

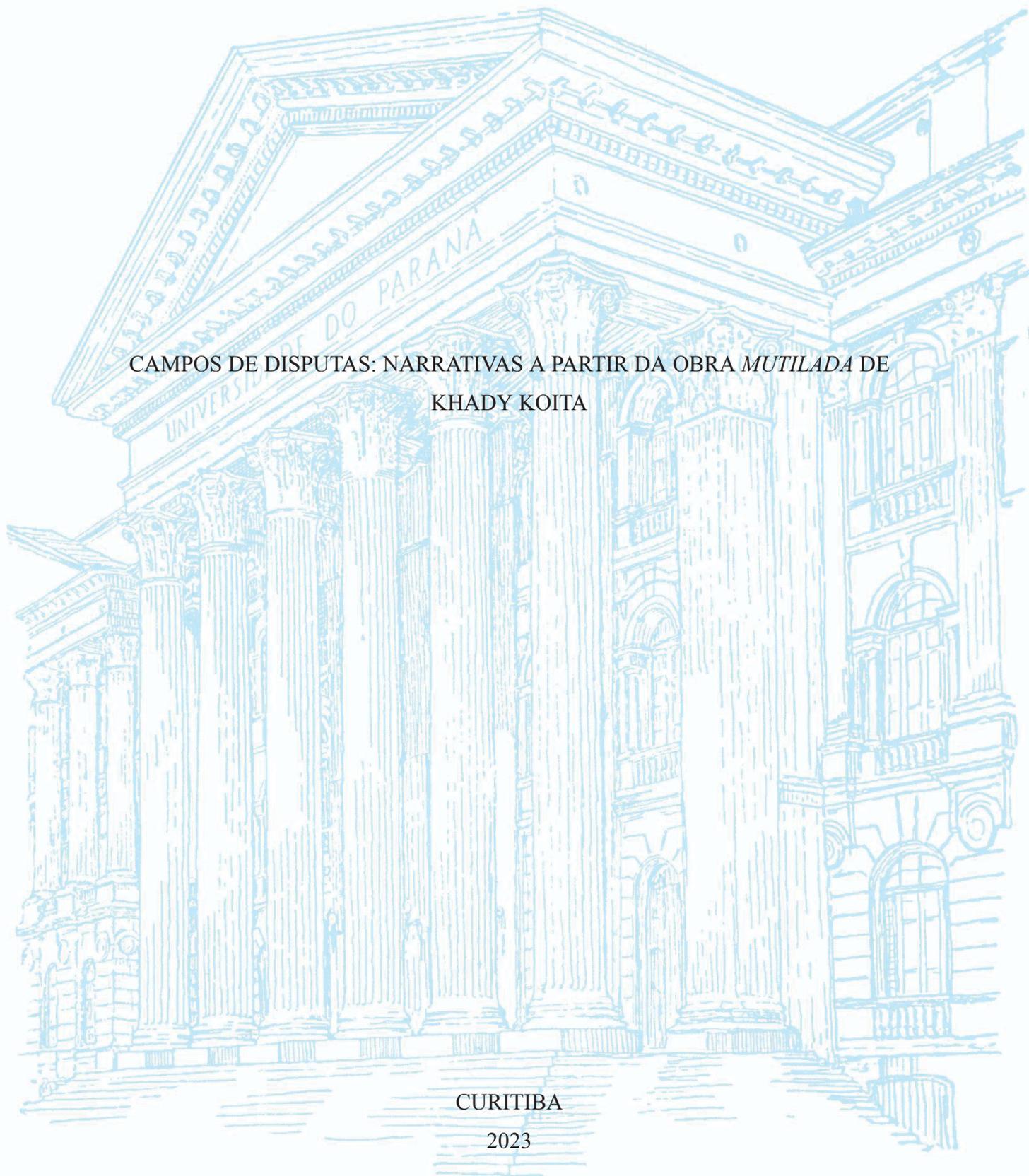
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MARIANA FERNANDES RAMOS

CAMPOS DE DISPUTAS: NARRATIVAS A PARTIR DA OBRA *MUTILADA* DE
KHADY KOITA

CURITIBA

2023



MARIANA FERNANDES RAMOS

CAMPOS DE DISPUTAS: NARRATIVAS A PARTIR DA OBRA *MUTILADA* DE
KHADY KOITA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós -
Graduação em História, Graduação Setor de Ciências
Humanas, Universidade Federal do Paraná, como
requisito parcial à obtenção do título de Mestre em
História.

Orientador: Prof. Dr. Hector Rolando Guerra
Hernandez.

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Ramos, Mariana Fernandes

Campos de disputas : narrativas a partir da obra *Mutilada* de Khady Koit. / Mariana Fernandes Ramos. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História.

Orientador: Prof. Dr. Hector Rolando Guerra Hernandez.

1. Koita, Khady, 1959-. 2. Memória autobiográfica. 3. Circuncisão feminina. 4. Sujeito (Filosofia). I. Guerra Hernandez, Hector, 1969-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História. III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -
40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **MARIANA FERNANDES RAMOS** intitulada: **CAMPOS DE DISPUTAS: NARRATIVAS A PARTIR DA OBRA MUTILIDADA DE KHADY KOITA**, sob orientação do Prof. Dr. HECTOR ROLANDO GUERRA HERNANDEZ, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 04 de Setembro de 2023.

Assinatura Eletrônica

04/09/2023 13:20:16.0

HECTOR ROLANDO GUERRA HERNANDEZ

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

05/09/2023 15:39:21.0

CLÁUDIA MORTARI

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SANTA CATARINA)

Assinatura Eletrônica

05/09/2023 15:03:09.0

FERNANDA DO NASCIMENTO THOMAZ

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA)

Ao meu primo Lucas Fernandes, gostaria que você ainda estivesse aqui. Sou grata por ter compartilhado a infância ao seu lado e por todas as boas memórias que construímos juntos. Você estará para sempre em nossos corações.

AGRADECIMENTOS

“Pois quando tudo se perdeu, e a sorte desapareceu, Abaixo de Deus só ficou você”

Escrever essa dissertação foi um trabalho solitário e cansativo, vista a ambição de quando comecei essa empreitada hoje me encontro em um lugar de desânimo devido aos muitos percalços que surgiram no caminho. Durante essa trajetória, diversos questionamentos presentes no início da graduação vieram à tona, como se esse é realmente o lugar que devo ocupar e/ou se possuía condições financeiras e psicológicas para estar aqui. No entanto, assim como na graduação, decidi enfrentar esse desafio, e o resultado está aqui.

Escrever uma dissertação durante uma pandemia e trabalhando 44h semanais em salas de aula foi uma experiência exaustiva, que provavelmente não teria forças para realizar novamente. No meio disso tudo, tive ajuda de algumas pessoas e é a elas que eu dedico meu trabalho.

Gostaria de expressar minha profunda gratidão a Murillo Cardoso, meu melhor amigo e meu amor, que esteve ao meu lado durante todo esse processo, apoiando-me de inúmeras maneiras. Agradeço também à minha mãe, Araci Fernandes, que, mesmo distante, buscou me acolher em todos os momentos de crise. Não posso deixar de mencionar meus irmãos, Débora Leal e Diego Leal, e meu cunhado, Gustavo Xavier e a toda minha família - Franciane Fernandes, Adélia Fernandes, Diego Fernandes, Elias Fernandes, Fernanda Fernandes, Valmir Fernandes, Adolfo Fernandes, Elena Fernandes, Josefá Fernandes, Antonio Fernandes, Adriano Fisher e Aloísio Fernandes - agradeço pelo apoio incondicional e pela fé em meu potencial.

Agradeço aos meus amigos do Ensina Brasil que me acolheram e me deram forças durante o processo de mudança em 2023, em especial Frederico Bastos e André Lemos, com quem compartilho meu lar, e também Eduarda Miranda (Duda), Daniela Taverni e Aline Camargo, cujo apoio foi fundamental nesse período desafiador.

Dedico minha saudade e gratidão aos amigos e amigas que deixei em Curitiba. Laís Walter, Lucas Engel, Jonathan Brandão, Kabuto, Vanessa Massuchetto, Lauriane Rosa, Aguinaldo Henrique, Hellen (Patrícia) Martins, Mariana Assaf, Mariana Fujikawa, Pricyla Weber, Sara Abdala, Lucas Aksel, Antonan Quadrado, Casso Vinicius, Sara Coutinho, Letícia Carvalho, Julyane Hul, Carolina Marchesin, Mauricio Martinez e também, a meu grande amigo André Cunha, agradeço profundamente por sempre terem acreditado em mim.

Agradeço também aos meus alunos e alunas. Desde que cheguei a São Roque, tenho me envolvido cada dia mais com a educação. É no chão da sala de aula que me sinto realizada, e é esse ambiente que me motiva a continuar estudando. Sou filha de escola e

universidade pública e hoje, ao dar aula em escolas públicas, percebo os desafios que meus professores enfrentaram e que eu também terei que enfrentar. Não fui estática, não porque o sistema não quis, mas sim, porque encontrei pessoas que me deram a oportunidade de sonhar, por isso, agradeço aos professores que tive e que acreditaram em mim. Nesse sentido, aproveito este momento para expressar minha gratidão ao meu orientador, Hector Rolando Guerra Hernandez e agradecer também a minha coordenadora e vice-diretora da escola, Júlia Kruszczyński Bergmann e Andresa Luz Guimarães Ferré Serrano, não sei o que seria de mim sem elas.

