altura”. Atualmente, a terminologia designa, de forma genérica, associações que integram diversas funções. Cf. BORGES, *op. cit.*, *passim*.

⁵⁸ HAVIK, *op. cit.*, p.34, 35.

⁵⁹ BORGES, *op. cit.*, p.10.

⁶⁰ Um tipo de associativismo bastante comum em África é o que funciona segundo lógicas estritamente financeiras e individuais. Essas associações, na Guiné-Bissau denominadas de *abotas*, são compostas por

interesses comuns e afinidades baseadas, predominantemente, nas relações de vizinhança ou trabalho, que são plataformas para a construção de relações afetivas e identitárias.⁶¹ De modo geral, as práticas associativas são uma oportunidade das mulheres constituírem redes formadas por relações sociais desligadas do universo familiar. Essa pertença associativa providencia capital social para essas mulheres, uma vez que as *mandjuandades* constroem, sustentam e reforçam periodicamente os sentimentos de pertença e identidade entre as associadas.⁶² De acordo com Maria Manuela Borges, atualmente, as associações ainda permitem às mulheres guineenses defender a sua autonomia econômica e estabelecer as suas próprias redes de apoio financeiro e afetivo. Ao possibilitar, inclusive, que essas mulheres desenvolvam a consciência do seu poder enquanto agentes sociais, associações como as *mandjuandades* funcionam como estratégias de emancipação social e política.⁶³

As consideráveis mudanças ocorridas no âmbito da organização das mulheres do setor informal no início dos anos 1990 parecem comprovar esse argumento. Em Bissau, mulheres comerciantes, agricultoras e pescadoras criaram uma associação econômica e, a partir do sucesso desta, fundaram uma instituição financeira não-bancária, em 2002.⁶⁴

Como é possível depreender, a participação das mulheres guineenses no âmbito do setor informal é bastante significativa – mas não é apenas nesta esfera que sua emancipação tem sido verificada. Patrícia Gomes aponta que, apesar da

grupos informais, cujos membros contribuem, periodicamente, com um montante pecuniário predeterminado para um fundo comum. Este fundo é entregue, rotativamente, a um dos associados, constituindo um meio eficaz de poupança e crédito nas sociedades contemporâneas.⁶⁰ Já as *mandjuandades* não têm a poupança como seu principal objetivo.⁶⁰ Sua finalidade primordial é a de socialização e constituição de uma rede de relações sociais de ajuda mútua. Através destas associações, portanto, as mulheres podem, trabalhando no setor informal, ter acesso a esquemas formais de proteção social e crédito. Cf. BORGES, 2005, *passim*.

⁶¹ *Ibid.*, p.20.

⁶² Outro ponto importante é que as *mandjuandades* instauram relações igualitárias entre os membros, onde o direito de palavra é igual para todos e as resoluções são tomadas por consenso. Por conseguinte, nas *mandjuandades* as mulheres podem adquirir títulos e ocupar cargos dirigentes. Assim, independente de seu estatuto na sociedade, sua participação nestas instituições constitui uma oportunidade de ultrapassar as limitações hierárquicas baseadas na senioridade e gênero. BORGES, 2005, p.21, 24.

⁶³ BORGES, *op. cit.*, p.27, 28.

⁶⁴ Refiro-me à Associação das Mulheres de Actividade Económica (AMAE) e à instituição financeira não-bancária *Bambaram*. Com relação ao nome dado a esta última, Patrícia Gomes apresenta uma interessante explicação. Segundo ela, *Bambaram* é um termo em crioulo que denomina o pano com que as mulheres aconchegam os próprios filhos às costas. A escolha deste nome para a instituição alude ao seu intuito de apoiar e acolher as guineenses que integram o setor informal. Cf. GOMES, Patrícia Godinho. As mulheres do sector informal. Experiências da Guiné-Bissau. **Ciclo de encontros sobre o empreendedorismo**, Centro de Recursos de empreendedorismo feminino, Alentejo Central (Portugal), mar. 2012. p.10, 11.

instabilidade crônica que a Guiné-Bissau tem vivido, importantes conquistas foram alcançadas nos quarenta anos que se seguiram à independência.⁶⁵ Segundo Gomes, as guineenses também têm adquirido espaço nas instituições políticas.⁶⁶ Ainda que não tenham continuado a progredir, a participação feminina nos órgãos de soberania, no período posterior à independência, aumentou consideravelmente. Em um período de quatro legislaturas (1973-1994), correspondente ao período em que o monopartidarismo estava em vigor no país, a porcentagem de deputadas eleitas passou de 8,3% para 20%.⁶⁷ Posteriormente, durante o multipartidarismo, embora a participação das mulheres no parlamento tenha diminuído, ainda ficou em torno de 10%.⁶⁸ No que se refere à representação da mulher guineense na estrutura governativa regional, também tem havido progressos, assim como no poder judiciário.⁶⁹

Enfatizar a participação das mulheres na dinâmica histórica da Guiné-Bissau é relevante por evidenciar a agência feminina no contexto africano – afinal, as guineenses não constituem um caso isolado no continente. Esse olhar nos ajuda a perceber que discursos que caracterizam as mulheres africanas como impotentes ou vítimas das circunstâncias são um tanto limitados. É importante destacar, contudo, que, evidentemente, a existência de espaços de ação e de poder femininos não pressupõe a anulação de hierarquias e desigualdades em um mesmo contexto. Sugiro, porém, que perceber a possibilidade de espaço de agência dessas mulheres, tão comumente invisibilizada, nos auxilia a dar início à problematização de questões como as intervenções genitais femininas em África.

Assim como a historiadora e socióloga Alessandra Guerra, também percebo que, no que se refere às intervenções genitais femininas, “pouco se caminhou no

⁶⁵ GOMES, 2016, p.88.

⁶⁶ GOMES, loc. cit.

⁶⁷ BARROS, Miguel de; SEMEDO, Odete. **A Participação das Mulheres na Política e na Tomada de Decisão na Guiné-Bissau**: da consciência, percepção à prática política. Gabinete integrado das Nações Unidas para a consolidação da paz na Guiné-Bissau (UNIOGBIS), 2013. p.43.

⁶⁸ De acordo com Patrícia Gomes, durante o regime monopartidário, os deputados eram escolhidos entre conselheiros regionais eleitos em assembleias populares. Este fato permitia que se ponderasse a presença das mulheres na ANP através do sistema de cotas. No sentido oposto, com o multipartidarismo, a competição entre várias listas eleitorais desfavoreceu as mulheres, que não eram popularmente conhecidas e não tinham meios (materiais e financeiros) suficientes para entrar na disputa eleitoral. Cabe pontuar que a presença feminina no parlamento teve seu mínimo histórico na legislatura de 1999-2004 (7,8%). Dentre os fatores que influenciaram este declínio estaria a instabilidade causada pela guerra civil que ocorreu entre 1998-99. Cf. GOMES, op. cit., p.87.

⁶⁹ Em cerca de uma década (2000-2012), a proporção de governadoras chegou a 20%. Já no judiciário, entre 2010 e 2012, no Tribunal Regional de Bissau e do Tribunal de Comércio, 14 dos 25 juízes de direito eram mulheres. Cf. BARROS; SEMEDO, op. cit., p.48.

sentindo de entender o lugar dessas práticas dentro das sociedades que as realizam”.⁷⁰ Por isso, através deste trabalho, procuro contribuir para a desconstrução de algumas representações muitas vezes equivocadas acerca das intervenções genitais femininas e das mulheres em África.

Neste sentido, no primeiro capítulo do presente trabalho, busco demonstrar a continuidade dos discursos coloniais nos discursos contemporâneos, em específico quando o assunto são as intervenções genitais femininas. Com esse intuito, proponho um diálogo entre materiais etnográficos que tratam especificamente do *fanado* na Guiné-Bissau no período colonial e artigos publicados em alguns periódicos ocidentais contemporâneos. Ainda neste capítulo, destaco como a maior parte dos documentos internacionais que visam à eliminação das intervenções genitais femininas expressa uma noção estática do conceito de tradição. Esta perspectiva, por sua vez, é reiterada e legitimada por muitos trabalhos acadêmicos sobre aquelas práticas.

No entanto, perceber o papel e os sentidos que essas intervenções genitais desempenham dentro dos ritos de iniciação femininos pode nos auxiliar a compreender melhor essas práticas. Por isso, no capítulo dois, proponho uma observação mais atenta sobre o *fanado* feminino e sua importância para mulheres de algumas etnias presentes na Guiné-Bissau. Neste ínterim, pretendo, principalmente, destacar a relação dessa prática com a identidade de gênero e a agência feminina para as sociedades em questão.

Por fim, no terceiro e último capítulo, analiso algumas representações em torno das intervenções genitais femininas em África, enfocando, especialmente, questões que atravessam noções de corpo e sexualidade. O objetivo desta parte do trabalho é não apenas propor uma reflexão crítica acerca do “olhar sobre o Outro”, mas também incitar um “olhar sobre si”. Também neste sentido, sugiro a percepção dos paralelismos existentes entre as práticas de intervenção genital no Ocidente e em África. Indico, assim, que a distinção entre a “mutilação genital” e “cirurgia plástica genital feminina” não é tão clara quanto parece. Pretendo ainda, nesta última etapa do trabalho, contribuir para a desnaturalização de algumas ideias e explicitar que ainda há muito por conhecer sobre a sexualidade feminina e as múltiplas formas de vivenciá-la. Visando colaborar para um estudo sobre gênero que contemple o contexto africano, este trabalho apresenta uma interpretação histórica que dialoga constantemente com a antropologia.

⁷⁰ GUERRA, Alessandra Gando. **Uma questão controversa**: a circuncisão feminina no Quênia. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2016. p.80.

Capítulo 1

As intervenções genitais femininas: Discurso e representações ocidentais sobre as práticas

“O poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos”

(Edward Said)

Entre o final do século XIX e meados do século XX, grande parte do continente africano passava por intenso processo de colonialismo. Embora a experiência colonial represente um período relativamente breve da história da África, ela significou uma nova configuração histórica, que também originou novos discursos sobre as tradições⁷¹ e as culturas africanas.⁷² Um dos elementos fundamentais do contexto colonial eram os textos ideológicos e teóricos que propunham programas para “regenerar” o espaço africano e seus habitantes.⁷³ Afinal, era preciso justificar teoricamente a presença europeia no continente.

Neste sentido, o argumento que fornecia a base da ideologia imperialista da época tinha uma lógica paternalista. De acordo com esta noção, era preciso confiar a tutela das populações coloniais às nações desenvolvidas. Estas últimas, nessa perspectiva, seriam responsáveis pelo desenvolvimento social e econômico de suas colônias.⁷⁴ O empreendimento colonial, sobretudo na África, passaria a ser promovido em nome de um “ideal superior de civilização”. Assim, ao expandirem seus domínios, os países europeus defendiam que estavam fazendo um bem tanto à África, quanto ao resto do mundo.⁷⁵

Nesta retórica, estava sendo expresso um sentimento de superioridade racial e cultural, formado nos séculos XVIII e XIX. A teoria racial, em específico, defendia a

⁷¹ Ponto que termo “tradição” será discutido e problematizado posteriormente, ainda neste capítulo.

⁷² MUDIMBE, V.Y. **A invenção de África**. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Portugal: Edições Pentago, 2013. p.15.

⁷³ *Ibid.*, p.16.

⁷⁴ BETTS, Raymond F. A dominação europeia: métodos e instituições. In: BOAHEN, Albert Adu (Org.). **História geral da África**, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p.355.

⁷⁵ BETTS, loc. cit.

hierarquização da humanidade a partir da concepção de raça, identificada principalmente através de características físicas. Nesta perspectiva, os africanos passaram a ser situados em um estágio inicial de evolução, quando comparados aos europeus.

Como aponta o historiador Johnni Langer, o continente africano sempre foi um dos locais favoritos para o imaginário ocidental manifestar diversos simbolismos e fantasias.⁷⁶ Um dos mais persistentes estereótipos vinculados a África é o de que nela se desenvolviam culturas nativas selvagens e perigosas, ou etnias primitivas que viviam de forma semelhante aos nossos antepassados mais remotos.⁷⁷ Sob a perspectiva europeia, nos territórios africanos não haveria escrita, nem Estado organizado, ou grandes construções – características que, na visão ocidental, diferenciavam as culturas “superiores” das “primitivas”.⁷⁸ Foi esta noção de superioridade cultural ocidental que permitiu, inclusive, a caracterização dos africanos como “crianças grandes” ou “não adultos” durante o período colonial. Esta concepção, por sua vez, abriu espaço para o discurso em torno de um suposto “direito de o mais forte proteger o mais fraco”.⁷⁹

A construção dessa condição social imaginária foi imprescindível para o domínio europeu.⁸⁰ Porém, a representação em torno de África, anteriormente mencionada, não legitimou apenas as aspirações de expansão econômica e política dos impérios europeus. Este discurso teve outra relevante e mais duradoura consequência: ele construiu um referencial de história africana que teve como modelo a própria civilização ocidental.⁸¹ Como veremos no decorrer deste capítulo, embora a forma aparente do imaginário ocidental sobre o continente africano possa mudar, sua base permaneceu fundamentalmente inalterada.⁸²

Na segunda metade do século XX, a África continuou a despertar a atenção do mundo ocidental. No cenário da chamada “Guerra Fria”, Estados Unidos e União Soviética (URSS) competiam por apoio e influência ao redor do mundo. Nesta conjuntura, tanto as colônias quanto os países recém-independentes do continente

⁷⁶ LANGER, Johnni. *Civilizações Perdidas no Continente Negro: o imaginário arqueológico sobre a África*. **Mneme**: revista de humanidades. v.7, n.14, fev./mar. 2005. p.53.

⁷⁷ LANGER, loc. cit.

⁷⁸ *Ibid.*, p.57.

⁷⁹ SARRAUT, 1923 apud BETTS, 2010, p.355.

⁸⁰ BETTS, loc. cit.

⁸¹ Para uma discussão mais direcionada a essa questão, ver LANGER, op.cit.

⁸² *Ibid.*, p.54.

africano constituíam peças importantes na concorrência por hegemonia.⁸³ A Guerra Fria representou mudanças fundamentais e sem precedentes à economia mundial e, conseqüentemente, às sociedades humanas.⁸⁴ Uma das conseqüências desse processo foi o desenvolvimento do que se tornou conhecido como “globalização”. Este movimento consolidou as desigualdades já em curso entre a África e o resto do mundo, acelerando, de forma geral, o declínio e a marginalização do continente no sistema internacional.⁸⁵

O professor e pesquisador Ricardo Soares de Oliveira lembra que, nesta conjuntura, alguns países ocidentais, instituições internacionais e organizações não-governamentais passaram a defender com maior empenho a “promoção do modelo democrático e dos direitos humanos”.⁸⁶ Na perspectiva ocidental, isso significou uma relativização da soberania dos países: o domínio doméstico, antes inviolável, passou a ser submetido ao escrutínio internacional. Este processo refletiu-se em críticas ocidentais a alguns Estados Africanos e determinou-se que aqueles que cometessem “atrocidades” estariam sujeitos à intervenção externa por “razões humanitárias”.⁸⁷ Especialmente em decorrência dessas ações, os países africanos passaram a enfrentar uma crise de legitimidade.⁸⁸

Desde fins dos anos 1990, os meios de comunicação ocidentais passaram a propagar com maior ênfase uma visão sobre a África, excessivamente pessimista e obcecada, de destruição e sofrimento.⁸⁹ A cobertura jornalística sobre a África, em especial, com tendência ao simplismo, à condescendência e aos estereótipos, explorava continuamente imagens de guerra e privação, que não refletiam a experiência de todo o continente. Nesse ínterim, as complexas origens e o caráter dos conflitos ocorridos em

⁸³ HOBSBAWM, Eric. Guerra Fria. In: **Era dos Extremos**: o breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.223-225.

De forma sintética, os auxílios financeiros e políticos oferecidos aos países africanos, eram uma estratégia das superpotências para seduzir aliados e manter sua supremacia. Cabe acrescentar que as colônias portuguesas em África foram as mais antigas e as que tiveram uma emancipação tardia, se comparadas com as possessões de outras nações. Assim, muitas vezes elas receberam o apoio de uma ou outra superpotência para conduzir a própria independência. Cf. OLIVEIRA, Ricardo Soares de. A África desde o fim da Guerra Fria. **Relações Internacionais**, Lisboa, n. 24, dez. 2009. p. 95. Disponível em: <<http://www.scielo.mec.pt/pdf/ri/n24/n24a11.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2017.

⁸⁴ HOBSBAWM, op. cit., p.252.

⁸⁵ A tendência para a liberalização do comércio internacional, aliada ao protecionismo em setores específicos nos países ocidentais, prejudicou em grande medida as economias frágeis e pouco competitivas do continente africano. Assim, a participação do continente no comércio global em setores legais caiu drasticamente. Com isso, a África passou a figurar nos setores ilegais e/ou informais da economia mundial. Cf. OLIVEIRA, op. cit., p.112.

⁸⁶ Ibid., p.101.

⁸⁷ OLIVEIRA, loc. cit.

⁸⁸ Ibid., p.102.

⁸⁹ OLIVEIRA, loc. cit.

alguns países da África nos últimos vinte anos são, por vezes, explicados pelo “barbarismo” africano.⁹⁰

Com relação a esta conjuntura, Ricardo de Oliveira considera que a lógica implícita da visão ocidental sobre o continente pode ser resumida a: “Como é que podemos salvar a África?”. O mesmo autor ainda acrescenta que

Os seguintes pressupostos eram largamente partilhados: a África precisa de salvação; os africanos não podem fazê-lo sem ajuda externa; os ocidentais têm as soluções e a vontade samaritana de ajudar o continente perdido.⁹¹

Conforme será demonstrado posteriormente, é basicamente a partir destas mesmas lentes que as mulheres africanas, especialmente aquelas que passam por intervenções genitais, são vistas pelo mundo ocidental.

Em diversos aspectos, o discurso que opunha “primitivismo” e “civilização” no contexto colonial passou a ser reformulado. O filósofo congolês Valentin-Yves Mudimbe aponta que foi a estrutura colonizadora que fundou um sistema dicotômico, responsável pelo estabelecimento de diversas “oposições paradigmáticas”.⁹² Segundo Mudimbe, dentre estes supostos antagonismos, estariam: oral versus escrito; comunidades agrárias versus civilização urbana e industrializada; economias de subsistência versus economias altamente produtivas; tradicional versus moderno.⁹³

Na contemporaneidade, é especialmente esta a última “oposição” que se destaca: é a ideia de levar a “modernidade” para a “África tradicional” que move muitas das interferências do mundo ocidental no continente. Como pondera Ricardo Oliveira, este ativismo pode ser interpretado de diferentes formas, mas as continuidades entre os “esforços missionários para a salvação da África” do período colonial e os “projetos humanitários” atuais são inegáveis e perturbantes.⁹⁴

A maioria dos discursos ocidentais sobre as intervenções genitais femininas representam uma boa oportunidade de verificar esta questão. O assunto exemplifica a correlação entre as representações coloniais e as contemporâneas sobre a África e os africanos, e como estas se baseiam, muitas vezes, em dicotomias forjadas. Nesse sentido, a análise da antropóloga Christine Walley sobre algumas literaturas voltadas

⁹⁰ OLIVEIRA, 2009, p.102, 103.

⁹¹ Ibid., p.106.

⁹² Valentin-Yves Mudimbe denomina de “estrutura colonizadora” o seguinte conjunto de métodos e ações complementares: o domínio do espaço territorial, a reformatação das mentes dos nativos e a gestão dos modos de produção. Cf. MUDIMBE, 2013, p.16.

⁹³ Ibid., p.18.

⁹⁴ OLIVEIRA, op. cit., p.107.

para o Ocidente, produzidas por euro-americanos e que se opõem às “operações genitais femininas”, parece confirmar este argumento.⁹⁵ Segundo Walley, boa parte destes autores evocam uma série de “oposições binárias”, as quais são bastante semelhantes às “oposições paradigmáticas” estabelecidas no período colonial. Dentre aquelas citadas pela antropóloga estão: Primeiro Mundo x Terceiro Mundo; modernidade x tradição; ciência x superstição; civilizado x bárbaro; liberdade x tortura/opressão; mulheres como protagonistas x mulheres como oprimidas; conhecimento médico x ignorância/doença.⁹⁶

Ainda de acordo com Walley, o efeito cumulativo dessas “oposições binárias” é a perpetuação de uma suposta diferença radical entre “nós” e “eles”. Neste sentido, muitos discursos sobre as intervenções genitais femininas têm reiterado a crença histórica de um abismo entre africanos e euro-americanos, retomando noções de uma superioridade cultural ocidental.⁹⁷

Considerando essas questões, o objetivo deste primeiro capítulo é demonstrar diretamente a continuidade dos discursos coloniais nos discursos contemporâneos, em específico quando o assunto são as intervenções genitais femininas. Com este propósito, serão apresentados alguns dos principais pontos em comum entre os discursos, que possibilitam a origem de diversos outros. Para isso, proponho um diálogo entre alguns materiais etnográficos que tratam especificamente do *fanado* na Guiné-Bissau no período colonial e artigos publicados em periódicos ocidentais contemporâneos. Dentre estes últimos, priorizou-se a escolha de artigos lusitanos, os quais costumam pautar com frequência o tema das intervenções genitais femininas.⁹⁸

Em seguida, é proposto um diálogo entre determinados documentos internacionais que visam a eliminação dessas práticas e alguns trabalhos acadêmicos sobre a questão. O intuito aqui é mostrar o quanto os primeiros reiteram uma noção estática do conceito de tradição, que é legitimada por muitos trabalhos acadêmicos. Em ambos, recorre-se a argumentos relacionados aos direitos humanos para se contraporem

⁹⁵ A autora utiliza a terminologia “operações genitais femininas” para designar as práticas em questão. Para uma explicação acerca da expressão, Cf. WALLEY, 1997. p. 407, 408.

⁹⁶ Ibid., p. 422, 423.

⁹⁷ Ibid., p.409, 419 e 423.

⁹⁸ Cabe pontuar que a preferência pelos periódicos lusitanos para esta análise também ocorre em função da colonização da Guiné-Bissau ter sido portuguesa. Além disso, atualmente, há uma quantidade relevante de imigrantes guineenses em Portugal.

às intervenções genitais femininas, sentenciando que certas “tradições” e/ou “culturas” promovem ou reforçam a desigualdade de gênero.

Por fim, apresenta-se um esboço teórico do conceito de representação e uma ampliação da perspectiva sobre os conceitos de cultura e tradição. Desta forma, gostaria de promover uma compreensão das intervenções genitais femininas a partir de uma análise histórica, ou seja, que inclua um olhar sobre os indivíduos, as dinâmicas, diversidades e complexidades que compõem todos os processos históricos. A partir disso, pretende-se também contribuir para a desconstrução de alguns estereótipos sobre o tema, ressaltando a importância de humanizar o debate.⁹⁹

1.1 - Tempos diferentes, discursos semelhantes: as intervenções genitais na época colonial e contemporânea

As principais fontes para a formação dos imaginários sobre o continente africano e seus habitantes no período colonial foram as crônicas dos viajantes e a literatura produzida entre fins do Oitocentos e início do século XX.¹⁰⁰ Os estudos etnográficos coloniais integram esse grupo de trabalhos, tendo, à época, a função de registrar e/ou codificar as tradições de determinado povo. Estas tradições, por sua vez, eram entendidas então como sinônimos de uma cultura estática, permanente.

No caso da Guiné-Bissau, é possível perceber que, dentre as denominadas “práticas tradicionais” existentes em certas regiões africanas, uma das que mais chamava a atenção dos etnógrafos portugueses era o *fanado*.¹⁰¹ Estes indivíduos, todavia, parecem ter dedicado maior atenção à prática do *fanado* masculino, em detrimento do feminino. Ainda que, pontualmente, tenham sido feitos comentários ou analogias com o rito feminino, esses eram quase sempre sucintos e bastante superficiais.

O trabalho do administrador colonial Landerset Simões é um exemplo a ser citado. Simões indicou que, entre os membros da etnia *mandinga*, tanto o corte do prepúcio do homem quanto a excisão do clitóris da mulher seriam praticados, sendo

⁹⁹ Em seu estudo sobre as “operações genitais femininas” entre a população *Kikhome*, na região ocidental do Quênia, Christine Walley também lembra a importância de se buscar uma humanização do debate sobre o tema. Seu trabalho é uma importante referência para a presente pesquisa.

¹⁰⁰ LANGER, 2005, p.2.

¹⁰¹ Vale destacar que os indivíduos que realizavam esses “trabalhos etnográficos” eram, muitas vezes, políticos e/ou administradores coloniais.

igualmente dignos de nota.¹⁰² Apesar disso, devido ao rito feminino ser, de acordo com Simões, semelhante ao masculino, ele entendeu ser pertinente registrar apenas um pequeno comentário sobre a prática. Segundo o autor: “Forçam a saída do clitóris com um rôlo de madeira apertado contra o baixo ventre e então a *h’uamanó* (operadora) extrai-o com uma espécie de anzol. O tratamento e a desinfecção são feitos com um macerado de folhas de algodoeiro”.¹⁰³

Outro etnógrafo que mencionou o “*fanado* das raparigas” foi Fernando Rogado Quintino, durante o período colonial, no ano de 1969. Ao escrever sobre “*os povos da Guiné*”, ele buscou apresentar algumas tentativas de aproximação entre as características da prática realizada pelos indivíduos de ambos os sexos.¹⁰⁴ Curiosamente, apesar disso, Quintino apontou de forma conclusiva acerca do *fanado* feminino que “ninguém conseguiu ainda saber o que nele se passa”, uma vez que “tudo ali decorre em absoluto segredo”.¹⁰⁵ Segundo ele, “ouve-se dizer que, no grupo *fula*,¹⁰⁶ com a amputação do clitóris, se rasgam também os pequenos lábios”.¹⁰⁷ Acerca do *fanado* das meninas *bijagós*¹⁰⁸ o autor assinalou que “nenhuma mulher ainda divulgou coisas com ele relacionadas”.¹⁰⁹

¹⁰² Os povos *mandingas* são originários do antigo reino do Mali. Entre os séculos VII e XVIII, os *mandingas* dominaram todo o interior guineense e forçaram outros grupos étnicos a se deslocarem para o litoral. Estes grupos buscavam esquivar-se da islamização pretendida pelos *mandingas*. Cf. SILVA, Dilma de Melo. **Por entre as Dórcades encantadas**: os Bijagó da Guiné-Bissau. São Paulo: Terceira Margem, 2000. p. 34.

¹⁰³ Cf. SIMOES, Landerset. **Babel negra**: etnografia, arte e cultura dos indígenas da Guiné. Porto: Oficinas Gráficas de O Comércio do Porto, 1935. p. 88, 89. Disponível em: <<http://purl.pt/1348>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

¹⁰⁴ Cf. QUINTINO, Fernando Rogado. Os povos da Guiné. In: **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Lisboa: Sociedade Industrial de Tipografia, v. XXIV, n. 96, 1969. p.906-909. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/BCGP/BCGP-N096&p=143>>. Acesso em: 05 jan. 2017. Pontua-se que o *Boletim Cultural* surgiu como uma revista acadêmica em 1945 e, a partir do ano seguinte, passou a circular sob a supervisão do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa. Sua finalidade era promover a colônia e disseminar “cultura e informação”. Entre 1946 e 1973, o *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* teve 110 edições, hoje totalmente digitalizadas e disponíveis para consulta em meio virtual. Cf. LEISTER, Fátima Cristina. **Um prefácio a povos da Guiné-Bissau**: O Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (1946-1973). Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012. p.24.

¹⁰⁵ QUINTINO, op. cit., p.909.

¹⁰⁶ Os *fulas* são também chamados de *peul* ou *fulanis* e, na Guiné-Bissau, ocupam, atualmente, a região leste do país. Assim como os *mandingas*, os *fulas* professam a religião islâmica e possuem uma organização social fortemente estratificada. De acordo com Leister, durante o período colonial, os chefes *fulas* atuaram em parceria com a administração colonial. Cf. LEISTER, Fatima Cristina. Sondando vestígios: Fulas e Bijagós através do *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (1946-1973)*. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH. São Paulo, jul. 2011. p.14.

¹⁰⁷ QUINTINO, op. cit., p.909.

¹⁰⁸ O grupo étnico *bijagó* vive no arquipélago que leva o seu nome, pertencente à parte insular da Guiné-Bissau. No período colonial, os *bijagó* eram considerados “belicosos”, tendo resistido fortemente à

De acordo com António Carreira, o *fanado* feminino existiria há, pelo menos, algumas centenas de anos na região da costa ocidental africana.¹¹⁰ Apesar disso, é mais comum nos depararmos, em geral, com relatos e informações sobre o *fanado* masculino nas etnografias coloniais sobre a Guiné-Bissau. Pode-se cogitar que os informantes dos etnógrafos fossem todos homens e, por isso, não detinham informações sobre as práticas iniciáticas das mulheres. Porém, não é possível afirmar que o principal motivo era, de fato, a falta de acesso dos pesquisadores, pois há também a hipótese de que havia um real desinteresse da colônia e de seus representantes pelas intervenções genitais femininas ocorridas na Guiné-Bissau à época.

No final do século XX, todavia, começa a haver uma mudança de enfoque na abordagem sobre as práticas relativas às intervenções genitais. A circuncisão masculina parece ser menos discutida, sendo, ao que tudo indica, encarada de forma menos controversa. Já as intervenções genitais femininas – especialmente aquelas ocorridas em África – passam a ser enfaticamente abordadas, em geral sob forma de crítica, pelas mídias, instituições e organizações internacionais. É perceptível que essa mudança de tendência no debate, que se direcionou às intervenções genitais femininas, prevalece na atualidade. Este discurso recente, porém, apresenta muitas semelhanças com o do período colonial.

Embora as fontes utilizadas nesta pesquisa referentes ao contexto colonial façam referência ao *fanado* masculino, veremos que as representações sobre a prática se assemelham em diversos pontos àquelas que, na contemporaneidade, se direcionam às intervenções genitais femininas realizadas na África, de forma geral. Neste sentido, levanto a hipótese de que há uma reprodução do discurso com base em uma relação de poder. Como ficará mais claro a seguir, o imaginário forjado no contexto colonial para legitimar a ação imperialista ainda se mostra presente – mas sob invólucros diferentes. Um dos principais pontos em comum entre o discurso colonial e o contemporâneo é

ocupação portuguesa e também às tentativas de dominação de outros grupos, nomeadamente os *mandingas* e os *fulas*. Cf. SILVA, 2000, *passim*.

¹⁰⁹ QUINTINO, 1969, p.911.

¹¹⁰ Segundo Carreira, a primeira referência à prática remeteria ao início do século XVII: o manuscrito produzido pelo padre missionário Manuel Álvares. A partir de sua incursão à costa ocidental africana, o jesuíta registrou que “[...] as fêmeas, para serem mulheres de alguém, é necessário primeiro a cerimónia ordinária da circuncisão”. Cf. ALVARES, Manuel. Etiópia Menor ou descrição geográfica da Serra Leoa apud CARREIRA, António. As primeiras referências escritas à excisão clitoridiana no Ocidente Africano. In: **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Lisboa: Sociedade Industrial de Tipografia, v. XX, n.78, 1965. p.148. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=BCGP/BCGP-N078&p=37>>. Acesso em: 04 jan. 2017.

uma noção homogeneizante da África e dos africanos. Diretamente relacionada a essa perspectiva está a associação das intervenções genitais como práticas próprias do continente africano.

O estudo etnográfico de Landerset Simões introduz uma determinada representação de África que pode ser percebida já pelo seu título: “*Babel Negra*”.¹¹¹ Neste livro, publicado em 1935, o autor, visto pelo prefaciador de sua obra como um “colono portador e iniciador de uma civilização superior àquela que foi encontrar”, tentou oferecer um panorama sobre os povos da Guiné-Bissau.¹¹² Embora tenha demonstrado uma preocupação em especificar as características destes povos de acordo com os diferentes grupos étnicos presentes no país, Simões apresentou uma noção muitas vezes bastante homogênea sobre o continente africano e seus habitantes.

Um exemplo disso é uma frase do próprio autor: ele aponta ter sido “forçado a tomar contacto com o povo negro”.¹¹³ Dessa forma, Simões estabeleceu uma identificação de todos os integrantes das sociedades africanas a partir de uma noção de raça – o “povo negro” – suprimindo as diversidades e reiterando a pauta racial do discurso colonial. O trecho em que o autor relata o *fanado* masculino entre os *balantas* coaduna-se àquela.¹¹⁴ Ao afirmar que “como a maioria dos povos da raça negra, o *balanta* pratica a circuncisão”, além do que foi exposto anteriormente, Simões também coloca a prática do corte do prepúcio como se fosse característica ou particular desta “raça”.¹¹⁵ Neste trecho, esse ponto é diretamente pronunciado pelo autor: “a vida moral e social do negro anda fortemente ligada a esta cerimónia (o fanado)”.¹¹⁶

Outra representação que atravessava muitos registros coloniais e também pode ser encontrado no relato de Simões é o caráter “exótico” e “misterioso” das práticas dos africanos. Dentre os “extravagantes usos e costumes”¹¹⁷ dos habitantes da Guiné-Bissau, estaria o *fanado* masculino:

¹¹¹ SIMOES, 1935.

¹¹² Prefácio do Gen. Norton de Mattos. In: SIMOES, op. cit., p.6. Esta afirmativa ilustra de forma bastante clara o argumento mencionado inicialmente, sobre a “missão civilizatória” europeia e sobre uma percepção colonial hierárquica dos povos.

¹¹³ SIMÕES, op. cit., p.9

¹¹⁴ De acordo com Simões, o nome da etnia *balanta* teria sua origem na relutância desta em se submeter ao domínio de outro povo, o *mandinga*. Assim, do vocabulário *mandinga* viria o termo “abalanta”, ou “os que recusam”. Cf. SIMOES, op. cit., p.113.

¹¹⁵ Ibid., p.121.

¹¹⁶ Ibid., p.87.

¹¹⁷ O autor termina a introdução de seu livro destacando que a “Babel Negra” seria um local “esfusiante de vida” e que seus quinhentos mil habitantes teriam “os mais extravagantes usos e costumes”. Cf. SIMÕES, op. cit., p. 16.

Esta cerimónia, que constitue o acto mais importante e solene da sua vida, é revestida de extraordinário interesse, não só pelo exótico cerimonial que a acompanha, como pelo facto de marcar, na vida do indígena desta raça, o termo da sua irresponsabilidade.

A grande festa, a que concorrem homens e mulheres, rapazes e raparigas, realiza-se na véspera da operação, ao contrário do que sucede entre outras tribus que só a levam a efeito depois do termo da misteriosa iniciação.¹¹⁸

Pouco mais de uma década depois da publicação de “*Babel Negra*”, outro administrador colonial também apresentou uma descrição sobre o *fanado* masculino entre os *balantas*. Refiro-me ao relato de James Pinto Bull, bastante semelhante ao de Simões, e que também demonstrou interesse nessas cerimônias.¹¹⁹ Pinto Bull comentou que a circuncisão teria se expandido “atravessando a Ásia, África, América e Oceânia sem poupar os sertões brasileiros e australianos”.¹²⁰ É particularmente curioso este trecho, pois nele é possível perceber a reverberação do imaginário ocidental de fins do século XVIII, que associava não apenas a África, mas também a América do Sul, por exemplo, a um local excêntrico e selvagem.¹²¹ Ao longo do tempo, é possível notar que boa parte destes imaginários ainda perdura. O mais comum deles é a associação dessas intervenções genitais – dessa vez as femininas, em específico – ao continente africano.