Por fim, expresso minha profunda gratidão a todas as pessoas que cruzaram meu caminho e deixaram suas marcas em minha vida, e também, por toda a força que recebi para concluir este trabalho. Não posso dizer que foi um momento fácil, mas a presença e o suporte de cada um de vocês foram fundamentais em minha jornada.

*Habito o mundo
Quando me esqueço que existo.
De nada vale a geografia:
Uma outra cidade me habita.
Quando vieram demolir os bairros
Não encontrarão a casa que foi minha.
Essa casa mora em mim.
Essa ruína sou eu.
Adriano Santiago, por Mia Couto.*

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar narrativas contrárias à prática do ritual de passagem que envolve intervenções genitais femininas, utilizando a autobiografia *Mutilada*, da senegalesa Khady Koita, como fonte principal. O estudo busca compreender o impacto dessas intervenções na construção do sujeito e como essa construção influencia as relações existentes. A pesquisa é dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, discute-se a importância dos rituais de passagem e aprofunda-se o debate sobre os rituais que envolvem as intervenções genitais femininas. No segundo capítulo, abordam-se as organizações que lutam pelo fim dessa prática, suas formas de atuação e suas narrativas em relação ao ritual. Também é discutida a utilização da experiência pessoal e da autobiografia como fontes históricas. No terceiro capítulo, realiza-se uma análise mais aprofundada da obra de Koita, examinando os papéis sociais dos sujeitos homens e mulheres e as noções de vulnerabilidade. Além disso, a pesquisa relaciona a autobiografia com o trabalho da antropóloga Venna Das para alcançar os objetivos propostos. Essa investigação tem como propósito contribuir para o entendimento das intervenções genitais femininas como uma prática cultural complexa, trazendo à tona vozes contrárias a esse ritual e promovendo reflexões sobre a construção de identidades de gênero e relações de poder presentes nesse contexto.

Palavras-chave: Testemunho; sujeito; autobiografia; intervenções; genitais.

ABSTRACT

This dissertation aims to study narratives and accounts that oppose the practice of the rite of passage that involves female genital interventions. In it, the main source used is the autobiography *Mutilada* by Senegalese Khady Koita. The study seeks to understand the impact of these interventions on the conceptual development of the subject - of the individuals that go through said interventions - and how this development influences existing relations. The study is divided into three chapters. In the first chapter, the importance of the rites of passage is discussed and the debate on the rites involving female genital interventions is more carefully examined. In the second chapter, there is a study on organizations that fight for the end of this practice, how they operate and their narratives in relation to the ritual. The use of personal experience and autobiographies as historical sources is also discussed. In the third chapter, a deeper analysis of Koita's work is carried out, examining the social roles of men and women and the notions of vulnerability. In addition, the research correlates the autobiography with the work of anthropologist Venna Das to achieve the proposed objectives. This study aims to contribute to the understanding of female genital interventions as a complex cultural practice, putting forward voices that oppose this ritual and promoting discussions on the development of gender identities and power relations present in this context.

Key-words: Account; subject; autobiography; interventions; genitals.

LISTA DE SIGLAS

ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados)

OHCHR (*Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights*)

OMS (Organização Mundial da Saúde)

ONU (Organização das Nações Unidas)

ONUSIDA (Programa Conjunto das Nações Unidas Sobre VIH / SIDA)

PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento)

UNECA (Comissão Econômica para África)

UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura)

UNFPA (Fundo das Nações Unidas para a População),

UNICEF (Fundo das Nações Unidas para a Infância)

UNIFEM (Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher)

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Capa da obra Mutilada.

Figura 2 - Mapa de Thiés, região no Senegal onde a Koita nasceu. Fonte: Google Maps.

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – Lista de países e anos de proibição da prática

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	15
2. OS RITUAIS DE PASSAGEM E AS INTERVENÇÕES GENITAIS FEMININAS	26
2.2. Os rituais de passagem que têm como característica as intervenções genitais femininas	30
2.3. Salindé pela memória de Koita	36
2.4. Senegal e sua relação com a prática do ritual	39
2.5. A proibição da prática das intervenções genitais femininas	41
3. EXPERIÊNCIA COMO FERRAMENTA ARGUMENTATIVA NA LUTA CONTRA A PRÁTICA DAS INTERVENÇÕES GENITAIS FEMININAS	47
3.1. Organizações que lutam pelo fim da prática das intervenções genitais femininas, suas definições, narrativas e formas de atuação	47
3.1.1. FORWARD (Fundação para pesquisa e desenvolvimento em saúde da Mulher)	48
3.1.2. GAMS (Grupo para a abolição da mutilação genital feminina)	50
3.1.3. Sinin Mira Nassiquê	52
3.1.4. Safe Hands for Girls	53
3.2. A autobiografia e seu propósito	54
4. NARRAR O TRAUMA	60
4.1. Khady Koita e “ O ato de testemunhar”	60
4.2. Homens	65
4.3. Mulheres	69
4.4. Uma “essência” vulnerável? Vítima ou colocada em uma situação de vulnerabilidade?	71
5. CONCLUSÃO	76
FONTE	79
REFERÊNCIAS	79

1. INTRODUÇÃO

Com o passar dos anos, estudos referentes às narrativas criadas sobre o continente africano vêm ganhando espaço dentro das pesquisas acadêmicas. Linhas teóricas como estudos subalternos e/ou decoloniais buscam analisar e criticar o modelo colonial, ou seja, a modernidade e a colonialidade. Isso, além de nos possibilitar maior contato com discussões dentro do continente, nos leva a criticar visões e narrativas que reforçam o imaginário colonial sobre o continente africano.

No trabalho em questão, buscamos tomar como assunto as narrativas criadas sobre a prática das intervenções genitais femininas, mais especificamente a prática de rituais que têm como característica as intervenções. Dentro desta temática é possível analisar a criação de diversos papéis sociais destinados às pessoas existentes dentro de cada comunidade.

O ritual que tem como uma das características as intervenções genitais é preenchido de simbolismo acerca dos papéis sociais dedicados às mulheres no interior das comunidades praticantes. Por mais que seja entendido como ritual de passagem em alguns grupos, as intervenções genitais femininas, para o ponto de vista do direito ocidental, são consideradas um atentado aos direitos humanos da mulher e, com o passar dos anos, sua prática vem sendo proibida em diversos países, não só africanos, como, por exemplo, na França.

Mesmo que a prática do ritual e das intervenções seja repleto de outros momentos, com as proibições, as festividades e demais ocasiões são deixadas de lado para que aconteçam - muitas vezes de maneira mais “precoce” - apenas as intervenções. Tendo isso em vista, evidencia-se a importância da intervenção dentro da prática do ritual e fica difícil separar o ritual das intervenções.

Ainda dentro desse debate, diversos termos são utilizados nas discussões acerca das intervenções genitais femininas, e deve-se apontar, também, que cada um deles pode carregar um significado. Em alguns casos, se utiliza o termo “circuncisão”, que é frequentemente criticado, pois compara a circuncisão feminina à circuncisão masculina, mesmo que a feminina “prive a mulher de um órgão”¹

“Mutilação” é outro termo largamente utilizado, e traz em seu bojo um tom mais “emocional” por ser empregado para denotar uma violação, uma violência, ao corpo da

¹ GUIA DE FORMAÇÃO ACADÊMICA MULTISSETORIAL SOBRE CORTE/MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA. Madrid: Dykinson, S.l. Meléndez Valdés, 2014, p. 30.

mulher. Esse termo começou a ser usado com maior força a partir de 1990 em fóruns e organizações internacionais como a OMS.²

Neste trabalho optamos por chamar “o corte” (ou “a excisão”) de “intervenções genitais femininas”, adotando a perspectiva apresentada por Jéssica Prazeres. Isso porque há “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.”³

A maior parte do referencial bibliográfico coletado para este trabalho é composta por pesquisas de brasileiros(as), visto que, aqui, também se busca dialogar com essa discussão no cenário nacional. Todavia, isso não significa que outros estudiosos foram ignorados: o referencial teórico é pautado por pensadores de diversos lugares.

São diversos os campos que perpassam as discussões sobre o ritual de passagem que tem como característica a prática das intervenções genitais femininas. Muitos desses campos debatem sobre a questão de se a prática é uma violência ou não ao corpo da mulher; se os discursos e debates sobre gênero, preponderantemente criados e produzidos na Europa e nos Estados Unidos, podem ou não contemplar as realidades vividas pelas mulheres que passam pelas intervenções; como as organizações lutam e atuam pelo fim da prática; e se os discursos dessas organizações, de trabalhos acadêmicos produzidos sobre o assunto e de relatos de experiência apresentam visões coloniais acerca da cultura das comunidades que praticam as intervenções e sobre os corpos das mulheres que passaram pela prática.

Refletindo sobre essas dinâmicas, podemos apontar a dissertação de Prazeres como um importante trabalho acadêmico brasileiro que discute o assunto. Nele, a autora nos ajuda a entender os processos históricos que ocorreram e perpetuaram o imaginário sobre a cultura e os corpos no continente africano. Dentre esses processos estão a colonização, a criação e desenvolvimento do racismo científico, e como, ainda nos dias de hoje, muitos dos discursos sobre o ritual de passagem e as intervenções genitais femininas mantêm a ideia de que os povos e culturas presentes no continente africano são “animalescos”, “tradicionais” e “ultrapassados”, muito em decorrência da maioria dos discursos presentes em trabalhos acadêmicos e organizações contrárias à prática ao redor do mundo apresentarem perspectivas

² CUNHA, Manuela Ivone. *Gênero, cultura e justiça: A propósito dos cortes genitais femininos*. Lisboa, Análise Social 4º vol, 2013, p. 838.

³ PRAZERES, Jéssica Costa. *O corpo da mulher como campo de disputa: representações ocidentais sobre as intervenções genitais femininas em África*. 2018. 127 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal de Juiz e Fora, Juiz de Fora, 2018. p. 10.

que perpassam as noções de tradição versus modernidade, tendo como parâmetro de “modernidade” culturas, corpos e vivências ocidentais.⁴

Para discutir esse assunto, podemos trabalhar com a teoria do pesquisador Boaventura de Sousa Santos⁵, que, em seu texto *Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes*,⁶ disserta que é presente no pensamento moderno ocidental a demarcação entre Velho e Novo Mundo existente no período colonial. Segundo ele, nesta visão de pensamento abissal, o conhecimento se divide “em dois universos ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’”⁷, onde os saberes do outro lado da linha desaparecem enquanto realidade, existindo apenas no imaginário, não sendo possível a coexistência entre as duas realidades. Além do mais, a não coexistência dessas realidades ou a existência, só que de maneira hierárquica, cria a “divisão entre zonas selvagens e zonas civilizadas”⁸, e estas se transformam num critério geral de sociabilidade, “um novo espaço-tempo hegemônico que atravessa todas as relações sociais, econômicas, políticas e culturais”⁹. A isso o pesquisador chama “fascismo social”.

A desmoralização dos debates ocorridos no “outro lado da linha” faz parte do pensamento moderno ocidental, já que “deste lado da linha” há um debate sobre ciência, filosofia e teologia que faz deste conhecimento algo aceitável, detentor do monopólio epistemológico. Já no “outro lado da linha” não há conhecimento real: existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica.¹⁰

Souza Santos também disserta sobre como o campo do direito moderno trabalha apenas com a dicotomia da legalidade e da ilegalidade, e, por essa razão, “a distinção entre ambos é uma distinção universal.”¹¹

Isso deixa de fora todas as outras formas de organização social que não se baseiam nessa perspectiva. Se a prática do ritual de passagem e das intervenções dentro dele fazem

⁴ Em sua maioria europeus e estadunidenses.

⁵ Nota: Durante a conclusão da dissertação, vieram à tona os processos contra o pesquisador Boaventura de Sousa Santos. Devido ao tempo que eu tinha para concluir o trabalho, decidi continuar usando-o como base teórica, pois não conseguiria realizar leituras de qualidade que substituíssem-o. Todavia, faço aqui minha nota de repúdio a qualquer ato de violência, abuso sexual ou ações que violem os direitos humanos de mulheres e demais pessoas. Ademais, minha proposta é, com o passar do tempo, utilizar outras e outros pensadores para reconstruir o trabalho.

⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, v. 78, n. 78, p. 3-46, out. 2007.

⁷ Ibidem, p. 3.

⁸ Ibidem, p. 16.

⁹ Idem.

¹⁰ Ibidem, p. 5.

¹¹ Ibidem, p. 6.

parte culturalmente de algumas comunidades, criminalizá-los, com base nessa dicotomia de legal ou ilegal, seria, em certa medida, uma imposição a essas sociedades, culturas e vivências, tornando estas, que dispõem de uma organização social diferente da prevista pelo direito moderno e, portanto, se encaixando na visão de “ilegalidade”, um “território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não oficialmente reconhecidos.”¹²

Santos afirma, ainda, que o principal de sua tese é mostrar como essa realidade da linha abissal se faz presente até os dias de hoje nas pesquisas, no ensino e nas formas de ver o mundo. O trabalho já citado de Jéssica Prazeres, mesmo que com uma abordagem diferente, também busca mostrar a permanência dessa visão no que tange aos discursos proferidos atualmente sobre as intervenções genitais femininas ocorridas em África. Segundo ela, "os imaginários forjados durante o contexto colonial para legitimar a ação imperialista ainda se mostram presentes - mas sob invólucros diferentes. Um dos principais pontos em comum entre o discurso colonial e o contemporâneo é 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.”¹³

É importante nos atentarmos aos processos históricos que colocam os saberes, culturas, povos e vivências africanas neste lugar de marginalização, principalmente dentro da historiografia. A “colonialidade do saber” e a “violência epistemológica” são pontos importantes no que diz respeito a como a historiografia, as mídias e demais narrativas enxergam esses temas dentro do continente africano.

De maneira mais simples, discutir sobre colonialidade do saber é entender que, dentro de uma origem do saber historiográfico, por exemplo, há hierarquias que foram sendo construídas ao longo da história e que ocasionaram apagamentos de alguns saberes. Estes apagamentos estão relacionados aos processos de imperialismo e colonização. Já a violência epistemológica, em decorrência, é o efeito dessa origem do saber, que acaba por apagar os conhecimentos não europeus e não estadunidenses.

Se levarmos em consideração que a construção dos saberes europeus moderno e contemporâneo esteve relacionada com o pensamento colonialista do século XIX, por sua vez baseado nos estudos de Hegel, que falava sobre uma África “sem história”, podemos perceber que, durante essa formação intelectual, a epistemologia dominante era a da Europa autocentrada. Tendo dito isto, e a fim de combater essa visão Hegeliana de uma África “sem

¹² Idem.

¹³ PRAZERES, Jéssica Costa. *op. cit.*, pp. 33-34.

história”, notamos em alguns movimentos africanistas dos séculos XIX e XX - como o movimento negritude e o pan-africanismo - a tentativa de trazer uma nova origem do saber na qual "a civilização africana [...] assume um papel central, uma nova subjetividade na história da humanidade"¹⁴, colocando o continente africano como berço da humanidade e ponto de partida para os saberes. Isto é, uma África contada por ela mesma. Assim como foi dito pelo líder revolucionário Amílcar Cabral, “mais do que as disputas cruciais entre as superpotências, mais do que as lutas de classes nos povos desenvolvidos, as lutas dos povos do terceiro mundo contra o colonialismo e o racismo são o motor da marcha da história da nossa época.”¹⁵

Deste modo, os saberes, culturas, povos e vivências presentes no continente africano, por causa do processo de colonização, sofreram uma tentativa de apagamento e marginalização. Logo, se faz necessária uma produção de trabalhos que, além de entender e considerar esses fatores históricos, busque realizar uma nova abordagem e perspectiva dos saberes. Pensando neste ponto, quando Boaventura de Sousa Santos propõe um pensamento pós-abissal, o autor está buscando defender que a “compreensão do mundo excede largamente a compreensão ocidental do mundo e, portanto, a nossa compreensão da globalização é muito menos global que a própria globalização.”¹⁶ Sendo assim, a existência de uma epistemologia universal não é possível, pois há uma diversidade de conhecimentos, saberes e formas de analisar as diferentes relações sociais ao redor do mundo, além da construção de novas epistemologias de tempos em tempos, o que resulta numa ecologia de saberes.

Além do mais, processos históricos e medidas econômicas colocam os países do continente africano ainda mais dentro dessa noção de marginalização. Exemplos disso são a Guerra Fria e a globalização. A historiadora Prazeres, cita Eric Hobsbawm para dizer como a Guerra Fria “representou mudanças fundamentais e sem precedentes à economia mundial e, conseqüentemente, às sociedades humanas”¹⁷, e juntamente com a análise do trabalho do pesquisador Ricardo Soares de Oliveira, intitulado *A África desde o fim da Guerra Fria*¹⁸, ela acrescenta que tudo isso se intensifica principalmente com o desenvolvimento da

¹⁴ NHAUELEQUE, Laura António. [et. al.]. *A invenção de uma tradição: as fontes históricas no debate entre afrocentristas e seus críticos*. História, Assis/Franca, v. 37, 2018, p. 2.

¹⁵ KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. p. 140. Tradições orais seculares é que vão passando de geração para geração. p. 29.

¹⁶ SANTOS, Boaventura de Souza. *op. cit.* p. 21.

¹⁷ HOBBSAWM, Eric. 1995. apuh PRAZERES, Jéssica Costa. 2018, p. 28

¹⁸ OLIVEIRA, Ricardo Soares de. *A África desde o fim da Guerra Fria*. Relações Internacionais, Lisboa, n. 24, dez. 2009.

“globalização”, pois esse 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”¹⁹, visto que, nessa conjuntura, “países ocidentais, instituições internacionais e organizações não governamentais passaram a defender com maior empenho a ‘promoção do modelo democrático e dos direitos humanos.’”²⁰ Nisso, ainda citando o pesquisador Oliveira, a autora disserta que “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.’”²¹ Especialmente em decorrência dessas ações, os países africanos passaram a enfrentar uma crise de legitimidade.²² Neste ponto, a criminalização do ritual de passagem e das intervenções genitais femininas pode ocasionar duras penas aos países africanos, além de uma perda de identidades culturais, uma vez que o ritual de passagem é onde a menina entende seu papel dentro da sociedade e se torna uma mulher. Se isso é criminalizado, como formar essa identidade do ser mulher dentro dessas comunidades?

No que concerne ao debate sobre o ritual de passagem e as intervenções genitais femininas, é necessária uma discussão sobre os corpos que passam pela prática, como os mesmos são construídos historicamente e como são vistos. Não é a proposta deste trabalho analisar o debate acerca dos corpos que passaram e passam por intervenções genitais femininas no geral, mas sim os que passaram e passam pelas intervenções dentro da prática do ritual de passagem que acontece em algumas comunidades em África. Sendo assim, precisamos entender os processos históricos que constroem a maneira como esses corpos são vistos.