Em 1983, a revista feminina portuguesa *Mulheres* trouxe um artigo sobre a temática.¹²² Neste, a autora Helena Neves assinala a ocorrência das intervenções genitais femininas, as quais ela chama de “mutilações eróticas”, apenas em países africanos.¹²³ Além disso, Neves também apresenta uma citação de um suposto “especialista em erotismo africano” sobre o tema, reiterando, dessa forma, a noção de que as práticas se realizariam apenas em África. Por fim, a autora ainda compara as intervenções genitais femininas à prática das “mulheres negras ostentando nos lábios enormes tabuleiros” – trazendo, assim, também a pauta racial para a questão.¹²⁴

Às vésperas do século XXI, em 1999, o jornal português *Público* exibiu um artigo em que a criminalista Teresa Pizarro Beleza fala sobre o que entende ser uma

¹¹⁸ SIMOES, 1935, p.121.

¹¹⁹ BULL, James Pinto. Subsídios para o estudo da circuncisão entre os balantas. In: **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Lisboa: Sociedade Industrial de Tipografia, v. VI, n. 24, 1951. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/BCGP/BCGP-N024&p=158>>. Acesso em: 05 jan. 2017.

¹²⁰ Ibid., p.947.

¹²¹ LANGER, 2005, p.7.

¹²² NEVES, Helena. Mutilações sexuais: 100 milhões de mulheres!. **Mulheres**, Lisboa, jan. 1983. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_154154>. Acesso em: 13 ago. 2015.

¹²³ A autora cita países como Egito, Somália, Sudão, Etiópia e Djibouti. Cf. NEVES, 1983, p.17

¹²⁴ NEVES, loc. cit.

“prática ainda generalizada em vários países, designadamente africanos”.¹²⁵ Poucos meses depois, o mesmo periódico coloca em pauta novamente a questão das intervenções genitais femininas. Desta vez, a jornalista Ana Gomes Ferreira discorre sobre a biografia de Fauziya Kassindja, lançada em Portugal naquele ano.¹²⁶ Em seu texto, Ferreira pondera a existência de variações entre essas práticas, mas, no que se refere ao seu contexto geográfico, apenas menciona que “este tipo de **mutilação** é praticada em 28 países africanos”.¹²⁷

A ênfase em uma pressuposta violência intrínseca às intervenções genitais em África é outra característica em comum entre as etnografias coloniais e os artigos contemporâneos sobre as práticas. Frequentemente, tanto no discurso colonial sobre o *fanado* masculino, quanto no dos periódicos mais recentes sobre as intervenções genitais femininas como um todo, também persiste um forte tom higienista. Neste, prevalece uma ideia pejorativa sobre ambas as práticas.

No contexto colonial, o etnógrafo Landerset Simões indica, a respeito do *fanado* masculino entre os *balantas* que, “dada a forma *primitiva e bárbara* como a circuncisão se pratica, muitos são os iniciados que, após ela, *perecem*”.¹²⁸

O autor continua sua descrição da prática da seguinte forma:

Chegado o momento oportuno os futuros circuncisos [...] internam-se no mato. Ali, [...], tem lugar a operação, levada a efeito pelo parente mais próximo circuncisado, que consiste no córte do prepúcio, estando o paciente enterrado na lama até acima dos joelhos, para não espernear. [...] [Os mestres do fanado] além de lhes inflingirem os castigos de que os julgam merecedores pelos maus actos praticados, lhes ministram todos os conselhos necessários para a sua vida de *homens*.

Submissos, de frente sempre inclinada para o chão, ali se conservam os circuncisados por um período de um a dois meses.¹²⁹

Simões acrescenta que alguns jovens não resistem às “vulgares infecções, provenientes da pouco cuidadosa operação”.¹³⁰ Ainda de acordo com o etnógrafo, o que

¹²⁵ BELEZA, Teresa Pizarro. Excisões. **Público**, Lisboa, 12 mai. 1999. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_154425>. Acesso em: 13 ago. 2015.

¹²⁶ Fauziya Kassindja é uma jovem togolesa que, de acordo com o artigo, aos dezesseis anos fugiu da “mutilação genital” e do “casamento forçado”. O “caso Kassindja” se tornou histórico por ser a primeira concessão de asilo nos EUA motivada por “perseguição com base no gênero”. Sua biografia, “O Silêncio das Lágrimas” (título original: “Do they hear you when you cry”), foi publicada em 1999, por uma editora portuguesa.

¹²⁷ FERREIRA, Ana Gomes. A ferida de Fauziya Kassindja. **Público**, Lisboa, 31 jul. 1999. Disponível em: <<https://www.publico.pt/noticias/jornal/a-ferida-de-fauziya-kassindja-121733>>. Acesso em: 13 ago. 2015. (grifo nosso)

¹²⁸ SIMÕES, 1935, p.121 (grifo nosso).

¹²⁹ Ibid., p.121, 122.

¹³⁰ Ibid., p.122.

em sua perspectiva consistiria em uma “brutal operação” também teria feito parte da vida dos *mandingas*.¹³¹ No caso destes, a prática aconteceria entre os oito e catorze anos e as “hemorragias mais renitentes” que acometeriam os meninos circuncidados seriam solucionadas com um líquido usado na desinfecção, de “proveniência misteriosa”.¹³² Vale ressaltar que, nos trechos até então mencionados, a circuncisão masculina parece ter sido realizada à época em crianças, muito embora este ponto não tenha sido motivo de julgamento por parte do etnógrafo. A suposta “pouca higiene” envolvida na prática, por outro lado, é notada pelo mesmo.

Fernando Rogado Quintino foi outro autor que, ao citar uma descrição do *fanado* masculino entre os *manjacos* durante o período colonial, também deu ênfase a aspectos semelhantes.¹³³ Em seu relato, destaca-se também a noção de que a prática seria caracterizada pela precariedade do local em que os jovens são circuncidados e pela extrema violência do ato.¹³⁴

De acordo com a citação a qual Rogado Quintino recorreu, no dia da operação, os jovens, “que passaram a noite amontoados num barracão”, aguardavam o “momento decisivo”, “afeitos à ideia de que devem mostrar-se destemidos, estóicos a todas as flagelações”.¹³⁵ Diante da “banca operatória”, que consistiria em “um grande cepo sustido por grossos prumos cravados no chão”, “pausado e solene, o ritualista poisa o gume da navalha na prega prepucial” do iniciado, dando uma “pancada seca” no instrumento cortante e deixando a glândula descoberta. Todavia, “de quando em vez, por imperícia do executante (ou por vileza vingativa sua) a pancada é repetida, redobrando o sofrimento do paciente, que, apesar disso, não solta sequer um gemido”.¹³⁶

Ainda segundo a descrição, seriam operados de seis a oito rapazes em seguida por dia. Estes, após lavarem a região operada com água quente e envolvê-la “em um penso de folha de arbusto, de virtudes cicatrizantes”, ficariam deitados de

¹³¹ SIMÕES, 1935, p.87, 88. Como já foi mencionado, segundo Simões, na etnia *mandinga* a prática do *fanado* seria extensiva tanto aos meninos, quanto às meninas.

¹³² SIMÕES, loc. cit.

¹³³ De acordo com as pesquisas de Paulina Mendes, o nome desta etnia tem origem estrangeira. A designação foi possivelmente concebida pelo comandante de uma colônia britânica que, em 1792, utilizava o termo para se referir aos grumetes (marinheiros aprendizes) de determinada região da Guiné-Bissau. Cf. MENDES, Paulina. **Entre os “saberes locais” e o “saber universal”**: a modernização das comunidades manjaco e a mandjização do Estado na Guiné-Bissau. Tese (Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global) – Universidade de Coimbra, Portugal, 2014. p.9.

¹³⁴ Pontua-se que o etnógrafo em questão recorreu a outro texto para descrever a forma com que a prática ocorreria. Cf. QUINTINO, 1969, p.907.

¹³⁵ QUINTINO, loc. cit.

¹³⁶ Ibid., p.908.

bruços, “cada um com o pénis metido numa cova aberta no chão”, aguardando a cicatrização.¹³⁷

Com o passar do tempo, é possível constatar que muitas dessas representações coloniais sobre o *fanado* masculino perduram. Assim, de forma bastante similar, essas representações passam a integrar os discursos ocidentais contemporâneos sobre as intervenções genitais femininas. Em 1999, por exemplo, Teresa Pizarro Beleza, em seu artigo já mencionado, também considerou a prática da intervenção genital das mulheres “um ato bárbaro”. Por isso, em sua opinião, “a Organização Mundial de Saúde bem poderia ser um pouco mais ‘imperialista’, neste assunto”.¹³⁸

O artigo publicado em janeiro de 1983, na revista feminina portuguesa também já citada, expressou uma opinião em tom semelhante. Neste, a autora Helena Neves apontou o que chamou de “mutilações eróticas” ou “mutilações sexuais” como um tipo de “tortura actual”.¹³⁹ A autora alegou que a prática consistiria:

Pura e simplesmente no corte e arranque do clitóris praticado na criança entre os 5 e os 7 anos, ainda que possa ocorrer muito mais cedo ou excepcionalmente mais tarde. Geralmente são mulheres velhas ou velhos venerados que sangram as vítimas com uma **faca, uma navalha, uma lâmina de barba ou ainda uma tampa afiada de lata de sardinha [...]**. Muitos povos, porém, não se contentam com o arrancar o clitóris. Assim na Somália, no Sudão, no Alto Egipto, na Etiópia, em Djibout e em várias etnias da África de Leste, as raparigas ficam não apenas ‘**libertas**’ do clitóris e dos pequenos lábios mas ainda, por cima, são cosidas com espinhos de acácia (em meio hospitalar é **mais requintado**: cozem-nas com fio de seda...), deixando apenas um pequeno orifício para a passagem da urina (que provocará **dores atrozes**) e do sangue, que se procura ter aberto durante a cicatrização utilizando um **talo de bambu**.¹⁴⁰

No trecho, ao sublinhar os instrumentos que, segundo a autora, seriam utilizados para a realização das intervenções genitais femininas, é possível notar o discurso higienista manifestando-se novamente. A questão da violência do ato também foi marcada por Neves, realçada pela ironia e pelo uso abundante de adjetivos, com a intenção de comover o leitor. Além disso, segundo a autora, dentre as consequências destas práticas estariam também as hemorragias, além de tétanos, septicemias, infecções urinárias e uma “multiplicidade de dores”.¹⁴¹ Neves também destacou que elas provocariam “invalidez para o amor, para o prazer” e/ou o que chama de “invalidez

¹³⁷ QUINTINO, 1969, p.908.

¹³⁸ BELEZA, 1999.

¹³⁹ NEVES, 1983, p.17.

¹⁴⁰ NEVES, loc. cit. (grifo nosso).

¹⁴¹ Ibid., p.17, 18.

erótica”.¹⁴² É importante pontuar que, para boa parte das afirmações emitidas pela autora, não é apresentado qualquer tipo de dados ou embasamento empírico que as legitime. Este fato, aliás, é algo que se repete em outras declarações da autora e em vários artigos sobre as intervenções genitais femininas.

A maior parte das afirmações de Neves é reiterada por outras publicações contemporâneas sobre as intervenções genitais femininas. O já citado artigo de Ana Gomes Ferreira constitui mais um exemplo do discurso em torno da “falta de higiene” da prática. Essa autora enfatiza que:

Por tradição, a mutilação é feita por mulheres da aldeia que se especializaram no uso de **lâminas, bocados de vidro ou facas mal afiadas**. Pode dizer-se que as facas, vidros e lâminas **não são desinfectados antes de voltarem a ser usados**. Nem há anestesia. Mas isso é pouco importante. Ainda que a mutilação genital fosse feita num hospital (há países que o fazem) não podia existir. [...] Por ano, morrem milhares [de mulheres mutiladas]: **esvaem-se** em sangue, **sucumbem** a partos, **apodrecem** com infecções.¹⁴³

A noção de que as intervenções genitais femininas representam uma prática de cunho inferior pode ser notada em um artigo sobre o tema ainda mais recente, do ano de 2004. Ocupando uma página inteira, a discussão apresentada ao leitor é relativa à repercussão do projeto de lei que visava a criminalização daquelas práticas em Portugal. Neste artigo, constam curiosas opiniões sobre o tema, emitidas por pessoas ligadas ao cenário político do país. Dentre as definições para as intervenções genitais femininas elencadas, estão: “holocausto silencioso”; “ignorância e crueldade pura e dura”; e “castração feminina”.¹⁴⁴ Por fim, em um artigo de opinião que compõe a mesma matéria, a jornalista Sofia Branco se referiu à prática como “um tipo de barbárie” – e, aqui, a analogia com o discurso colonial se torna novamente mais evidente.¹⁴⁵

Por fim, cabe mencionar dois artigos divulgados no periódico norte-americano *Women's International Network (WIN) News*.¹⁴⁶ Em ambos, a autora é Fran Hosken, especialmente reconhecida pelas suas pesquisas sobre as intervenções genitais

¹⁴² NEVES, 1983, p.17 e 19. Este ponto, em particular, será mais bem discutido no capítulo três do presente trabalho.

¹⁴³ FERREIRA, 1999 (grifo nosso).

¹⁴⁴ ALMEIDA, São José; BRANCO, Sofia. Projecto do CDS sobre excisão considerado desnecessário; E agora?. **Público**, Lisboa, 06 mar. 2004. p.14. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_154110>. Acesso em 24 ago. 2015.

¹⁴⁵ Sofia Branco é uma jornalista com formação nas áreas de Direitos Humanos, estudos islâmicos e estudos sobre a mulher. Ela é também autora do primeiro livro escrito em Portugal sobre as intervenções genitais femininas (“Cicatrizes de mulher”), publicado em 2006.

¹⁴⁶ O jornal *Women's International Network (WIN) News* foi fundado em 1975, por Fran Hosken. Nas publicações trimestrais deste jornal figuravam análises e críticas a questões globais relacionadas às mulheres na contemporaneidade – e as intervenções genitais femininas passaram a ser consideradas uma dessas questões.

femininas.¹⁴⁷ Em um de seus artigos publicados em 1979, Hosken apresentou uma descrição da “infibulação” ou “circuncisão faraônica” que possui suas semelhanças com os registros etnográficos do período colonial.¹⁴⁸ Segundo a autora:

[...] depois que os órgãos genitais exteriores da criança são removidos, a vagina é fechada por costura, ou por escarificação. As pernas da criança são amarradas juntas por várias semanas até a ferida estar curada, fechando a vagina exceto por uma pequena abertura para excreção, criada por uma lasca de madeira.¹⁴⁹

No ano seguinte, Hosken voltou a discutir, no mesmo periódico, o que chamou de “operações terrivelmente prejudiciais”.¹⁵⁰ Neste, a autora exaltou o caráter violento das práticas, colocando-as também como responsáveis pela “castração sexual de meninas”. Fran Hosken ainda caracterizou as intervenções como “*mutação genital e sexual* do sexo feminino”.¹⁵¹

1.2 - Sob o estigma da “tradição”: documentos internacionais e trabalhos acadêmicos sobre intervenções genitais femininas

De forma recorrente, o continente africano é ainda hoje associado a uma noção restrita de tradição, relacionada à ideia de atraso e imutabilidade. A Europa, por sua vez, é normalmente situada no extremo oposto, representando uma sociedade desenvolvida e, assim, “moderna”. Neste sentido, a análise de muitos discursos ocidentais em torno das intervenções genitais femininas em África é um interessante caminho para perceber a concretização do aparente paradoxo entre atraso/estagnação e moderno/dinâmico.

¹⁴⁷ De acordo com artigo em homenagem à sua morte, Fran Hosken teria sido “jornalista, fotógrafa, pintora, escritora, urbanista, designer de móveis e jóias, empreendedora, ativista social e viajante do mundo cujos interesses variaram amplamente, desde questões de saúde globais até as artes criativas”. Cf. KAHN, Joseph P. Fran P. Hosken, 86; activist for women's issues globally. **The Boston Globe**, 12 fev. 2006. (tradução nossa). Disponível em: <http://archive.boston.com/news/globe/obituaries/articles/2006/02/12/fran_p_hosken_86_activist_for_womens_issues_globally/?page=1>. Acesso em 20 ago. 2017.

¹⁴⁸ Na classificação das “mutações genitais femininas” cunhada pela OMS, o termo refere-se ao terceiro dos quatro “tipos” de práticas reconhecidas pela Organização. Vide nota n.22

¹⁴⁹ HOSKEN, Fran P. 30-million mutilated females in Africa. **Women's International Network – WIN News**, Lexington, MA [EUA], Spring 1979. (tradução nossa). Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_154578>. Acesso em: 13 ago. 2015.

¹⁵⁰ HOSKEN, Fran P. US turns it back on child mutilation. **Women's International Network – WIN NEWS**, Lexington, MA [EUA], jan./fev. 1980. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_154136>. Acesso em: 24 ago. 2015.

¹⁵¹ Ibid.

De forma geral, diversos documentos internacionais contemporâneos dedicados à “eliminação da mutilação genital feminina” situam esta prática no âmbito da “tradição”. Normalmente, a noção de “tradição” que prevalece nesses documentos é a de algo estático e, portanto, a-histórico. Coaduna-se a esta perspectiva a associação da ideia de “práticas tradicionais” a atos prejudiciais e/ou coercivos. Inevitavelmente, a suposta “natureza opressiva” de tradições como as intervenções genitais femininas se tornou um argumento comum entre as instituições internacionais e organizações não-governamentais que se opõem a essas práticas. É neste momento que os argumentos em torno dos “direitos humanos universais” entram em cena.

A principal referência quando se trata de “Direitos Humanos” é a Organização das Nações Unidas (ONU). Assim, não é por acaso que a maioria dos documentos internacionais mais relevantes sobre as intervenções genitais femininas foram produzidos por esta organização e/ou instituições e agências a ela relacionadas.

Na virada no século XX para o século XXI, sob alegações diversas, a ONU passou a enviar missões a vários países do continente africano, abrindo caminho para um crescimento substancial do intervencionismo externo nos mesmos.¹⁵² A mobilização da ONU direcionada às mulheres africanas ganhou maior amplitude especialmente a partir da realização da “Conferência Mundial do Ano Internacional da Mulher”, em 1975.¹⁵³ Foi, enfim, na “Década das Nações Unidas para a Mulher”, proclamada no mesmo ano, que a então denominada “mutilação genital feminina” foi discutida pela primeira vez a nível internacional.¹⁵⁴

Em decorrência desses debates, foram produzidos documentos internacionais como a *Declaração Conjunta para eliminação da mutilação genital feminina* e o *Programa de Acção para a Eliminação da Mutilação Genital Feminina*. Nestes, geralmente, as intervenções genitais femininas são entendidas como uma “tradição” relacionada à desigualdade de gênero e um empecilho para o pleno exercício dos “Direitos Humanos”. Por diversas vezes, este discurso veiculado por influentes instituições internacionais coloca as mulheres como vítimas da “tradição”, do patriarcado e da opressão de gênero e/ou da ignorância. Estes pontos podem ser

¹⁵² OLIVEIRA, 2009, p.105.

¹⁵³ FERRO, Mónica. A emancipação da mulher africana: a participação no seu próprio desenvolvimento. In: BARATA, Óscar Soares; PIEPOLI, Sónia (Org.). *África: género, educação e poder*. Lisboa: ISCSP, 2005. p.92.

¹⁵⁴ BRANCO, 2006, p.149.

exemplificados por trechos de alguns documentos internacionais, como os supracitados, que serão aqui brevemente analisados.

O conteúdo de alguns trabalhos acadêmicos bastante recentes sobre o tema das intervenções genitais femininas relaciona-se diretamente aos discursos destes documentos internacionais. Veremos que aqueles, muitas vezes, ecoam indistintamente o discurso hegemônico internacional, reiterando e legitimando uma noção bastante limitada do conceito de “tradição”. Da mesma maneira, o olhar eurocêntrico também engendra a perspectiva sobre as intervenções genitais femininas, carecendo, de forma geral, de análises mais aprofundadas dos contextos e das experiências das mulheres sobre essas práticas.

Uma das características mais comuns dos discursos que atravessam os documentos internacionais contemporâneos e alguns trabalhos acadêmicos sobre as intervenções genitais femininas é o estabelecimento de uma relação entre estas práticas e o que é designado de “padrões tradicionais de comportamento”. Estes, por sua vez, embasam a retórica que associa o conceito de “tradição” a uma suposta desigualdade de gênero intrínseca às práticas em questão.

Em 2009, algumas das mais importantes instituições da ONU promoveram a *Declaração Conjunta para eliminação da mutilação genital feminina*, um dos principais documentos internacionais sobre o tema.¹⁵⁵ Neste, a ideia de “tradição” se encontra diretamente relacionada à noção de desigualdade de gênero. Segundo a *Declaração*, as intervenções genitais femininas teriam como base “padrões tradicionais de comportamento” que impediriam a emancipação econômica da mulher. Neste aspecto, a visão explicitada por este documento é de que as mulheres que passam pela prática não teriam autonomia financeira, o que limitaria também seu poder de escolha quanto a questões relativas à sua saúde sexual e reprodutiva, por exemplo.¹⁵⁶ Assim, a “mutilação genital” representaria uma forma de controle social sobre a mulher. A justificativa para essa afirmação, de acordo com a *Declaração*, é de que a prática seria responsável por perpetuar papéis de gênero que são desiguais e prejudiciais para as mulheres.¹⁵⁷

¹⁵⁵ OMS, 2009. A *Declaração Conjunta* constitui um apelo aos Estados e instituições em prol da intensificação de ações específicas e concretas para a eliminação da então denominada “mutilação genital feminina (MGF)”.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.18.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.7.

Neste documento ainda consta que a “mutilação genital” seria uma convenção social, “apoiada tanto por homens como por mulheres, geralmente de forma acrítica”.¹⁵⁸ Neste ponto, estabelece-se um determinado juízo de valor com relação aos indivíduos que apóiam essas práticas: seriam pessoas ignorantes, que não refletem sobre suas ações. Essa visão está diretamente relacionada com a perspectiva restrita de “tradição” que estes documentos endossam – a reprodução irracional de um legado.

A associação das intervenções genitais femininas a uma falta de autonomia das mulheres também está presente em dois folhetos da campanha da União Europeia (UE) para eliminação dessas práticas.¹⁵⁹ Em um destes folhetos, publicado em 2010, aponta-se que a eliminação da “mutilação genital” seria um dos pressupostos para o cumprimento dos “Objetivos de Desenvolvimento do Milênio”.¹⁶⁰ Dentre estes, estariam a promoção da igualdade de gênero e o empoderamento/capacitação das mulheres.¹⁶¹ Dessa forma, na perspectiva desse folheto, assim como do outro da mesma campanha, a “mutilação genital” teria como objetivo controlar a sexualidade e autonomia das mulheres.

Em uma perspectiva generalista, ainda é apontado que a prática representaria um tipo de violação, com base no gênero, que seria comum a todas as culturas.¹⁶² Especialmente neste aspecto, nota-se que há a transposição de uma percepção ocidental a realidades que, muitas vezes, se distanciam cultural, econômica e socialmente umas das outras. Às vezes situadas como “tradição” e em outros momentos como uma “norma social”, as intervenções genitais femininas são ainda apontadas em um desses folhetos como responsáveis pela discriminação e perseguição de mulheres.¹⁶³

Por fim, este documento é concluído com a fala de Benita Ferrero-Waldner, identificada como ex-Comissária das Nações Unidas para as Relações Exteriores e Políticas de Vizinhança. Nesta citação há uma sentença que merece destaque: “a União Europeia deixou bem clara a sua posição de não-aceitação das *práticas tradicionais*,

¹⁵⁸ OMS, 2009, p.7.

¹⁵⁹ Liderada pela Anistia Internacional da Irlanda, a campanha europeia visa “colocar a mutilação genital feminina no topo da agenda da UE”, uma vez que entende a prática como “transfronteiriça”. Cf. END-FGM - European Campaign. **Fim à mutilação genital feminina** – Uma estratégia para as instituições da União Europeia. END-FGM; Amnesty International, [entre 2009 e 2012]. p. 2 e 5.

¹⁶⁰ Trata-se de um conjunto de oito metas estabelecidas pela ONU no ano 2000, no caso. Estas deveriam ser cumpridas até 2015 e contaram com o apoio de 191 Estados-membros.

¹⁶¹ END-FGM - European Campaign. **Eliminar a mutilação genital feminina para promover o cumprimento dos objectivos de desenvolvimento do milênio**, END-FGM, 2010.

¹⁶² END-FGM - European Campaign, [entre 2009 e 2012], p.2.

¹⁶³ Ibid., p.12.

tanto dentro da União como em países terceiros”.¹⁶⁴ Aqui, é fundamental notar que, novamente, é apresentada ao leitor uma visão universal e homogênea – desta vez especificamente sobre o conceito de tradição. Da forma como a ideia foi colocada, parece que todas as “práticas tradicionais” seriam atos impróprios, uma vez que trariam consequências indesejáveis à nação. Assim, está implícita a construção de uma ideia que relaciona o conceito de “tradição” a algo negativo.

Especialmente neste aspecto, o *Programa de Acção para a Eliminação da Mutilação Genital Feminina (MGF)*, concebido em 2009, se aproxima bastante do discurso expresso nos folhetos da campanha da União Europeia e da *Declaração Conjunta*.¹⁶⁵ Algumas agências da ONU que assinaram este último documento, inclusive, também subscrevem o *Programa*, editado pela Associação para o Planeamento da Família (APF).¹⁶⁶

De acordo com o *Programa*, embora a “mutilação genital feminina/corte (MGF/C)” seja hoje abertamente combatida no cenário mundial, ela foi por muito tempo considerada uma intrusão em “costumes tradicionais de outros povos”.¹⁶⁷ Neste ponto, vê-se mais uma vez a correlação da prática com o campo da “tradição”. Mais do que isso, essa “tradição” é associada ao conjunto de costumes de um “Outro”. Elemento recorrente no discurso eurocêntrico, a identificação do africano como o “Outro” fundamenta a distinção entre o europeu e o não-europeu.

Esta ideologia fica mais evidente quando o documento reforça a relação entre “tradição” e África ao apontar que a “mutilação genital feminina” é uma “realidade ainda muito enraizada no continente africano, por motivos relacionados com

¹⁶⁴ END-FGM - European Campaign, [entre 2009 e 2012], p.15 (grifo nosso)

¹⁶⁵ O *Programa de Acção* parece ter o intuito de atingir tanto as comunidades imigrantes em Portugal, quanto integrar os projetos de cooperação com os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOPs). O objetivo deste documento, em suas próprias palavras, seria unir instituições públicas, sociedade civil, organizações não-governamentais e intergovernamentais em políticas e ações para eliminar a prática da “mutilação genital feminina”. Este é o primeiro dos três programas até agora elaborados. O segundo se refere ao período de 2011 a 2013, e o último deles de 2014 a 2017. Cf. GRUPO DE TRABALHO INTER-SECTORIAL SOBRE A MGF/C. **Programa de Acção para a Eliminação da Mutilação Genital Feminina (2007-2010)**. Associação para o Planeamento da Família: Lisboa, 2009.

¹⁶⁶ Esta organização não-governamental (ONG) portuguesa prioriza, de acordo com a própria, “ações ao nível dos Direitos Humanos”, realizando “visitas de estudo” aos PALOPs e projetos com comunidades migrantes em Lisboa. A Guiné-Bissau faz parte dos países que integram os PALOPs, e a comunidade guineense residente em Lisboa é um dos alvos de campanhas que tem as intervenções genitais femininas como tema. Maiores informações sobre a APF e suas ações podem ser encontradas no endereço virtual da mesma: <<http://www.apf.pt/quem-somos/historia>>.

¹⁶⁷ GRUPO DE TRABALHO INTER-SECTORIAL SOBRE A MGF/C, op. cit., p.7. Vide nota n.12.

tradições e costumes”.¹⁶⁸ Assim, reforça-se a representação de África como um vasto território imutável e, por isso, onde se manifestam costumes enraizados, antigos, associados ao que se entenderia como “tradicional”. Este seria o *locus* dos “Outros”, estacionados no tempo e que, diferentes de “nós”, ocidentais, não se modernizaram.

Por fim, neste *Programa de Acção*, as *operações genitais femininas* ainda são vistas como um tipo de tradição específica: são “práticas tradicionais nocivas”.¹⁶⁹ Além disso, de acordo com este documento, as razões para sua manutenção estariam diretamente relacionadas à desvalorização da posição socioeconômica da mulher.¹⁷⁰ Assim, o *Programa* aponta que essas práticas representariam “uma relação assimétrica de poder, subalternizando o papel do género feminino, quer na esfera privada, quer na esfera pública”.¹⁷¹

É possível constatar que muitos trabalhos académicos sobre o tema das intervenções genitais femininas, muitas vezes, reiteram e legitimam essa perspectiva hegemônica, tanto com relação ao conceito de “tradição”, quanto a respeito das práticas em questão. Este é o caso, por exemplo, da dissertação de mestrado em História, Relações Internacionais e Cooperação de Ana Carolina Enes, publicada em 2016. Neste trabalho, a autora por diversas vezes reproduz o discurso de agências internacionais, como a Organização Mundial da Saúde, sem realizar uma problematização. Isso ocorre, por exemplo, no tópico sobre o conceito de tradição, em que esta é definida como a reprodução de padrões comportamentais, tidos como corretos e essenciais, por membros de uma comunidade. Na maioria dos casos, estes indivíduos não questionariam essas tradições, segundo afirma-se.¹⁷²

Com relação especificamente às intervenções genitais femininas, Enes também retoma e reitera o discurso ocidental hegemônico. Segundo ela:

A MGF/C é vista a nível internacional como uma forma de violência de género e como uma tradição prejudicial que acentua as desigualdades e a já desequilibrada distribuição do poder, diminuindo a autonomia e controlo das

¹⁶⁸ GRUPO DE TRABALHO INTER-SECTORIAL SOBRE A MGF/C, 2009, p.12. Cabe adicionar que o folheto anteriormente citado também traz essa noção: “a MGF é uma tradição profundamente enraizada nas estruturas sociais, económicas e políticas”. Cf. END-FGM - European Campaign, [entre 2009 e 2012], p.5.

¹⁶⁹ GRUPO DE TRABALHO INTER-SECTORIAL SOBRE A MGF/C, op. cit., p.9.

¹⁷⁰ Ibid., p.16.

¹⁷¹ Ibid, p.20.

¹⁷² ENES, Ana Carolina B. Monteiro. **A Mutilação Genital Feminina/Corte em Portugal**. Dissertação (Mestrado em História, Relações Internacionais e Cooperação) – Universidade do Porto, Portugal, 2016. p.33.

mulheres sobre os seus próprios corpos, saúde e vida, ao mesmo tempo que impede que estas participem de forma igual aos homens na sociedade.¹⁷³

A associação dessas práticas à desigualdade e à discriminação de gênero, aliás, está presente em diversos pontos de seu trabalho. De acordo com Enes, a “mutilação genital feminina/corte” seria milenar e “já desde esta altura, a prática era utilizada como um instrumento para controlar as mulheres e a sua sexualidade”.¹⁷⁴ Em sua percepção, esse seria ainda hoje um dos motivos para a permanência dessa prática, “fundamentada por crenças, valores e atitudes tradicionais”.¹⁷⁵

Assim como o trabalho da pesquisadora anteriormente citada, a dissertação de mestrado de Etiandro Monteiro Tavares também visa analisar a questão das intervenções genitais femininas em território português. Este pesquisador, porém, dirige sua análise para a perspectiva sobre a prática dos homens guineenses residentes em Portugal.¹⁷⁶ Além da entrevista que realiza com 14 participantes, Tavares recorre a fontes exclusivamente internacionais para a análise que apresenta sobre as intervenções genitais femininas. Assim, o autor se baseia nos dados da Organização Mundial de Saúde (OMS), do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), do Fundo das Nações Unidas para a População (UNFPA), em documentos assinados por outras organizações internacionais e as suas declarações, e o relatório sobre a mutilação genital feminina da Amnistia Internacional.¹⁷⁷

Tavares pondera que a “mutilação dos órgãos sexuais” não é percebida como uma forma de violência sobre as mulheres ou de dominação masculina nas comunidades que praticam e defendem o corte.¹⁷⁸ Apesar de destacar que, para estes indivíduos, a prática é tida como uma etapa necessária na vida das mulheres, contribuindo para a identidade de gênero, o autor reitera a noção de que ela pode ser entendida como uma discriminação de gênero. Isso se deve, segundo seu argumento, à “MGF” se encontrar profundamente enraizada em desigualdades e assimetrias de poder entre homens e mulheres, impedindo as últimas de usufruírem plenamente de seus

¹⁷³ ENES, 2016, p.39.

¹⁷⁴ Ibid, p.45.

¹⁷⁵ Ibid., p.48 e 57.

¹⁷⁶ TAVARES, Etiandro Monteiro. **A Mutilação Genital Feminina na população guineense a residir em Portugal**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social da Saúde) – Instituto Universitário de Lisboa, 2015.

¹⁷⁷ Ibid., p.2.

¹⁷⁸ Ibid., p.11

direitos.¹⁷⁹ Também neste trabalho, Tavares aponta que as intervenções genitais femininas impediriam a mulher de exercer o direito ao seu próprio corpo e à sua sexualidade.¹⁸⁰ Dessa forma, o autor pressupõe que, indistintamente, a prática é realizada nas mulheres contra sua vontade, situando-as como vítimas passivas das circunstâncias.

De forma semelhante a Tavares, Isabel Idoraque Lopes baseia toda sua pesquisa, intitulada *Análise das práticas de mutilação genital feminina em Guiné-Bissau e sua implicação nos Direitos Humanos e Culturais*, nos documentos internacionais. Assim, com base em relatórios como os da UNESCO, da OMS e das Nações Unidas, Lopes buscou analisar quais os significados culturais da prática da “mutilação genital feminina”.¹⁸¹

Para essa autora, a “MGF” é uma “violação de gênero”, constituindo uma “prática emblemática de discriminação social e subalternização da mulher”.¹⁸² Isabel Lopes afirma que ela seria motivada “não apenas pelo controle e repressão sexual, mas pela submissão da mulher”.¹⁸³ Entendendo também as intervenções genitais femininas como uma “prática tradicional nefasta”, a autora aponta que nas sociedades em que se esta ocorre, as mulheres “sempre são consideradas a parte inferior, não tendo o direito de gozar de seus direitos e sendo obrigadas a se conformar com as decisões dos mais velhos e do marido”.¹⁸⁴ Dessa forma, cabe notar, que Lopes apresenta uma noção de vitimização dessas mulheres, desconsiderando a viabilidade de agência feminina. E quando cogita essa possibilidade, a desqualifica:

[...] mesmo nos casos em que apresenta a existência de um acordo ou desejo das meninas em se submeterem à intervenção, confere-se uma realidade resultante da pressão social, expectativas da comunidade e de aspirações de serem aceitas como membros de pleno direito da sua comunidade. Por essa razão, a decisão de uma criança em se submeter a uma mutilação genital feminina não pode ser designada como livre, informada ou liberta de coação.¹⁸⁵

¹⁷⁹ TAVARES, 2015, p.11.