Discutimos como a visão moderna ocidental recai sobre o continente africano, colocando-o como “inferior” culturalmente e intelectualmente. Aqui, discutiremos como essa visão também coloca os corpos e as vivências de mulheres africanas nesta mesma posição.

Com o passar do tempo, os debates a respeito das questões de gênero vêm tomando notoriedade. Atualmente, percebemos um grande número de publicações de livros, a tomada de meios digitais, como YouTube e Instagram, e meios culturais, como músicas, filmes e obras de arte, que buscam discutir essa temática. Com a ampliação desse debate, começam a surgir também as críticas ao mesmo, e um dos pontos levantados é como toda essa discussão

¹⁹ OLIVEIRA, Ricardo Soares de. 2009, p. 95. apuh PRAZERES, Jéssica Costa. 2018, p.28.

²⁰ OLIVEIRA, Ricardo Soares de. 2009, p. 101. apuh PRAZERES, Jéssica Costa. 2018, p.28.

²¹ idem.

²² OLIVEIRA, Ricardo Soares de. 2009, p. 102. apuh PRAZERES, Jéssica Costa. 2018, p.28.

acaba se fechando nas vivências ocidentais e deixando de lado vivências africanas, asiáticas, árabes e indígenas, não sendo, dessa forma, uma discussão global sobre gênero.

A socióloga argentina María Lugones, em sua obra *Colonialidad y Género*²³, analisa, através de uma perspectiva interseccional, a questão da indiferença dos homens para com a violência sofrida pelas mulheres de cor. Neste ponto, ela mostra como a construção histórica teórico-prática das mulheres não brancas foi apagada, e como esse apagamento também se deve ao sistema moderno colonial de gênero que, muitas vezes, é imposto nas análises de outras experiências.

Ao dissertar sobre a necessidade de se combater esse sistema moderno colonial de gênero, ela elenca a interseccionalidade como um caminho, fazendo uma crítica aos grupos feministas do século XX, nos quais, segundo ela, não havia uma conexão entre gênero, classe, raça e sexualidade. Além do mais, na visão da autora, esses feminismos caracterizavam suas lutas colocando a mulher num espectro de fragilidade e reservada ao espaço privado. Isso fazia com que apenas as mulheres brancas burguesas fossem abrangidas pelo debate. Desse modo, acreditar em um feminismo hegemônico é algo que se deve criticar.

Quando analisamos a obra autobiográfica de Khady Koita, encontramos vivências que diferem das apresentadas por teóricas de gênero como a historiadora Michelle Perrot em *A história da vida privada*²⁴, em que ela discute o papel da mulher dentro da sociedade no século XIX, ou nos trabalhos da filósofa Judith Butler, nos quais ela apresenta e discute suas concepções de gênero e teoria *queer*. Levantar essa questão não é dizer que essas noções não são válidas, e sim que tais concepções de gênero foram endossadas pelas realidades dessas mulheres ocidentais. Deste modo, se formos simplesmente transpor esses conceitos para outras realidades, sem analisar o contexto e sem analisar os processos históricos - e nesse caso pontuo a colonização e o racismo científico -, estaremos compactuando com entendimento de que vivências não ocidentais não podem ou não conseguem produzir epistemologias.

Relacionado a essa questão, podemos incluir na discussão as críticas feitas pela socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí, apresentadas no texto *Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects*²⁵, onde a mesma apresenta e discute o conceito de

²³ LUGONES, María. *Colonialidad y Género*. Tabula Rasa. Bogotá. n. 9. julho-dezembro, 2008.

²⁴ PERROT, Michelle. *História da vida privada*. 4º volume. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

²⁵ OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

“sororarquia”, postulando a existência de uma hierarquia entre o debate sobre os corpos e as vivências de mulheres. Segundo a autora:

A partir de uma perspectiva transcultural²⁶ o ponto mais interessante é o grau em que o feminismo, apesar de sua postura local radical, exhibe as mesmas características etnocêntricas e imperialistas dos discursos ocidentais que buscava subverter. Isso colocou sérias limitações à sua aplicabilidade fora da cultura que o produziu.²⁷

Sendo assim, os conceitos e a discussão sobre as questões de gênero se fecham muito às realidades dos contextos em que foram criados e, ao se debater realidades que fogem a estes, acabam deixando de lado a diversidade cultural e social por não levarem em consideração que “culturas diferentes podem construir categorias sociais diferentes.”²⁸ E nisso, também, a autora nos leva a pensar: baseado em que as categorias conceituais ocidentais podem ser exportadas ou transferidas para outras culturas que possuem uma lógica cultural diferente?²⁹

Todavia, é importante entender que não é uma proposta de Oyěwùmí acabar com as categorias de gênero, mas “pelo contrário, estou sugerindo que as discussões sobre categorias sociais deveriam ser definidas e fundamentadas no meio local em vez de baseadas em achados ‘universais’ feitos no ocidente”³⁰, não partindo, assim, de um pressuposto de que “as experiências ocidentais definem o humano”³¹, pois ser “mulher” não é de forma alguma universal.

Ainda dentro desse debate, a antropóloga social Michelle Cirne, em seu artigo *A produção necessária das intelectuais feministas africanas no campo dos estudos de gênero e a agência do codesria*³², disserta que exemplos de intelectuais africanas, da própria vivência e história das mulheres do continente, apresentam “vários desafios aos universalismos dos discursos de gênero feministas, pois as categorias africanas são altamente situacionais e não determinadas por um corpo específico e fixo.”³³

Isso tudo nos leva a pensar sobre como é importante entender esses imaginários criados sobre o continente africano, pois os mesmos se estendem ao debate sobre gênero e aos corpos das mulheres.

²⁶ Identificar as semelhanças e diferenças da questão pesquisada em relação a cada cultura.

²⁷ OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *op. cit.*, pp. 18-19.

²⁸ *Ibidem*, p. 16.

²⁹ *Ibidem*, p. 15.

³⁰ *Ibidem*, p. 22.

³¹ *Ibidem*, p. 23.

³² CIRNE, Michelle. *A produção necessária das intelectuais feministas africanas no campo dos estudos de gênero e a agência do codesria in: Revista África(s)*, v. 04, n. 08, p. 104-114, jul./dez. 2017.

³³ *Ibidem*, p. 107.

Tendo em vista o debate teórico realizado acima, a fonte escolhida para trabalhar as diversas dinâmicas presentes no debate acerca dos rituais de passagem e das intervenções femininas foi a obra biográfica da senegalesa Khady Koita, escrita com a ajuda de Marie-Thérèse Cuny, *Mutilada*³⁴, onde a autora relata a própria vida, desde o nascimento até a escrita de seu testemunho, narrando suas percepções sobre a organização social da comunidade em que estava inserida quando criança e os papéis exercidos pelas diferentes pessoas.

Além disso, a autora narra sua experiência com o ritual de passagem, com as intervenções genitais femininas e com o casamento, além de dissertar sobre todo o seu processo emigratório para a França após casar-se, e as mudanças que esse processo ocasionou em sua vida e em suas percepções.

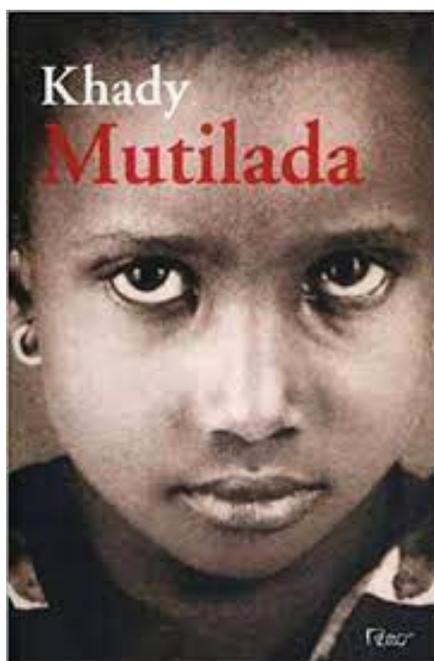


Figura 1 - Capa da obra *Mutilada*.

A escolha da fonte ocorreu por três motivos. Primeiro, dada a discussão sobre a importância de se utilizar narrativas africanas para a construção do imaginário sobre África, trabalhar o ritual e as intervenções utilizando uma autobiografia de uma mulher que passou por essas práticas nos parece um caminho adequado.

³⁴ CUNY, Marie-Thérèse. KOITA, Khady. *Mutilada*. Tradução de Rejane Janowitz. Colaboração de Marie-Thérèse Cuny. Rio de Janeiro: Rocco, 2006. p. 5.

Segundo, a autobiografia de Koita “cai como uma luva” no objetivo proposto pelo trabalho, já que a obra se trata de uma mulher que a partir do seu testemunho busca criar novas realidades.

E o terceiro e último motivo, foi que a obra de Koita é rica em detalhes, ela escreve sobre as dinâmicas sociais vivenciadas por ela e apontando que aquela é uma visão do presente sobre o passado vivido. Isso ajuda muito durante a análise, e intensifica mais ainda a intencionalidade da obra. Sendo assim, sabemos o que ela pretende.

Visando apresentar os objetivos do trabalho, uma perspectiva presente no livro de Veena Das, *Vidas e palavras: A violência e sua descida ao ordinário*³⁵ define tais objetivos. Ela diz: “meu interesse neste livro, não é o de descrever esses momentos de horror³⁶, mas de descrever o que acontece ao sujeito e ao mundo quando a memória de tais eventos está guardada nos relacionamentos existentes”³⁷. É isso que pretendemos fazer aqui.