¹⁸⁰ Ibid., p.12.

¹⁸¹ LOPES, Isabel Idoraque. **Análise das práticas de mutilação genital feminina em Guiné-Bissau e sua implicação nos Direitos Humanos e Culturais**. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade de Santa Maria, RS, 2015. p.9.

¹⁸² Ibid., p.6.

¹⁸³ LOPES, loc. cit.

¹⁸⁴ Ibid., p.19.

¹⁸⁵ Ibid., p.7.

Estas mulheres são percebidas nestes discursos, portanto, como vítimas passivas de uma “tradição” responsável por discriminá-las e oprimi-las.

Outro ponto que merece destaque é discurso médico “moderno” em torno das consequências das intervenções genitais para a saúde das mulheres. Esta questão, inclusive, se aproxima das argumentações higienistas presentes também nas etnografias coloniais e nos periódicos contemporâneos, inicialmente mencionados. Nos recentes documentos internacionais e trabalhos acadêmicos, contudo, esse discurso incorpora de forma veemente a questão humanitária. Esta representa talvez a peça mais importante dos argumentos internacionais para o combate às intervenções genitais femininas. Afinal, é a ênfase nas possíveis consequências dessas práticas para a saúde que costuma embasar a noção de “violação dos direitos humanos” expressa pelo discurso hegemônico.

No *Manual de Formação sobre a Mutilação Genital Feminina*, a forma como esta prática é definida representa bem a junção do que foi exposto no tópico anterior e o que vem sendo dito aqui. Neste guia destinado aos profissionais da saúde, que tem como objetivo prevenir e tratar complicações resultantes das intervenções genitais femininas, estas são enquadradas como um tipo de “prática tradicional nefasta à saúde”.¹⁸⁶

A *Declaração Conjunta* também destaca que “a remoção ou lesão de tecido genital saudável interfere com o funcionamento natural do corpo e tem, quer no imediato quer a longo prazo, consequências na saúde”.¹⁸⁷ Na perspectiva expressa por este documento, a prática não apresentaria quaisquer benefícios para a saúde sendo, ao contrário, dolorosa e traumática.¹⁸⁸ É relevante destacar que essa afirmação é feita apesar de, na própria *Declaração*, constar que a experiência das meninas sobre as intervenções genitais ainda carece de um estudo mais aprofundado.¹⁸⁹

Nos folhetos da campanha da União Europeia, argumentos semelhantes se fazem presentes. Em um destes documentos, consta que a “mutilação genital feminina” constitui uma manifestação de violações de direitos humanos.¹⁹⁰ Este ainda aponta que a

¹⁸⁶ ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE (OMS). **Mutilação genital feminina - Manual de Formação**. Associação para o Planejamento da Família (APF), OMS, 2001. p. 8. Disponível em: <http://whqlibdoc.who.int/publications/2001/9789728291389_por.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2015

¹⁸⁷ Id., 2009, p.2.

¹⁸⁸ OMS, loc. cit.

¹⁸⁹ Ibid., p.26.

¹⁹⁰ END-FGM - European Campaign, [entre 2009 e 2012], p.2.

prática teria como consequência, especificamente, a violação dos seus direitos sexuais e reprodutivos das mulheres.¹⁹¹ Acerca dos supostos direitos negados pela prática, o segundo folheto é mais incisivo. Consta que são eles: o direito à integridade física e mental; o direito ao usufruto do mais elevado padrão de saúde; o direito a não ser discriminado com base no gênero, o que inclui a não violência contra as mulheres; os direitos da criança; o direito a não se ser submetido à tortura ou tratamentos cruéis, desumanos e degradantes e o direito à vida (quando o procedimento resulta em morte).¹⁹²

O *Programa de Acção para a Eliminação da Mutilação Genital Feminina* também apresenta o discurso humanitário. No documento, a prática é considerada “uma forma de discriminação e atroz violação dos direitos humanos”.¹⁹³ Com relação a estes, o *Programa* acrescenta que:

A universalidade, a interdependência e a indivisibilidade dos direitos humanos constituem princípios que não podem estar sujeitos a relativizações alicerçadas em factores religiosos, culturais ou práticas tradicionais que atentem contra os mais elementares valores da natureza humana.¹⁹⁴

O enquadramento das intervenções genitais femininas como uma forma de violação dos Direitos Humanos também surge nos trabalhos acadêmicos analisados. Na dissertação de Ana Carolina Enes, essas práticas são entendidas como um grave atentado à saúde física e mental da mulher, tendo nefastas consequências para a saúde, educação e empoderamento das mulheres.¹⁹⁵

É interessante destacar que, em boa parte dessas referências há uma desvalorização do conhecimento das mulheres responsáveis pela realização das intervenções genitais femininas. No caso da dissertação de Enes, a pesquisadora aponta que “o corte é geralmente feito por uma mulher mais velha, normalmente sem conhecimentos anatómicos suficientes”. Enes destaca que, em geral, a prática é realizada sem anestesia e com instrumentos não esterilizados (lâminas, facas ou pedaços de vidro), aumentando as possibilidades de infecção – incluindo do vírus HIV.¹⁹⁶ A

¹⁹¹ De acordo com o texto, essa violação as impediria de “realizar todo o seu potencial enquanto mulheres, mães e esposas, como agricultoras e trabalhadoras na sua sociedade”. Cf. END-FGM - European Campaign, [entre 2009 e 2012], p.14.

¹⁹² Id., 2010, p.2.

¹⁹³ GRUPO DE TRABALHO INTER-SECTORIAL SOBRE A MGF/C, 2009, p.7.

¹⁹⁴ Ibid., p.10.

¹⁹⁵ ENES, 2016, p.38 e 41.

¹⁹⁶ Ibid., p.44.

autora ainda acrescenta que, em muitos casos, “as mulheres não têm direito a boas condições de higiene nem a analgésicos”.¹⁹⁷

O trabalho de Etiandro Tavares reitera a noção de que a prática em questão “viola um conjunto de direitos humanos fundamentais, normas e princípios de igualdade de gênero e não discriminação, bem como o direito inalienável à vida e o direito a ser livre de tortura ou tratamento cruel, desumano ou degradante”.¹⁹⁸ A perspectiva eurocêntrica também prevalece quando Tavares comenta que todas as sociedades atribuem valores e categorizações diferentes às questões de gênero, mas que “nas **sociedades menos desenvolvidas** essa discrepância é bastante acentuada e, a maior parte das vezes, inquestionável”.¹⁹⁹ A fim de legitimar seu argumento de que “ignorância facilita e perpetua as práticas nefastas”, este pesquisador aponta que a Guiné-Bissau, por exemplo, tem uma taxa de analfabetismo muito elevada entre as mulheres.²⁰⁰ Aqui, novamente, faz-se presente o discurso de base ocidental, agora não apenas com relação à questão da saúde, mas também ao conceito de educação.

Na dissertação de Isabel Lopes, também persiste o argumento de que as intervenções genitais femininas fazem parte das violências contra a vida e saúde das mulheres.²⁰¹ Além disso, a autora também acusa que essas práticas são realizadas com “instrumentos caseiros, sem a higiene e a cautela necessárias”.²⁰² Por fim, Lopes também reitera o discurso em torno da falta de “desenvolvimento” das sociedades e a “ignorância” das mulheres que praticam as intervenções genitais. Segundo essa pesquisadora, elas ocorreriam em “tribos rurais de muita pobreza, numa sociedade que, em sua maioria, não tem acesso à escola, local em que as mulheres são consideradas (*sic*) inferiores”.²⁰³

1.3 – Raça, gênero e representação

Refletir sobre a importância da relação entre raça e gênero para a execução do empreendimento colonial é imprescindível. Em seu livro “Couro imperial – raça,

¹⁹⁷ ENES, 2016, p.51.

¹⁹⁸ TAVARES, 2015, p.11, 12.

¹⁹⁹ Ibid., p.12. (grifo nosso)

²⁰⁰ Ibid., p.18.

²⁰¹ LOPES, 2015, p.19.

²⁰² Ibid., p.8.

²⁰³ Ibid., p.26.

gênero e sexualidade no embate colonial”, a pesquisadora Anne McClintock apresenta interessantes reflexões neste intuito. Ela lembra que nenhuma categoria social existe em isolamento privilegiado – cada uma existe numa relação social com outras categorias, ainda que, por vezes, de modos desiguais e contraditórios.²⁰⁴ Neste sentido, McClintock argumenta que:

O poder do gênero não foi a pátina superficial, um brilho efêmero sobre a mecânica mais decisiva da classe ou da raça. Mais que isso, a dinâmica do gênero foi, desde o início, fundamental para assegurar e manter o empreendimento imperial.²⁰⁵

Assim, a autora argumenta que o imperialismo não pode ser plenamente compreendido sem uma teoria do poder do gênero. Afinal, homens e mulheres não experimentaram o imperialismo da mesma maneira.²⁰⁶

A categoria “gênero” esteve fortemente aliada a uma questão racial, da qual não pode ser dissociada. Neste sentido, é imprescindível lembrar que na sociedade colonial instituiu-se a noção de que a mulher negra seria inferior ao homem negro. A construção de uma legitimidade na subordinação do colonizado dependia da invenção de uma concepção de raça e gênero, a qual, inclusive foi responsável também por distinguir colonizados e colonizadores.

Cabe ressaltar, contudo, que as “experiências coloniais” não acabaram com o advento da independência. Assim, é fundamental estarmos atentos às continuidades do imperialismo, que persiste, ainda que sob formas diferentes e com outros “colonizadores”. Anne McClintock lembra que o imperialismo e a invenção da raça foram aspectos essenciais da “modernidade industrial ocidental”, abrindo caminho para a auto-definição de classe média e para o policiamento das ditas “classes perigosas”.²⁰⁷ Além disso, desde 1940, “o imperialismo norte-americano sem colônias” assumiu variadas formas (militar, política, econômica e cultural), algumas ocultas ou parcialmente ocultas.²⁰⁸ McClintock ainda acrescenta que:

²⁰⁴ MCCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010. p. 27.

²⁰⁵ Ibid., p. 23.

²⁰⁶ Ibid., p. 21 e 23.

²⁰⁷ Anne McClintock assinala que seriam considerados pertencentes a este grupo: a classe trabalhadora, os irlandeses, os judeus, as prostitutas, as feministas, os gays e as lésbicas, os criminosos, os militantes, etc. Assim, a autora instiga à reflexão de que o imperialismo “não é uma coisa que aconteceu em outro lugar” ou exterior à identidade ocidental, mas sim algo que constituiu (e ainda constitui) o mundo ocidental contemporâneo. Cf. MCCLINTOCK, op. cit., p.20.

²⁰⁸ Ibid., p.33, 34.

O poder do capital financeiro norte-americano e das gigantescas corporações multinacionais no comando dos fluxos de capital, pesquisa, bens de consumo e informações da mídia à volta do mundo pode exercer uma força coercitiva tão grande como qualquer canhoneira colonial. É precisamente a maior sutileza, a inovação e a variedade dessas formas de imperialismo que tornam instável a ruptura histórica implicada pelo termo “pós-colonialismo”.²⁰⁹

Como considera a própria autora, esta análise é especialmente válida com relação às mulheres. Da mesma forma que a experiência colonial foi vivida de forma distinta entre homens e mulheres, a condição posterior à colonização também não é partilhada de igual modo.²¹⁰

Anne McClintock ainda pondera que os homens europeus foram os agentes mais diretos do império, e a sexualidade, como tropo para outras relações de poder, foi certamente um aspecto continuado do poder imperial. Apesar disso, poucos estudos foram realizados acerca da relação crucial entre gênero e imperialismo. De acordo com ela, mesmo o influente trabalho do intelectual palestino Edward Said (“*Orientalismo*”), não analisa de forma aprofundada o gênero como categoria constitutiva do imperialismo.²¹¹

Ainda assim, Said pode trazer importantes reflexões para o que vem sendo aqui colocado, principalmente no que se refere à influência do discurso para a construção de uma representação do Oriente. As “imagens do Outro”, engendradas pelo Ocidente, concederam, em grande medida, força e identidade à cultura europeia que, por contraste, comparava-se ao Oriente.²¹² Neste aspecto, pode-se considerar que o continente africano integra essa noção de Oriente concebida pelo autor, e que boa parte das representações sobre esse “Outro” enquadram-se naquelas que foram apresentadas no decorrer deste capítulo.

Para Said, o conceito de orientalismo pode ter diversos significados. Em uma de suas definições, o orientalismo corresponde a um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente.²¹³ Afinal, a relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variados de uma complexa hegemonia.²¹⁴ Neste aspecto, é fundamental examinar o orientalismo como um **discurso**

²⁰⁹ MCCLINTOCK, 2010, p.34.

²¹⁰ MCCLINTOCK, loc. cit.

²¹¹ Ibid., p.20 e 35.

²¹² SAID, Edward W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.13-15.

²¹³ Ibid., p.15.

²¹⁴ Ibid., p.17.

para compreender como a cultura europeia conseguiu administrar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente.²¹⁵

De acordo com Edward Said, o orientalismo é, acima de tudo, um discurso que não está diretamente relacionado ao poder político em si mesmo, mas sim que é produzido e existe em um intercâmbio desigual com vários tipos de poder. Segundo o autor, o discurso

[...] é moldado em certa medida pelo intercâmbio com o poder político (como uma ordem colonial ou imperial), com o poder intelectual (como as ciências reinantes da linguística comparada ou anatomia, ou qualquer uma das modernas ciências ligadas à decisão política), com o poder cultural (como as ortodoxias e cânones do gosto, textos e valores), com o poder moral (como as ideias sobre o que “nós” fazemos e o que “eles” não podem fazer ou entender como “nós” fazemos).²¹⁶

Neste ponto, é interessante traçar um paralelo com relação à temática do presente trabalho. É possível notar que boa parte (se não todos) os “poderes” intrínsecos ao discurso, mencionados por Said, marcam sua presença no discurso ocidental acerca das intervenções genitais realizadas em mulheres africanas. No âmbito do poder político, percebe-se a atuação de países e órgãos internacionais europeus e norte-americanos que gozam de influência e legitimidade para atuarem sobre regiões consideradas “subdesenvolvidas”. Do ponto de vista intelectual, o discurso ocidental contrário às intervenções genitais femininas surge carregado por um tom higienista e por um pressuposto saber científico/médico que situa aquelas práticas como invariavelmente prejudiciais à saúde.

O poder cultural, por sua vez, se faz presente no discurso que denomina as intervenções genitais femininas como “práticas tradicionais nefastas”. De forma implícita ou não, a África é percebida pela perspectiva ocidental como predominantemente tradicional, sendo o conceito “tradição” tido como sinônimo de atraso e imutabilidade. Dessa forma, segundo o olhar ocidental, no continente africano seriam mantidas práticas retrógradas, inaceitáveis para o mundo desenvolvido. Este, por sua vez, entende-se como detentor do poder de definir o que é ou não “cultura”. Por fim, o poder moral, que coaduna-se em grande medida com o cultural, talvez seja um dos mais fortes no discurso contrário às intervenções genitais femininas. Deste, faz parte a ideia difundida de que os países desenvolvidos estariam cumprindo com certo “dever moral” ao enviar “missões humanitárias” àqueles países que ainda não atingiram o

²¹⁵ SAID, 1990, p.15.

²¹⁶ Ibid., p.24.

mesmo “nível de desenvolvimento”. Nesta perspectiva, aqueles que praticam ou permitem a prática das intervenções genitais femininas ainda não perceberam a gravidade de seus atos. Portanto, caberia a “nós”, ocidentais, “ajudá-los” a abandonar essas práticas.²¹⁷

É ainda pertinente a essas considerações outra afirmação de Edward Said, que completa sua reflexão em torno dos diversos poderes que engendram o discurso. Ele argumenta que o orientalismo é “uma considerável dimensão da moderna cultura político-intelectual, e como tal tem menos a ver com o Oriente que com o ‘nosso’ mundo”.²¹⁸ De modo semelhante, os discursos ocidentais sobre as intervenções genitais femininas em África, provavelmente nos torna mais próximos dos valores do mundo ocidental, do que de compreendermos o funcionamento e as motivações daquelas práticas pelas mulheres e homens que as apóiam.²¹⁹ Consequentemente, extrair conclusões sobre aquelas ou quaisquer outras práticas realizadas em África a partir da perspectiva ocidental consiste em um grande equívoco. Um dos motivos para isso é o fato de os discursos ocidentais em torno das intervenções genitais femininas serem quase sempre marcados por diversas representações sobre África e seus habitantes, como já foi demonstrado neste capítulo.

Neste aspecto, cabe ressaltar que, como lembra o filósofo e historiador Bronislaw Baczko, o domínio do imaginário e do simbólico é um importante lugar estratégico para o exercício do poder. Aliás, qualquer poder, segundo Baczko, é rodeado de representações coletivas.²²⁰ O termo “representação”, por sua vez, possui vários sentidos. E foi com base neste pressuposto que o historiador Dominique Santos buscou mapear os significados deste conceito, apontando que este é repleto de polissemias.²²¹

De acordo com Santos, a noção de representação está sempre associada a algum outro conceito, como linguagem, discurso ou cultura.²²² Assim, é preciso compreender as representações em torno de questões que envolvem o poder e a

²¹⁷ É interessante refletir que, na questão das intervenções genitais femininas, se contrapõem noções distintas do que se entende por “moral”. Enquanto para diversos grupos étnicos os ritos que incluem as intervenções genitais femininas são agregadores de moral, na perspectiva da maior parte das instituições internacionais, essas práticas são violadoras da moral.

²¹⁸ SAID, 1990, p.24.

²¹⁹ Essa reflexão será retomada no capítulo três do presente trabalho.

²²⁰ BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund et Alii. **Anthropos-Homem**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. p.297.

²²¹ SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos. ACERCA DO CONCEITO DE REPRESENTAÇÃO. **Revista de Teoria da História**, [S.l.], v. 6, n. 2, mar. 2014. p. 32. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/28974>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

²²² Ibid., p.36, 37.

linguagem, ou seja, elas devem ser pensadas em paralelo com as práticas sociais.²²³ Santos ainda aponta que, para compreender o conceito de representação, é preciso ter em vista que os signos se movem. Neste aspecto, o historiador apresenta uma metáfora interessante, que nos auxilia neste entendimento: o conceito de representação é como um tabuleiro de xadrez – muda-se a posição das peças e temos novos sentidos, novas ordens, outras cosmologias.²²⁴

A socióloga Roseane Xavier, que propõe uma reflexão sobre determinado conceito representação social articulado a uma noção de ideologia, expressa argumentos semelhantes. Destacando que as representações sociais não possuem uma essência estática e imutável, Xavier aponta para a capacidade que elas têm de subverter objetos, conceitos e teorias em novos conteúdos.²²⁵ Isto se relaciona ao fato de a representação social ser também fruto da experiência social – logo, a forma de percepção de um objeto depende do contexto no qual o indivíduo/grupo que constrói a representação se insere.²²⁶

Ao mencionar uma das formas de produção das representações sociais, Xavier apresenta uma forma de “materialização” destas que é bastante propícia. Ela cita o exemplo da transmutação das teorias científicas para o senso comum e indica que:

[...] as idéias científicas, uma vez incorporadas ao mundo da vida, já não são percebidas como produtos da atividade intelectual de um grupo específico de cientistas, mas como reflexo de algo que existe efetivamente, como “fatos” independentes da criação humana. O que antes era específico de um conceito – e as regras sobre as quais tal conceito fora introduzido no corpo de uma teoria científica – reduz-se ao penetrar no real, ficando esse conceito sujeito às regras e noções presentes nesse real [...].²²⁷

Transpondo essa reflexão para a temática aqui trabalhada, é possível argumentar que as representações ocidentais de África, dos africanos e acerca das intervenções genitais femininas podem ter certa relação com esse processo. A ideia que se faz em torno do saber médico e científico, e de higiene, por exemplo, são noções construídas, mas que adquiriram qualidade de “fatos” ao se tornarem parte do senso comum do mundo ocidental. Assim, as críticas ocidentais às intervenções genitais femininas que têm como base argumentos médicos, por exemplo, podem não fazer

²²³ LEFEBVRE, 2006 apud SANTOS, 2014, p.44.

²²⁴ SANTOS, op.cit., p.48.

²²⁵ XAVIER, Roseane. Representação social e ideologia: conceitos intercambiáveis? In: **Psicologia & Sociedade**; 14 (2): 18-47; jul./dez. 2002. p.28.

²²⁶ Ibid., p.28, 29.

²²⁷ Ibid., p. 26.

sentido para sociedades que possuem matrizes teóricas diferentes das do mundo ocidental.

Ainda no que se refere à “materialização” das representações sociais, Roseane Xavier lembra o papel fundamental da comunicação social para a realização de mudanças e interações formadoras do “consenso” social.²²⁸ Com relação a esse aspecto, é indiscutível a influência dos meios de comunicação na concepção de determinada representação sobre as intervenções genitais femininas, como exemplificam alguns dos diversos artigos euro-americanos que circulam sobre o tema e que foram citados aqui.

Outra característica relevante das representações sociais é que elas não são neutras, exigindo a necessidade de investigação em torno dos elementos que fomentam sua conservação, mudança e sedimentação também no nível político.²²⁹ Xavier ainda acrescenta que, embora nem sempre seja possível identificar a gênese das representações, é possível identificar como elas são ou podem ser postas a serviço de uma ideologia ou luta hegemônica.²³⁰

De acordo com o sociólogo Stuart Hall, para que um grupo de pessoas possa compreender uma representação da mesma forma é preciso que elas compartilhem o mesmo “mapa conceitual” – o que significa que elas “pertencem à mesma cultura”.²³¹ Além disso, é necessário que estes indivíduos tenham acesso a uma linguagem comum.²³² Afinal, o mapa precisa ser traduzido para que seja feita a correlação dos nossos conceitos e ideias com palavras escritas, sons pronunciados ou imagens visuais.²³³ O termo geral usado para palavras, sons ou imagens que carregam sentido é signo. Com relação aos signos, Hall assinala que eles indicam ou representam os conceitos e as relações conceituais entre eles, que nós carregamos na nossa mente e que, juntos, constroem os sistemas de significado da nossa cultura.²³⁴ Em síntese, Stuart Hall analisa que:

²²⁸ XAVIER, 2002, p.29.

²²⁹ XAVIER, loc. cit.

²³⁰ Ibid., p.39

²³¹ HALL, Stuart. O papel da representação. In: **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016. p.36.

²³² Cabe ressaltar que, o conceito de “linguagem” é utilizado por Hall de forma ampla e inclusiva. Assim, não apenas o sistema falado ou o sistema escrito são considerados “linguagens”, mas também as imagens visuais, as expressões faciais, os gestos, a linguagem da moda, do vestuário, a música, e qualquer som, palavra, imagem ou objeto que funcione como signo, que seja capazes de carregar e expressar sentido e que esteja organizados com outros em um sistema. Cf. HALL, op. cit., p.37.

²³³ Ibid., p.36, 37.

²³⁴ Ibid., p.37.

No cerne do processo de significação na cultura surgem, então, dois “sistemas de representação” relacionados. O primeiro nos permite dar sentido ao mundo por meio da construção de um conjunto de correspondências, ou de uma cadeia de equivalências, entre as coisas – pessoas, objetos, acontecimentos, ideias abstratas etc. – e o nosso sistema de conceitos, os nossos mapas conceituais. O segundo depende da construção de um conjunto de correspondências entre esse nosso mapa conceitual e um conjunto de signos, dispostos ou organizados em diversas linguagens, que indicam ou representam aqueles conceitos. A relação entre “coisas”, conceitos e signos se situa, assim, no cerne da produção do sentido na linguagem, fazendo do processo que liga esses três elementos o que chamamos de “representação”.²³⁵

Assim, a partir da reflexão deste sociólogo, nota-se que uma representação é concebida para descrever, retratar ou simbolizar algo. Isso ocorre com base em determinados conceitos compartilhados e a partir de uma linguagem comum, o que pressupõe uma mesma cultura. Logo, culturas diferentes, por não compartilharem o mesmo conjunto de conceitos e a mesma linguagem, podem produzir significados distintos para um mesmo objeto. Dessa forma, um objeto pode representar coisas diferentes para culturas diferentes.

Este raciocínio nos permite perceber que o sentido não é inerente às coisas, ao mundo: ele é construído, produzido.²³⁶ Como considera Hall, “somos nós que fixamos o sentido tão firmemente que, depois de um tempo, ele parece natural e inevitável”.²³⁷ Afinal, o sentido é construído pelo sistema de representação. Ele é o resultado não de algo fixo na natureza, mas de nossas convenções sociais, culturais e linguísticas – o que pressupõe que o sentido não pode nunca ser finalmente fixado.²³⁸ No caso das intervenções genitais femininas, é possível perceber que estas práticas podem representar coisas diferentes de acordo com o ponto de vista de quem as analisa. Os sentidos determinados pela perspectiva ocidental não necessariamente condizem com aqueles presentes nas sociedades praticantes – havendo, inclusive, divergências entre esses últimos grupos, que possuem “mapas conceituais” e “linguagens” variados. A seguir, será esboçada a análise de outros dois conceitos que irão abrir caminho para uma tentativa de aproximar o leitor de percepções sobre as intervenções genitais femininas que divergem daquelas expressas no discurso ocidental hegemônico.

²³⁵ HALL, 2016, p. 38.

²³⁶ Ibid., p. 46.

²³⁷ Ibid., p. 41, 42.

²³⁸ Ibid., p. 45.

1.4 - Repensando o conceito de tradição

Na introdução de *‘Costumes em comum’*, Edward Thompson aponta que os ritos são componentes de um conjunto complexo, que forma o que denominamos de “cultura”.²³⁹ Ao lembrar que, nos séculos anteriores, o termo “costume” foi utilizado para se referir ao que posteriormente denota-se “cultura”, Thompson lembra a necessidade de se desconstruir uma noção de costumes como “remanescentes do passado”, que sobreviveram à “marcha do progresso”.²⁴⁰

Compreendendo o costume como algo em “fluxo contínuo”, que constitui um campo de mudança e disputa, ele critica generalizações da ideia de “cultura” que sugerem uma “invocação confortável de consenso”.²⁴¹ Dessa forma, este historiador constrói um conceito de “cultura” que inclui trocas, contradições, fraturas e oposições, representando uma espécie de “arena de elementos conflitivos”.²⁴² A noção de “tradição” que, como demonstrado, permeia muitos dos discursos acerca das intervenções genitais femininas, é igualmente desprovida de consensos, possuindo diversos significados.

Ao discorrer sobre as tradições inventadas²⁴³ no século XIX pelos colonizadores para serem introduzidas em determinadas regiões africanas, Terence Ranger destaca a equivocada ideia dos europeus com relação à “tradição” em África.²⁴⁴ Estes acreditavam que, assim como as tradições inventadas europeias, os costumes africanos seriam caracterizados pela rigidez e pelo conservadorismo, fundados em um modo de vida regido por regras muito antigas e imutáveis, uma ideologia baseada na imobilidade e em uma estrutura social hierárquica.²⁴⁵ Ranger pondera, todavia, que,

²³⁹ THOMPSON, E. P. Introdução: Costume e cultura. In: **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 22.

²⁴⁰ Ibid., p. 14.

²⁴¹ Ibid., p. 16, 17.

²⁴² Ibid., p. 17.

²⁴³ “Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”. Cf. HOBBSAWM, E.; RANGER, T. (Orgs.). **A invenção das tradições**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 8.

²⁴⁴ Ibid., p.254.

²⁴⁵ Segundo Ranger, as tradições inventadas da Europa no século XIX foram introduzidas na África para fornecer aos europeus “modelos de comando” e, a certos africanos, modelos de comportamento “modernos”. Estas tradições envolviam um conjunto de regras e procedimentos registrados. Cf. HOBBSAWM; RANGER, op. cit., p.220 e 254.

apesar das sociedades africanas valorizarem suas tradições, “seus costumes eram mal definidos e infinitamente flexíveis”.²⁴⁶

Ressaltando a multiplicidade de identidades que impedem a construção de uma definição una de indivíduos e/ou de grupos em África, Terence Ranger pondera que a competição, o movimento e a fluidez estavam presentes tanto nas pequenas como nas grandes comunidades da África do século XIX – e acredito que esta afirmativa também pode ser considerada verdadeira nos dias de hoje. Ranger ainda afirma que:

Os costumes ajudavam a manter um sentido de identidade, mas permitiam também uma adaptação tão espontânea e natural que passava muitas vezes despercebida. Além do mais, raramente existiu de fato o sistema consensual corporativo e fechado que era considerado “característico” da África “tradicional”.²⁴⁷

Assim como Ranger lembra que nem a autoridade dos mais velhos era indiscutível, nem os costumes eram aceitos sem controvérsias, é possível notar que, com relação à prática do *fanado* feminino, por exemplo, também existem questionamentos e adaptações na própria conjuntura das comunidades guineenses. A própria configuração deste ritual no país, inclusive, é variável, como aponta a socióloga Cremilde Alves. Na definição que apresenta sobre a prática, ela aponta que o *fanado* feminino é composto por duas etapas, que podem ou não acontecer em uma mesma época, fato que denota uma maleabilidade deste rito.²⁴⁸ Outro exemplo das transformações que vem ocorrendo com o rito é o fato de as meninas guineenses serem atualmente circuncidadas cada vez mais jovens – forma encontrada para a manutenção da tradição, que se tornou crime no país em 2011, e agora sobrevive na clandestinidade.²⁴⁹

A questão da imigração é outro fator que vem alterando este ritual. Nos países para onde se dirigem os grupos étnicos praticantes do *fanado* feminino, não existe a possibilidade da realização integral do ritual, com todas as fases que constroem seu caráter simbólico – seja pelo tempo que demandam ou pelo espaço que exigem. Devido à condenação internacional da prática, o isolamento ritual, a transmissão de

²⁴⁶ HOBBSAWM; RANGER, 1997, p.255.

²⁴⁷ HOBBSAWM; RANGER, loc. cit.

²⁴⁸ De acordo com Alves, existem dois tipos de *fanado*: o *fanado sinhu*, ou “pequeno”, corresponde ao momento em que a jovem passa pelo corte do clitóris, que pode ser feito em casa ou em barracas próprias para a iniciação. Já o *fanado garandi*, ou “grande”, acontece em geral no período das férias escolares, uma vez que a menina passa cerca de três meses em uma barraca afastada da cidade ou no mato, onde ocorre o *cunsi udju* – expressão em crioulo que designa a etapa em que ela recebe os ensinamentos morais e educativos considerados fundamentais para sua construção identitária e integração social. Essas características serão mais bem abordadas no próximo capítulo. Cf. ALVES, 2013, p.80.

²⁴⁹ Ibid., p.61.

conhecimentos, a aprendizagem comunitária, e a festividade de reintegração social são excluídas da prática, que passa então a se traduzir unicamente no corte dos genitais da mulher imigrante (ou descendente de imigrantes).²⁵⁰ Neste aspecto, é interessante perceber que a própria condenação da prática exerce grande influência no processo de sua limitação ao corte da genitália apenas. Outra adaptação da tradição é a proposta do “*fanado* alternativo”, implantado pela ONG *Sinin Mira Nassiquê*, na Guiné-Bissau. Nessa variação da prática, a proposta é manter os ensinamentos do rito de iniciação, mas sem a realização da intervenção genital.²⁵¹

Com apontamentos coerentes com os de Terence Ranger, Fabiane Furquim considera a ideia de “tradição” como elemento de resistência e dinamizador das práticas culturais e sociais.²⁵² Com uma proposta de repensar os conceitos de “tradição” e “modernidade” para a análise do contexto africano, ela reafirma que ambos não são inflexíveis e pré-concebidos. Sua reflexão parte de uma análise sobre a “política de modernização da sociedade” ocorrida no período de pós-independência de Moçambique, que tinha como objetivo o abandono das “práticas tradicionais”.²⁵³ A partir disso, Fabiane Furquim destaca que a perspectiva que coloca os conceitos de “tradição” e “modernidade” como binômios antagônicos tem como base o processo histórico no qual foi construída – nomeadamente o eurocentrismo e a ideologia da superioridade racial.²⁵⁴ Como foi apresentado no início deste capítulo, as reflexões do filósofo Valentin-Yves Mudimbe e da antropóloga Christine Walley caminham também nesta direção.

Por sua vez, a pesquisadora e escritora guineense Odete Semedo, ao apresentar um panorama histórico-cultural e sociopolítico da Guiné-Bissau, também

²⁵⁰ Cf. MOREIRA, Joacine Katar; KOUAWO, Fafali. *Fanadu di mindjer: o poder do corpo ou o corpo do poder?* In: CONCEIÇÃO, Joalice. **Masculinidades & feminilidades como estratégias de poder**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012. p.120.

²⁵¹ O nome *Sinin Mira Nassiquê*, de origem *mandinga*, significa "olhar para frente, olhar o futuro". A ONG conta com patrocínio internacional, embora seja formada por mulheres guineenses. Em 1996, ano de sua criação, realizou a primeira ação do “*fanado* alternativo”. Cf. BRANCO, Sofia. ONG Guineense luta contra excisão feminina. **Público**, Lisboa, 15 mai. 2002. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2002/05/15/sociedade/noticia/ong-guineense-luta-contr-excicao-feminina-143166>>. Acesso em: 24 ago. 2015.

²⁵² FURQUIM, Fabiane Miriam. Repensando a Tradição e a Modernidade em Moçambique: uma abordagem conceitual. **Anais do XV Encontro regional de História – 100 anos da guerra do Contestado**, historiografia, acervos e fontes. Curitiba, PR, UFRP, 26 a 29 jul. 2016. Disponível em: <http://www.encontro2016.pr.anpuh.org/resources/anais/45/1468157104_ARQUIVO_FabianeFurquim,A_npuh2016.pdf>. Acesso em: 28 mai. 2017.

²⁵³ Estas práticas eram então vistas como “obstáculos para a igualdade e consolidação da revolução”. Cf. FURQUIM, op. cit., p.3.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.2.

aponta que “tradição” e “modernidade” não são conceitos opostos. Para ela, a “tradição” não é algo estático, visto que é reinventada e recriada pelos mais novos; enquanto a “modernidade” frequentemente recorre à tradição como fonte.²⁵⁵

Apresentando certo diálogo com a perspectiva de Semedo, a cientista social Vivian Catenacci, discute algumas questões referentes à análise da cultura popular e, com base em Canclini, argumenta que é preciso pensar em tradição e transformação como complementares entre si e não excludentes. Assim como o termo “tradição” não implica, necessariamente, uma recusa à mudança, a ideia de “modernização” não exige a extinção das tradições.²⁵⁶

Ao assimilar isso, é possível constatar que grande parte da literatura oposta às intervenções genitais femininas, orientada para o Ocidente, tende a estruturar “cultura” e “tradição” de formas problemáticas. Ao invés de perceber “cultura” como historicamente mutável e como um conjunto de práticas amplamente abrangentes características de um grupo social, o discurso hegemônico frequentemente compreende a cultura como “costumes” ou “tradições” ahistóricos. Neste sentido, muitas vezes, as culturas e tradições são codificadas como nocivas, coercivas e supérfluas.²⁵⁷ As tradições, em especial, são frequentemente vistas como dotadas de uma natureza opressiva. Essas “tradições” são retratadas como resquícios sem sentido de uma era pré-moderna e como característica definidora do “Terceiro Mundo”. No Ocidente, por sua vez, tradições culturais “atrasadas” seriam concebidas como sendo substituídas constantemente por modos de vida “racionais”.²⁵⁸ O “desenvolvimento”, assumido como a propriedade intrínseca da Europa e dos Estados Unidos, ao invés de uma construção cultural, emerge nesse discurso como a antítese das tradições culturais.²⁵⁹

Parece fundamental, portanto, buscar ampliar nossa compreensão sobre as mulheres que passam pelas intervenções genitais femininas em África, a fim de evitar a reiteração de estereótipos e de representações baseadas em dicotomias. Neste sentido, compreender melhor as formas de inserção social das guineenses pode ser um exercício

²⁵⁵ SEMEDO, Odete Costa. **Guiné-Bissau: história, culturas, sociedade e literatura**. Belo Horizonte: Nadyala, 2010. p.11.

²⁵⁶ CANCLINI, 1989, p.239 apud CATENACCI, Vivian. *Cultura popular: entre a tradição e a transformação*. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v.15, n.2, abr. 2001, p.35. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 mai. 2017.

²⁵⁷ WALLEY, 1997, p.420.

²⁵⁸ *Ibid.*, p.420, 421.

²⁵⁹ *Ibid.*, p.420.

bastante elucidativo. Essa inserção, cabe destacar, perpassa não apenas a agência feminina a nível socioeconômico e/ou político, mas também a nível cultural. Neste último aspecto, a passagem da mulher por determinados ritos de iniciação tem uma relevância considerável para muitas sociedades africanas. Este é o caso de alguns grupos étnicos presentes na Guiné-Bissau – é o que veremos no próximo capítulo.

Capítulo 2

O *fanado* feminino:

Agência e identidade de gênero de mulheres guineenses

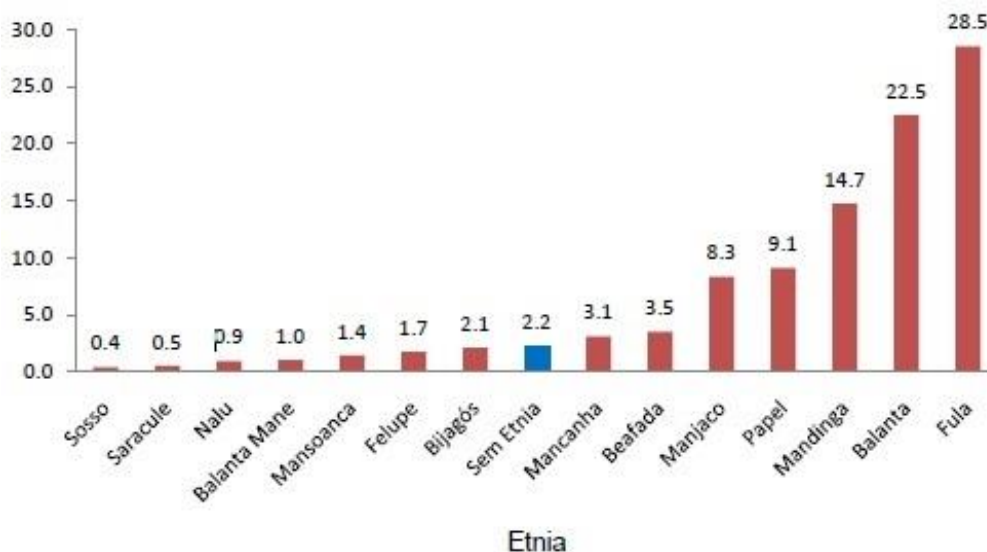
Seria impossível compreendermos as relações de gênero na Guiné-Bissau sem antes observarmos a dinâmica social que compõe o cenário em questão. Afinal, é no interior dessa sociedade complexa, heterogênea e em constante movimento que as identidades e as relações de gênero são estruturadas, ganham sentido e se transformam. E, no caso guineense, não é difícil perceber que são muitos os elementos que se entrelaçam na formação de seu processo histórico. O diálogo entre diferentes sistemas e valores étnicos, culturais e religiosos, por exemplo, constitui um ponto determinante para a configuração das relações de poder, estruturas de comportamento e papéis sociais.

Como apontado na introdução deste trabalho, nesse país de pequena extensão geográfica convivem, aproximadamente, trinta grupos étnicos – os quais tornam a Guiné-Bissau um espaço marcado por grande heterogeneidade cultural. Assim, dentre o número total de habitantes do país, hoje já estimado em 1,8 milhão de pessoas, estão indivíduos que possuem diferentes identidades étnicas.²⁶⁰ Dentre as mais representativas demograficamente estão: os *fulas*, que correspondem à etnia com maior expressão no país, seguidos dos *balantas* e dos *mandingas*.²⁶¹

²⁶⁰ Dados do Banco Mundial, referentes ao ano de 2016. Disponível em: <<https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?end=2016&locations=GW&start=1960&view=chart>>. Acesso em 24 mai. 2018.

²⁶¹ INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). **Características socioculturais - Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação – 2009**. Bissau, GB, 2009. p.22.

Principais etnias da população de nacionalidade guineense (%)



INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). *Características socioculturais - Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação – 2009*. Bissau, GB, 2009. p.22

A diversidade étnica reflete na grande variedade de línguas faladas no país. A língua, cabe destacar, embora já tenha constituído uma ferramenta de dominação colonial, hoje representa um importante instrumento de demarcação de identidade cultural para muitas sociedades. Praticamente cada grupo étnico presente na Guiné-Bissau possui sua própria língua, mas é por meio do crioulo²⁶² que boa parte dessas sociedades se comunica atualmente.²⁶³ Já no aspecto religioso, constata-se uma relevante presença do islamismo nas últimas décadas no país, o que decorre no atual predomínio das chamadas etnias islamizadas. Esse movimento denota que, em meio às transições e transformações vividas, a sociedade guineense recebeu, e ainda recebe, forte influência da religião muçulmana. Sobre o islamismo que ali se desenvolveu, todavia, foram impressas características particulares.²⁶⁴ Veremos, inclusive, que o fato

²⁶² Foi do contato do português com as línguas étnicas mais correntes no país que nasceu o crioulo guineense. Desenvolvendo-se a partir dessa relação, durante quatro séculos, esse falar passou pouco a pouco ao estatuto de idioma, organizando-se estruturalmente, sedimentando-se na sua forma nacional e genuinamente guineense. Cf. AUGEL, M.P. O crioulo guineense e a oratura. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v.10, n.19, 2º sem. 2006. p.70.

²⁶³ Embora o português tenha estatuto de língua oficial da Guiné-Bissau, seu conhecimento é restrito a uma elite urbana escolarizada. Já o crioulo é atualmente a língua mais falada no país e representa a identidade nacional. Enquanto 90,4% da população fala crioulo, apenas 27,1% sabe falar a língua portuguesa. Cf. INE, 2009, p.36.

²⁶⁴ Na Guiné-Bissau, assim como em outros países da África subsaariana, o islamismo encontrou condições favoráveis para sua expansão, visto que, em diversos aspectos, é facilmente compatível com

de o *fanado* feminino fazer parte quase que exclusivamente dos rituais de etnias islamizadas na Guiné-Bissau, tem relação direta com esse “entrelaçamento religioso”.

Ainda com relação às práticas religiosas contemporâneas na Guiné-Bissau, outro aspecto que requer destaque é o fato destas caracterizarem-se pela sua não exclusividade: um mesmo indivíduo pode, às vezes ou simultaneamente, identificar-se ou recorrer a mais de uma religião.²⁶⁵ A religiosidade é vivida de forma plural, heterodoxa e idiossincrática, de forma que as várias confissões se interpenetram segundo lógicas informais e fluidas.²⁶⁶ Assim, é bastante comum no país a manutenção das convicções e práticas das ditas “religiões africanas tradicionais” na vivência das religiões cristãs e, especialmente, da islâmica.²⁶⁷

No que diz respeito às relações de gênero, a antropóloga e historiadora Ana Maria Loforte aponta que, geralmente, o poder nas sociedades africanas emerge como eminentemente masculino.²⁶⁸ A maioria dessas sociedades também se constitui como patrilineares e nelas são os homens que atuam como líderes políticos e religiosos, assegurando a manutenção da linhagem e da ordem social – o que lhes confere poder e autoridade.²⁶⁹ Ao mesmo tempo, no âmbito público, são também os homens que costumam estar à frente das questões políticas e econômicas. Neste sistema, as mulheres permanecem, muitas vezes, ligadas ao espaço doméstico e à vida familiar.²⁷⁰

No contexto da Guiné-Bissau, os pesquisadores Joacine Moreira e Fafali Koudawo apontam que a *cultura di matchundadi* é uma das características mais

religiões e costumes já existentes em África. Para uma análise do desenvolvimento desse processo e para um panorama do islamismo na Guiné-Bissau contemporânea, respectivamente, Cf. GARCIA, Francisco P. O islão na África Subsaariana. Guiné-Bissau e Moçambique, uma análise comparativa. **AFRICANA STUDIA**, n.6, p.65-96, Edição da Faculdade de Letras do Porto, 2003; e CARDOSO, Carlos. As tendências actuais do Islão na Guiné-Bissau. In: **O Islão na África Subsariana: actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana** realizado de 8 a 10 de maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto / coord. António Custódio Gonçalves. - [Porto]: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2004. p. 45-56.

²⁶⁵ BORGES, 2005, p.26.

²⁶⁶ BORGES, loc. cit.

²⁶⁷ A atual diversidade cultural, linguística e religiosa da sociedade é resultado dos contatos com os grupos islâmicos vindos do interior, e os vindos pelo mar, europeu-cristãos, e das sucessivas e múltiplas reformulações da estrutura social, em resultado da migração forçada de escravos e, posteriormente, da política colonial. Cf. BORGES, op. cit., p.11.

²⁶⁸ LOFORTE, Ana Maria. **Gênero e Poder entre os Tsongas de Moçambique**. Maputo: Promédia, 2000. p.17.

²⁶⁹ Em sociedades patrilineares, a linha de descendência genealógica ocorre pelo lado paterno. A classificação/organização de um povo, grupo populacional, família ou linhagem é contada em linha paterna, envolvendo também, muitas vezes, a herança de propriedades, nomes ou títulos através da linha masculina.

²⁷⁰ LOFORTE, op. cit., p.17.

marcantes da sociedade guineense.²⁷¹ Segundo eles, o termo “*matchundadi*”, largamente aceito e reconhecido pelos guineenses, se refere à “cultura do macho”, da virilidade. Esta é responsável por colocar o homem como protagonista das dinâmicas sociais, de forma geral. Nesta conjuntura, as mulheres teriam um espaço de ação limitado, circunscrito pelas fronteiras de sua pertença étnico-social.²⁷² Mas não é apenas a categoria de gênero a responsável por, normalmente, demarcar a posição social das mulheres na Guiné-Bissau e na África Ocidental. Também as hierarquias baseadas na senioridade, aparentemente, contribuem para a exclusão da participação de muitas mulheres em locais de poder e de autoridade públicos.²⁷³

Embora seja relevante destacar que, na Guiné-Bissau, existem grupos de organização matrilinear, nos quais as mulheres possuem um lugar social de maior notoriedade, a maioria das sociedades guineenses são patrilineares e de estrutura patriarcal.²⁷⁴ O patriarcalismo, porém, não é um sistema natural e nem possui um padrão, o que nos permite concluir que as relações de gênero são variáveis e se manifestam de formas diferentes. Neste sentido, a aparente posição subalterna da mulher, em certas instâncias, pode não significar ausência de poder.²⁷⁵ Como pondera Ana Maria Loforte, ainda que as relações sejam dispersas, assimétricas e constitutivas de uma desigualdade, as mulheres detêm lugares de poder. Esta pesquisadora acrescenta que:

Se analisarmos o poder político do ponto de vista da sua estrutura e em tanto que poder formal, institucionalizado e do domínio público é, sobretudo, a dimensão masculina que emerge. Mas se o lugar do poder é o processual, o estratégico e atendendo ao papel da mulher nas redes de alianças, nos processos de mediação, nas estratégias alimentares e rituais, torna-se notória a visibilidade feminina do poder.²⁷⁶

No caso das guineenses, além de desempenharem um papel preponderante em redes de alianças, como no exemplo do associativismo feminino, mencionado na

²⁷¹ MOREIRA; KOUDAWO, 2012, p.113.

²⁷² MOREIRA; KOUDAWO, loc. cit.

²⁷³ BORGES, 2005, p.7. De modo simplificado, os homens mais velhos estão, neste sistema hierárquico, acima dos homens mais jovens, os quais, por sua vez, detêm maior poder que as mulheres. Cabe ressaltar que esta classificação também se reflete no âmbito feminino, de forma que as mulheres mais velhas estão acima das mais jovens – as quais exercem domínio sobre as crianças.

²⁷⁴ Nas sociedades matrilineares, o parentesco e a definição da sucessão de chefias ocorrem sempre em torno do clã materno. Os *bijagós* são um exemplo de um grupo matrilinear que integra a Guiné-Bissau. De acordo com Dilma de Melo Silva, na relação entre os sexos nestas sociedades, a mulher ocupa uma posição de extrema consideração e respeito, detendo importantes funções e relativo espaço de ação. Para uma análise mais aprofundada sobre o funcionamento da sociedade *bijagó*, Cf. SILVA, 2000.

²⁷⁵ LOFORTE, 2000, p.20.

²⁷⁶ LOFORTE, loc. cit.

introdução do presente trabalho, muitas delas também detêm um poder considerável no que se refere aos rituais. O *fanado* feminino é um exemplo disso: entre as etnias que praticam esse rito no país, ele é controlado, organizado e incentivado, essencialmente, por mulheres.²⁷⁷ Inclusive, para muitas delas, esse ritual constitui um determinante passo para a construção de sua identidade étnica e de gênero, além de representar um elemento primordial de coesão social.²⁷⁸ O *fanado* feminino constitui, enfim, para muitas guineenses, uma estratégia de afirmação social.

Provavelmente, é por este motivo que, de acordo com relatório divulgado por uma instituição da ONU em meados de 2013, as mulheres guineenses que passaram pelo *fanado* são “tendencialmente mais favoráveis à sua continuação”.²⁷⁹ Além desse dado, publicado em um artigo na *DW África*²⁸⁰, consta outra conclusão desse mesmo relatório: em países como o Chade, a Guiné Conacri e a Serra Leoa existem mais homens do que mulheres contra intervenções genitais femininas.²⁸¹ Essas informações podem indicar, portanto, que a persistência dessas práticas em alguns países africanos parece estar, de fato, associada à agência feminina.

Dados como esses demonstram, conseqüentemente, que pode estar equivocada a noção amplamente difundida de que as intervenções genitais femininas representam somente formas de opressão dos homens sobre as mulheres. Apesar disso, especialmente na literatura de orientação euro-americana que se opõe às intervenções genitais femininas, prevalece uma tendência em caracterizar as mulheres africanas como vítimas completamente oprimidas pelo patriarcado, pela ignorância, ou ambos.²⁸² Seguindo uma perspectiva eurocêntrica, o discurso ocidental sobre esse tema dá ainda mais relevo a uma representação que constantemente situa as mulheres africanas como vítimas passivas das próprias circunstâncias histórico-sociais.²⁸³

²⁷⁷ JOHNSON, Michelle C. Becoming a Muslim, Becoming a Person: Female “Circumcision”, Religious Identity, and Personhood in Guinea-Bissau. In: SHELL-DUNCAN, Bettina; HERNLUND, Ylva. **Female “Circumcision” in Africa – Culture, Controversy and Change**. Estados Unidos: Lynne Rienner Publishers Inc. p.217.

²⁷⁸ ALVES, 2013, p.78.

²⁷⁹ BICHO, Francisca. 34% de mulheres na Guiné-Bissau favoráveis à mutilação genital. *DW África*, 23 jul. 2013. Disponível em <<http://p.dw.com/p/19DH4>>. Acesso em 13 ago. 2017.

²⁸⁰ A *DW (Deutsche Welle)* é a emissora internacional da Alemanha. A equipe da *DW África* é formada por jornalistas africanos, portugueses, brasileiros e alemães.

²⁸¹ BICHO, op. cit.

²⁸² WALLEY, 1997, p.419

²⁸³ Especialmente em artigos sobre o tema publicados em periódicos ocidentais é, geralmente, construído um retrato das mulheres africanas que, na maior parte das vezes, não condiz com a realidade. Como exemplo, é possível citar um artigo norte-americano publicado em fins de 1970, no qual a autora, Fran Hosken, considera que as “mulheres rurais”, “agricultoras de subsistência e as mães das quais o futuro da

A antropóloga Christine Walley lembra que as mulheres subsaarianas e do norte da África são alternativamente vistas como impedidas de expressar suas vozes, ou como tendo uma compreensão defeituosa ou confusa se falam a favor das intervenções genitais. Em geral, presume-se que as “mulheres do Terceiro Mundo” são dominadas por uma ahistórica “tradição” patriarcal, supostamente mais severa do que aquela na Europa ou nos EUA.²⁸⁴ De acordo com Walley, até mesmo a literatura antropológica muitas vezes sustenta uma noção de que a desigualdade de gênero é universal.²⁸⁵ Estes discursos, que colocam as intervenções genitais femininas como uma forma de submissão da mulher, todavia, requerem uma análise mais aprofundada.

É fundamental notar que, nas premissas generalizadas sobre a opressão das mulheres do chamado “Terceiro Mundo” são ignoradas, muitas vezes, as particularidades históricas e culturais das relações de gênero, que são construídas de forma diversa em vários lugares. De modo semelhante, as fontes alternadas de poder e autoridade que as mulheres frequentemente possuem são desconsideradas.²⁸⁶ Cabe destacar, portanto, que a existência de hierarquia e desigualdade não pressupõe a anulação de espaços de poder femininos.

Portanto, a normatização da ideia de dominação masculina e subordinação feminina não atende à complexidade das relações de gênero e do processo de constituição da identidade dos indivíduos.²⁸⁷ Afinal, como a pesquisadora Miriam Pillar Grossi lembra, são múltiplos os modelos de masculinidade, assim como também são os de feminilidade.²⁸⁸ No contexto guineense, a construção da identidade de gênero das mulheres pertencentes às etnias praticantes do *fanado* feminino está inequivocamente associada à sua passagem por esse rito. Esta circunstância, por sua vez, pode nos dar indícios sobre a percepção de feminilidade dessas sociedades.

África depende”, constituiriam as maiores “vítimas da prática”. Cf. HOSKEN, Fran P. Female mutilation in Somalia tests "human rights" doctrine. **Women's International Network – WIN NEWS**, Lexington, MA [EUA], 09 mai. 1978. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_154643>. Acesso em: 13 ago. 2015.

Em outra publicação, agora em Portugal, em fins dos anos 1990, aponta-se que as “mulheres que são submetidas à mutilação genital” “são iletradas e vivem numa pobreza extrema”, e que não têm forma de evitá-la. Cf. FERREIRA, 1999. Disponível em: <<https://www.publico.pt/noticias/jornal/a-ferida-de-fauziya-kassindja-121733>>. Acesso em: 13 ago. 2015.

²⁸⁴ WALLEY, 1997, p.419, 420. Lembro que a expressão “Terceiro Mundo” é aqui mantida por ter sido empregada pela autora, mas que, atualmente, ela não é mais considerada adequada. Vide nota n.14.

²⁸⁵ Ibid., p.420.

²⁸⁶ WALLEY, loc. cit.

²⁸⁷ GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidades: uma revisão teórica. **Antropologia em Primeira mão**. Florianópolis: UFSC/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2004. p.29.

²⁸⁸ GROSSI, loc. cit.

Como já indicado, para os grupos étnicos praticantes do *fanado* feminino, este ritual é considerado determinante para a transição da infância para a vida adulta, inserindo socialmente a mulher. É neste período – que constitui, em geral, um processo bem mais complexo do que apenas a intervenção genital – que as mulheres adquirem os conhecimentos e os valores tidos como necessários para sua formação. Por isso, o objetivo primordial deste capítulo é propor uma observação mais atenta sobre o *fanado* feminino e sua importância para muitas mulheres guineenses. Neste percurso, pretende-se, principalmente, destacar a relação dessa prática com a identidade de gênero e a agência feminina.

2.1 – O *fanadu di mindjer*

O termo *fanado* possui dois significados: pode designar o ritual de iniciação que prepara os/as jovens para a vida adulta e as responsabilidades sociais que a acompanha, como também pode referir apenas a intervenção genital.²⁸⁹ Assim, segundo os pesquisadores Joacine Moreira e Fafali Koudawo, o *fanado* é uma prática cultural direcionada à integração social, tanto dos homens como das mulheres.²⁹⁰ Por isso, na Guiné-Bissau, é feita a distinção entre o *fanadu di homis*, ou a cerimônia dos homens, e o *fanadu di mindjer*, a cerimônia das mulheres.²⁹¹

De acordo com Moreira e Koudawo, o *fanado* é, geralmente, uma época festiva e de exaltação dos valores culturais há muito preservados, representando um momento de transmissão e afirmação da tradição. Os jovens que vão ao *fanado* serão os adultos que perpetuarão essa tradição, ensinando-a aos seus filhos.²⁹² Segundo Carla Martingo, nas diferentes etnias guineenses, em geral, todos os rapazes têm de passar pelo *fanado*.²⁹³ Este integra a circuncisão e um período de reclusão, no qual o jovem recebe ensinamentos e conhecimentos considerados de grande importância. Aprendem a viver em comunidade, a comportar-se com as mulheres e com as pessoas mais velhas,

²⁸⁹ MARTINGO, Carla. **O corte dos genitais femininos em Portugal**: o caso das guineenses. 243f. Dissertação (Mestrado em Relações Interculturais) - Universidade Aberta, Lisboa, 2009. p.9, 27, 28.

²⁹⁰ MOREIRA; KOUDAWO, 2012, p. 116.

²⁹¹ Cabe pontuar que os termos *fanadu di homis* e *fanadu di mindjer* designam os termos locais, em crioulo guineense. Os autores acrescentam que, conforme mencionado, o termo *fanadu* é também sinônimo do corte dos genitais masculinos e femininos, independentemente do tipo de corte adotado. Cf. MOREIRA; KOUDAWO, op. cit., p.115.

²⁹² Ibid., p.116.

²⁹³ MARTINGO, op. cit., p.44.

ou seja, aprendem a “ser homens”, tendo em conta o comportamento esperado por parte destes. Martingo aponta que o mesmo ocorre com as meninas guineenses, sendo, porém, a intervenção genital realizada, essencialmente, entre etnias islamizadas.²⁹⁴

Para muitas mulheres, práticas como o *fanado* feminino simbolizam um ritual de feminilidade, tendo papel determinante no processo de socialização das jovens, no acesso ao status de mulher adulta e na construção de uma identidade étnica.²⁹⁵ Além disso, as práticas que integram esse ritual denotam forte agência feminina: tanto a organização quanto a condução de todas as suas etapas é feita por mulheres na Guiné-Bissau. Durante as cerimônias de iniciação, as meninas são instruídas de que nada do que lhes foi ensinado, feito ou sugerido pode ser de conhecimento público. Moreira e Koudawo pontuam que “o assunto, para além de ser do foro privado é também um assunto de mulheres, entre as mulheres e sobre as mulheres, e deve, por isso, ser guardado entre elas”.²⁹⁶

Segundo a socióloga Cremilde Alves, na Guiné-Bissau, os termos utilizados para designar os dois tipos de *fanado* feminino são: *fanado sinhu* (intervenção genital propriamente dita) e *fanado garandi* (também chamado de “*fanado* de mato” ou “de barraca”).²⁹⁷ A pesquisadora Carla Martingo aponta que, caso o *fanado* feminino esteja inserido na cerimônia tradicional, ele é realizado na mata, por esta constituir o espaço mágico povoado pelos *irãs*.²⁹⁸ Neste espaço, são construídas duas barracas: uma denominada “amarga”, onde têm lugar a intervenção genital e a aprendizagem; e a outra, chamada de “doce”, local que antecede a festa do fim do *fanado*.²⁹⁹

De acordo com Alves, a intervenção genital é, simbolicamente, responsável pela inserção da menina na comunidade: é neste momento que ela adquire a identidade que a torna parte do seu grupo social. Já a sua passagem pelo *fanado garandi*, geralmente na adolescência, marca sua entrada na vida adulta, sinalizando que,

²⁹⁴ MARTINGO, 2009, p.44.

²⁹⁵ SOW, Fatou. As mutilações genitais femininas: estado atual na África. Tradução Tânia Navarro Swain. **Labrys** – estudos feministas, jan./jul. 2004. p.4. Disponível em: <<https://www.labrys.net.br/labrys5/textoscondensados/sowbr.htm>>. Acesso em: 04 dez. 2017.

²⁹⁶ MOREIRA; KOUAWO, 2012, p. 104.

²⁹⁷ Os termos *sinhu* e *garandi* podem ser traduzidos para o português como “pequeno” e “grande”, respectivamente. Segundo Alves, o *fanado sinhu* pode acontecer tanto em casa, quanto na barraca. Já o *fanado garandi* é realizado sempre no meio do mato, ou em pequenos casebres em lugares afastados, geralmente na época das férias escolares. Cf. ALVES, 2013, p.60, 61.

²⁹⁸ Martingo explica que os *irãs* são considerados divindades protetoras para alguns grupos étnicos presentes na Guiné-Bissau. Esses *irãs* são evocados na época das cerimônias de iniciação, seja masculina ou feminina. Cf. MARTINGO, op. cit., p.75.

²⁹⁹ MARTINGO, op. cit., p.195; ALVES, op. cit., p. 60.

socialmente, ela está pronta para casar e reproduzir.³⁰⁰ Esta última constitui a etapa formativa das jovens, na qual, durante cerca de três meses, elas absorvem os ensinamentos morais que levam para a vida adulta.³⁰¹ Denominado *cunsi udju*, esse período integra os componentes morais e educativos da iniciação: as jovens são instruídas sobre o seu posicionamento na sociedade e como proceder diante de várias situações, tendo em conta o gênero e a idade.³⁰²

Dentre os elementos simbólicos que compõem esse ritual, é possível citar a interdição ao banho, que sinaliza o processo de transformação pelo qual a menina que passa pelo *fanado* atravessa. Na passagem da “barraca amarga” para a “barraca doce”, a jovem toma um banho de purificação, feito de ervas, e que tem o intuito de limpar e proteger as iniciadas.³⁰³ Outro ponto interessante é a relevância do sentimento de pertencimento à comunidade que o *fanado* engendra. Segundo a pesquisa de Cremilde Alves, esse processo ritual constrói uma nova família entre as iniciadas, uma vez que muitos grupos de amizades são formados em função da “época de barraca”.³⁰⁴

Ainda de acordo com a pesquisa dessa socióloga, realizada no bairro Militar, na capital da Guiné-Bissau, o *fanado* é um ritual de passagem muito valorizado, especialmente pelas próprias jovens e mulheres da região. A maioria destas afirmou, inclusive, que iria dar continuidade à prática em suas próprias filhas.³⁰⁵ Cremilde Alves também observou que, mesmo as mulheres que se mostraram contrárias às intervenções genitais tratavam o *fanado* como “uma prática tradicional muito comum no seu entorno, que marca a passagem da fase de menina para a de mulher e de socialização e aprendizagem de comportamentos engendrados”.³⁰⁶ Segundo Alves, quase todas essas mulheres afirmaram que, quando estão nas barracas, “aprendem coisas de mulheres e são coisas importantes para suas vidas”.³⁰⁷

É relevante pontuar, todavia, que as experiências das jovens com o *fanado* são diversas e a forma como estas são interpretadas é marcada pela subjetividade. Entre as mulheres que passaram pela prática e foram entrevistadas por Cremilde Alves, por

³⁰⁰ ALVES, 2013, p.106.

³⁰¹ Ibid., p.88. Carla Martingo acrescenta que são transmitidos às jovens os ensinamentos dos antepassados. Cf. MARTINGO, 2009, p.195.

³⁰² JOHNSON, 2000 apud MARTINGO, op. cit., p.190. A expressão em crioulo *cunsi udju* se traduz para o português como “conhecer o olho”. Cf. ALVES, op. cit., p.79.

³⁰³ ALVES, op. cit., p.91, 95; MARTINGO, op. cit., p.201.

³⁰⁴ ALVES, op. cit., p.91.

³⁰⁵ Ibid., p.107.

³⁰⁶ ALVES, loc. cit.

³⁰⁷ ALVES, loc. cit.

exemplo, algumas relatam boas experiências e outras não.³⁰⁸ Isto porque o entendimento do *fanado*, depende, e muito, do lugar e do tempo em que se inserem – afinal, os valores de cada pessoa ou sociedade interferem nos significados que são atribuídos às experiências.³⁰⁹ Apesar disso, Alves pondera que:

Se no tema das vivências nas barracas, as entrevistadas não foram unânimes ao caracterizarem a experiência (como boa ou má), quando o assunto é festa da saída das barracas elas são unânimes em afirmar que se trata de uma festa linda, mesmo aquelas que não estiveram nas barracas do fanado, afirmam ter visto a festa das colegas e que é linda mesmo, os olhos se iluminam e logo se abre um largo sorriso com as lembranças do dia de saída das barracas. A festa da saída da barraca pode ser comparada com as festas de 15 anos em algumas culturas latinoamericanas (*sic*). Não uma comparação no sentido do ritual (o corte e o tempo que se fica na barraca), mas no simbolismo que se faz ao se apresentar as meninas para a sociedade não como uma criança (fase infantil), mas sim como uma pessoa adulta. É uma festa que marca a passagem de menina para jovem (adulta).³¹⁰

Na festa de saída da barraca do *fanado*, após o banho purificador e ao som de músicos, as meninas fazem sua primeira aparição pública após sua passagem pelo rito de iniciação. As jovens, cuidadosamente alinhadas, cumprimentam a multidão de pessoas com uma dança.³¹¹ Em seguida, elas geralmente recebem presentes como recompensa pela sua coragem. Além de receberem roupas e perfumes, por exemplo, as meninas também podem receber dinheiro. Segundo Cremilde Alves, esse ato simbólico é parte do costume de “abrir a boca” das iniciadas: “Quando uma jovem sai da barraca amarga e fica na barraca doce, onde recebe amigos e familiares, todos querem ver e falar com ela, mas ela só pode falar com quem lhe der dinheiro (não importa o valor)”.³¹²

Assim, após a saída da barraca de *fanado*, as jovens passam a ser publicamente reconhecidas e aceitas pela comunidade como mulheres. Neste sentido, este ritual constitui o primeiro passo na construção de sua identidade étnica e de gênero.³¹³ Ao término da iniciação, essas mulheres, que também passaram pela intervenção genital, exibem seu valor e feminilidade através da sua apresentação pública

³⁰⁸ ALVES, 2013, p.88.

³⁰⁹ ALVES, 2013, *passim*.

³¹⁰ *Ibid.*, p.96.

³¹¹ Uma descrição mais detalhada desta etapa do *fanado* é feita por uma ex-fanateca (mulher responsável pela realização da prática) entrevistada por Cremilde Alves. Cf. ALVES, *op. cit.*, p.96.

³¹² Alves acrescenta que essa prática ocorre não apenas durante o ritual do fanado, mas também em outras cerimônias de algumas etnias. Cf. ALVES, *op. cit.*, p.99.

³¹³ ALVES, *loc. cit.*

no contexto de festa nas suas comunidades.³¹⁴ Cabe destacar que são muitas as mulheres que sustentam esses rituais enquanto tradições femininas. Para várias delas, a remoção do clitóris, em específico, é associada à realização de uma identidade feminina completa, à introdução em uma rede social e a um grupo de apoio de mulheres adultas poderosas e, por fim, ao casamento e à maternidade.³¹⁵ Estes últimos, é importante pontuar, são extremamente valorizados por muitas mulheres em África.

Por marcar o fim da infância e início da fase adulta, o *fanado* feminino pode ser considerado um rito de passagem. Através de todos os elementos simbólicos que compõem esse ritual (a intervenção genital, os ensinamentos, as festividades), a jovem é, definitivamente, integrada à sua comunidade.

2.2 - “Em qualquer tempo ou lugar, a vida social é sempre marcada por rituais”

É com a afirmação que intitula este tópico que a antropóloga Mariza Peirano inicia seu livro sobre a questão dos ritos.³¹⁶ Questionando a ideia simplista de que essas práticas são desprovidas de sentido e/ou relacionados a crenças místicas, ela acrescenta que:

Esta afirmação pode ser inesperada para muitos, porque tendemos a negar tanto a existência quanto a importância dos rituais na nossa vida cotidiana. Em geral, consideramos que rituais seriam eventos de sociedades históricas, da vida na corte europeia por exemplo, ou, em outro extremo, de sociedades indígenas. Entre nós, a inclinação inicial é diminuir sua relevância. [...] Agimos como se desconhecêssemos que forma e conteúdo estão sempre combinados e associamos o ritual apenas à forma, isto é, à convencionalidade, à rigidez, ao tradicionalismo e ao status quo. Tudo se passa como se nós, modernos, guiados pela livre vontade, estivéssemos liberados deste fenômeno do passado. Em suma, usamos o termo ritual no dia-a-dia com uma conotação de fenômeno formal e arcaico.³¹⁷

É exatamente dessa forma que, muitas vezes, rituais como o *fanado* feminino são vistos pelo mundo ocidental. Esse fato pode ser ilustrado, por exemplo, através de uma declaração presente em um artigo publicado no periódico lusitano *Público*, em 2004. Neste, em que se discutia a criminalização das intervenções genitais femininas em Portugal, uma deputada expressou que essa prática, em sua opinião,

³¹⁴ MOREIRA; KOUAWO, 2012, p. 108.

³¹⁵ SHWEDER, Richard A. What about "Female Genital Mutilation"? And Why Understanding Culture Matters in the First Place. *Daedalus*, v. 129, n. 4, The End of Tolerance: Engaging Cultural Differences, Fall 2000, p.219. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20027671>>. Acesso em: 02 jul. 2018.

³¹⁶ PEIRANO, Mariza. **Rituais Ontem E Hoje**. Coleção Ciências Sociais Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003. p.7.

³¹⁷ PEIRANO, loc. cit.