A proposta do trabalho não é dissertar somente sobre as intervenções genitais femininas, mas analisar como estas interferem na criação do sujeito e como essa criação perpassa as relações existentes. Dentro da obra de Khady Koita buscaremos analisar, discutir e criticar a sua perspectiva sobre a prática, sobre o que ela significa, como a autora define os papéis sociais (e.g., homens e mulheres), e qual é a relação das intervenções com essas definições.

O título da presente dissertação, "O ato de testemunhar como formador de novos contextos", exemplifica bem o segundo objetivo do trabalho. Dentro do trabalho de Veena Das, ela disserta também sobre o ato de testemunhar como gerador de novos contextos. Sendo assim, ao analisarmos a obra de Koita como fonte, a proposta é analisar como a mesma constrói sua narrativa na busca pela mudança não só de seu contexto, mas de seu sujeito.

Diante do exposto, e em resumo, o presente trabalho tem como propósitos abordar os objetivos delineados no livro de Veena Das, destacando suas teorias sobre a importância de compreender o impacto da memória de eventos traumáticos nos relacionamentos existentes, orientados, assim, a não nos determos apenas na descrição dos momentos de horror, mas a

³⁵ DAS, Veena. *O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade*. Cadernos pagu. Campinas, UNICAMP. nº 37, 2011. A autora será usada como base teórica no quarto e último capítulo da dissertação.

³⁶ Nas obra de Veena Das, a autora trabalha a violência contra as mulheres ocorrida durante a Partição da Índia em 1947 e o massacre dos *skihis* em 1984, e utiliza a palavra “horror” para definir tais atitudes. Colocamos isto aqui, pois de forma alguma a intenção é que entenda-se que consideramos as intervenções um “horror” ou violência, até porque não cabe a nós acharmos algo. Todas as vezes que colocamos as intervenções genitais femininas com sinônimo de violência, é porque estamos utilizando a visão que Khady Koita tem sobre a prática. Referente a Veena Das, o quarto capítulo deste trabalho é um diálogo com sua obra. Sendo assim, maiores informações e discussões serão vistas naquele capítulo.

³⁷ DAS, Veena. *O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade*, op. cit., p. 30.

explorar como tais eventos moldam o sujeito e o mundo ao seu redor; discutir e entender a prática do ritual e as narrativas em torno das intervenções genitais femininas, buscando analisar como essas práticas influenciam a formação do sujeito e repercutem nas dinâmicas sociais; e por fim, discutir o ato de testemunhar como gerador de novos contextos, analisando a obra de Koita dentro dessa perspectiva.

Portanto, por meio da reflexão e relação sobre as perspectivas de Veena Das e Khady Koita, almeja-se compreender as complexidades das experiências vividas e seus efeitos na construção do sujeito, bem como na configuração dos padrões culturais e sociais. Ao fim, espera-se contribuir para um entendimento mais amplo e aprofundado acerca do tema em questão, possibilitando o debate crítico e a proposição de caminhos para a promoção de mudanças significativas em nossa sociedade.

Deste modo, a dissertação se divide em três capítulos, sendo o primeiro norteador por um debate acerca do que são rituais de passagem e sua importância dentro das diferentes sociedades, visando entender como os rituais que têm como característica as intervenções genitais femininas constroem as noções do sujeito mulher, utilizando para esse debate as discussões apresentadas no trabalho da antropóloga Cremilde Alves e nas narrativas biográficas da somali Waris Dirie e da senegalesa Khady Koita, todavia trazendo leituras de diversos campos para abordar os temas.

Ademais, uma das propostas pensadas foi trazer a fonte em todos os capítulos, separando extratos para serem analisados durante as discussões, para que, assim, a experiência de Khady Koita perpassasse todos os debates. Deste modo, dedicamos uma parte desse primeiro capítulo para apresentar a narrativa da autora acerca do *salindé* e a relação de sua comunidade com a prática.

Ainda, finalizamos o capítulo com uma dissertação sobre a relação do Senegal com a prática do ritual, os motivos das proibições da prática ao redor do globo e o impacto disso nas comunidades e famílias praticantes.

O movimento de proibição da prática das intervenções é liderado tanto por organizações governamentais quanto por não governamentais. Um ponto comum entre elas é a utilização da experiência como ferramenta argumentativa para colocar fim ao ritual, e esse é o tema do segundo capítulo desta dissertação.

Sendo assim, no segundo capítulo buscamos discorrer sobre as organizações FORWARD, GAMS, *Sinin Mira Nassiquê* e *Safe Hands for Girls*, que discutem o fim da prática das intervenções genitais femininas, analisando seus discursos e formas de atuação, para, então, trabalhar com a noção de experiência na construção do conhecimento histórico e

quais os cuidados que os historiadores devem ter ao analisar relatos biográficos e autobiográficos. Isso se faz necessário, visto que a narrativa da experiência é uma ferramenta muito utilizada na argumentação das organizações que são contrárias à prática do ritual.

Por fim, no terceiro capítulo buscaremos trabalhar com a questão da narrativa do trauma, relacionando os estudos da antropóloga Veena Das com o tema: O ato de testemunhar como gerador de novos contextos. Além do mais, a proposta é analisar os sujeitos apresentados na obra de Koita, os papéis dos homens e mulheres, as relações sociais e como o trauma/evento/*salindé* perpassa essas relações.

2. OS RITUAIS DE PASSAGEM E AS INTERVENÇÕES GENITAIS FEMININAS

Ao debatermos sobre a permanência da prática de rituais como o *salindé* e das intervenções genitais femininas, um dos discursos presentes é que são rituais de passagem estruturantes dentro das sociedades que os praticam e, por isso, a extinção ou a reformulação dessas práticas é algo muito mais complexo do que uma simples imposição legal ou punitiva.

Sendo assim, neste capítulo, buscaremos entender e analisar as práticas ritualísticas que formam a identidade do ser mulher, com ênfase naquelas que envolvem as intervenções genitais femininas, utilizando como base as discussões apresentadas no trabalho da antropóloga Cremilde Alves e nas narrativas biográficas da somali Waris Dirie e da senegalesa Khady Koita.

2.1. O ritual de passagem

É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial a outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte. A cada um desses conjuntos acham-se relacionadas cerimônias cujo objeto é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada.³⁸

É a partir desse extrato de texto retirado da obra de Van Gennep, *Os ritos de passagem*³⁹, que damos início ao debate sobre rituais de passagem. Nesse extrato, é possível

³⁸ GENNEP, A. V. *Os ritos de passagem*. 2. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 22.

³⁹ GENNEP, A. V. *Os ritos de passagem*. 2. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

entender que, para o autor, as sucessivas etapas da vida de uma pessoa são acompanhadas de cerimônias moldadas pelo meio em que o sujeito está inserido. Estas têm a função de marcar a transição entre diferentes fases da vida e situações sociais, desempenhando um papel importante na estruturação e organização da sociedade, fornecendo um senso de continuidade e ordem para a vida dos indivíduos. E não só isso, os rituais de passagem também contribuem para a manutenção da coesão social, atribuindo um senso de identidade e pertencimento aos indivíduos.

A partir disso, entende-se, neste trabalho, que o ritual de *salindé* e as intervenções genitais femininas representam formas desta espécie de cerimônia, destes rituais de passagem, carregados de símbolos e sentidos que são importantes para a sociedade que os pratica.

Há muito os ritos de passagem vêm sendo estudados por antropólogos, historiadores e cientistas sociais. Cremilde Alves, em seu trabalho intitulado *As que passaram pelas barracas: Representação e vivências de mulheres sobre o fanado feminino em Bissau (Bairro Militar)*⁴⁰, disserta que, no início do século XX, autores como Durkheim e Van Gennep “reconheceram a centralidade dos ritos na constituição da vida social.”⁴¹ Segundo ela, Van Gennep “enfocou nos ‘ritos de passagem’ a categoria dos ritos mais reconhecidos e que inclui uma gama ampla de eventos que marcam as mudanças da pessoa social ao longo da sua vida desde o nascimento até a morte, tais como os batismos, casamentos, formaturas, e funerais.”⁴²

Desse modo, os ritos estão presentes nas vidas das pessoas, moldando-as, e tomar ações de modo a "transgredi-los" é algo dificultado não apenas pela resistência prática dos demais membros da comunidade, mas, e sobretudo, por fazerem parte da identidade do indivíduo e da própria comunidade.

A autora disserta, ainda, que os rituais são caracterizados por um conjunto diverso de elementos, como símbolos, espaço temporal, linguagem e comportamentos, “cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo.”⁴³ Além do mais, o rito encontra-se na crença em seu poder transformador, materializando-se por meio das práticas simbólicas e adquire significado ao trazer ordem à desordem, atribuir sentido ao acidental e ao

⁴⁰ ALVES, Cremilde. *As que passaram pelas barracas: Representação e vivências de mulheres sobre o fanado feminino em Bissau (Bairro Militar)*. Tese (Doutorado) - Curso de Licenciatura em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

⁴¹ *Ibidem*, p. 39.