“trata-se de ignorância, de crueldade pura e dura [...], que os valores que adquirimos como nossos não podem tolerar”.³¹⁸ Neste sentido, aplica-se a constatação de Peirano, de que se tem, muitas vezes, um fundamento dicotômico que situa a nossa forma de pensar e viver como racional e lógica, e a do mundo não-ocidental como irracional e/ou mística. Assim, “nos dois casos, dominam julgamentos de valor apressados que podem nos levar a visões maniqueístas perigosas. Nelas não há lugar para tonalidades e nuances [...]”.³¹⁹

Por isso, a noção de que os rituais estão presentes em todas as sociedades é fundamental para rever alguns pressupostos equivocados que comumente vêm à tona quando se trata das intervenções genitais femininas. Uma alternativa que contribui para esse processo é considerar uma definição menos rígida do conceito de ritual, como sugere Peirano. Neste sentido, se é estabelecida uma definição etnográfica do ritual, ou seja, baseada especificamente na prática em questão, os critérios da *nossa* sociedade, geralmente considerados uma medida universal, não irão confundir a percepção acerca do objeto de análise.³²⁰

O historiador Edward Thompson também lembra que nenhum ritual é constante e pode ser analisado de forma descontextualizada.³²¹ Neste aspecto, entendo que é o fato de, em boa parte dos discursos ocidentais sobre o tema, as intervenções genitais femininas em África serem abordadas fora de seu contexto sociocultural, que decorrem diversos problemas de interpretação. No momento em que foi construída uma representação dessas intervenções genitais para um público internacional, elas começaram a ser largamente separadas de seu contexto sociocultural. Isso aconteceu, especialmente, a partir de 1970, quando as intervenções genitais femininas passaram a ser enfaticamente condenadas e as organizações internacionais de saúde assumiram esta causa.³²² Esse afastamento das práticas de seus respectivos contextos de origem desdobra-se em uma generalização das mesmas, dificultando a compreensão do sentido que essas intervenções possuem para as comunidades praticantes – e, especialmente, para as mulheres que dão continuidade a elas.

³¹⁸ ALMEIDA; BRANCO, 2004, p.14.

³¹⁹ PEIRANO, 2003, p.7.

³²⁰ Ibid., p.8.

³²¹ THOMPSON, E. P. Folclore, antropologia e história social. In: **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001. p.247, 248

³²² WALLEY, 1997, p. 418.

Outra consequência desse olhar deslocado sobre as intervenções genitais femininas é sua dissociação dos rituais de intervenção genital masculina. Embora, obviamente, constituam práticas diferentes, para muitas comunidades elas têm como base sistemas simbólicos semelhantes. Este é o caso do *fanado*, o qual, como mencionado anteriormente, é uma prática extensiva a ambos os sexos na Guiné-Bissau.³²³ Também entre algumas comunidades do Quênia, as iniciações masculinas e femininas seriam realizadas lado a lado. Foi o que comprovou o estudo de Christine Walley, realizado em fins dos anos 1980, com a população *Kikhome* do Quênia. Apesar disso, na literatura contrária às práticas e voltada para o Ocidente, houve um foco na “tortura de garotas”, se não unicamente por homens, então por um patriarcalismo monolítico.³²⁴ Algo semelhante ocorreu com as intervenções genitais femininas praticadas pelos *kikuyus*, também no Quênia, mas ainda no contexto colonial. De acordo a pesquisa da socióloga Alessandra Guerra, os rituais de circuncisão feminina e masculina (*irua*) detinham valor idêntico para os *kikuyus*. Na perspectiva dos missionários portugueses, porém, a prática feminina era considerada como brutal, mutiladora, obscena e degradante. A circuncisão masculina, por sua vez, foi aceita sem objeções, tendo sido apenas medicalizada.³²⁵

Conforme pontuado, as intervenções genitais femininas são entendidas como um tipo de rito para as comunidades praticantes. Como todo ritual, elas possuem características simbólicas intrínsecas a elas e que só podem ser compreendidas quando associadas a seu lugar social. Afinal, “todo significado é um significado-dentro-de-um-contexto”.³²⁶ Além disso, os rituais permeiam não apenas a vida social e política, mas, inclusive, a doméstica, possuindo funções dinâmicas.³²⁷ Para entender um signo, é preciso conhecer o contexto cultural no qual ele está inserido. Isso se deve ao fato de os símbolos também não serem noções fixas, mas sim analogias contextualmente compreensíveis.³²⁸ Neste sentido, as interpretações ocidentais sobre as intervenções genitais femininas realizadas em África tendem a construir significados muitas vezes equivocados e distantes das leituras que as comunidades praticantes fazem sobre as

³²³ Este fato também pode ser comprovado com base nas etnografias coloniais mencionadas no capítulo um, nas quais nota-se a aplicação do termo “*fanado*” para se referir à prática masculina

³²⁴ WALLEY, 1997, p. 418.

³²⁵ GUERRA, 2016. p.53. Pontuo que a terminologia “circuncisão feminina” é utilizada pela autora para se referir às intervenções genitais em questão, por isso a utilizo no parágrafo.

³²⁶ THOMPSON, 2001, p.243.

³²⁷ Ibid., p. 239 e 249.

³²⁸ DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p.338, 339.

mesmas. Assim, por transmitirem múltiplos sentidos, como os símbolos que as compõem, essas práticas precisam ser observadas dentro de sua cultura local.

Robert Darnton defende que os historiadores têm a ganhar se deixarem de lado a ideia de símbolo baseado em “relações de representação” mecânicas, e pensarem nos símbolos como polissêmicos, fluidos e complexos, entendendo-os dentro de seu quadro cultural.³²⁹ Partilhando dessa postura, pondero que a associação comum das intervenções genitais femininas a uma forma de mutilação e opressão da mulher deve ser colocada em dúvida a fim de, compreendendo melhor os contextos dos quais fazem parte, se possa apreender seus variados sentidos. De fato, esse tipo de interpretação mais aberta pode gerar certo incômodo, pois, enquanto historiadores, normalmente optamos por utilizar definições consolidadas como referência. Todavia, especialmente no caso da análise em torno das intervenções genitais femininas, o pressuposto de que essas práticas podem possuir múltiplos sentidos tende a contribuir para a produção de reflexões menos homogeneizantes e, portanto, menos limitadas.

No caso específico do *fanado* feminino, entre as etnias da Guiné-Bissau que o praticam, ele é visto como um rito de passagem.³³⁰ Os ritos de passagem dizem respeito aos momentos de mudança e transição de pessoas e grupos sociais para novas etapas de vida e de status social.³³¹ O *fanado* feminino, neste aspecto, marca o fim da infância e início da vida adulta, sendo fundamental para a construção da identidade de muitas mulheres. No que se refere às pesquisas sobre esta vertente dos rituais, o antropólogo francês Arnold Van Gennep exerce particular influência, visto que foi o primeiro a traçar uma análise sociológica dos ritos de passagem, em 1909. Para Gennep, estes se decompõem em três categorias, mais ou menos desenvolvidas de acordo com o tipo de cerimônia ritual: ritos de *separação* ou *preliminares*, ritos de *margin* ou *liminares*, e ritos de *agregação* ou *pós-liminares*.³³²

Cada parte constitutiva dos ritos de passagem pode ser mais facilmente entendida se refletirmos sobre a correspondência destas no âmbito do *fanado* feminino. Neste sentido, a socióloga Cremilde Alves propõe uma análise pertinente. De acordo

³²⁹ DARNTON, 2010, p.345.

³³⁰ ALVES, 2013, p.98.

³³¹ PEIRANO, 2003, p.16.

³³² GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 29,30. Pontuo que o ano de 1909, referido no texto, corresponde à primeira edição desta obra de Gennep.

com ela, a primeira fase, de *separação*, pode ser compreendida como aquela na qual as meninas são isoladas da sua comunidade. Neste momento, elas vão para o lugar onde acontece o ritual, a barraca do *fanado*, onde, em geral, é realizada a intervenção genital.³³³ Na etapa *liminar*, ou de *margem*, essas meninas permanecem nas barracas de *fanado*, recebendo ensinamentos e formação moral por cerca de três meses. Estes saberes, pertencentes ao grupo do qual a jovem faz parte, são entendidos como fundamentais para construção de sua identidade de gênero. Finalmente, a última etapa do ritual do *fanado* feminino pode ser compreendida como a fase de *agregação* classificada por Gennep. A festa que apresenta as jovens como as novas mulheres para a comunidade é também o momento em que elas são reintegradas na comunidade, como membros de plenos direitos.³³⁴ Além disso, cabe destacar, também estão presentes as músicas e a expressão corporal, por exemplo, que adicionam sentidos diversos à prática ritual.

Assim, o tempo de duração da prática, o afastamento das jovens de suas casas e os ensinamentos transmitidos são os elementos que concretizam o ritual – que integra uma experiência de morte e de ressurreição simbólica das jovens para a sociedade.³³⁵ Dessa forma, Cremilde Alves observa que, para as etnias da Guiné-Bissau que praticam o *fanado* feminino, a intervenção genital feminina compõe o simbolismo da passagem para uma nova etapa de socialização e integração no grupo.³³⁶

O arcabouço teórico de Arnold Van Gennep representa um marco nos estudos sobre os ritos de passagem, e sua análise das partes constitutivas do ritual pode, de fato, ser instrumentalizada para a temática desta pesquisa. Entretanto, é importante destacar que o antropólogo britânico Victor Turner amplia algumas noções de Gennep que são consideradas aqui bastante pertinentes para discussão sobre as intervenções genitais femininas. Mariza Peirano lembra que Turner é o antropólogo que vai recuperar e tornar mais produtiva a noção de liminaridade vinda de Van Gennep. Segundo ela, Turner retoma a noção de estado nos ritos de passagem “como algo que se estende além do status e posição social, englobando estados mentais, sentimentais e afetivos, e

³³³ ALVES, 2013, p.98.

³³⁴ Ibid., p.98, 99.

³³⁵ Ibid., p.92.

³³⁶ Ibid., p.99.

estados de ser que são criações culturais”.³³⁷ Turner se interessava, assim, em ver a multiplicidade de significados *em ação*, nos processos, conflitos e dramas.³³⁸

A pesquisa de Victor Turner sobre os ritos femininos de determinado grupo étnico da Zâmbia, os *ndembu*, fornece um bom exemplo do que foi dito.³³⁹ No intuito de compreender os símbolos relativos ao *nkang'a*, o ritual de puberdade das meninas *ndembu*, Turner investigou a interpretação dos próprios integrantes da etnia sobre a prática.³⁴⁰ No caso, o ritual de puberdade das meninas *ndembu* está grandemente associado à árvore *mudyi*, ou “*arbol de la leche*” (“árvore de leite”), que possui forte caráter simbólico. Considerando que os símbolos estão associados aos interesses humanos, e que sua estrutura e suas propriedades são dinâmicas, Turner percebeu que a “árvore de leite” podia estar relacionada a vários elementos.³⁴¹ Em sua análise, o antropólogo reconheceu, inclusive, a existência de contradições entre as interpretações oferecidas pelos informantes *ndembu* e a conduta destes em situações acerca dos símbolos da “árvore de leite”.³⁴² No entanto, embora Turner pudesse compreender o ritual no centro de seu campo significativo e descrever a estrutura e as propriedades desse campo, ele destacou que cada participante do ritual o contemplava a partir de sua própria perspectiva, sob seus valores e interesses específicos.³⁴³

É especialmente devido à ênfase que Turner concede à natureza polissêmica dos rituais, que cabe refletir também sobre sua construção teórica para a análise acerca dos ritos que incluem intervenções genitais femininas. Verifica-se uma grande diversidade de práticas deste tipo, as quais podem possuir um ou vários sentidos de acordo com o contexto no qual se inserem. Inclusive dentro de uma mesma sociedade

³³⁷ PEIRANO, 2003, p.20.

³³⁸ Ibid., p.21.

³³⁹ Refiro-me a TURNER, Victor. 1999. Símbolos en el ritual ndembu. En: **La selva de los símbolos**. Aspectos del ritual ndembu. Siglo XXI, Madrid. p.21-35.

³⁴⁰ Para Turner, o símbolo é a menor unidade do ritual sendo, todavia, aquela que conserva as propriedades específicas da conduta ritual. Assim, o símbolo é algo que tipifica naturalmente, representa ou lembra algo, seja por suas qualidades análogas ou por associação feita por pensamento. Cf. TURNER, op. cit., p. 21.

³⁴¹ Entre estes, estariam a puberdade da menina, o amamentamento e a matrilinearidade, a qual ordena e estrutura a sociedade *ndembu*. A árvore também simbolizaria uma fonte de instrução e conhecimento relacionada aos processos de iniciação de meninos e meninas, podendo, inclusive, simbolizar a própria menina. Enfim, a árvore de leite celebraria a maioria de uma nova personalidade social, momento em que, depois de passar por provas e penalidades, a noviça se distingue de todas as outras mulheres. Cf. TURNER, op. cit., p.23-26.

³⁴² Embora eles acreditassem que a árvore representaria apenas aspectos coesivos, unificadores da organização social *ndembu*, Turner observou que, na prática, ela simbolizaria muitas vezes processos de separação. Cf. TURNER, op. cit., p.28.

³⁴³ Ibid., p.29, 30.

estes sentidos podem variar. É o que acontece com o significado da intervenção genital no *fanado* feminino, cujo simbolismo pode apresentar uma grande variedade de interpretações. Como conclui Cremilde Alves, com base na sua pesquisa no Bairro Militar, em Bissau, as vivências das jovens que passam pelo *fanado* são avaliadas por elas de forma diversa.³⁴⁴ Este fato inclui, evidentemente, a maneira como assimilam o sentido da intervenção genital, incluída no ritual. Como a própria socióloga pondera, fatores externos, como a mídia nacional e internacional, novas referências religiosas e/ou outras reflexões e informações que apresentam dão sentidos diversos a esses processos, também costumam influenciar as interpretações dessas meninas.³⁴⁵

Compreende-se, portanto, que “o ritual é uma forma de ação sobretudo maleável e criativa que, com conteúdos diversos, é utilizada para várias finalidades”.³⁴⁶ No caso do *fanado* feminino, para muitos dos grupos étnicos praticantes, este ritual é um processo amplo e que, por isso, não pode ter seu entendimento reduzido à intervenção genital. Para estes, o *fanadu di mindjer* é mais do que uma prática cultural: é uma herança tradicional que ocasiona e rege um determinado tipo de comportamento e dá formação moral às jovens/mulheres.³⁴⁷ Cabe ressaltar, contudo, que é uma “herança” em constante processo de transformação.

2.3 – Um ritual praticado entre etnias islamizadas

Como inicialmente mencionado neste capítulo, a maior parte da população guineense professa a religião muçulmana.³⁴⁸ E, especialmente neste país, a prevalência das intervenções genitais femininas está diretamente relacionada a este fato. Segundo Cremilde Alves, as crenças religiosas têm tido um papel muito importante na continuidade da prática do *fanado* feminino na Guiné-Bissau.³⁴⁹ Fortemente arraigada nos costumes muçulmanos, a prática parece corresponder a algo importante para esses

³⁴⁴ ALVES, 2013, p.88, 89.

³⁴⁵ Ibid., p.89.

³⁴⁶ PEIRANO, 2003, p.30.

³⁴⁷ ALVES, op. cit., p.112.

³⁴⁸ De acordo com o recenseamento de 2009, em torno de 45% da população guineense se define como muçulmana. Cf. INE, 2009, p.27.

³⁴⁹ ALVES, op. cit., p.69.

grupos. Apesar disso, considera-se que a realização do *fanado* feminino não é revestida de obrigatoriedade religiosa, mas sim étnica (cultural).³⁵⁰

Na Guiné-Bissau, são as etnias guineenses islamizadas, as que, de forma regular e consistente praticam o *fanado* feminino.³⁵¹ De modo simplificado, estes grupos étnicos, ao se converterem ao islão, integraram práticas e costumes desta religião aos seus próprios preceitos religiosos.³⁵² Assim, quando estamos perante as etnias guineenses que, em geral, praticam as intervenções genitais femininas na Guiné-Bissau, devemos falar em comunidades islamizadas e não islâmicas em “*strictu sensu*”.³⁵³ Por isso, como conclui Alves, a relação entre religião e o *fanado* é um tema complexo e difícil de debater, de modo que, “além de envolver questões de crenças ele aborda também as práticas ancestrais desses grupos que antecedem o islamismo e se confundem com ele”.³⁵⁴

É coerente, portanto, que as regiões da Guiné-Bissau nas quais o *fanado* feminino é mais comum sejam Bafatá e Gabú no Leste, Oio no Norte e Quinará no Sul.³⁵⁵ Estas são algumas das regiões em que há um grande número de indivíduos que professam o islamismo. Especialmente em Bafatá e Gabú, a percentagem de pessoas que se declara muçulmana é de 86,5% e 77,1%, respectivamente.³⁵⁶

³⁵⁰ ALVES, 2013, p.69.

³⁵¹ MARTINGO, 2009, p.122. Esta informação também está presente no trabalho de Joacine Moreira e Fafali Koudawo, os quais afirmam que: “[...] a circuncisão ou o corte do prepúcio do varão é uma prática cultural partilhada por todas as etnias e religiões na Guiné-Bissau, mas o corte dos genitais das mulheres é exclusivamente praticado por adeptos da religião muçulmana”. Cf. MOREIRA; KOU Dawo, 2012, p. 91.

³⁵² ALVES, op. cit., p.108.

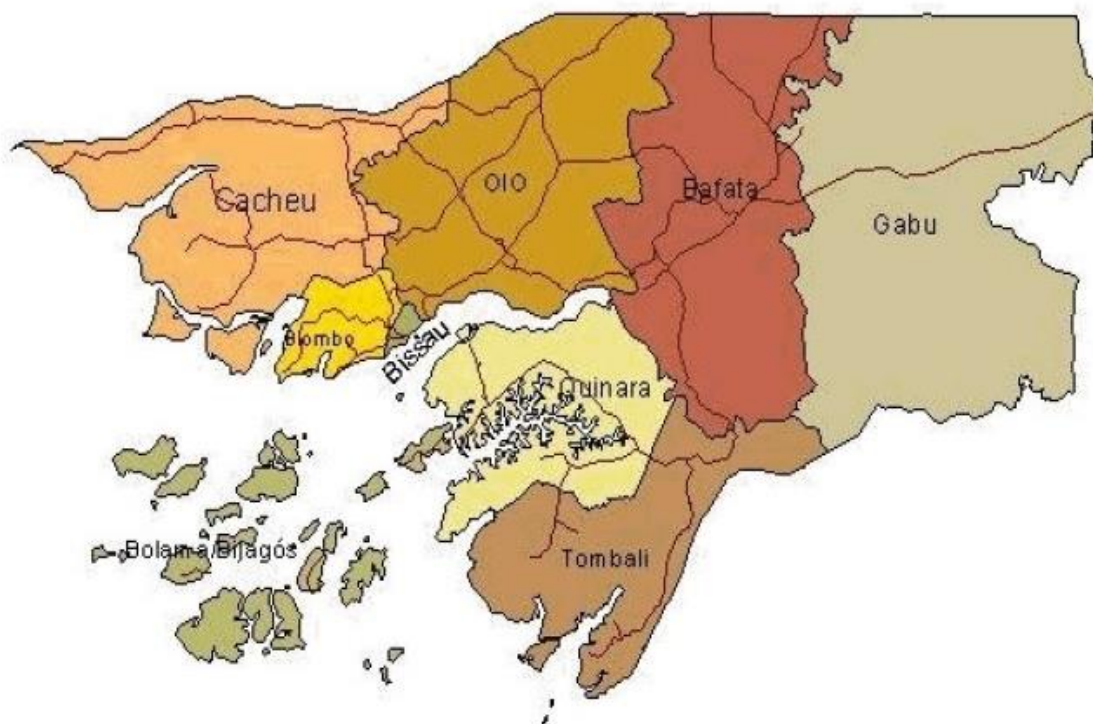
³⁵³ “É esta a razão pela qual os muçulmanos não praticam, de uma forma generalizada, o corte mas sim determinados grupos que sofreram a influência do Islamismo”. Cf. MARTINGO, op. cit., p.57.

³⁵⁴ ALVES, op. cit., p.69.

³⁵⁵ MARTINGO, op. cit., p.205

³⁵⁶ Em Oio, os muçulmanos correspondem a 47,1% e, na região de Quinara, a 45,8%. Cf. INE, 2009, p.28, 29.

Divisões administrativas da Guiné-Bissau



INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. **Guiné-Bissau em números 2017** – Boletim estatístico da Guiné-Bissau. Bissau: Imprensa Nacional, 2017. p.8.

De acordo com Cremilde Alves, as etnias islamizadas que praticam o *fanado* feminino são, nomeadamente, os *Mandinga, Fula e Beafada*.³⁵⁷ Já Joacine Moreira e Fafali Koudawo somam a estes os *Balantas manés*.³⁵⁸ Além de todos os mencionados, Carla Martingo ainda cita os *Peuls, saracolés, mansoacas, nalús, sussos* (ou *soossos*) como etnias islamizadas que praticam as intervenções genitais femininas.³⁵⁹ A partir das entrevistas realizadas por Martingo na Guiné-Bissau, esta pesquisadora aponta que, ultimamente, têm-se observado a realização de intervenções genitais femininas em etnias nas quais, tradicionalmente, ele não é realizado. Isto estaria acontecendo em decorrência de “casamentos mistos” ou “influência de vizinhos”.³⁶⁰ No primeiro caso, Martingo refere-se, provavelmente, aos casamentos inter-étnicos, nos quais uma mulher, pertencente a uma etnia que, normalmente, não pratica o *fanado* feminino, se casa com um homem de uma etnia que o pratica. Já no segundo caso, a pesquisadora aponta a possibilidade de algumas meninas, por influência das vizinhas e

³⁵⁷ ALVES, 2013, p.80

³⁵⁸ MOREIRA; KOUDAWO, 2012, p. 91.

³⁵⁹ Martingo ainda aponta a possibilidade de existirem casos de infibulação entre mulheres *felupes*. Cf. MARTINGO, 2009, p.188.

³⁶⁰ Ibid., p.200.

das amigas, fugirem para os locais de realização do *fanado*, para também passarem pelas intervenções genitais.³⁶¹

Tendo esse pressuposto, cabe colocarmos em dúvida até que ponto decisões como essas são, de fato, influenciadas – ou, na realidade, partem de uma vontade individual e legítima de algumas jovens. É relevante destacar, novamente, que, para diversas mulheres, ritos que envolvem a intervenção genital, como é o caso do *fanado*, constituem não apenas a simples transformação do corpo físico. Através dessas práticas, as mulheres ganham um corpo sociocultural que atende às expectativas de seu grupo, mas também adquirem determinada posição social em sua comunidade.³⁶² E esta pode ser almejada por muitas meninas, uma vez que representa demarcação de identidade e feminilidade.

Na Guiné-Bissau, as intervenções genitais femininas ainda são, normalmente, parte de um ritual amplo e complexo.³⁶³ Dentre as entrevistadas pela socióloga Cremilde Alves, em 2013, vinte, em um total de vinte e cinco mulheres, participaram de todo o processo do *fanado* – ou seja, passaram não apenas pela intervenção genital, como também vivenciaram a etapa educativa do *fanado*.³⁶⁴ Considerando que esta prática representa uma transição social, é importante destacar, contudo, que existem diferentes percepções étnicas e individuais sobre qual seria o momento de chegada da puberdade.³⁶⁵ Neste sentido, Alves lembra que os ritos de iniciação podem não acontecer em simultâneo com a puberdade física, tendo como objetivo marcar, simbolicamente, a passagem da fase infantil à adulta.³⁶⁶ Cabe ressaltar que, assim como ocorre, de modo geral, com a circuncisão masculina, as variações da idade em que é praticado o *fanado* feminino “bastariam por si sós para fazer

³⁶¹ MARTINGO, 2009, p.200.

³⁶² BAGNOL, Brigitte; MARIANO, Esmeralda. **Gender, sexuality and vaginal practices**. Maputo: DAA, FLCS, UEM, 2012. p.72

³⁶³ Segundo Moreira e Koudawo, na Guiné-Bissau, o “corte” ainda é “normalmente antecedido e procedido por outras práticas e atividades”. Cf. MOREIRA; KOUAWO, 2012, p.120.

³⁶⁴ ALVES, 2013, p.88. De acordo com a socióloga, a intervenção genital e o período educativo podem acontecer na mesma época, bem como a primeira pode ser realizada na infância e o segundo na adolescência ou nunca acontecer. Não existe uma regra rígida sobre a sequência em que deve acontecer o ritual. Cf. ALVES, op. cit., p.80.

³⁶⁵ Van Gennep argumenta que, tanto para o sexo feminino, quanto para o sexo masculino, “a puberdade física é um momento muito difícil de datar”. Dessa forma, convém “distinguir a *puberdade social* da *puberdade física*, assim como se distingue o *parentesco físico* (consanguinidade) e o *parentesco social*, a *maturidade física* e a *maturidade social* (maioridade), etc.”. Cf. GENNEP, 2011, p.73.

³⁶⁶ ALVES, op. cit., p.42.

compreender que se trata de um ritual não de alcance fisiológico, mas de significação social”.³⁶⁷

Porém, a flexibilidade da idade na qual as intervenções genitais femininas ocorrem na Guiné-Bissau não é derivada apenas da falta de consenso com relação a quando ocorre a puberdade. A imigração dos indivíduos das etnias praticantes deste ritual e as pressões internacionais para a erradicação das intervenções genitais femininas têm promovido diversas alterações no *fanado* feminino. Neste aspecto, Joacine Moreira e Fafali Koudawo ponderam que:

O fato de estar em um país estrangeiro, onde não há espaço para a realização de rituais de floresta – o resguardo das raparigas durante vários dias, semanas e meses – e onde a prática é condenada, faz com que a mulher imigrante ou descendente de imigrantes seja muitas vezes sujeita a um fanadu que acaba por se traduzir apenas no corte dos genitais, sem as outras componentes de ensino, transmissão de conhecimento e aprendizagem comunitária.³⁶⁸

Moreira e Koudawo consideram que a separação entre as intervenções genitais femininas e as práticas iniciáticas propriamente ditas é cada vez mais visível.³⁶⁹ Uma das principais explicações para a diminuição da idade do *fanadu di mindjer* é a condenação internacional e a legislação proibitiva das intervenções genitais femininas em alguns países.³⁷⁰ A pesquisadora Carla Martingo também concorda que estes fatores têm resultado na realização das intervenções genitais em casa, em meninas cada vez mais novas.³⁷¹ Esta constitui uma forma de driblar a proibição dessas práticas, uma vez que exclui a realização dos ritos em barracas, tornando, conseqüentemente, mais difícil a identificação e a punição de seus praticantes.³⁷² Neste ponto, é curioso notar que é justamente a condenação dessas práticas que faz com que ritos de iniciação como o *fanado* feminino se resumam à intervenção genital. Além disso, essas questões influenciam diretamente o fato de esta acontecer cada vez mais cedo. Assim, aquilo que

³⁶⁷ GENNEP, 2011, p.75.

³⁶⁸ MOREIRA; KOUDAWO, 2012, p.120. A socióloga senegalesa Fatou Sow acrescenta que, na Europa e nos Estados Unidos, filhas de imigrantes passam pelas intervenções genitais no exterior ou vão para seu país de origem, durante férias, para sua realização. Cf. SOW, 2004, p.3.

³⁶⁹ Estes autores consideram que, mesmo depois de passarem pela intervenção genital de forma descontextualizada, as mulheres podem participar, anos mais tarde, da etapa do *fanado* em que aprendem “os preceitos para a vida em sociedade e a religião”. Cf. MOREIRA; KOUDAWO, op. cit., p.119.

³⁷⁰ MOREIRA; KOUDAWO, loc. cit.

³⁷¹ MARTINGO, 2009, p.195. Cabe pontuar que esse é um processo que vem ocorrendo não apenas na Guiné-Bissau, mas entre diversas etnias de vários países africanos.

³⁷² Com relação à Guiné-Bissau, Cremilde Alves aponta que, mesmo após a implantação da lei que criminaliza o *fanado* feminino no país, em 2011, a prática continua ser realizada, agora na clandestinidade. Esta pesquisadora também verificou que, na Guiné-Bissau, as meninas estão passando pelas intervenções genitais mais cedo justamente em decorrência da legislação supracitada. Cf. ALVES, 2013, p.83.

era um rito de passagem inscrito em um momento crucial de transição etária e social passa a ser um ato físico esvaziado de conteúdo cultural.³⁷³ Como ponderam Moreira e Koudawo, “naturalmente, esta mutação tem consequências em nível de carga simbólica, que em vez de ser ativamente assumida passa a ser passivamente sofrida”.³⁷⁴

2.4 – As finalidades da prática

Como já foi apontado, o *fanado* feminino é uma prática cultural que envolve um complexo sistema de crenças, símbolos e representações.³⁷⁵ Por isso, as finalidades desse ritual podem ser bastante diversas e mobilizarem muitas (re)interpretações. Uma forma de tentar compreender ritos como o *fanado* é examiná-los a partir de uma categoria de práticas do mesmo gênero, através das quais são feitas alterações no corpo que modificam de maneira visível para todos a personalidade de um indivíduo.³⁷⁶ Por meio da realização de práticas como essas, retira-se o indivíduo da humanidade comum mediante um rito de separação (ao qual está ligada a ideia de secção, perfuração, etc.). Automaticamente, o rito o agrega a um determinado grupo, sendo que a intervenção corporal, ao deixar traços indeléveis, torna essa agregação definitiva.³⁷⁷

Parece ser de forma semelhante a essa que Cremilde Alves, a partir de seu trabalho de campo em Bissau, compreende o *fanado* feminino. Para ela, um dos principais objetivos deste ritual é marcar definitivamente a transição social da menina, que deixa de ser considerada uma criança e se torna adulta, sendo aceita e integrada na comunidade definitivamente.³⁷⁸ Assim, uma das justificativas para a importância do *fanado* é que ele constitui um elemento primordial de coesão social – como todo ritual cultural.³⁷⁹ Além disso, segundo Alves, o *fanado* representa a primeira etapa de construção identitária do indivíduo.³⁸⁰ Neste sentido, é possível constatar que, para muitas guineenses, essa prática é fundamental para a formação de sua identidade de

³⁷³ MOREIRA; KOUDAWO, 2012, p.116.

³⁷⁴ MOREIRA; KOUDAWO, loc. cit.

³⁷⁵ ALVES, 2013, p.111.

³⁷⁶ Van Gennep sugere esse método de análise para a compreensão da circuncisão masculina. Segundo este antropólogo, o ato de cortar o prepúcio equivale aos ritos que incluem, em diferentes países, práticas como arrancar um dente, cortar a última falange do dedo mínimo, cortar o lobo da orelha ou perfurar o lobo ou o septo, praticar tatuagens e escarificações, ou cortar o cabelo de certa maneira. Cf. GENNEP, 2011, p.76.

³⁷⁷ GENNEP, loc. cit.

³⁷⁸ ALVES, op. cit., p.42.

³⁷⁹ Ibid., p.78

³⁸⁰ Ibid., p.42.

gênero. Neste sentido, os símbolos e a intervenção corporal que integram o *fanado* feminino são peças importantes do processo de “tornar-se mulher”.

Segundo Alves, o *fanado* feminino também tem como um de seus principais objetivos dar educação moral às jovens, preparando-as para a nova etapa das suas vidas.³⁸¹ A partir das entrevistas realizadas pela socióloga, destacam-se dois pontos principais sobre a importância do *fanado*: primeiro, a educação que as jovens recebem nas barracas; e, segundo, os sinais/códigos “secretos” que só aquelas que foram à barraca de *fanado* sabem.³⁸² Na fala de uma das entrevistadas por Alves, aponta-se que, dentre os aprendizados recebidos durante o ritual estão o respeito aos mais velhos e a si própria. Dessa forma, a educação dada nas barracas de *fanado* marca a diferença entre uma jovem que esteve na barraca e uma que não esteve.³⁸³

Dados similares são apresentados pela antropóloga Michelle Johnson, a partir de sua pesquisa sobre as intervenções genitais entre os *mandingas* da Guiné-Bissau. De acordo com ela, a iniciação seria um meio para os jovens, de ambos os sexos, “conhecerem o olho”.³⁸⁴ Aqueles que não passaram pelo *fanado* possuem uma conotação negativa, sendo considerados tolos, sem respeito pelos outros, ou seja, “*blufos*”.³⁸⁵ Aliada à capacidade de “conhecer o olho” está a de suportar a dor, uma vez que tanto o *fanado* feminino quanto o masculino constituem também um teste de força e coragem, segundo Johnson.³⁸⁶ Também segundo Joacine Moreira e Fafali Koudawo, a intervenção genital é vista como uma prova de valentia das mulheres, da sua força física, social, cultural e moral. Estes pesquisadores ainda adicionam que: “a prática do corte genital, masculino e feminino, coloca em igual circunstância a capacidade de resistência à dor, a força física e psicológica dos dois sexos”.³⁸⁷

A finalidade do *fanado* feminino pode também estar relacionada com a religião islâmica. Alguns pesquisadores consideram que, devido ao fato de, na Guiné-

³⁸¹ ALVES, 2013, p.42, 108.

³⁸² Ibid., p.78. Cabe destacar que, dentre as vinte e cinco mulheres entrevistadas por Alves, na Guiné-Bissau, todas estão direta ou indiretamente relacionadas ao *fanado* feminino: vinte e duas eram jovens/mulheres que passaram pelo ritual do *fanado*, uma que não passou pela prática, uma ex-fanateca (responsável pela organização e realização do *fanado*) e a presidente do Comitê Nacional para o Abandono de Práticas Tradicionais Nefastas à Saúde da Mulher e Criança, que também passou pelo ritual.

³⁸³ ALVES, op. cit., p.79.

³⁸⁴ Lembra-se que a tradução da expressão que designa o aprendizado recebido nas barracas, o “*cunsi udju*”, é “conhecer o olho”. Cf. JOHNSON, 2000 apud MARTINGO, 2009, p.190.

³⁸⁵ “O termo ‘blufo’ é sinónimo de pessoa ‘sem cabeça’, sendo utilizado não só pelos Mandingas mas igualmente pelas outras etnias”. Cf. JOHNSON, 2000 apud MARTINGO, op. cit., p.190.

³⁸⁶ JOHNSON, 2000 apud MARTINGO, 2009, loc. cit.

³⁸⁷ MOREIRA; KOUDAWO, 2012, p.120.

Bissau, a prática das intervenções genitais femininas ser mais comum entre muçulmanos, ela pode consistir, muitas vezes, numa forma destes grupos se distinguirem dos não-muçulmanos.³⁸⁸ Para Michelle Johnson, especialmente entre os *mandingas*, a intervenção genital feminina na Guiné-Bissau, que integra os rituais de iniciação das meninas, deveria ser compreendida enquanto uma forma de construção e transformação da identidade religiosa e da personalidade das meninas.³⁸⁹ Assim, a explicação para a realização dessas práticas entre a etnia supracitada parece residir na ideia de ser um rito de limpeza, que contribui para a definição da mulher enquanto muçulmana e que, conseqüentemente, lhe permite rezar de forma apropriada.³⁹⁰

Moreira e Koudawo parecem concordar com a existência dessa motivação para a realização do *fanadu di mindjer*. Segundo eles, na Guiné-Bissau e em outros países praticantes, as intervenções genitais femininas são também uma garantia para a prática e a permanência dessas mulheres na religião muçulmana.³⁹¹ Estes pesquisadores ainda acrescentam que:

[...] no caso da Guiné-Bissau, o corte dos genitais femininos é entendido como o fim do profano e a consagração da espiritualidade nos indivíduos, que se pretendem puros e limpos, para estarem mais próximos de Deus. Suportar a dor é superar a matéria e aumentar o alcance do espírito do Homem.³⁹²

Com base nas respostas fornecidas pelas pessoas entrevistadas por Carla Martingo, esta pesquisadora ainda aponta outras possíveis motivações para o *fanado* feminino.³⁹³ Dentre as respostas obtidas, além da tradição/herança cultural, pertença religiosa, purificação das jovens e integração/aceitação social estão outros dois pontos que cabe destacar.³⁹⁴ Uma das outras justificativas mencionadas para realização do *fanado* é o aumento da beleza da mulher. Embora não saibamos se esse aspecto foi defendido por um homem ou uma mulher, ele constitui um dado que pode sugerir interessantes possibilidades. Uma delas é a reiteração de que o ritual do *fanado*

³⁸⁸ JOHNSON, 2000 apud MARTINGO, 2009, p.188; ALVES, 2013, p.80

³⁸⁹ JOHNSON, 2000 apud MARTINGO, 2009, p.187, 188.

³⁹⁰ De acordo com Johnson, a relação entre a identidade religiosa e o *fanado* feminino e o masculino, porém, tem sido pouco explorada na literatura etnográfica sobre o tema. Cf. JOHNSON, 2000 apud MARTINGO, 2009, p.189.

³⁹¹ MOREIRA; KOUDAWO, 2012, p.101.

³⁹² Ibid., p.105.

³⁹³ Pontua-se que as entrevistas de Martingo foram realizadas em Portugal, incluindo informantes não-guineenses; e na Guiné-Bissau, através de questionários distribuídos a jovens por uma instituição que colaborou com a pesquisa da autora. Em ambos os casos, foram entrevistados homens e mulheres.

³⁹⁴ MARTINGO, op. cit., p.202.

feminino constitui em um processo de construção da feminilidade, como vem sendo aqui enfatizado.³⁹⁵

Outro aspecto acerca das motivações para a continuação da realização do *fanado* consiste na afirmação de Martingo de que a prática persiste, também, “porque as *fanatecas* não têm outra alternativa de sustento na Guiné-Bissau”.³⁹⁶ As *fanatecas* são mulheres de importante estatuto social, responsáveis, na Guiné-Bissau, pelas intervenções genitais femininas.³⁹⁷ Essas mulheres são as únicas e exclusivas portadoras da faca utilizada para realização dessa prática. Este instrumento, segundo Martingo, é herdado pelas filhas da *fanateca* e possui caráter sagrado.³⁹⁸

De acordo com Alves, as *fanatecas* são, geralmente, mulheres com muito poder e influência dentro da comunidade.³⁹⁹ Neste sentido, Joacine Moreira e Fafali Koudawo acrescentam que “as *fanatecas* têm poderes, raramente concedidos à mulher dentro do Islão, e é normal que defendam este patamar de reconhecimento e prestígio”.⁴⁰⁰ Este fator, inclusive, denota, novamente, a agência feminina que protagoniza as intervenções genitais femininas neste país.

³⁹⁵ É pertinente observar, por conseguinte, que a noção de feminilidade envolve conceitos que são diversos e variáveis de acordo com o contexto em questão.

³⁹⁶ MARTINGO, 2009, p.203.

³⁹⁷ Segundo Martingo, a palavra em crioulo “fanateca” tem o mesmo significado que “excisadora” na Guiné-Bissau. Cf. MARTINGO, op. cit., p.9.

³⁹⁸ Ibid., p.115.

³⁹⁹ ALVES, 2013, p.10.

⁴⁰⁰ MOREIRA; KOUDAWO, 2012, p.120.

Capítulo 3

Olhar para o “Outro” e olhar para si: Repensando as intervenções

O antropólogo David Le Breton lembra que “o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída”.⁴⁰¹ Moldado pelo contexto no qual estamos inseridos, o nosso corpo é responsável pela expressão dos sentimentos, engendrando diálogos e vínculos sociais – seja através dos cerimoniais dos ritos de interação, do conjunto de gestos ou da produção de uma aparência.⁴⁰² Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva: “ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma[...]”.⁴⁰³ Através do corpo, nos apropriamos da substância da vida, traduzindo-a para os outros através dos sistemas simbólicos socialmente compartilhados.⁴⁰⁴

As manifestações corporais, aliás, só têm sentido quando relacionadas ao conjunto de símbolos do grupo social. Segundo Le Breton, “o corpo existe na totalidade dos elementos que o compõe graças ao efeito conjugado da educação recebida e das identificações que levaram o ator a assimilar os comportamentos de seu círculo social”.⁴⁰⁵ Por isso, esse processo de “aprendizagem das modalidades corporais” nunca está completamente acabado, uma vez que a ordem social se infiltra nas ações do indivíduo.⁴⁰⁶ Dessa forma, seja atuando como emissor ou como receptor, o corpo produz sentidos continuamente e, assim, insere o sujeito em dado espaço social e cultural.⁴⁰⁷

A marcação social e cultural do corpo pode acontecer pela escrita direta do coletivo na pele do indivíduo.⁴⁰⁸ Essas marcas corporais possuem funções diferentes em cada sociedade. De modo geral, elas representam um modo ritual de afiliação ou de separação: integram simbolicamente o sujeito no interior de sua comunidade,

⁴⁰¹ LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p.7

⁴⁰² LE BRETON, loc. cit.

⁴⁰³ LE BRETON, loc. cit.

⁴⁰⁴ LE BRETON, loc. cit.

⁴⁰⁵ Ibid., p.9.

⁴⁰⁶ LE BRETON, loc. cit.

⁴⁰⁷ Ibid., p.8.

⁴⁰⁸ Ibid., p.59.

separando-o dos indivíduos de outras comunidades e, ao mesmo tempo, da natureza que o cerca.⁴⁰⁹ Uma modelagem simbólica relativamente frequente nas sociedades humanas é aquela feita em forma de acréscimo, remoção ou deformação de alguma parte do corpo.⁴¹⁰ Neste conjunto de práticas estão, por exemplo, as intervenções genitais masculinas e femininas. Além destas, outras marcações corporais bastante comuns em nossas sociedades são a tatuagem e a grande variedade de tratamentos para o cabelo.⁴¹¹

Como aponta a pesquisadora Amanda Kennedy, são várias as formas de “produção corporal”.⁴¹² E estas formas estão presentes em praticamente todas as sociedades, ainda que, no pensamento ocidental, geralmente, o corpo seja um produto apenas de processos biológicos. Nesta visão, o corpo é conceituado como intocado e natural, sendo a informação que nos fornece não contaminada pela cultura.⁴¹³ Segundo Kennedy, essa “falsa noção de que os corpos ocidentais são dados e deixados inalterados” está implícita no discurso ocidental contrário às intervenções genitais femininas em África. Este se baseia na crença de que o corpo deve ser mantido em seu estado “natural” e que qualquer prática que viola a “perfeição” natural do corpo é uma forma de mutilação.⁴¹⁴

As intervenções genitais femininas, no entanto, também fazem parte do mundo ocidental. Aqui elas são, em geral, denominadas de “cirurgia estética genital” ou “cirurgia íntima”. Porém, de acordo com o ponto de vista ocidental, nestes casos, a busca por um corpo “ideal”, “natural” ou “normal” parece legitimar a intervenção. Kennedy aponta que, mesmo quando essas cirurgias têm motivações puramente estéticas, elas são vistas como uma forma de (re)construção do corpo “como ele deveria ter sido”.⁴¹⁵ Neste caso, a paciente entende que sua genitália não está de acordo com os padrões sociais da estética genital de gênero. Estes padrões foram naturalizados com

⁴⁰⁹ Essas marcações corporais também podem funcionar como instrumentos de sedução, ou reproduzirem um status social, chamando a atenção para os valores da sociedade e o lugar de cada um na estrutura da mesma. Cf. LE BRETON, 2007, p.60.

⁴¹⁰ Ibid., p.59.

⁴¹¹ Ibid., p.60.

⁴¹² KENNEDY, Amanda. **Postcolonial Feminist Body Studies: The Case of Female Genital Practices**. A thesis submitted to the Faculty of The Wilkes Honors College in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Bachelor of Arts in Liberal Arts and Sciences with a Concentration in Women’s Studies and a Concentration in Feminist Cultural Studies of Technoscience - Florida Atlantic University. Jupiter, Florida: 2007. p.2.

⁴¹³ Ibid., p.6.

⁴¹⁴ Ibid., p.iv.

⁴¹⁵ No caso de corrigir danos causados por lesões, por sua vez, as cirurgias estéticas genitais são, geralmente, vistas por médicos e pacientes como “um retorno do corpo ao estado ‘natural’”. Cf. KENNEDY, op. cit., p.11.

sucesso: ideais de simetria, comprimento e espessura labial, firmeza dos músculos vaginais internos e assim por diante tornaram-se normas. Estas, consideradas “auto-evidentes” ou “dadas”, balizam nos indivíduos a sensação de que seus corpos são anormais ou antinaturais.⁴¹⁶

Assim, na intervenção cirúrgica ocidental, os corpos também estão sendo ativamente trabalhados pela “cultura”, muito embora esse fato não seja reconhecido, na maior parte das vezes.⁴¹⁷ Parece haver, assim, um claro diálogo entre as práticas genitais femininas realizadas em África e a cirurgia plástica genital.⁴¹⁸ O que as diferencia é, essencialmente, que esta última é aceitável pelos padrões ocidentais, visto que segue as regras estabelecidas pela ciência ocidental para criar a feminilidade “ideal”.⁴¹⁹ Assim, as intervenções corporais ocidentais podem ser justificadas, desde que continuem a parecer “normais”; isto é, enquanto estão de acordo com o nosso senso estético.⁴²⁰ Kennedy acrescenta que “nós desenhamos a linha ‘natural’ para que não inclua práticas que ofendam sensibilidades e normas estéticas. Da mesma maneira, chamamos as práticas genitais femininas africanas de não-naturais, revoltantes e mutilantes”.⁴²¹

Em suma, tanto as intervenções genitais femininas realizadas em África quanto no Ocidente são práticas que formam a materialidade do corpo.⁴²² O corpo é continuamente transformado e construído de acordo com diretrizes histórica e socialmente específicas.⁴²³ Assim, mesmo quando os seus processos de construção não são evidentes, todo corpo ocidental é um produto e nunca deve ser visto como dado ou “natural”.⁴²⁴

Assim como o corpo, é possível afirmar que também a sexualidade é, em grande medida, construída socialmente pelo contexto cultural no qual está inserida.⁴²⁵ E

⁴¹⁶ KENNEDY, 2007, p.11, 12.

⁴¹⁷ Ibid., p.12.

⁴¹⁸ Kennedy também defende esse diálogo. A pesquisadora destaca, no entanto, que ambos os termos em questão são redutivos, na medida em que se referem a múltiplas práticas sob um título único. Cf. KENNEDY, op. cit., p.17.

⁴¹⁹ Kennedy ainda pondera que há uma lógica racial implícita neste discurso. Afinal, a forma feminina tida como ideal é reservada – e reservada para as mulheres brancas. Cf. KENNEDY, op. cit., p.17.

⁴²⁰ Ibid., p.20.

⁴²¹ KENNEDY, loc. cit. (tradução nossa)

⁴²² Ibid., p.17, 18.

⁴²³ Segundo Kennedy, “no Ocidente, corpos são forçosamente materializados através das matrizes de gênero binário e heterossexualidade compulsória”. Cf. KENNEDY, op. cit., p.43.

⁴²⁴ KENNEDY, loc. cit.

⁴²⁵ GARCIA, Olga Regina Zigelli. **Sexualidades femininas e prazer sexual: uma abordagem de gênero.** Tese (Doutorado interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007. p.88.

essa afirmação é válida tanto para as sociedades africanas, quanto para as ocidentais. Como aponta o antropólogo Marshall Sahlins, é um equívoco considerar a sexualidade *a priori* um fato biológico.⁴²⁶ Segundo ele, nenhuma satisfação sexual pode ser obtida sem atos ou padrões socialmente definidos e contemplados, de acordo com um código simbólico, práticas sociais e propriedades culturais. Afinal, a biologia humana não é um conjunto de imperativos absolutos, mas sim maleável e dotada de enorme plasticidade – principalmente se comparada com o determinismo a que estão sujeitos os animais.⁴²⁷ Sahlins ainda acrescenta que:

O meio ambiente e a cultura alteram o caráter biológico da sexualidade humana. A biologia, embora seja condição absolutamente necessária para a cultura, é também absolutamente insuficiente e incapaz de especificar as propriedades culturais do comportamento humano ou suas variações de um grupo para outro.⁴²⁸

O sociólogo Luiz Mott também considera que a realidade sexual é variável em diversos sentidos. Para ele, a sexualidade varia no interior dos próprios indivíduos, dentro dos gêneros, nas sociedades, do mesmo modo como difere de gênero para gênero, de classe para classe e de sociedade para sociedade. Este sociólogo adiciona que “não existe uma categoria abstrata e universal de erotismo ou de sexualidade aplicável para todas sociedades”.⁴²⁹ De forma sintética, Mott define sexualidade como “expressão social de relações sociais e físicas, desejos corpóreos, reais ou imaginários por outras pessoas ou por si próprio”.⁴³⁰

Em diálogo com essas reflexões, a pesquisadora Olga Regina Garcia defende que, para compreendermos a sexualidade humana, é preciso se ter consciência de que “a vivência sexual é marcadamente polimorfa, dada a complexidade e diversidade das respostas culturais e, por conseguinte de uma cultura temporal que permite construções de gênero”.⁴³¹ Neste sentido, Garcia aponta que:

⁴²⁶ SAHLINS, 1976 apud MOTT, Luiz. Teoria Antropológica e sexualidade Humana. **Revista Bagoas**, v.1, n.1, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v01n01art03_mott.pdf> Acesso em: 20 jun. 2018. p.7.

⁴²⁷ SAHLINS, 1976 apud MOTT, 2007, p.7.

⁴²⁸ SAHLINS, 1976 apud MOTT, 2007, loc. cit.

⁴²⁹ MOTT, op. cit., p.8.

⁴³⁰ Nesta expressão, o pesquisador inclui “todos os movimentos, vocalizações e reações diretamente ligadas a respostas psicofisiológicas que provocam excitação e resultam ordinariamente em prazer e orgasmo . Cf. MOTT, op. cit., p.9.

⁴³¹ GARCIA, 2007, p.100.

[...] como toda experiência humana, a expressão da sexualidade é produto de um conjunto complexo de processos psíquicos, sociais, culturais e históricos que se somam à história de vida de cada indivíduo.⁴³²

As representações afetam, consideravelmente, a esfera da sexualidade humana. Esta percepção, inclusive, parece estar bastante presente nas reflexões que a socióloga Signe Arnfred desenvolve em torno sexualidades em contextos de gênero em África.⁴³³ Arnfred compreende que, especialmente em torno da ideia de “sexualidade africana”, parece haver uma abundância de idéias e concepções, que, examinadas mais de perto, contam mais sobre as mentes daqueles que as fizeram do que sobre a África e os africanos.⁴³⁴ No caso da presente pesquisa, voltada para as representações em torno das intervenções genitais femininas realizadas em África, ter em mente esta noção me parece especialmente relevante.

Neste terceiro e último capítulo, analisarei algumas representações em torno das intervenções genitais femininas em África, enfocando, especialmente, questões que atravessam noções de corpo e sexualidade. O objetivo desta parte do trabalho é não apenas propor uma reflexão crítica acerca do “olhar sobre o Outro”, mas também incitar um “olhar sobre si”. Para isso, inicialmente, buscarei deslocar o pressuposto de que as práticas de intervenção genital feminina seriam quase “próprias da África”, como o discurso ocidental costuma situar. Neste sentido, abordarei o exemplo da prática da “clitoridectomia” realizada por médicos ginecologistas, em meados do século XIX, no Reino Unido.⁴³⁵

Em um segundo momento, pretendo evidenciar o diálogo existente entre as práticas de intervenção genital no Ocidente e em África, indicando que a distinção entre as práticas denominadas de “mutilação genital” e cirurgia plástica genital feminina não é clara. Com isso, busco, especialmente, propor uma leitura sobre a noção de “intervenção corporal” que implique em uma espécie de “estranhamento do familiar em

⁴³² GARCIA, 2007, p.9.

⁴³³ Refiro-me a: ARNFRED, Signe. ‘African Sexuality’/Sexuality in Africa: Tales and Silences. In: ARNFRED, Signe (Edit.). **Re-thinking sexualities in Africa**. Sweden: Almqvist & Wiksell Tryckeri AB, 2004.

⁴³⁴ ABRAHAMS, 1997 apud ARNFRED, op. cit., p.59.

⁴³⁵ A designação “clitoridectomia” refere, normalmente, a operação cirúrgica de remoção do clitóris. Neste caso, a terminologia de conotação médica/científica parece ter funcionado como uma forma de legitimar a prática. Na classificação instituída pela OMS, a terminologia “clitoridectomia” também é utilizada para referenciar um dos “tipos” de “mutilação genital feminina”. Vide nota de rodapé n.22

nossa cultura”⁴³⁶, ao mesmo tempo que suscite uma aproximação daquilo que nos parecia distante.

Por fim, nos dois últimos tópicos, apresento uma discussão preliminar sobre aspectos relacionados às noções de dor, moralidade e prazer no âmbito das intervenções genitais femininas. Dessa forma, sugiro uma desnaturalização de ideias que envolvem esses conceitos, explicitando que ainda há muito por conhecer sobre a sexualidade feminina e as múltiplas formas de vivenciá-la.

3.1 – Alguns pressupostos geográfico-culturais deslocados

É curioso notar que, quando o assunto são as intervenções genitais femininas, raramente é lembrado o fato de estas práticas fazerem parte da história de países não-africanos. Como aponta a antropóloga Elizabeth Sheehan, em uma publicação no início da década de 1980, é um equívoco considerar as práticas de “clitoridectomia” e “infibulação” como enraizadas em ideologias totalmente externas ao Ocidente.⁴³⁷ Naquele trabalho, a pesquisadora ainda assinalou que as críticas a essas práticas estariam imbuídas de um senso de superioridade ética e científica, traduzindo-se em estereótipos culturais negativos.⁴³⁸

Como foi apontada do início do primeiro capítulo, a tentativa europeia de demarcar uma suposta “superioridade cultural ocidental” emergiu, especialmente, no século XIX. No Reino Unido, por exemplo, os cavalheiros britânicos acreditavam que suas ações eram sempre determinadas pela lógica e pela moralidade cristã. Em contrapartida, a existência dos povos da África e da Índia seria marcada por uma ignorância perigosa e pelos mitos.⁴³⁹ Nesta Era, concebida pelos seus contemporâneos

⁴³⁶ Essa expressão é utilizada pela pesquisadora Fabíola Rohden na apresentação do livro “A mulher no corpo”, de Emily Martin. Para Rohden, a obra em questão sugere a busca do “estranhamento do familiar em nossa cultura” como uma forma de analisar os pressupostos culturais subjacentes ao discurso e à prática médica contemporâneos. Cf. MARTIN, Emily. **A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução**. Tradução Júlio Bandeira. Rio de Janeiro: Garamond, 2006. p.13.

⁴³⁷ SHEEHAN, Elizabeth. Victorian Clitoridectomy: Isaac Baker Brown and His Harmless Operative Procedure. **Medical Anthropology Newsletter**, v.12, n. 4, Aug., 1981. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/647794>>. Acesso em: 21 jun. 2017.

Cabe pontuar que os termos “clitoridectomia” e “infibulação” foram utilizados pela autora e, por isso, são aqui empregados.

⁴³⁸ Sheehan aponta que, naquela conjuntura, uma investigação da Organização Mundial da Saúde sobre o tema teria despertado grande publicidade e, conseqüentemente, diversas controvérsias sobre aquelas práticas. Cf. SHEEHAN, op. cit., p.10.

⁴³⁹ SHEEHAN, loc. cit.

como governada pela ciência e pela razão, a medicina ginecológica britânica dava seus primeiros passos em busca de profissionalização e legitimidade.

Neste sentido, Sheehan argumenta que a repercussão de determinada prática cirúrgica realizada pelo doutor Isaac Baker Brown, nos anos 1850, nos fornece um interessante painel sobre o comportamento da profissão médica britânica daquela época.⁴⁴⁰ Atuando inicialmente como obstetra, em Londres, Brown se tornou autoridade quando o assunto eram “doenças nervosas das mulheres”.⁴⁴¹ Dentre seus “procedimentos cirúrgicos de vanguarda” estavam: o uso do clorofórmio para aliviar a dor do parto, a prática da ovariectomia como cura para “distúrbios emocionais femininos”, e a clitoridectomia.⁴⁴² Para este médico, certas formas de insanidade, epilepsia, catalepsia e histeria em mulheres poderiam ser curadas pela excisão do clitóris. Foi especialmente essa “forma experimental de cirurgia” que mobilizou constantes discussões na sociedade médica.⁴⁴³

A “clitoridectomia” era realizada por Isaac Brown desde 1858, no Reino Unido, sendo largamente documentada pelo próprio médico no *British Medical Journal* e em seu livro sobre o tema.⁴⁴⁴ Ao observar, no hospital criado por ele, que muitas pacientes epiléticas ali internadas se masturbavam, o médico concluiu que esta prática estava relacionada à causa da doença.⁴⁴⁵ Brown afirmou que “a excitação periférica das ramificações do nervo púdic” daria origem a uma doença que poderia ser dividida em oito estágios distintos, começando com a histeria, evoluindo para epilepsia e culminando em imbecilidade ou morte.⁴⁴⁶ Sendo assim, a solução para o problema,

⁴⁴⁰ SHEEHAN, 1981, p.10.

⁴⁴¹ Brown chegou a ser eleito presidente da Sociedade Médica de Londres, sendo muito requisitado tanto como cirurgião, quanto como palestrante e escritor. Segundo a pesquisadora, os procedimentos desenvolvidos por este cirurgião contribuíram, inclusive, para a construção das bases da medicina ginecológica moderna. Cf. SHEEHAN, op. cit., p.10.

⁴⁴² Sheehan observa que, ao defender o uso do clorofórmio para aliviar a dor do parto, Brown encorajou o desenvolvimento de um imperativo obstétrico que removeu o controle do parto das mulheres e o colocou nas mãos dos médicos. Ainda mais questionável seria a aceitação de Brown da teoria da “Psicologia do ovário”, segundo a qual todos os problemas médicos e emocionais das mulheres eram baseados em algum mau funcionamento interno dos ovários. Dessa forma, ele racionalizava sua prática frequente de ovariectomia, ou seja, a extração cirúrgica do ovário. Cf. SHEEHAN, op. cit., p.10.

⁴⁴³ SHEEHAN, loc. cit.

⁴⁴⁴ Cabe destacar que o *British Medical Journal* é, ainda hoje, uma das mais influentes e conceituadas publicações sobre medicina no mundo. Com relação ao livro de Brown qual ao qual me refiro, seu título original é “*On The Curability of Certain Forms of Insanity, Epilepsy, Catalepsy, and Hysteria in Females*”, publicado em 1866.

⁴⁴⁵ SHEEHAN, op. cit., p.11.

⁴⁴⁶ Brown ainda especificou “os sinais de perigo em mulheres suscetíveis a esse processo de degeneração”: “A paciente fica inquieta e excitada, ou melancólica e reservada, apática e indiferente às influências sociais da vida doméstica”. Ela perde o apetite, sofre dores de cabeça e nas costas, e

segundo Brown, seria a realização da “clitoridectomia”. Ele ainda explicava como o procedimento era feito: “sob clorofórmio, ‘o clitóris é retirado livremente por uma tesoura ou faca – eu sempre prefiro tesouras’”.⁴⁴⁷ De acordo com a descrição de outro médico sobre o “procedimento cirúrgico” realizado por Dr. Brown, não apenas o clitóris seria extraído, mas também os pequenos e os grandes lábios genitais.⁴⁴⁸

Segundo Brown, a melhora das pacientes que passavam pela cirurgia era geralmente imediata, podendo se tornar permanente “por meio de observação cuidadosa e o treinamento moral por parte dos pais e amigos”.⁴⁴⁹ Elizabeth Sheehan aponta que, naquele contexto, era bastante comum a falta de distinção entre os aspectos físicos e mentais da saúde da mulher. Qualquer mal-estar ou sintoma que não pudesse ser explicado por uma causa claramente física era atribuído a algo emocional, causado por uma tendência à promiscuidade, ninfomania ou masturbação.⁴⁵⁰

Embora Isaac Baker Brown tenha tornado pública a realização da clitoridectomia na medicina britânica do século XIX, essa prática já era empregada em silêncio por outros, com propósitos similares.⁴⁵¹ O que Brown fez foi, principalmente, estabelecer uma conexão causal entre várias doenças nervosas vagamente definidas e a masturbação do clitóris. Dessa forma, a clitoridectomia era oferecida como uma cura para distúrbios físicos, mentais e morais das mulheres. É relevante destacar, inclusive, que muitas mulheres que passaram pelo procedimento foram informadas apenas que passariam por uma “pequena operação nas partes externas”, desconhecendo a verdadeira “metodologia” da intervenção.⁴⁵²

“distúrbios ou irregularidades nas funções uterinas. Muitas vezes exibe-se grande disposição para novidades, a paciente deseja escapar de casa, gosta de se tornar enfermeira em hospitais, irmã de caridade, ou outras atividades da natureza semelhante, de acordo com a posição e as oportunidades... Para estes sintomas em uma única mulher será adicionado, no casamento, desgosto para a relação sexual conjugal”. Cf. *British Medical Journal*, 1866 apud SHEEHAN, 1981, p.11.

⁴⁴⁷ *British Medical Journal*, 1866 apud SHEEHAN, 1981, p.11.

⁴⁴⁸ *British Medical Journal*, 1867 apud SHEEHAN, loc. cit.

⁴⁴⁹ *British Medical Journal*, 1866 apud SHEEHAN, loc. cit.

⁴⁵⁰ A pesquisadora acrescenta que essa confusão era ainda mais agravada por conta da imagem vitoriana convencional da sexualidade feminina. Segundo ela: “As rígidas atitudes vitorianas em relação ao sexo, que reforçavam a força da família patriarcal da classe média e tentavam impor ordem ao tumultuado conflito social da Inglaterra do século XIX, tornaram-se uma forma de pseudo-ciência à qual tanto os médicos quanto os primeiros cientistas sociais aderiram. Alguns médicos alegaram que as mulheres promíscuas poderiam ser conhecidas pelo tamanho e forma de seus genitais, particularmente o clitóris. [...] A tremenda liberdade com a qual tais crenças foram aplicadas às vidas das pacientes e a base que elas formaram para procedimentos operacionais é incrível [...]”. Cf. Sheehan, op. cit., p.12.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p.13.

⁴⁵² Este dado tornou-se claro na posterior investigação da Sociedade Obstétrica sobre a prática da clitoridectomia. Cf. SHEEHAN, op. cit., p.12, 13.

A natureza hipotética da clitoridectomia era, muitas vezes, evidente através das observações dos próprios médicos.⁴⁵³ Apesar disso, muitos deles não apenas admitiam a prática, como também declaravam que ela era valiosa em vários casos.⁴⁵⁴ De acordo com Sheehan, o número de clitoridectomias realizadas na Inglaterra durante o período em que Brown as praticava é impossível determinar. No entanto, o uso do procedimento por razões semelhantes podia ser rotineiramente observado na maioria dos textos médicos do final do século XVIII e início do século XIX.⁴⁵⁵ Além disso, a operação continuou sendo descrita na literatura publicada bem depois da década de 1860. Este ponto dá suporte à ideia de que, posteriormente, apenas a prática particularmente bem divulgada de Brown foi desencorajada, enquanto a clitoridectomia permanecia como uma técnica médica aceitável.⁴⁵⁶

Embora a operação de Brown tenha sido condenada pouco depois de sua divulgação, a sociedade médica britânica pouco fez para desacreditar o raciocínio medicinal por trás da clitoridectomia.⁴⁵⁷ Algumas alegações de Brown foram contestadas, mas não o seu pressuposto básico de que a masturbação causava doenças específicas. Talvez tenha sido justamente essa questão que tenha dado margem para, na América, por exemplo, a clitoridectomia ser recomendada nos livros didáticos de vários ginecologistas conhecidos.⁴⁵⁸ Além disso, Elizabeth Sheehan ainda pondera a existência de indícios de que outros dois proeminentes ginecologistas britânicos também teriam realizado a clitoridectomia em pacientes nas décadas de 1880 e 1890. A antropóloga acrescenta que a última clitoridectomia que se sabe ter sido realizada no Reino Unido com a intenção de corrigir um distúrbio emocional ocorreu na década de 1940, em uma menina de cinco anos de idade.⁴⁵⁹

Atualmente, é bastante comum nos artigos ocidentais e nos documentos internacionais sobre as intervenções genitais femininas o discurso de que estas são práticas “tipicamente africanas”. De modo geral, essa associação aparece de forma explícita, como ocorre em etnografias coloniais e artigos publicados em fins do século

⁴⁵³ SHEEHAN, 1981, p.13.

⁴⁵⁴ Ibid., p.11-13.

⁴⁵⁵ É interessante pontuar ainda que, segundo a bibliografia consultada pela antropóloga, a primeira referência à operação na medicina europeia remonta, pelo menos, ao sexto século d.C. Cf. SHEEHAN, op. cit., p.12.

⁴⁵⁶ SHEEHAN, loc. cit.

⁴⁵⁷ Ibid., p.15.

⁴⁵⁸ SHEEHAN, loc. cit.

⁴⁵⁹ SHEEHAN, loc. cit.

XX, alguns deles analisados no primeiro capítulo. Ocasionalmente, porém, este discurso aparece mais discretamente, nas entrelinhas.

Um exemplo disso pode ser encontrado na *Declaração Conjunta para eliminação da mutilação genital feminina*, promovida pela ONU, um dos principais documentos internacionais sobre o tema. Na lista de países onde a prática está documentada, apresentada no anexo três da *Declaração*, constam praticamente apenas países africanos – a única exceção é o asiático Iêmen, dentre os 27 africanos mencionados.⁴⁶⁰ O discurso implícito nesse “dado” nos permite inferir que há uma relação de poder em torno da questão, visto que, no caso, estão sendo feitas ingerências com relação à população desses países africanos. Dessa forma, é reforçada uma relação “natural” entre o “povo africano” e costumes vistos pelo mundo ocidental como “primitivos”. Uma consequência direta dessa representação é o distanciamento da Europa “civilizada” de práticas atualmente inaceitáveis sob seu ponto de vista – mas que já fizeram parte da sua história também.

Hoje em dia, ainda que no continente africano haja grande ocorrência dessas intervenções genitais femininas, sua presença é também reconhecida em países da Ásia, incluindo do Oriente Médio, e em certos grupos étnicos da América Central e do Sul.⁴⁶¹ De acordo com recente artigo publicado pela *BBC*, essas práticas são comuns entre os *emberá*, segunda maior comunidade indígena da Colômbia, e também entre os *nasa*, do Estado do Cauca, no mesmo país.⁴⁶² Na Indonésia, especialmente na província de Gorontalo, mas também na capital, ocorre o mesmo, havendo grande resistência popular e também das autoridades religiosas às tentativas de proibição da prática por parte do governo.⁴⁶³ Na Malásia, por sua vez, a maior parte das mulheres muçulmanas é circuncidada, sendo o procedimento hoje realizado quase sempre em clínicas particulares, por profissionais de saúde treinados, uma vez que a prática não é ilegal no país.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ OMS, 2009, p.34.

⁴⁶¹ Na própria *Declaração Conjunta* há uma pequena observação sobre este fato. Cf. OMS, 2009, p.6.

⁴⁶² KOSOY, Natalio. O drama silencioso da mutilação genital feminina na Colômbia. *BBC*, 19 jul. 2016. Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/internacional-36809717>>. Acesso em: 18 mai. 2017.

⁴⁶³ CIRCUNCISÃO feminina, o pesadelo das meninas na Indonésia. *France Presse*, 28 mar. 2017. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/circuncisao-feminina-o-pesadelo-das-meninas-na-indonesia.ghtml>>. Acesso em: 18 mai. 2017.

⁴⁶⁴ KASZTELAN, Marta. A circuncisão feminina é cada vez mais popular na Malásia. *VICE*, 06 mar. 2015. Disponível em: <https://www.vice.com/pt_br/article/ezg5w7/a-circuncisao-feminina-cada-vez-mais-popular-na-malsia>. Acesso em: 18 mai. 2017.

Apesar disso, são raros os “programas de ação”, as “estratégias de eliminação” ou mesmo pesquisas estatísticas em torno dessas práticas em países não-africanos – o que inviabiliza a constatação da real prevalência da prática. Neste sentido, é minimamente curioso que as pesquisas e, conseqüentemente, as ações em torno das intervenções genitais femininas sejam direcionadas quase que exclusivamente para o continente africano. Parece ser fundamental, portanto, colocarmos em dúvida os interesses de grandes instituições internacionais e determinados países estrangeiros em relação à África neste aspecto. Afinal, o pressuposto ocidental de que aquelas práticas são “típicas” da África legitima seus discursos, os quais, por sua vez, dão credibilidade para as ações internacionais voltadas para o continente.

3.2 – Diálogos entre intervenções genitais femininas na África e no Ocidente

Constantemente, instituições e valores euro-americanos são retratados como modelos de racionalidade – e a medicina ocidental, em particular, é sua maior representante. As sociedades africanas, comumente vinculadas a uma ideia de “opressão gerada pela cultura” são, assim, frequentemente colocadas em contraste à imagem projetada pelo mundo ocidental.⁴⁶⁵ Uma forma de ilustrar esse quadro é através, novamente, de um artigo de Fran Hosken sobre as “mutilações genitais femininas”. Em uma publicação norte-americana de 1978, Hosken argumenta que as “mulheres rurais” africanas seriam “mutiladas pelas suas famílias, negligenciadas pelos seus próprios governos e agências internacionais, e ignoradas pelas suas irmãs no setor moderno”.⁴⁶⁶ Dessa forma, a autora enfatizava não apenas uma noção de ignorância e de pobreza atribuída às “africanas mutiladas”, como também as situava em um *locus* distinto do das mulheres ocidentais.

É curioso notar, contudo, que muitas dessas “mulheres do setor moderno” também passam, hoje em dia, por intervenções genitais, recorrendo justamente à ciência ocidental para isso. Neste aspecto, cabe lançarmos alguns questionamentos sobre a tênue fronteira que distingue o que é considerado, especialmente no Ocidente, “mutilação genital” e o que é visto, atualmente, como “intervenção cirúrgica aos genitais femininos”. Algumas práticas, como as cirurgias estéticas dos genitais e a

⁴⁶⁵ WALLEY, 1997, p.421.