⁴² *Idem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 40.

incompreensível, capacitando os atores sociais a enfrentar o mal, o tempo e as relações sociais. Sua essência reside na fusão entre o tempo individual e o tempo coletivo.⁴⁴

Roberto Da Matta, em apresentação à obra de Van Gennep, defende que

o rito, assim, também enquadra – na sua coerência cênica grandiosa ou medíocre – aquilo que está aquém e além da repetição das coisas ‘reais’ e ‘concretas’ do mundo rotineiro. Pois o rito igualmente sugere e insinua a esperança de todos os homens na sua inesgotável vontade de passar e ficar, de esconder e mostrar, de controlar e libertar, nesta constante transformação do mundo e de si mesmo que está inscrita no verbo viver em sociedade.⁴⁵

Da Matta afirma, ainda, que “o livro de Gennep discute o ritual e seus mecanismos básicos como um tópico de estudo relevante”⁴⁶ e que

insinua tomar a própria vida social na sua dialética entre rotinas e cerimoniais, repetições e inaugurações, homens e mulheres, velhos e moços, nascimentos e mortes, etc., como um ritual, posto que o mundo social se funda em atos formais cuja lógica tem raízes na própria decisão coletiva e nunca em fatos biológicos, marcas raciais ou atos individuais.⁴⁷

Deste modo, ao enxergar a vida social como um ritual, percebe-se que a construção da sociedade é fundamentada em ações formais que seguem uma lógica estabelecida pela coletividade ou pela classe dominante. Assim, neste trabalho, veremos como a prática do *salindé* e das intervenções genitais femininas, vistas através deste prisma, carregam características importantes das sociedades que as praticam, imprimindo uma série de elementos que correspondem à própria identificação social dos membros daquele grupo. A exemplo, o desenvolvimento e a conformação dos papéis sociais destinados a homens e mulheres é um dos elementos que fazem parte destas práticas e que impactam nas formas de construção identitária - individual e coletiva - das sociedades que as mantêm.

Mas, então, se a prática desses rituais é importante para marcar momentos de transições, já que é somente a partir deles que o sujeito está preparado para exercer determinado papel dentro da comunidade, quando fazê-los? Autores como H. Schurtz e Webster, cujas obras datam da década de 1900, equiparavam o acontecimento do ritual de iniciação com um fenômeno fisiológico do corpo humano. Isto é, a feitura do rito seria marcada por algo físico do indivíduo, como, por exemplo, crescimento dos pêlos corporais e/ou início da menstruação. Contudo, este posicionamento estará infundado mediante a crítica

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ GENNEP, A. V. *op. cit.*, p. 7.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁷ Idem.

de Genep, considerando que a puberdade fisiológica e a “puberdade social” são fenômenos essencialmente diferentes.

Um dos pontos salientados pelo autor é que raramente essas mudanças fisiológicas convergem, ou seja, elas não ocorrem na mesma idade se tomados em comparação com diferentes grupos étnicos; ao serem equiparados tais fenômenos no interior de cada comunidade, igualmente não há correspondência. Isto posto, é necessário que a questão do ritual de passagem seja discutida pelo viés da puberdade social, o que oferece possibilidades de análise mais amplas e que, conseqüentemente, englobam sujeitos de diferentes corpos e idades.

Contudo, um dos questionamentos que surgem a partir dessa perspectiva é a respeito do momento em que o ritual deve ser praticado com determinado indivíduo. A resposta para tal demanda é complexa e depende de dinâmicas próprias da comunidade e da família nas quais o sujeito está inserido.⁴⁸

Outra perspectiva sobre rituais de passagem e construção de identidades é a apresentada pelo pesquisador Serafim Lucas Gaspar ao debater sobre o ritual de iniciação *éfiko* que ocorre entre o grupo étnico *nhãneka-humbi*, da província da Huila, em Angola. Para o autor, o ritual faz parte de uma importante construção social da identidade da “mulher”.

Ao discutir o conceito de ritual, o autor disserta que:

a palavra ‘ritual’ está frequentemente sujeita a pré-conceitos (uma pré definição de quem entra em contato com o mesmo, em função do seu contexto sócio-cultural, político e até mesmo econômico), a variadas interpretações e/ou entendimentos associados à sua aplicação e uso.⁴⁹

Sendo assim, grande parte das discussões sobre as noções de um ritual estão ligadas a pré-conceitos ditados por aqueles que o discutem e o definem, como, por exemplo, as concepções prévias que envolvem a própria contextualização das práticas. Gaspar, todavia, busca entender o ritual como “uma forma de educação”⁵⁰ lançando luzes sobre os processos de ensino, aprendizagem e compartilhamento de saberes que estes momentos reproduzem.

Outro estudioso que vai nessa linha é Antônio Guebe, que, em sua tese *A Influência da Educação Formal na Educação Tradicional em Angola: O Caso dos Vahanya*⁵¹, defende

⁴⁸ Durante a leitura da fonte, não foi encontrado o ponto que marca a idade em que a menina deve passar pelo ritual. A autora diz a própria idade, mas não as das outras meninas. Tampouco especifica se o momento foi escolhido por algum motivo biológico.

⁴⁹ GASPAR, Serafim Lucas. *ÉFIKO: TORNAR- SE “MULHER” ENTRE O POVO NHÃNEKA-HUMBI DA HUÍLA – ANGOLA*. [Bacharel em Humanidades], Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB, Ceará, p. 11.

⁵⁰ *idem*.

⁵¹ GUEBE, Antônio. *A influência da educação formal na educação tradicional em Angola: O caso dos Vahanya* [Tese de doutoramento, Iscte - Instituto Universitário de Lisboa]. Lisboa, 2016.

que “dentro da esfera do processo ritual de iniciação está presente o ritual de transmissão do conhecimento [...] entendido como propriedade dos antepassados, fundadores de toda a vida social”.⁵² Deste modo, o ritual é compreendido como um elemento complexo dentro das comunidades, criado com base na maneira de viver das pessoas, inserido em uma ordem moral particular.

O ritual é, pois, “um instrumento de educação”⁵³, tomando em consideração que faz parte de uma compreensão social cujos meios e fins para sua realização têm função educativa. O enfoque destas práticas está centrado na transmissão de saberes entre as gerações envolvidas, buscando, deste modo, assegurar a existência sociocultural da comunidade.⁵⁴

Estas noções e concepções acerca da configuração de rituais auxiliam a construção da perspectiva crítica para análise do *salindé* e das intervenções genitais femininas. Deste modo, afirma-se que transmitem uma série de valores culturais, éticos e morais, assim como a cosmovisão presente nos interesses da comunidade sobre o que é tornar-se e ser mulher. A passagem pelo *salindé* é o momento pelo qual as meninas são conduzidas a uma vivência simbólica, tanto de rupturas quanto de reintegrações.

2.2. Os rituais de passagem que têm como característica as intervenções genitais femininas

Em algumas comunidades do Sudão e na Etiópia, é chamado de *Sunna* (*tradição* ou *recomendação*); na Guiné-Bissau, é chamado de *Fanado*; os Mandinka, grupo étnico presente na Gâmbia e no Senegal, utilizam o termo *nyakaa*; na Somália, é designado por *Gudniin gadbahaada*; e, no caso específico da fonte analisada, se chama *salindé*. Esses são rituais de passagem que têm entre suas características as intervenções genitais femininas.⁵⁵

O ritual marca a transição da “infância” para a vida “adulta”, carregando consigo elementos da construção da identidade do “ser mulher” aos olhos da comunidade, condicionando, assim, o tempo do indivíduo ao tempo do coletivo. Deste modo, os processos presentes dentro da prática carregam significados que corroboram para essa identidade.

⁵² GUEBE, Antônio. *op. cit.*, p. 54.

⁵³ *idem.*

⁵⁴ *idem.*

⁵⁵ Esses nomes, em sua maioria, não carregam consigo um significado “emocional”, mas sim simbólico, como é o caso do *gudniin*, que significa corte.

Não se sabe ao certo a origem do ritual, com qual população começou, qual lugar ou se está atrelado a alguma religião. Cremilde Alves afirma que, dentro da literatura estudada por ela,

verifica-se que a prática de *fanado* se encontra difundida em diferentes religiões, tais como católica, protestante [...] e muçulmana, sendo nesta última onde se registra uma maior incidência, uma vez que existe uma crença entre os seus praticantes de que a fé islâmica possui como pré-requisito a realização do *fanado*.⁵⁶

Neste sentido, o Programa de Ação para a Eliminação da Mutilação Genital Feminina⁵⁷ explica que o ritual foi encontrado também em meio a “cristãos (protestantes, católicos), judeus e ateístas. A prática também não está incluída em nenhuma forma de ensinamento religioso, sendo a sua associação resultado de interpretações específicas dos textos religiosos e dos seus ensinamentos.”⁵⁸

É importante destacar, portanto - uma vez que as intervenções são geralmente ligadas à fé islâmica -, que as diferentes formas através das quais o ritual é performado estão presentes em diversas comunidades com frentes religiosas diferentes.

Muito embora algumas comunidades que mantêm a prática sejam professas da fé islâmica, o Alcorão não evidencia de forma explícita que esta prática constitui um mandamento sagrado, e o *fanado* “não é praticado por todas as comunidades islâmicas.”⁵⁹

Através das entrevistas feitas com mulheres que passaram pelo *fanado*, a antropóloga Cremilde Alves aponta que o ritual, na comunidade pesquisada, é dividido em duas partes, quais sejam, a iniciação *fanado sinhu*, que corresponde ao momento do corte, e o *cunsi udju*, que corresponde, por sua vez, ao período educativo. Estas etapas podem coincidir no tempo ou não: “a primeira pode acontecer na infância e a segunda na adolescência ou nunca acontecer. Não existe uma regra rígida sobre a sequência em que deve acontecer o ritual.”⁶⁰ Isto é, a prática engloba dois momentos, um em que são ensinados os valores da comunidade e outro onde acontecem as intervenções no corpo.