⁴⁶⁶ HOSKEN, 1978. (tradução nossa).

reconstituição do hímen, são legalmente aceitas em muitos países, não sendo consideradas formas de mutilação. Apesar disso, como a própria *Declaração Conjunta* afirma, estas práticas poderiam, sim, ser abarcadas em uma das tipologias de “mutilação genital feminina” na classificação da Organização Mundial de Saúde (OMS).⁴⁶⁷

A pesquisadora Lucinda Farmer também chama atenção para o fato de que muitos aspectos da cirurgia plástica genital se enquadram na definição da “mutilação genital feminina”, de forma geral.⁴⁶⁸ Afinal, grande parte da cirurgia estética genital feminina não apresenta benefícios médicos.⁴⁶⁹ Farmer ainda vai além e associa uma das práticas classificadas pela OMS à intervenção cirúrgica de “redução labial” dos genitais femininos – denominada de “ninfoplastia” ou “labioplastia”.⁴⁷⁰ A pesquisadora acrescenta que:

No momento em que há um grande esforço internacional para conduzir a erradicação da mutilação genital feminina porque ela é vista como uma violação dos direitos humanos, é correto que, nos países ocidentais, a cirurgia estética genital feminina esteja atualmente em aumento?⁴⁷¹

De fato, segundo um recente artigo publicado na *Folha de São Paulo*, o número de mulheres no mundo que buscam a “vulva ideal” através de intervenções médicas vem aumentando nos últimos anos.⁴⁷² E, curiosamente, o procedimento mais em voga é justamente a redução do tamanho dos pequenos lábios vaginais. Aponta-se que: “no mundo, a Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética registrou 138 mil labioplastias em 2016”.⁴⁷³

⁴⁶⁷ OMS, 2009, p.33. Vale lembrar que as “mutilações genitais femininas” de tipo IV, no caso, são classificadas sob uma definição bastante ampla: “todas as outras intervenções nefastas sobre os órgãos genitais femininos por razões não médicas, por exemplo: punção / picar, perfuração, incisão / corte, escarificação e cauterização”. Cf. OMS, op. cit., p.6.

⁴⁶⁸ FARMER, Lucinda. Female genital cosmetic surgery. *British Journal of General Practice*. 61 (585): 293. Apr. 2011. Disponível em: <<http://bjgp.org/content/61/585/293.1>>.

⁴⁶⁹ De acordo com a OMS, a “mutilação genital feminina” consiste em “todos os procedimentos que envolvam a remoção parcial ou total dos órgãos genitais externos ou quaisquer danos infligidos aos órgãos genitais femininos por motivos não médicos”. Cf. OMS, op. cit., p.1.

⁴⁷⁰ Uma das características da “mutilação genital feminina” classificada pela OMS como de “tipo II” inclui a remoção parcial ou total dos pequenos lábios. De modo semelhante, o objetivo da labioplastia, é reduzir os pequenos lábios vaginais, “tornando-os de tamanho normal”. Informações sobre esta intervenção cirúrgica podem ser encontradas em: <<https://www.cirurgiaestetica.com.br/reducao-pequenos-labios-vaginais/>>.

⁴⁷¹ FARMER, op. cit. (tradução nossa)

⁴⁷² BOTELHO, Raquel. Mulheres encaram laser e cirurgia por 'vulva ideal'. *Folha de S. Paulo*, 10 out. 2017. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/equilibriosaude/2017/10/1925738-mulheres-encaram-laser-e-cirurgia-por-vulva-ideal.shtml>>. Acesso em: 16 out. 2017.

⁴⁷³ De acordo com o artigo, o Brasil é campeão mundial em “cirurgias íntimas”: a Sociedade Brasileira de Cirurgia Plástica (SBPC) contabilizou que 25 mil labioplastias no país em 2016. Em segundo lugar, ficam os Estados Unidos, com cerca de 13 mil intervenções do tipo. Cf. BOTELHO, op. cit.

A pesquisadora Amanda Kennedy também enxerga semelhanças entre as descrições das práticas rotuladas de “mutilação genital feminina” e as “cirurgias íntimas”, realizadas no Ocidente. Ela menciona, em específico, a “clitoropexia”, ou redução do capuz do clitóris, responsável por “reposicionar o clitóris saliente”, reduzindo o comprimento e a projeção do primeiro. Neste caso, argumenta-se que “a glândula ou o eixo do clitóris podem ser cirurgicamente reduzidos em tamanho, mantendo a sensibilidade”.⁴⁷⁴ Além dessa, ainda é possível citar a intervenção cirúrgica que promove a diminuição do clitóris propriamente dito, a “clitoroplastia”. Esta seria direcionada às mulheres que possuem o que os médicos designam de “clitóris hipertrofiado”, ou seja, “maior do que a média”.⁴⁷⁵ Kennedy ainda lembra que, às vezes, a labioplastia é realizada em conjunto com uma dessas cirurgias.⁴⁷⁶

A pesquisadora defende que, embora essas práticas cirúrgicas ocidentais de remodelação e/ou redução dos lábios genitais “não sejam chamadas de ‘infibulação’”, há semelhanças que podem ser encontradas nas próprias descrições dos médicos: “aparar o excesso de pele, suturar as bordas juntas, remover porções de pele e assim por diante”.⁴⁷⁷ Neste sentido, Kennedy faz um interessante comentário:

Embora meu ponto não seja que esses conjuntos de práticas são idênticos – argumentar isso seria continuar a ignorar as complexidades que estou tentando destacar – estou de fato argumentando que existem semelhanças significativas. O objetivo dessa comparação é mostrar que as práticas supostamente bárbaras, selvagens e mutilantes realizadas na África e no Oriente Médio têm contrapartes surpreendentemente semelhantes nos EUA, na Grã-Bretanha e em outras sociedades ocidentais, que são permitidas por lei e endossadas por autoridades médicas.⁴⁷⁸

Dessa forma, parece bastante pertinente colocarmos sob suspeição também o critério utilizado pelas grandes instituições internacionais para discernir o que diferencia as “intervenções estéticas” das “práticas nefastas aos órgãos genitais femininos”. Paralelamente, a motivação e o sentido dessas práticas de intervenção genital ocidentais também precisam ser questionados e investigados mais a fundo. Assim como muitas mulheres em África e, especialmente, na Guiné-Bissau, entendem as intervenções genitais como uma forma de construção de feminilidade e identidade de

⁴⁷⁴ KENNEDY, 2007, p.24.

⁴⁷⁵ Informações sobre “cirurgias de clitóris” podem ser encontradas no endereço virtual: <<https://yong.com.br/cirurgias-de-clitoris/>>

⁴⁷⁶ KENNEDY, op. cit., p.24.

⁴⁷⁷ Ibid., p.25. (tradução nossa)

⁴⁷⁸ Ibid., p.26. (tradução nossa)

gênero, há um discurso de que as intervenções ocidentais também simbolizam o “empoderamento” feminino. Em contrapartida, se, de acordo com o discurso ocidental, as intervenções genitais realizadas em África representam a submissão feminina a uma “tradição”, não é muito difícil inferir que as práticas ocidentais também podem ser entendidas como uma sujeição a determinado “padrão de beleza”.

Amanda Kennedy ressalta que as cirurgias genitais realizadas no Ocidente são profundamente enraizadas em normas reguladoras de gênero e heterossexualidade.⁴⁷⁹ A ciência ocidental construiu o genital “ideal” como aquele que se conforma às rígidas diretrizes de simetria, tamanho e forma clitoriais e labiais, quantidade e localização de cabelo, profundidade da cavidade vaginal e assim por diante. Neste contexto, muitas mulheres foram ensinadas a sentir que seus corpos são irregulares, anormais, feios e deformados e, assim, buscam técnicas cirúrgicas que as ajudem a alcançar a regularidade, a naturalidade, a beleza e a perfeição.⁴⁸⁰ Possuir um corpo feminino adequado aos padrões ocidentais, pressupõe, por fim, converter-se em objeto de desejo.⁴⁸¹ Afinal, como lembra Olga Garcia, é bastante comum a representação de que “a mulher precisa ter corpo perfeito para ser sexualmente atraente”.⁴⁸² Desta forma, o indivíduo identifica a sexualidade a um atributo físico, buscando uma determinada aparência com o intuito de realizar sua própria sexualidade.⁴⁸³

Segundo o artigo da *Folha de S. Paulo* mencionado, as motivações para essas intervenções cirúrgicas podem não ser apenas estéticas, mas também causadas por problemas funcionais.⁴⁸⁴ Apesar disso, explicita-se uma grande influência masculina e da estética manifestada pela indústria pornográfica na decisão de muitas mulheres de realizarem essas práticas.⁴⁸⁵ Também a psicóloga Lih-Mei Liao e a ginecologista Sarah

⁴⁷⁹ KENNEDY, 2007, p.13.

⁴⁸⁰ Ibid., p.15.

⁴⁸¹ Ibid., p.14.

⁴⁸² GARCIA, 2007, p.197.

⁴⁸³ GARCIA, loc. cit.

⁴⁸⁴ BOTELHO, 2017.

⁴⁸⁵ O artigo em questão traz o caso de uma mulher que resolveu fazer a labioplastia depois de um comentário de seu marido. Segundo ela, já havia notado que seus lábios vaginais eram “salientes”, mas isso não a incomodava. Até que, um dia, seu marido disse “meio brincando”: “Nossa, você tem um negócio pendurado”, conta. Nas palavras dessa mulher, “isso mexeu com sua feminilidade”. BOTELHO, op. cit.

Creighton problematizam as cirurgias estéticas genitais femininas.⁴⁸⁶ Elas constatarem que não há razão para supor que o tamanho dos pequenos lábios tenha aumentado na última década. Além disso, também não existe nenhuma indicação de que os pequenos lábios tenham se tornado mais propensos a doenças recentemente. Segundo elas, inclusive, não há sugestão de que a intervenção médica dos genitais femininos seja realizada para melhorar as doenças identificáveis. Portanto, para Liao e Creighton,

[...] pode-se supor que a crescente demanda por cirurgia tem a ver com o fato de mulheres e meninas estarem mais insatisfeitas com seus pequenos lábios e/ou estarem mais conscientes da existência de técnicas operatórias.⁴⁸⁷

Na perspectiva de Liao e Creighton, outra questão que provavelmente tem influenciado esse fenômeno de aumento das “cirurgias íntimas” no mundo ocidental são as representações dos genitais femininos e masculinos. Estes últimos são idealizados como grandes e proeminentes, simbolizando uma sexualidade ativa. Os genitais femininos, por sua vez, são representados pela “falta”, como um receptáculo interno e oculto, simbolizando uma sexualidade passiva. Essas narrativas de gênero moldam fortemente percepções e desejos – não é à toa que a principal fonte de comparação social é a vulva achatada, popularizada na pornografia e na propaganda.⁴⁸⁸

Essas duas pesquisadoras ainda ponderam que as preocupações com a aparência genital são essencialmente sociais e psicológicas.⁴⁸⁹ Afinal, como lembra Olga Garcia, “o normal é, antes, um valor que depende da capacidade de adaptação das pessoas ao seu meio físico e social e da sua aceitação pelo meio social. O normal é, em suma, um valor relativo, mutável e socialmente construído”.⁴⁹⁰ Neste sentido, Liao e Creighton consideram que tanto os médicos quanto as pacientes foram submetidos a idéias prejudiciais sobre a aparência de uma genitália feminina “normal”. Assim, eles

⁴⁸⁶ LIAO, Lih-Mei; CREIGHTON, Sarah M. Female genital cosmetic surgery: a new dilemma for GPs. **British Journal of General Practice**. 61 (582): 7-8. January 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.3399/bjgp11X548893>>. Acesso em: 28 nov. 2017.

⁴⁸⁷ Ibid. (tradução nossa)

⁴⁸⁸ As pesquisadoras argumentam que “pode-se supor ainda que existe uma preferência cultural contemporânea por lábios pequenos. Algumas mulheres, geralmente, procuram uma superfície genital achatada com lábios tão pequenos que ficam completamente escondidos pelos grandes lábios ou, como foi sugerido, uma estética pré-pubescente que denota a imaturidade sexual feminina”. Cf. LIAO; CREIGHTON, op. cit.

⁴⁸⁹ Ibid.

⁴⁹⁰ GARCIA, 2007, p.186, 187.

precisam começar a explorar suas próprias atitudes e crenças e tornarem-se mais familiarizados com as grandes variações nas configurações genitais.⁴⁹¹

Outro ponto que requer um olhar mais atento são os “sérios riscos para a saúde” argumentados por aqueles que se opõem às práticas genitais em África. Afinal, sob muitos aspectos, estas possíveis sequelas podem também ser consequências das cirurgias estéticas ocidentais.⁴⁹² Amanda Kennedy recorda que “todas as operações vêm com seus próprios riscos e, embora a probabilidade de tais complicações possa ser reduzida, elas nunca podem ser eliminadas”.⁴⁹³ Assim, dentre os riscos associados à maioria das cirurgias plásticas estão a alteração sensorial no local da operação, a necrose tecidual, assimetria, infecção, reações alérgicas à sedação, danos funcionais permanentes ou mesmo a morte.⁴⁹⁴ A pesquisadora considera que os procedimentos cirúrgicos ocidentais não são isentos de complicações e o próprio uso da anestesia em si consiste em um potencial malefício.⁴⁹⁵

Especificamente com relação às cirurgias estéticas genitais femininas, Lih-Mei Liao e Sarah Creighton indicam que os riscos imediatos conhecidos incluem infecção, sangramento, abertura de feridas e cicatrizes. Para elas “é importante ressaltar que a genitália externa contribui significativamente para o prazer erótico, e a cirurgia pode resultar em diminuição da sensibilidade genital”.⁴⁹⁶ Além disso, apesar do potencial aumento dos riscos de trauma perineal durante o parto vaginal ainda ser desconhecido, ele permanece sendo uma possibilidade. Liao e Creighton ainda ponderam que, atualmente, inexistem evidências sobre a eficácia dessas práticas, em longo prazo, em parâmetros físicos, psicológicos e sexuais.⁴⁹⁷ A realização de procedimentos medicamente irreconhecíveis, a ausência de evidências científicas e a

⁴⁹¹ Liao e Creighton acrescentam que “a cirurgia estética genital feminina não pode ser discutida como uma opção de estilo de vida descomplicada, baseada na autonomia do usuário, sem referência a gênero, classe, raça e outros contextos sociais”. Cf. LIAO; CREIGHTON, 2011.

⁴⁹² KENNEDY, 2007, p.30.

⁴⁹³ Ibid., p.28.

⁴⁹⁴ KENNEDY, loc. cit.

⁴⁹⁵ Kennedy aponta que qualquer uso de anestesia é arriscado, podendo causar “ritmo cardíaco anormal, coágulos sanguíneos, obstrução das vias aéreas, danos cerebrais, ataque cardíaco, acidente vascular cerebral, paralisia temporária e até a morte”. Além disso, há a possibilidade do paciente sofrer uma complicação denominada “conscientização da anestesia” ou “consciência acidental durante a anestesia geral (AAGA)”. Neste caso, embora esteja supostamente anestesiado, o paciente permanece mentalmente alerta, apesar de estar incapaz de falar e de comunicar sua consciência. A dor real do corte pode ou não estar presente neste caso. Cf. KENNEDY, op. cit., p.28.

⁴⁹⁶ LIAO; CREIGHTON, op. cit..

⁴⁹⁷ Ibid.

execução dessas operações em crianças são algumas das outras preocupações que pesquisadores têm elencado acerca dessas cirurgias.⁴⁹⁸

Outra consideração importante que essas pesquisadoras fazem é que a maioria dessas operações genitais é realizada no setor privado, não sendo ainda regulamentada. Por isso, as instituições e os profissionais que oferecem essas cirurgias não são obrigados a auditar procedimentos e complicações.⁴⁹⁹ Este dado talvez nos ofereça uma explicação para a pouca divulgação dos possíveis danos, em diversos âmbitos, que as cirurgias estéticas genitais podem causar às mulheres que passam por essas práticas no mundo ocidental.

Em contrapartida, é provável que os “riscos” associados às intervenções genitais realizadas em mulheres africanas sejam excessivamente enfatizados.⁵⁰⁰ A maior parte dos ativistas contrários à “mutilação genital feminina” destaca que “as complicações mortais” que podem surgir a partir dessas práticas são exponencialmente maiores como resultado direto das “condições anti-higiênicas” dessas intervenções.⁵⁰¹ Essa ausência de higiene que, supostamente, caracterizariam essas práticas, integram um discurso ocidental de viés sanitarista, já mencionado no primeiro capítulo do presente trabalho. É interessante perceber que, nestes discursos, estão envolvidas pré-concepções de limpeza e salubridade que podem ser distintas daquelas das comunidades praticantes do *fanado* feminino, por exemplo.⁵⁰²

Conforme pondera Amanda Kennedy, as “condições tradicionais” nas quais as práticas de intervenção genital ocorrem em África (que incluem, em geral, a ausência de anestesia e de instrumentos esterilizados) parecem representar uma das principais preocupações daqueles que se opõem a essas práticas. Além disso, vários ativistas ocidentais argumentam que os “riscos” dessas intervenções são ainda mais graves pela

⁴⁹⁸ LIAO; CREIGHTON, 2011. Quanto à realização das intervenções cirúrgicas genitais em crianças, as autoras, provavelmente, estão se referindo às operações em bebês intersexuais, ou crianças nascidas com “genitália ambígua”. Neste caso, entende-se que “sua ‘genitália problemática’ deve ser ‘consertada’”, como aponta Amanda Kennedy. Cf. KENNEDY, 2007, p.9.

⁴⁹⁹ LIAO; CREIGHTON, op. cit.

⁵⁰⁰ KENNEDY, op. cit., p.29.

⁵⁰¹ Ibid., p.26.

⁵⁰² Com relação a esta prática, em específico, Cremilde Alves argumenta que a sujeira durante o ritual a qual algumas de suas entrevistadas se referem e que também é citada em outras fontes não se deve à falta de hábitos higiênicos. Segundo ela, essa questão está associada a uma interdição para se chegar ao banho da purificação, que se toma no dia da festa de encerramento do *fanado* feminino. Após tomar esse banho de ervas, a jovem estaria “limpa e protegida dos maus ventos e inveja”. Cf. ALVES, 2013, p.95

“falta de conhecimento de anatomia” dos operadores. Porém, também a possibilidade de medicalização dessas práticas é criticada por eles.⁵⁰³

O aumento da mortalidade, estabelecido por boa parte da literatura ocidental sobre o tema como um dos efeitos nocivos das intervenções genitais realizadas em África também é contestado por alguns pesquisadores. Aponta-se que a taxa de complicações médicas sugere que esta consequência é uma exceção, e não a regra.⁵⁰⁴ Além disso, Christine Walley aponta, com base em uma declaração emitida pela *Women's Caucus of the African Studies Association*, que as consequências das intervenções genitais para a saúde das mulheres devem ser situadas dentro de um contexto maior.⁵⁰⁵ Neste sentido, é importante considerar que a saúde dessas mulheres pode já estar seriamente afetada pela desnutrição, falta de água limpa, e cuidados de saúde insuficientes. Estes problemas, contudo, não geram tanto interesse quanto as intervenções genitais.⁵⁰⁶

De acordo com Walley, o interesse popular nas intervenções genitais femininas decorre, em parte, de seus aspectos sensacionais: são práticas que, simultaneamente, horrorizam e deleitam o público euro-americano. Essa tendência para o sensacionalismo baseia-se em uma longa história na qual os corpos das mulheres africanas têm sido simultaneamente exotizados e erotizados.⁵⁰⁷ Neste aspecto, as longas e detalhadas descrições de algumas intervenções genitais femininas que frequentemente são apresentadas em artigos de jornais e documentos internacionais, por exemplo, não deixam muitas margens para dúvidas.

Dessa forma, o discurso médico moderno pode desempenhar um duplo papel ao usar a linguagem “objetiva” da ciência para conceber o problema como exterior à “cultura”, enquanto simultaneamente oferece uma forma sanitizada de

⁵⁰³ KOUBA E MUASHER, 1985 apud KENNEDY, 2007, p.26, 27.

⁵⁰⁴ OBERMEYER, 1999 apud KENNEDY, 2007, p.29.

⁵⁰⁵ Segundo a própria página virtual da *Women's Caucus of the African Studies Association (ASA)*, esta instituição foi criada em 1970 para promover o estudo das mulheres e de gênero nas várias disciplinas dos estudos africanos, promover a maior inclusão das mulheres africanas em bolsas de estudos e na ASA, para assegurar um papel ativo e representativo das mulheres dentro da ASA em todos os níveis de liderança e engajamento, e desenvolver vínculos acadêmicos e ativistas com mulheres em África. Disponível em: <<http://asawomenscaucus.matrix.msu.edu/>>.

⁵⁰⁶ WALLEY, 1997, p.422.

⁵⁰⁷ Walley cita dois exemplos dessa “tendência”: uma “conserva” com uma vulva de uma mulher originária de um povo do sul da África, exibida na França, no sec. XIX; e os cartões postais eróticos da França colonial com imagens de haréns de mulheres muçulmanas encarceradas. Cf. WALLEY, op. cit., p.422.

continuar a preocupação com a genitália e a sexualidade das mulheres africanas.⁵⁰⁸ Assim, como argumenta Amanda Kennedy, parece que esses ativistas não estão preocupados com a saúde das mulheres e meninas que passam por práticas genitais femininas. Ao contrário, “eles só estão interessados em erradicá-las, certamente não as compreendendo”.⁵⁰⁹ Neste sentido, contribui para essa percepção o fato de as semelhanças entre práticas de intervenção genital feminina realizadas em África e no Ocidente não serem facilmente enxergadas.

3.3 – “Falar sobre o outro é falar sobre si”

O debate em torno da dor suscitada pelas intervenções genitais femininas, também faz parte, em especial, do discurso “científico” ocidental sobre o tema. A maior parte da literatura contrária às práticas genitais realizadas em África lista a dor no primeiro plano das consequências a elas associadas. E é essa dor que conduz acusações de que intervenções como a que integra o *fanado* feminino são “tortura”. Todavia, apesar de todos humanos, presumivelmente, terem a mesma gama de respostas fisiológicas para a dor, os sentidos associados e as ideias sobre como se deve responder a ela variam tanto de forma situacional quanto cultural.⁵¹⁰

Afinal, como aponta David Le Breton, não há nada de natural no gesto ou na sensação. Isso porque as ações dos indivíduos são apreendidas a partir de seu contexto sociocultural, conforme as modificações sociais e culturais são impostas ao estilo de vida, e também de acordo com os diferentes papéis que eles desempenham ao longo da sua existência.⁵¹¹ De forma complementar, a antropóloga Cynthia Sarti defende que:

O corpo define-se de acordo com as regras do mundo social no qual se inscreve. Ainda que os conhecimentos sobre a anatomia e a fisiologia humanas possam ser aplicados universalmente, os eventos biológicos humanos existem como realidades simbólicas e vão ser, não apenas “traduzidos”, mas criados e recriados no contexto sócio-cultural, no qual o indivíduo nasce, cresce, se desenvolve e morre, inexistindo, como experiência humana, fora deste contexto.⁵¹²

⁵⁰⁸ WALLEY, 1997, p.422.

⁵⁰⁹ KENNEDY, 2007, p.27, 28.

⁵¹⁰ WALLEY, op. cit., p.422.

⁵¹¹ LE BRETON, 2007, p.9.

⁵¹² A pesquisadora ainda lembra que os ritos de passagem constituem, justamente, esse processo de “tradução” e “ressignificação” das diferentes etapas do ciclo biológico. Cf. SARTI, Cynthia. A dor, o indivíduo e a cultura. *Saúde e Sociedade*, v. 10, n. 1, 2001, p.7.

Neste sentido, Sarti argumenta que a dor é uma experiência subjetiva, constituindo não apenas um fenômeno neurofisiológico, mas também sociocultural. Assim, a dor, como toda experiência individual, inscreve-se em um campo de significações coletivamente elaborado.⁵¹³ Isto pressupõe que a interpretação da dor pode variar de acordo com cada sociedade.

No mundo ocidental e cristão, a dor, geralmente, está associada a algo ruim, que acompanha o sofrimento e que, por isso, deve ser evitada.⁵¹⁴ Porém, em muitas comunidades praticantes de rituais que incluem a intervenção genital, por exemplo, a dor pode ter um sentido diferente. Como defende Cynthia Sarti, “o valor social atribuído ao rito, e interiorizado pelo jovem, dá um significado a esta experiência de dor que nada tem a ver com a experiência da tortura em outros contextos [...]”.⁵¹⁵

Para compreendermos esse argumento, cabe aqui uma perspicaz comparação apresentada por Christine Walley. Essa antropóloga pondera que, seja dentro do contexto dos rituais de iniciação em África, dos campos de inicialização militares dos Estados Unidos, ou dos ritos ascéticos indianos, a dor pode ser vista não simplesmente como algo a ser evitado, mas algo a ser suportado, que pode resultar em uma transformação positiva do indivíduo.⁵¹⁶ Dessa maneira, o significado social das intervenções genitais femininas pode definir a forma como a dor será vivida e tolerada pelas iniciadas. Afinal, é esta experiência que as situa positivamente em seu mundo social.⁵¹⁷

Em muitas sociedades africanas, a experiência e o aprendizado podem ser, literalmente, incorporados: determinados símbolos desses processos são concretizados no corpo. Assim, certas formas de estruturar a sexualidade, por exemplo, ocorrem através de procedimentos que são frequentemente performativos e não discursivos. É o que acontece, em geral, nos ritos de iniciação. E, como conclui Signe Arnfred, essa talvez seja uma das explicações para a dificuldade do mundo ocidental compreender essas práticas.⁵¹⁸

⁵¹³ SARTI, 2001, p.4.

⁵¹⁴ GUERRA, Alessandra Gando. A circuncisão no Quênia e a construção de uma ideia de vítima. **XVII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina** – pluralismo e interculturalidade, fluxos e itinerários religiosos – UFRGS, nov. 2013. p.3, 4.

⁵¹⁵ SARTI, op. cit., p.8.

⁵¹⁶ WALLEY, 1997, p.422.

⁵¹⁷ SARTI, op. cit., p.8.

⁵¹⁸ ARNFRED, 2004, p.74.

De fato, investigar a sexualidade na África para além do peso das conotações cristãs, coloniais e patriarcais, que constituem os alicerces do mundo ocidental, não é fácil.⁵¹⁹ O que é possível perceber é que a aguda obsessão com a sexualidade, que acompanhou a intervenção colonial em África, parece ainda mover muitas das ações ocidentais no continente.⁵²⁰ Neste quesito, também persistem algumas linhas de raciocínio provenientes do auge do imperialismo e do pensamento evolucionista do século XIX e início do século XX, quando as hierarquias de “raça” eram fatos da ciência. Como aponta Arnfred, a visão da “barbárie” em oposição à “civilização” esteve muito relacionada à repressão das “energias sexuais primitivas”, especialmente ligadas à sexualidade feminina.⁵²¹ Prevalencia a ideia de que só com o controle da sexualidade feminina pelo homem branco a sociedade civilizada estaria a salvo.⁵²²

Signe Arnfred considera que essas noções sobre uma “sexualidade africana” impactam fortemente discursos aparentemente científicos, estruturando formas de ver e entender o contexto africano até hoje.⁵²³ Assim como metáforas do imperialismo e da sexualidade estavam intimamente entrelaçadas, a noção de uma sexualidade feminina negra desenfreada, excessiva, ameaçadora e contagiosa foram constantemente revitalizadas.⁵²⁴ Dessa forma, de acordo com o “modelo eurasiático” da sexualidade, a castidade feminina é a **norma moral central**, emblema da civilização. Em contrapartida, a “sexualidade africana”, caracterizada pela “permissividade” é vista como a raiz do mal, do pecado e da doença.⁵²⁵

De acordo com Arnfred, no que se refere ao ideal de castidade feminina, o apoio da Igreja exerceu fundamental influência. Ela contribuiu consideravelmente a esse discurso na medida em que determinava que “a mulher se torna um **ser moral** na

⁵¹⁹ ARNFRED, 2004, p.73.

⁵²⁰ ARNFRED, loc. cit.

⁵²¹ Ibid., p.63.

⁵²² Ibid., p.67.

⁵²³ Ibid., p.59, 60.

⁵²⁴ A pesquisadora trabalha com dois “contos coloniais” para evidenciar a continuidade do discurso ocidental sobre a sexualidade no “continente negro”. O primeiro deles é “As minas do Rei Salomão”, ficção de Rider Haggard, na qual o papel central da sexualidade pode ser ilustrado pelo “mapa do tesouro”, que ressalta a natureza sexual da busca imperialista. O segundo é o caso de Sarah Bartmann, uma história real de uma mulher que foi levada da Cidade do Cabo para a Europa, em 1810, onde se tornou atração popular e alvo de pesquisas ditas “científicas”. O mito da “sexualidade africana” alimentou e popularizou a história de Bartmann.

⁵²⁵ ARNFRED, op. cit., p.67.

medida em que renuncia ao seu poder sexual”.⁵²⁶ Aliás, foi o cristianismo que introduziu a própria idéia de que a sexualidade pertenceria ao campo da **moralidade** – e não ao da **identidade** e obrigações da linhagem.⁵²⁷ Destaca-se ainda que:

A filosofia cristã sempre fez uma separação entre corpo e espírito: as coisas do corpo (sexualidade?) são menos valorizadas que as coisas do espírito. [...] [O] medo da sexualidade desenfreada das mulheres continuou através da era cristã e permeou o trabalho de filósofos e psicólogos até o século XX. [...] Na África essa divisão da carne e do espírito em imoral e moral parece não existir.⁵²⁸

Tendo em vista boa parte dos discursos ocidentais contemporâneos contrários à chamada “mutilação genital feminina” é possível afirmar, inclusive, que essa obsessão com relação à sexualidade das mulheres africanas se estende ainda nos dias atuais. Isso porque nesses discursos sobressai, por exemplo, a noção de que essas intervenções genitais teriam como objetivo o controle da sexualidade das mulheres. Estes argumentos, contudo, não se baseiam em estudos que investigam em profundidade as razões das intervenções, uma vez que cada grupo praticante alega seus motivos para tal.⁵²⁹ Como pode ser ilustrado pelo caso guineense, visto no capítulo anterior, essa não parece ser uma motivação para a realização da intervenção genital no *fanado* feminino.⁵³⁰

Além disso, como vem sendo aqui argumentado, essa busca por uma “castidade feminina” possui uma matriz ocidental, visto que é fundamentada por uma idéia de moralidade cristã. Esta, por sua vez, é “exterior” à África.⁵³¹ Aliás, também sob esse raciocínio pode ser incluída a noção de que essas práticas teriam como objetivo eliminar o prazer feminino. Neste ponto, parece interessante retomar a constatação apontada no início deste capítulo: em torno da idéia de “sexualidade africana”, parece

⁵²⁶ ARNFRED, 2004, p.72. (grifo nosso)

⁵²⁷ WIERINGA, 2001 apud ARNFRED, 2004, p.72.

⁵²⁸ NELSON, 1987 apud ARNFRED, 2004, p.72.

⁵²⁹ ALVES, 2013, p.107.

⁵³⁰ Como aponta Cremilde Alves, estes grupos desenvolveram um esquema mental fundamentado em suas crenças religiosas e/ou culturais onde este ato não é percebido como brutal, nem como opressor para as mulheres, mas sim como uma questão de princípios, de educação e de formação. Cf. ALVES, op. cit., p.107, 108.

⁵³¹ Na cultura vitoriana inglesa, por exemplo, não se esperava que as mulheres experimentassem excitação sexual. Essas culturas foram aplicadas em África por missionários cristãos e através da educação eurocêntrica. Noções como essas, portanto, não parecem ser originalmente africanas. Cf. AMADIUME, 2006, p.5.

haver uma abundância de idéias e concepções, que, examinadas mais de perto, contam mais sobre as mentes daqueles que as fizeram do que sobre a África e os africanos.⁵³²

3.4 – Discussões em torno do prazer feminino

A suposta eliminação do prazer das mulheres que passam pelas intervenções genitais femininas é outra questão que merece maior atenção. Este ponto, muito explorado pela literatura internacional quando o tema são essas práticas, é um argumento falível porque muitas mulheres que passaram por essas práticas afirmam sentir prazer e ter uma vida sexual satisfatória.⁵³³

Especificamente no caso guineense, muitas das mulheres entrevistadas por Moreira e Koudawo e que passaram pelo *fanado* disseram ter uma vida sexual “igual às outras” e que “sentem prazer como qualquer mulher”.⁵³⁴ A pesquisa de campo de Cremilde Alves, que contou com a coleta de depoimentos de 25 mulheres guineenses, tendo a grande maioria passado pela prática, também teve como conclusão que o fato de uma jovem ter ido ao *fanado* não pressupõe que ela não vá sentir prazer sexual, como muitos apontam. A pesquisadora revela, inclusive, que “na Guiné a representação que se faz de jovens *fanadas* é sempre ligada à crença de que elas são insaciáveis e que gostam de sexo a toda hora”.⁵³⁵ A socióloga acrescenta que, neste país, é comum a correlação entre o *fanado* e o vício em sexo.⁵³⁶

Contrariando os resultados de alguns trabalhos internacionais, Alves apresenta relatos de jovens e mulheres que passaram pelo *fanado* e afirmam sentir prazer. Uma de suas entrevistadas, por exemplo, argumenta que:

[...] as pessoas gostam de falar isso [que uma jovem fanada não sente prazer sexual] mas é só para menosprezar a cultura dos outros mas isso não é verdade pois tem muitas jovens que não foram ao fanado que também não sentem prazer sexual, tudo isso depende da pessoa e não do fanado.⁵³⁷

Para Alves, narrativas como essa sugerem que a sexualidade pode não ser afetada pela prática do *fanado*, ou mesmo que a ligação que se faz entre as intervenções genitais e a falta de prazer das mulheres pode estar relacionada a outras questões, como

⁵³² ABRAHAMS, 1997 apud ARNFRED, 2004, p.59.

⁵³³ MOREIRA; KOUDAWO, 2012, p.121.

⁵³⁴ MOREIRA; KOUDAWO, loc. cit.

⁵³⁵ ALVES, 2013, p.101.

⁵³⁶ ALVES, loc. cit.