Nisto, a autora ainda ressalta que o *cunsi udju* “integra os componentes morais e educativos da iniciação, através da qual os jovens são ensinados sobre o seu posicionamento na sociedade e como proceder perante várias situações, tendo em conta o género e a idade”⁶¹,

⁵⁶ MARTINGO, C, 2007 apud ALVES Cremilde, 2013, p. 18.

⁵⁷ Grupo de Trabalho Inter-sectorial sobre a Mutilação Genital Feminina/C. Programa de Ação para a eliminação da mutilação genital feminina. Edição APF apoiada pelo Daphne - Euronet FGM, Lisboa 2009.

⁵⁸ ALVES, Cremilde. *op. cit.*, p. 16.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 68.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 80. A exemplo, Mamita (menina de 18 anos, muçulmana de etnia *Mandinga*) relata, no depoimento coletado por Cremilde Alves, que passou pelo *fanado sinhu* [corte] em casa, e que foi para a barraca aos 9 anos. O ambiente da barraca, onde acontece o *cunsi udju*, é organizado, tem camas, boa alimentação, escovas de dentes e parece uma “casa”.

⁶¹ *Idem*.

e conclui dissertando que o “*fanado* é uma parte integrante da construção social do indivíduo, cujos códigos de pertença são veiculados através dos ensinamentos recebidos em diversos momentos significativos do ciclo vital (nascimento, integração social, puberdade, casamento, maternidade e morte)”⁶², sendo o *fanado*, nessa perspectiva, a “primeira etapa desta construção identitária do indivíduo.”⁶³

À vista disso, a autora trabalha com uma noção de identidade cultural que pode ser entendida como um sistema de representações que descreve as relações entre o indivíduo e o grupo coletivo. Tal identidade é moldada pelo compartilhamento de heranças comuns, como língua, crenças e as artes. Além do mais, essa identidade cultural se desenvolve em um processo dinâmico e contínuo, sendo alimentada por diversas influências ao longo do tempo e do espaço.

Outro exemplo da prática é o apresentado nos relatos de experiência de Waris Dirie em sua obra *Flor do Deserto*⁶⁴. Dirie vem de uma família nômade e em sua obra não é perceptível uma separação entre a iniciação, *fanado sinhu* (intervenções físicas) e *cunsi udju* (parte do rito onde a menina entende seus papéis sociais).⁶⁵ Todavia, Dirie também é levada a um lugar recluso para passar pela intervenção genital e pelo seu processo de recuperação, tanto que narra: “Quando escureceu, minha mãe e minha irmã voltaram para casa e eu fiquei sozinha no abrigo.”⁶⁶

Deste modo: a identidade cultural pode ser compreendida como um sistema de representações das relações entre pessoa (indivíduo) e grupo (coletivo) que consiste em partilhar heranças comuns como a língua, a crença, as artes, etc. É um processo dinâmico de construção contínua, que se alimenta de várias fontes no tempo e no espaço. Como todo o ritual cultural, o *fanado* tem sua importância justificada não só como identidade cultural, mas também como um elemento primordial da coesão social e de continuidade do ritual.⁶⁷

⁶² Idem.

⁶³ Idem.

⁶⁴ DIRIE, Waris. SILVA, Tomás Vaz da. *Flor do Deserto*. 1ª ed. São Paulo: Editora Hedra, 1 de janeiro de 2001.

⁶⁵ Relato de Waris Dirie: “Passei a noite em claro, excitada, até que minha mãe se aproximou. O céu ainda estava escuro: aquela bela escuridão que antecede a aurora. Ela me pediu para fazer silêncio e puxou-me pelas mãos. Agarrei minha pequena coberta e, sonolenta, fui atrás dela. Descobri porque as meninas são circuncidadas tão cedo: assim, ninguém ouve os gritos. Saímos do abrigo e caminhamos até um matagal. ‘Vamos esperar aqui’, disse mamãe enquanto sentávamos na grama fria. O dia estava nascendo. Logo ouvi o barulho das sandálias da cigana. Minha mãe disse o nome da mulher e perguntou: ‘é você?’. ‘Sim, sou eu’, disse uma voz. Eu ainda não conseguia ver ninguém. De repente, sem deixar notar de onde vinha, ela surgiu ao meu lado: ‘Sente-se ali’. Apontou então para uma pedra bem lisa. Não houve conversa alguma, nem um alô. Um ‘como você tem passado?’ seria impensável. Ela não me disse: ‘O que vai acontecer hoje com você é muito doloroso, por isso, seja uma menina forte’”. DIRIE, Waris. p. 57.

⁶⁶ Ibidem, p. 60.

⁶⁷ Ibidem, p. 78.

Seja pelo ritual dividido em dois momentos ou somente em um, a intervenção genital feminina - seja ela qual for - é parte importante do tornar-se mulher. No contexto vivido por Dirie, o ser mulher acarretava em casamento, cuidado com a família e maternidade. Para sua família, as intervenções eram importantes pois a ausência delas significava a impossibilidade de que as meninas conseguissem estabelecer um casamento. Neste sentido, a autora disserta sobre a preocupação de seu pai porque sua irmã “Aman estava quase na idade de se casar” e “ninguém aceitaria se ela não estivesse ‘preparada’”.⁶⁸ Nesta passagem, adiciona que a técnica de intervenção utilizada nesta sociedade era instrumentalizada como uma forma de atestar, ao homem que iria contrair casamento, de que estava “se casando com uma mulher virgem”.⁶⁹

Retomando o desenvolvido por Kimbanda, a prática da infibulação é um tipo de cerimônia inaugural dos ritos de puberdade. O autor disserta que, para o povo negro-bantu, o *fanado* situa a mulher em um lugar religioso e social exato, tornando-a apta para as suas responsabilidades e permitindo que se movimente com eficácia na pirâmide vital⁷⁰ interativa.⁷¹ Desta mesma forma a prática é compreendida entre a etnia Nandi, da Nigéria, para a qual é através do ritual de iniciação feminina que a mulher atinge a maturidade, rompendo com a “infância” e ingressando na vida “adulta”. Para eles, o órgão sexual simboliza a vida e cortá-lo é como “abrir as comportas para a vida, para que o seu caudal possa ter livre curso.”⁷² Existe a crença de que o clitóris se alongará caso continue a fazer parte do corpo e que, por esta razão, os filhos nascerão anormais. Já na Etiópia, acredita-se que a retirada do clitóris seja uma medida higiênica com “consequências morais positivas que garantem o desenvolvimento e florescimento da feminilidade”.⁷³

Expostas essas experiências, pesquisas e ideias, é possível concluir que muitas são as identidades formadas a partir do ritual e das intervenções genitais no que tange aos significados de ser mulher nas comunidades em que ocorrem. Muitos são, ainda, os significados do corte, e por isso é importante analisar caso a caso, de forma singular, a fim de, como dito pela escritora Chimamanda Ngozi Adichie, em seu livro e *O perigo de uma*

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Ibidem, p. 60.

⁷⁰ A pirâmide citada por Kimbanda é: “A vida do munto (pessoa) é concebida como uma participação na relação marcada pela hierarquia entre o mundo invisível (Deus, força suprema de vida; espíritos - gênios; antepassados qualificados: chefes, guerreiros...; antepassados da comunidade) e mundo visível (chefes: de família, de clã; anciãos; a comunidade; a pessoa: centro da pirâmide; animais; vegetais; mundo inorgânico; fenômenos naturais ...)”.

⁷¹ KIMBANDA, Rufino Waway. *Excisão como Iniciação Sexual e Religiosa em Mulheres Negro-Bantu*. Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 116-129, mar. 2006. p. 118.

⁷² ALVES, Cremilde. *op. cit.* p. 22.

⁷³ MBITI, J., *Religions et Philosophie Africaine*. Yaundé: Cle, 1972, p. 140.

*história única*⁷⁴, não reproduzimos uma história única sobre essa prática, uma única identidade do ser mulher.

As descrições realizadas por Waris Dirie ressaltam que, no passado, em seu meio familiar, havia uma idade aproximada para que as meninas passassem pelo ritual. Segundo ela, suas irmãs deveriam ter passado pela circuncisão em idade menor, mas houveram diversos desencontros com a “cigana”⁷⁵, o que possibilitou que o ritual fosse realizado a uma delas somente na “adolescência”.⁷⁶ Neste ponto, aguça-se mais o debate sobre qual é o momento em que as meninas devem passar pela prática.

Alves cita, em sua pesquisa, que algumas mulheres o fizeram em idades diferentes, como, por exemplo, Cadi, da etnia mandinga, que possuía 25 anos quando entrevistada e que passou pelo *fanado sinhu* (corte) aos 4 anos; e Aissatu, da mesma etnia, que passou pelo ritual aos 10 anos de idade.⁷⁷ Cremilde Alves ainda coloca que a “idade varia dos quatro anos aos dezoito, mas em alguns casos há mulheres em idade adulta que vão ao *fanado* por essa prática ser estranha à sua etnia, mas que se submetem à mesma por ser um costume praticável na etnia do marido” ou que “as jovens quase não se lembram do que aconteceu, dado não terem consciência sobre o fato quando se é tão pequeno ou bebê”⁷⁸

Além do mais, mesmo os dois momentos, sendo Alves, não necessariamente, as duas acontecem. A antropóloga disserta que “num universo de vinte e cinco entrevistadas para essa pesquisa, cinco delas só fizeram o *fanado sinhu* (corte) e não foram para as barracas, ou seja, não tiveram a vivência da barraca.”⁷⁹

Nos depoimentos coletados por Alves, nenhuma das entrevistadas disserta sobre fluxo menstrual ou algo a respeito da puberdade fisiológica que marque o momento em que o ritual deva ser realizado. Todavia, o pesquisador já citado Rufino Waway Kimbanda afirma que as temporalidades, em alguns casos, podem ser definidas por aspectos biológicos dos corpos das meninas. Ele diz: “em Angola, por exemplo, a iniciação é praticada por vários grupos: *Ganguela*, *Tshokwe*, *Nhaneka-Humbe*, *Ambó*, e nestes, a menina deve ser iniciada quando lhe aparece a primeira menstruação.”⁸⁰

⁷⁴ ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

⁷⁵ Na pesquisa, foi utilizada a obra traduzida de Waris Dirie. Nela, está escrito que a denominação utilizada para a mulher que realizava as intervenções nas meninas era “cigana”.