⁵³⁷ Ibid., p.103.

disfunções sexuais.⁵³⁸ Além disso, a sexualidade humana é uma realidade complexa, com dimensões sociais, culturais, mas também íntimas e pessoais.⁵³⁹ Por isso, o fato de uma jovem ter passado pelo *fanado* não significa, necessariamente, que ela não vá sentir prazer sexual; assim como não ter passado por nenhuma intervenção genital pressupõe garantia de plena satisfação sexual.⁵⁴⁰

Um fator que pode contribuir para problematizar a questão do prazer das mulheres que passaram por algum tipo de intervenção genital é a discussão sobre o papel do clitóris para a concretização do prazer feminino. A literatura ocidental costuma defender a importância da estimulação clitoridiana para o alcance do orgasmo entre as mulheres. Por isso, em muitos discursos, considera-se a intervenção genital feminina como uma forma de impedir a mulher de sentir prazer e, nesse sentido, refrear possíveis ímpetos de procurar parceiros para se satisfazer.⁵⁴¹ Essa perspectiva, contudo, desconsidera as outras zonas erógenas do corpo, além de fatores mentais e emocionais que desempenham papel fundamental na obtenção do prazer.⁵⁴² Além disso, é fundamental assinalar que, nas intervenções genitais que interferem no clitóris, apenas a parte visível deste órgão é afetada – o prepúcio e/ou a glândula do clitóris. Na parte interna do corpo, o clitóris se projeta por trás dos lábios vaginais internos e ao redor da uretra e do canal vaginal, podendo medir cerca de dez centímetros. Dessa forma, para muitos pesquisadores sobre o tema, parece razoável supor que as mulheres que passam por alguma intervenção genital em África não são destituídas de possibilidades de estímulo e prazer sexual.⁵⁴³

É importante considerar, inclusive, que ainda hoje o corpo feminino é pouco compreendido pela própria “ciência”. Como confirma um artigo publicado pela *BBC*, em dezembro de 2016, o corpo da mulher tem sido bem menos estudado que o do homem.⁵⁴⁴ As pesquisas sobre o orgasmo feminino, por exemplo, são muito recentes – e suas conclusões, geralmente, contradizem boa parte das informações veiculadas em publicações mais populares, como as revistas femininas. Uma dessas descobertas

⁵³⁸ ALVES, 2013, p.103, 104.

⁵³⁹ *Ibid.*, p.100.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p.102.

⁵⁴¹ MARTINGO, 2009. p.127.

⁵⁴² *Ibid.*, p.126-131.

⁵⁴³ Carla Martingo referencia, dentre outros, o trabalho de Ellen Gruenbaum como um dos que discute essa questão, reconhecendo a possibilidade de “mulheres circuncidadas” sentirem prazer sexual. Cf. GRUENBAUM, 2001 apud MARTINGO, 2009, p.130

⁵⁴⁴ KEANE, Phoebe. Os clichês sobre o orgasmo feminino derrubados pela ciência. *BBC*, 23 dez. 2016. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-38181907>>. Acesso em 19 nov. 2017.

contemporâneas é que o sistema nervoso pélvico varia imensamente de uma mulher para outra. Segundo a pesquisa da ginecologista nova-iorquina Deborah Coady, a maneira como as ramificações do nervo pudendo passam pelo corpo determina diferenças na sexualidade.⁵⁴⁵ Assim, a sensibilidade de certas áreas do corpo vai variar de mulher para mulher.

Outra recente descoberta da mesma pesquisadora supracitada é que cada mulher tem um número diferente de terminações nervosas em cada uma das cinco zonas erógenas da área genital – clitóris, entrada da vagina, colo do útero, ânus e períneo.⁵⁴⁶ Este fato também influencia consideravelmente a variação na sensibilidade ao estímulo sexual nas mulheres. Além disso, esse dado evidencia também a ineficiência das informações genéricas sobre a sexualidade feminina. O mesmo artigo apresenta a fala de outro médico, Andrew Goldstein, que destaca que “qualquer problema sexual feminino recebe menos atenção do que qualquer disfunção sexual nos homens. Vejo claramente que é uma questão de diferentes padrões de avaliação”. Goldstein ainda constata que é difícil conseguir apoio para pesquisas sobre o prazer sexual das mulheres, empecilho que se soma à “desaprovação puritana das instituições médicas nesta área de estudo”.⁵⁴⁷

Também no meio acadêmico, Olga Garcia percebe que, nos currículos das escolas de Enfermagem e de Medicina, muito pouco ou quase nada, se fala sobre sexualidade nos conteúdos programáticos. Segundo ela, para a maioria dos profissionais de saúde, esta é uma área considerada de domínio da psicologia. Garcia acrescenta que esta falta de conhecimento dos profissionais da saúde sobre sexualidade humana acaba reforçando uma visão biologicista do tema.⁵⁴⁸

Cabe destacar ainda que, aliado ao desconhecimento da ciência sobre o corpo e a sexualidade feminina, está a falta de estudos aprofundados sobre a experiência das jovens que passam pelas práticas de intervenção genital feminina em África. Esta última deficiência, é importante pontuar, é reconhecida pela própria Organização

⁵⁴⁵ De acordo com o artigo, o nervo pudendo, que atravessa a região pélvica de homens e mulheres, é o mais importante para a obtenção de orgasmos. Afinal, ele liga os órgãos genitais às mensagens cerebrais de toque, pressão e atividade sexual. Cf. KEANE, 2016.

⁵⁴⁶ Ibid.

⁵⁴⁷ Ibid.

⁵⁴⁸ Essa pesquisadora ainda salienta que as contribuições ao estudo da sexualidade têm sido feitas, na maioria, por homens. Cf. GARCIA, 2007, p. 4, 5 e 14.

Mundial da Saúde, na *Declaração Conjunta para Eliminação da mutilação genital feminina*.⁵⁴⁹

⁵⁴⁹ Cf. OMS, 2009, p.26.

Considerações finais

Como lembra a pesquisadora nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí, o conceito de gênero se tornou, nas últimas décadas, uma importante categoria analítica.⁵⁵⁰ Feministas ocidentais mostraram como problemas pessoais das mulheres na esfera privada são, na realidade, questões públicas constituídas pela desigualdade de gênero da estrutura social. Assim, suas experiências forneceram as bases para as perguntas, conceitos, teorias e preocupações que produziram a pesquisa de gênero.⁵⁵¹ E é justamente por isso que pesquisas sobre gênero em realidades africanas precisam estar atentas à construção teórica deste conceito. Afinal, sobre que bases as categorias ocidentais são exportáveis ou transferíveis para outras culturas que têm uma lógica cultural diferente?⁵⁵²

Ao utilizarem gênero como o modelo explicativo para compreender a opressão das mulheres em todo o mundo, muitas pesquisadoras feministas assumiram a categoria “mulher” e sua subordinação como universais. Porém, gênero é, antes de tudo, uma construção sociocultural.⁵⁵³ Dessa forma, para a realização de pesquisas de gênero em África, é imprescindível submeter a categoria social “mulher” a uma análise mais aprofundada, privilegiando os significados e as interpretações das sociedades africanas.⁵⁵⁴ Assim, como ponto de partida, não podemos tomar como dado o que, de fato, precisamos investigar.⁵⁵⁵

Oyěwùmí também aponta que, quando realidades africanas são interpretadas com base em alegações ocidentais, o que encontramos são distorções e, muitas vezes, uma total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais.⁵⁵⁶ O argumento dessa pesquisadora pode ser comprovado a partir de algumas das reflexões aqui propostas. Como defendo neste trabalho, resumir as

⁵⁵⁰ OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Vol. 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8. Traduzido por Juliana Araújo Lopes. p.2.

⁵⁵¹ OYĚWÙMÍ, loc. cit.

⁵⁵² OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Jornada pela academia. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Journey Through Academe**, disponível em: <<https://www.scribd.com/document/221361499/Oyewumi-The-Journey-Through-Academe>>, por Aline Matos da Rocha. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento. p.7.

⁵⁵³ OYĚWÙMÍ, 2004, p.2,3.

⁵⁵⁴ Ibid., p.9.

⁵⁵⁵ Ibid., p.2.

⁵⁵⁶ OYĚWÙMÍ, 2004, p.8.

intervenções genitais femininas realizadas em África a, simplesmente, um exemplo da violência de gênero e/ou da opressão feminina é fazer uma afirmação, no mínimo, limitada. Afinal, como pondera Cremilde Alves, rituais como o *fanado* feminino possuem muito mais nuances do que, geralmente, se difunde.⁵⁵⁷ Além disso, as experiências das jovens que passaram ou passam por esse ritual são diversas e a forma como estas são interpretadas é marcada pela subjetividade, dependendo também do lugar e do tempo em que elas se inserem. É imprescindível, portanto, analisar a cultura de um grupo social baseado em termos e valores daquela sociedade e não engendrando comparações com a sua própria, evitando, assim, cair no etnocentrismo.⁵⁵⁸ A isso, está relacionada a importância de se efetuar uma análise crítica da noção de “direitos humanos universais” – afinal, estes princípios foram formulados a partir de uma perspectiva ocidental.⁵⁵⁹

Como também foi demonstrado, no caso do *fanado* feminino, por exemplo, as práticas de intervenção genital podem estar bastante relacionadas à agência das mulheres e à construção de uma identidade de gênero. Obviamente, em especial no caso das intervenções genitais femininas (sejam as realizadas em África ou no Ocidente), não cabem generalizações. O fato de, para algumas mulheres, essas intervenções não representarem formas de violência, não significa que isso seja válido para todas as mulheres. Ao buscar complexificar e, principalmente, problematizar as intervenções genitais femininas, não pretendo afirmar que essas práticas estão dissociadas de relações de gênero assimétricas.

Como lembra Ifi Amadiume, as mulheres foram iniciadoras de rituais desde o início da história social humana – mas isso não impede que práticas como as intervenções genitais femininas estejam, em algumas sociedades, relacionadas à violência.⁵⁶⁰ A sexualidade em África, todavia, não se resume à perspectiva e à prática do poder masculino sobre a sexualidade feminina.⁵⁶¹ Por isso, como pontua Amadiume, é importante considerar que, ao mesmo tempo em que muitas culturas em África têm formas particulares de falar e ensinar sobre prazer sexual, elas também podem praticar costumes que regulam a sexualidade das mulheres. Porém, devido a essa ambiguidade, é

⁵⁵⁷ ALVES, 2013, p.111.

⁵⁵⁸ ALVES, loc. cit.

⁵⁵⁹ ALVES, 2013, p.12, 13.

⁵⁶⁰ AMADIUME, 2006, p.2.

⁵⁶¹ Ibid., p.3.

muito simplista alegar que o único propósito de práticas controversas como as intervenções genitais é apenas reduzir o desejo sexual feminino ou aumentar o prazer do homem.⁵⁶²

Assim, o principal objetivo deste trabalho foi contribuir para a desconstrução de um olhar ocidental unívoco sobre África. Um olhar que hierarquiza realidades sociais, práticas culturais e que tem, como uma de suas consequências, a afirmação de que a subordinação feminina é universal. É importante lembrar, aliás, que muitos dos discursos ocidentais acerca do continente africano estão condicionados não apenas à determinada noção de gênero, mas também de raça. Além disso, como destaca Oyèrónkẹ Oyěwùmí, é necessário atentar-se “ao imperialismo, à colonização e outras formas locais e globais de estratificação, que emprestam peso à afirmação de que o gênero não pode ser abstraído do contexto social e outros sistemas de hierarquia”.⁵⁶³ Por isso, tão importante quanto analisar os contextos nos quais as intervenções genitais estão inseridas, é também investigar os contextos nos quais as lutas internacionais em torno dessas práticas acontecem.⁵⁶⁴

Considerando essas questões, o presente trabalho foi dividido em três partes. Primeiramente, busquei evidenciar o quanto boa parte das representações ocidentais sobre África e as intervenções genitais são ecos de um discurso colonial ainda muito presente. Neste aspecto, reiterarei a necessidade de ultrapassarmos essas noções homogeneizantes acerca de realidades socioculturais sobre as quais ainda paira um grande desconhecimento histórico ocidental. Em seguida, propus uma aproximação, ainda que bastante superficial, ao contexto das intervenções genitais femininas na Guiné-Bissau. Aqui, o principal intuito foi destacar que, dentre as diversas questões atreladas a esse tema, também estão a agência feminina e a identidade de gênero. Por fim, no último capítulo, meu intuito foi questionar o nosso (des)conhecimento sobre a sexualidade feminina e, em especial, trazer as intervenções genitais femininas para mais perto de nós. Afinal, o mundo ocidental está longe de estar imune aos ritos, à busca por uma construção identitária e às intervenções corporais.⁵⁶⁵

⁵⁶² AMADIUME, 2006, p.6.

⁵⁶³ OYĚWÙMÍ, 2004, p.3.

⁵⁶⁴ WALLEY, p.14

⁵⁶⁵ Seria interessante nos questionarmos, inclusive, sobre até que ponto muitas das intervenções corporais realizadas no mundo ocidental estão, realmente, ligadas a uma escolha pessoal ou são derivadas de uma imposição social. É o caso, por exemplo, da lipoesculturas e dos implantes de silicone: como definir se essas intervenções partem de um desejo individual ou de uma necessidade de se adequar aos padrões

Neste sentido, concordo com a reflexão da pesquisadora Amanda Kennedy, que argumenta que:

Se, por exemplo, se diz que as mulheres africanas não são livres como resultado das práticas genitais africanas, então as mulheres americanas também não devem ser livres como resultado das práticas genitais ocidentais. Mas também acredito que a versão positiva dessa afirmação é verdadeira; ou seja, se as mulheres americanas podem encontrar a liberação através das práticas genitais ocidentais, as mulheres africanas também podem encontrar a liberação em suas práticas.⁵⁶⁶

Por fim, gostaria de acrescentar que, no meu ponto de vista, nosso papel enquanto feministas ocidentais não é falar por outras mulheres ou abrir algum caminho para elas. Contribuir para a problematização de questões sobre as quais não temos tanta proximidade, no entanto, me parece ser uma boa forma de instigar espaços de escuta, aprendizado e diálogo com relação a questões que, muitas vezes, não conhecemos o suficiente.

estéticos da sociedade? Outra intervenção que mereceria uma reflexão é o ato de furar as orelhas dos bebês do sexo feminino para colocar brincos, considerada uma forma de demarcar o gênero em alguns países ocidentais. Além disso, ainda temos as episiotomias e as cesarianas desnecessárias, que vigoram especialmente no Brasil e requerem uma discussão cuidadosa.

⁵⁶⁶ KENNEDY, 2007, p.4. (tradução nossa)

Bibliografia Geral

- Fontes primárias:

- Etnografias:

BULL, James Pinto. Subsídios para o estudo da circuncisão entre os balantas. In: **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Lisboa: Sociedade Industrial de Tipografia, v. VI, n. 24, 1951. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/BCGP/BCGP-N024&p=158>>. Acesso em: 05 jan. 2017.

CARREIRA, António. As primeiras referências escritas à excisão clitoridiana no ocidente africano. In: **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Lisboa: Sociedade Industrial de Tipografia, v. XVIII, n.70, 1963. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/BCGP/BCGP-N070&p=134>>. Acesso em: 04 jan. 2017.

_____. As primeiras referências escritas à excisão clitoridiana no Ocidente Africano. In: **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Lisboa: Sociedade Industrial de Tipografia, v. XX, n. 78, 1965. p. 148. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/BCGP/BCGP-N078&p=37>>. Acesso em: 04 jan. 2017.

QUINTINO, Fernando Rogado. Os povos da Guiné. In: **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Lisboa: Sociedade Industrial de Tipografia, v. XXIV, n. 96, 1969. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/BCGP/BCGP-N096&p=143>>. Acesso em: 05 jan. 2017.

SIMOES, Landerset. **Babel negra**: etnografia, arte e cultura dos indígenas da Guiné. Porto: Oficinas Gráficas de O Comércio do Porto, 1935. Disponível em: <<http://purl.pt/1348>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

- Documentos internacionais e pesquisas estatísticas:

END-FGM - European Campaign. **Eliminar a mutilação genital feminina para promover o cumprimento dos objectivos de desenvolvimento do milênio**, END-FGM, 2010.

_____. **Fim à mutilação genital feminina** – Uma estratégia para as instituições da União Europeia. END-FGM; Amnesty International, [entre 2009 e 2012].

GRUPO DE TRABALHO INTER-SECTORIAL SOBRE A MGF/C. **Programa de Acção para a Eliminação da Mutilação Genital Feminina (2007-2010)**. Associação para o Planeamento da Família: Lisboa, 2009.

GUINÉ-BISSAU – INQUÉRITO AOS INDICADORES MÚLTIPLOS (MICS5) 2014. UNICEF, mar. 2016. p. iv.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). **Características socioculturais - Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação – 2009**. Bissau, GB, 2009.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE (OMS). **Eliminação da mutilação genital feminina. Declaração conjunta** OHCHR, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS. Lisboa: Associação para o Planeamento da Família, 2009.

_____. **Mutilação genital feminina - Manual de Formação**. Associação para o Planeamento da Família (APF), OMS. 2001. Disponível em: <http://whqlibdoc.who.int/publications/2001/9789728291389_por.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2015.

- Periódicos:

ALMEIDA, São José; BRANCO, Sofia. Projecto do CDS sobre excisão considerado desnecessário; E agora?. **Público**, Lisboa, 06 mar. 2004. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_154110>. Acesso em 24 ago. 2015.

BELEZA, Teresa Pizarro. Excisões. **Público**, Lisboa, 12 mai. 1999. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_154425>. Acesso em: 13 ago. 2015.

BICHO, Francisca. 34% de mulheres na Guiné-Bissau favoráveis à mutilação genital. **DW África**, 23 jul. 2013. Disponível em <<http://p.dw.com/p/19DH4>>. Acesso em 13 ago. 2017.

BOTELHO, Raquel. Mulheres encaram laser e cirurgia por 'vulva ideal'. **Folha de S. Paulo**, 10 out. 2017. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2017/10/1925738-mulheres-encaram-laser-e-cirurgia-por-vulva-ideal.shtml>>. Acesso em: 16 out. 2017.

BRANCO, Sofia. ONG Guineense luta contra excisão feminina. **Público**, Lisboa, 15 mai. 2002. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2002/05/15/sociedade/noticia/ong-guineense-luta-contr-excicao-feminina-143166>>. Acesso em: 24 ago. 2015.

CIRCUNCISÃO feminina, o pesadelo das meninas na Indonésia. **France Presse**, 28 mar. 2017. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/circuncisao-feminina-o-pesadelo-das-meninas-na-indonesia.ghtml>>. Acesso em: 18 mai. 2017.

CONROY, Ronán M. Female genital mutilation: whose problem, whose solution? **British Medical Journal**, v.333, 13 jul. 2006. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1502236/>>. Acesso em: 28 nov. 2017.

ELMUSHARAF, Susan; ELHADI, Nagla, ALMROTH, Lars. Reliability of self reported form of female genital mutilation and WHO classification: cross sectional

study. **British Medical Journal**, 27 jun. 2006. Disponível em: <<http://www.bmj.com/content/333/7559/124>>. Acesso em: 15 dez. 2017.

FARMER, Lucinda. Female genital cosmetic surgery. **British Journal of General Practice**. 61 (585): 293. Apr. 2011. Disponível em: <<http://bjgp.org/content/61/585/293.1>>.

FERREIRA, Ana Gomes. A ferida de Fauziya Kassindja. **Público**, Lisboa, 31 jul. 1999. Disponível em: <<https://www.publico.pt/noticias/jornal/a-ferida-de-fauziya-kassindja-121733>>. Acesso em: 13 ago. 2015.

HOSKEN, Fran P. 30-million mutilated females in Africa. **Women's International Network – WIN News**, Lexington, MA [EUA], Spring 1979. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_154578>. Acesso em: 13 ago. 2015.

_____. Female mutilation in Somalia tests "human rights" doctrine. **Women's International Network – WIN NEWS**, Lexington, MA [EUA], 09 mai. 1978. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_154643>. Acesso em: 13 ago. 2015.

_____. US turns it back on child mutilation. **Women's International Network – WIN NEWS**, Lexington, MA [EUA], jan./fev. 1980. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_154136>. Acesso em: 24 ago. 2015.

KASZTELAN, Marta. A circuncisão feminina é cada vez mais popular na Malásia. **VICE**, 06 mar. 2015. Disponível em: <https://www.vice.com/pt_br/article/ezg5w7/a-circuncisao-feminina-cada-vez-mais-popular-na-malsia>. Acesso em: 18 mai. 2017.

KEANE, Phoebe. Os clichês sobre o orgasmo feminino derrubados pela ciência. **BBC**, 23 dez. 2016. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-38181907>>. Acesso em 19 nov. 2017.

KOSOY, Natalio. O drama silencioso da mutilação genital feminina na Colômbia. **BBC**, 19 jul. 2016. Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/internacional-36809717>>. Acesso em: 18 mai. 2017.

LIAO, Lih-Mei; CREIGHTON, Sarah M. Female genital cosmetic surgery: a new dilemma for GPs. **British Journal of General Practice**. 61 (582): 7-8. Jan. 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.3399/bjgp11X548893>>. Acesso em: 28 nov. 2017.

NEVES, Helena. Mutilações sexuais: 100 milhões de mulheres! **Mulheres**, Lisboa, jan. 1983. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_154154>. Acesso em: 13 ago. 2015.

ROSEN, Ruth Rosen. Crimes sexuais, violações dos direitos humanos. **Diário de Notícias**, Lisboa, s.d.. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_155151>. Acesso em: 24 ago. 2015.

SHEEHAN, Elizabeth. Victorian Clitoridectomy: Isaac Baker Brown and His Harmless Operative Procedure. **Medical Anthropology Newsletter**, v.12, n. 4, Aug., 1981. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/647794>>. Acesso em: 21 jun. 2017.

- **Fontes secundárias:**

ALVES, Cremilde. **As que passaram pelas barracas**: Representações e vivências de mulheres sobre o fanado feminino em Bissau (Bairro Militar). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. Disponível em: <<http://www.ppgcs.ufba.br/site/db/trabalhos/242014112232.pdf>>. Acesso em: 01 jan. 2016.

AMADIUME, Ifi. Sexuality, African Religio-Cultural Traditions and Modernity: Expanding the Lens. **Africa Regional Sexuality Resource Centre**, 2006. Disponível em: <<http://www.arsrc.org/downloads/features/amadiume.pdf>>. Acesso em: 15 mai. 2018.

ARNFRED, Signe. ‘African Sexuality’/Sexuality in Africa: Tales and Silences. In: ARNFRED, Signe (Edit.). **Re-thinking sexualities in Africa**. Sweden: Almqvist & Wiksell Tryckeri AB, 2004.

AUGEL, M.P. O crioulo guineense e a oratura. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v.10, n.19, 2º sem. 2006.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund et Alii. **Anthropos-Homem**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BAGNOL, Brigitte; MARIANO, Esmeralda. **Gender, sexuality and vaginal practices**. Maputo: DAA, FLCS, UEM, 2012.

BARBOSA, Muryatan S. Eurocentrismo, História e História da África. **Sankofa** - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. n.1, jun. 2008. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/download/88723/91620/>>. Acesso em: 23 ago. 2017.

BARROS, Miguel de; SEMEDO, Odete. **A Participação das Mulheres na Política e na Tomada de Decisão na Guiné-Bissau**: da consciência, percepção à prática política. Gabinete integrado das Nações Unidas para a consolidação da paz na Guiné-Bissau (UNIOGBIS), 2013. Disponível em: <http://www.undp.org/content/dam/guinea_bissau/docs/femmes/UNDP_GW_participati on_politique_femmes.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2016.

BETTS, Raymond F. A dominação europeia: métodos e instituições. In: BOAHEN, Albert Adu (Org.). **História geral da África**, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/ia/about-this-office/single-view/news/general_history_of_africa_collection_in_portuguese_pdf_only/>. Acesso em: 09 mar. 2017.

BORGES, Maria Manuela. As mulheres em África: dinâmicas informais de socialização, educação, reprodução e inovação cultural. **Revista Educação em Questão**, v. 22, n. 8, jan./abr. 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/8356>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

BRANCO, Sofia. **Cicatrizes de mulher**. Lisboa: Público, 2006.

CATENACCI, Vivian. Cultura popular: entre a tradição e a transformação. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v.15, n.2, abr. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 mai. 2017.

CRUZ, Jorge Manuel M. A. Lopes da. **O Programa de Ajustamento Estrutural na República da Guiné-Bissau: Uma avaliação política e ética**. Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos – Desenvolvimento Social e Económico em África: Análise e Gestão) - ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, Portugal, 2007. Disponível em: <<http://publikationen.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/21207>>. Acesso em: 21 mai. 2018.

DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ENES, Ana Carolina B. Monteiro. **A Mutilação Genital Feminina/Corte em Portugal**. Dissertação (Mestrado em História, Relações Internacionais e Cooperação) – Universidade do Porto, Portugal, 2016. Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/86569>>. Acesso em: 27 out. 2017.

FEIERMAN, Steven. African histories and the dissolution of the world history [Histórias africanas e a dissolução da história mundial]. In: BATES, R. H.; MUDIMBE, V. Y.; O'BARR, J. (editors). **Africa and the disciplines: the contributions of the research in Africa to the Social Sciences and Humanities**. Tradução Elisangela Mendes Queiroz. Chicago: University of Chicago Press, 1993. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/280970330/FEIERMAN-Steven-African-Histories-and-Dissolution-of-World-History>>. Acesso em: 28 nov. 2017.

FERRO, Mónica. A emancipação da mulher africana: a participação no seu próprio desenvolvimento. In: BARATA, Óscar Soares; PIEPOLI, Sónia (Org.). **África: género, educação e poder**. Lisboa: ISCSP, 2005.

FURQUIM, Fabiane Miriam. Repensando a Tradição e a Modernidade em Moçambique: uma abordagem conceitual. **Anais do XV Encontro regional de História – 100 anos da guerra do Contestado, historiografia, acervos e fontes**. Curitiba, PR, UFRP, 26 a 29 jul. 2016. Disponível em: <http://www.encontro2016.pr.anpuh.org/resources/anais/45/1468157104_ARQUIVO_FabianeFurquim,Anpuh2016.pdf>. Acesso em: 28 mai. 2017.

GARCIA, Olga Regina Zigelli. **Sexualidades femininas e prazer sexual: uma abordagem de género**. Tese (Doutorado interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOMES, Patrícia Godinho. A Mulher guineense como sujeito e objecto do debate histórico contemporâneo: Excertos da história de vida de Teodora Inácia Gomes. **Africa Development**, v. XLI, n. 3, 2016. Disponível em: <<https://www.ajol.info/index.php/ad/article/viewFile/163604/153082>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

_____. As mulheres do sector informal. Experiências da Guiné-Bissau. **Ciclo de encontros sobre o empreendedorismo**, Centro de Recursos de empreendedorismo feminino, Alentejo Central (Portugal), mar. 2012. Disponível em: <<http://www.cisa-as.uevora.pt/download/EncontrosEmpreendedorismo/Artigo%20de%20Patricia%20Gomes.pdf>>. Acesso em: 28 dez. 2016.

_____. La mujer y el poder en Guinea Bissau: la lucha armada, los años 80 y el nuevo contexto político y económico. **Nova Africa** – publicación del Centre d’Estudis Africans, Barcelona, Enero 2009. Disponível em: <http://www.novaafrica.net/documentos/archivo_NA24/01NA24.Gomes7-22.pdf>. Acesso em: 02 jan. 2017.

_____. Sobre a génese do movimento feminino na Guiné-Bissau: bases e práticas (1961-1982). In: GOMES, P. A. G.; DINIZ, Débora ; SANTOS, Maria Helena; DIOGO, Rosália. **O que é feminismo?** 1. ed., v. 1. Lisboa: Escolar Editora, 2015.

GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidades: uma revisão teórica. **Antropologia em Primeira mão**. Florianópolis: UFSC/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2004.

GUERRA, Alessandra Gando. A circuncisão no Quênia e a construção de uma ideia de vítima. **XVII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina** – pluralismo e interculturalidade, fluxos e itinerários religiosos – UFRGS, nov. 2013.

_____. **Uma questão controversa**: a circuncisão feminina no Quênia. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2016. Disponível em: <http://www2.unifesp.br/ciencias_sociais/dissertacoes-defendidas-versao-final/alessandra-guerra>. Acesso em: 27 dez. 2016.

HALL, Stuart. O papel da representação. In: **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016.

HAVIK, Philip J. Relações de gênero e comércio: estratégias inovadoras de mulheres na Guiné-Bissau. **Soronda**, Bissau, n.19, jan.1995.

HOBBSAWM, Eric. Guerra Fria. In: **Era dos Extremos**: o breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBBSAWM, E.; RANGER, T. (Orgs.). **A invenção das tradições**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JOHNSON, Michelle C. Becoming a Muslim, Becoming a Person: Female “Circumcision”, Religious Identity, and Personhood in Guinea-Bissau. In: SHELL-DUNCAN, Bettina; HERNLUND, Ylva. **Female “Circumcision” in Africa – Culture, Controversy and Change**. Estados Unidos: Lynne Rienner Publishers Inc.

KENNEDY, Amanda. **Postcolonial Feminist Body Studies: The Case of Female Genital Practices**. A thesis submitted to the Faculty of The Wilkes Honors College in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Bachelor of Arts in Liberal Arts and Sciences with a Concentration in Women’s Studies and a Concentration in Feminist Cultural Studies of Technoscience - Florida Atlantic University. Jupiter, Florida: 2007.

LANGER, Johnni. Civilizações Perdidas no Continente Negro: o imaginário arqueológico sobre a África. **Mneme: revista de humanidades**. v.7, n.14, fev./mar. 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/287>>. Acesso em: 13 set. 2017.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LEISTER, Fátima Cristina. **Um prefácio a povos da Guiné-Bissau: O Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (1946-1973)**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/12730/1/Fatima%20Cristina%20Leister.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

_____. Sondando vestígios: Fulas e Bijagós através do *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (1946-1973)*. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, jul. 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308059283_ARQUIVO_Paper_-_ANPUH2.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2016.

LOFORTE, Ana Maria. **Gênero e Poder entre os Tsongas de Moçambique**. Maputo: Promédia, 2000.

LOPES, Isabel Idoraque. **Análise das práticas de mutilação genital feminina em Guiné-Bissau e sua implicação nos Direitos Humanos e Culturais**. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade de Santa Maria, RS, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/2623/isabel_idoraque_lopes_tcc2.pdf?sequence=1>. Acesso em: 18 mai. 2017.

MAMA, Amina. Las fuentes históricas nos dicen que incluso las mujeres blancas han mirado siempre hacia África para encontrar alternativas a su subordinación. Entrevista realizada por Elaine Salo. In: **Africana – Aportaciones para la descolonización del feminismo**. Oozeap: Barcelona, 2013. Disponível em: <http://www.feministas.org/IMG/pdf/varias_autoras___africana._aportaciones_para_la_descolonizacion_del_feminismo.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2018

MARQUES, Lorena de Lima. Vozes femininas nas esferas de decisão na Guiné-Bissau. In: GOMES, Patrícia Godinho; FURTADO, Cláudio Alves (Org.). **Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico**: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectivas de gênero. Salvador: EDUFBA, 2017.

MARTIN, Emily. **A mulher no corpo**: uma análise cultural da reprodução. Tradução Júlio Bandeira. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

MARTINGO, Carla. **O corte dos genitais femininos em Portugal**: o caso das guineenses. 243f. Dissertação (Mestrado em Relações Interculturais) - Universidade Aberta, Lisboa, 2009.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MENDES, Paulina. **Entre os “saberes locais” e o “saber universal”**: a modernização das comunidades manjaco e a mandjização do Estado na Guiné-Bissau. Tese (Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global) – Universidade de Coimbra, Portugal, 2014. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/27071?mode=full>>. Acesso em: 11 ago. 2017.

MOHANTY, Chandra. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. **boundary 2**, v. 12/13, v. 12, n. 3 - v. 13, n. 1, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism (Spring - Autumn, 1984). Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/302821>>. Acesso em: 21 jun. 2017.

MOREIRA, Joacine Katar; KOUDAWO, Fafali. Fanadu di mindjer: o poder do corpo ou o corpo do poder? In: CONCEIÇÃO, Joanice. **Masculinidades & feminilidades como estratégias de poder**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012.

MOTT, Luiz. Teoria Antropológica e sexualidade Humana. **Revista Bagoas**, v.1, n.1, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v01n01art03_mott.pdf> Acesso em: 20 jun. 2018.

MUDIMBE, V.Y. **A invenção de África**. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Portugal: Edições Pedagogo, 2013.

OLIVEIRA, Ricardo Soares de. A África desde o fim da Guerra Fria. **Relações Internacionais**, Lisboa, n. 24, dez. 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.mec.pt/pdf/ri/n24/n24a11.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2017.

PEIRANO, Mariza. **Rituais Ontem E Hoje**. Coleção Ciências Sociais Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos. ACERCA DO CONCEITO DE REPRESENTAÇÃO. **Revista de Teoria da História**, [S.l.], v. 6, n. 2, mar. 2014. p.32. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/28974>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

SARTI, Cynthia. A dor, o indivíduo e a cultura. **Saúde e Sociedade**, v. 10, n. 1, 2001. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902001000100002>>. Acesso em: 05 jan. 2018.

SEMEDO, Odete Costa. **Guiné-Bissau: história, culturas, sociedade e literatura**. Belo Horizonte: Nadyala, 2010.

SHELDON, Kathleen; RODRIGUES, Isabel P. B. F., 2008. Outras vozes: Women's writings in Lusophone Africa. **African and Asian Studies**, n.7, 2008. p. 425. Disponível em: <https://www.academia.edu/206341/Outras_Vozes_Women_s_Writings_in_Lusophone_Africa>. Acesso em 17 mai. 2018.

SHWEDER, Richard A. What about "Female Genital Mutilation"? And Why Understanding Culture Matters in the First Place. **Daedalus**, v. 129, n. 4, The End of Tolerance: Engaging Cultural Differences, Fall 2000, p.219. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20027671>>. Acesso em: 02 jul. 2018.

SILVA, Dilma de Melo. **Por entre as Dórcades encantadas: os Bijagó da Guiné-Bissau**. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

SOW, Fatou. As mutilações genitais femininas: estado atual na África. Tradução Tânia Navarro Swain. **Labrys** – estudos feministas, jan./jul. 2004. Disponível em: <<https://www.labrys.net.br/labrys5/textoscondensados/sowbr.htm>>. Acesso em: 04 dez. 2017.

_____. Mutilations génitales féminines et droits humains en Afrique. **Africa Développement / Afrique et Développement**, v. XXIII, n. 3, 1998. Disponível em: <<http://www.wluml.org/sites/wluml.org/files/Fatou%20Sow..Mutilations%20ge%CC%81nitales%20fe%CC%81minines.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2017.

TAVARES, Etiandro Monteiro. **A Mutilação Genital Feminina na população guineense a residir em Portugal**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social da Saúde) – Instituto Universitário de Lisboa, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/9959>>. Acesso em: 27 out. 2017.

THOMPSON, E. P. Folclore, antropologia e história social. In: **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

_____. Introdução: Costume e cultura. In: **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TURNER, Victor. 1999. Simbolos en el ritual ndembu. En: **La selva de los símbolos**. Aspectos del ritual ndembu. Siglo XXI, Madrid.

WALLEY, Christine J. Searching for “voices”: Feminism, anthropology, and the global debate over female genital operations. **Cultural Anthropology**, v.12, n.3, 1997. Disponível em: <https://anthropology.mit.edu/sites/default/files/documents/walley_searchingvoicespdfread.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2017.

XAVIER, Roseane. Representação social e ideologia: conceitos intercambiáveis? In: **Psicologia & Sociedade**; 14 (2): 18-47; jul./dez. 2002. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822002000200003>>. Acesso em: 18 dez. 2017.