⁷⁶ DIRIE, Waris. *op. cit.*, p. 53. É importante ressaltar que Waris Dirie se utiliza dessas definições como “adolescente” e “criança” e não necessariamente uma idade específica, como, por exemplo, 10 anos ou 9 anos. Contudo, podemos ter uma noção do que ela considera uma idade que se refere a uma criança e/ou à adolescência quando ela diz que passou pelo ritual quando era criança e especifica a idade.

⁷⁷ ALVES, Cremilde. *op. cit.*, p. 119.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 88.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ KIMBANDA, Rufino Waway. *op. cit.*, p. 118.

Sendo assim, aquilo que foi posto a debate no início do capítulo, sobre a puberdade fisiológica e a puberdade social é colocado aqui novamente. A idade que a menina deve passar pelo ritual é variável, tanto que nas narrativas apresentadas por Dirie e Alves as meninas não necessariamente sabem pelo que vão passar. Dirie expõe em seu testemunho que não sabia o que realmente aconteceria no ritual, porém entendia que, a partir do momento em que passasse por ele, entraria para a vida adulta.⁸¹ Deste modo, a determinação de quando a menina irá passar pelo ritual é dada através da perspectiva da comunidade ou da família, quando estes entenderem que é chegado o momento.⁸²

Quando se discute sobre a manutenção da prática, muitos dos olhares se voltam às mulheres que fazem a cerimônia (quando há) e as intervenções. Tanto nos relatos presentes no trabalho de Alves, quanto nas biografias de Dirie e Koita, essas “cerimônias” são organizadas por mulheres importantes dentro comunidade ou para a família da menina. Deste modo, alguém de confiança.

Nos casos analisados por Alves, há a presença de uma excisadora - denominadas fanatecas na Guiné-Bissau -, ou seja, uma pessoa específica, uma mulher, responsável por realizar o corte. Estas são “mulheres de importante estatuto social na comunidade, assumindo simultaneamente o cargo de parteiras, prestando cuidados à mulher e ao bebê no pré e pós-parto.”⁸³ Essas mulheres também acompanham as meninas até as barracas; assim, são responsáveis por ensinar os costumes e como são os papéis sociais que a menina terá que desenvolver quando se tornar uma mulher.⁸⁴

Em seu relato, Koita também diz que há mulheres de uma casta específica que realizam o ritual, e afirma não conhecer algumas das presentes no momento em que o seu ritual ocorre. Em determinado trecho, descreve:

de repente, uma das avós chama o rebanho de meninas, pois a ‘senhora’ chegou. Vestida num imenso bubu índigo e azul-escuro, com enormes brincos nas orelhas, ela é pequena e eu reconheço seu rosto. A ‘senhora’ é uma amiga de minhas avós, da casta dos ferreiros. Na sua casta, são os homens que trabalham o ferro, ‘cortam’ os meninos, e as mulheres ‘cortam’ as meninas. Duas outras mulheres também estão presentes: matronas fortes de braços sólidos que eu não reconheço.⁸⁵

⁸¹ Antes de se aprofundar no relato de Waris Dirie, é importante atentarmos que a obra foi construída na intenção de ser utilizada como uma ferramenta contrária à prática das intervenções e que a mesma é escrita a partir da visão do presente sobre o passado. Sendo assim, há intenção na memória que será contada.

⁸² É válido ressaltar que em nenhum trabalho ou depoimento lido, foi encontrado que a própria menina escolheria o momento pelo qual passaria pela prática. Contudo, não descartamos a possibilidade de haver outras perspectivas.

⁸³ ALVES, Cremilde. *op. cit.*, p. 10.

⁸⁴ Muitas vezes essas mulheres recebem para fazer esses ritos.

⁸⁵ CUNY, Marie-Thérèse. KOITA, Khady. *Mutilada. op. cit.*, p. 6.

À vista disto, no caso de Koita nota-se que há uma casta específica para essa função. Ademais, no caso já citado de Dirie, quem faz as intervenções nas meninas é uma “cigana” próxima a família. Desse modo, pode-se concluir que essas mulheres detêm certa importância dentro das comunidades praticantes e são fundamentais para a permanência desse ritual.

Outro ponto que pode ser levantado, e que será trabalhado mais à frente, é que em ambos os relatos o papel desempenhado pelas mulheres dentro das cerimônias pode ser entendido como crucial para a manutenção do ritual, pois a prática é vivenciada por mulheres e feita por mulheres, e, a partir da narrativa de Koita, buscaremos entender se as motivações tornam o ritual *para* as mulheres.

2.3. *Salindé* pela memória de Koita

Antes de iniciarmos a análise da prática do *sanindé* dentro da narrativa de Koita, precisamos conhecer a autora e entender a criação de sua obra. Khady Koita é uma mulher senegalesa que nasceu em Thiès. Atualmente mora na França e desde 1980, quando entrou para a Groupement Pour Abolition des Mutilations Sexuelles (GAMS), é ativa na luta contra prática das intervenções genitais femininas sendo cofundadora da Rede Europeia para a Prevenção da Mutilação Genital Feminina (Euronet-FGM), França e Bélgica. A Euronet-fgm foi criada em 2002 e coordena ações na Europa que visam prevenir e eliminar as intervenções genitais femininas.

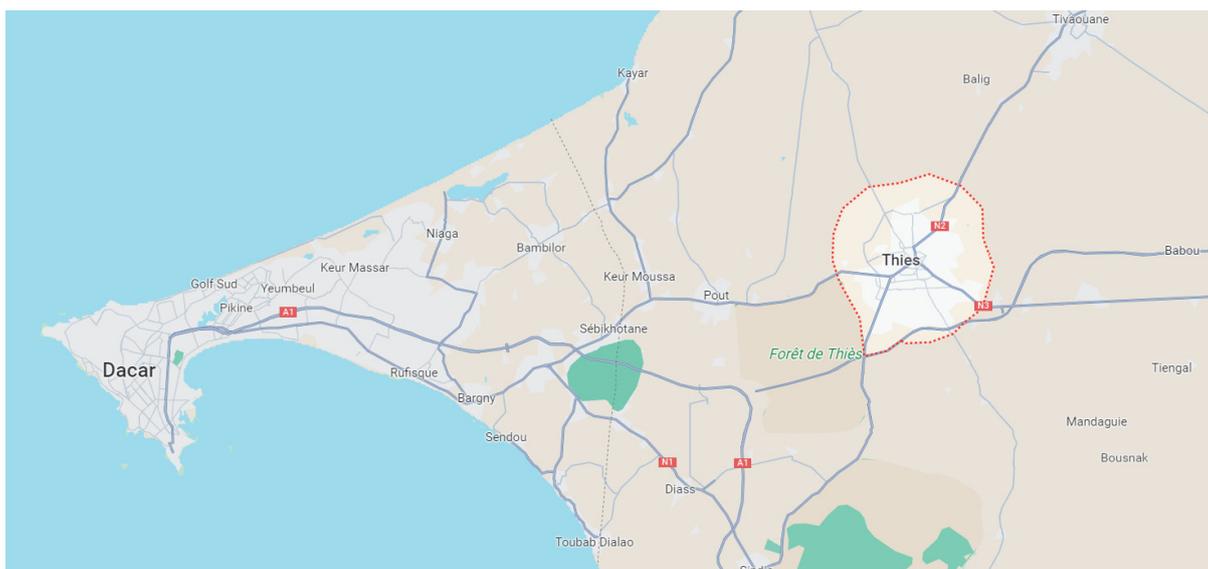


Figura 2 - Mapa de Thiès, região no Senegal onde a Koita nasceu. Fonte: Google Maps.

A educação em sua comunidade era perpassada pelos costumes e questões do cotidiano. Segundo a autora: “ensinaram-me a cultura nos campos, na cozinha, nos condimentos que as avós vão vender no mercado.”⁸⁶ Disserta, ainda, que sua família pertencia à “casta dos nobres da etnia *soninké*, originalmente agricultores e comerciantes”⁸⁷ e que, na comunidade, todos são primos, primas, sobrinhos ou tias. Os casamentos são realizados entre os membros da comunidade, e o próprio casamento da autora foi com um de seus primos.

Segundo ela, sua família é formada por religiosos e agricultores, “são os imames do vilarejo. Numa família nobre ‘horé’ no sentido *soninké* (uma casta que nada tem a ver com a definição da nobreza européia), a educação é muito estrita. Inculcam-nos a honestidade, a fidelidade e o orgulho da própria palavra, valores e princípios que nos seguem ao longo de toda nossa vida.”⁸⁸

Enfim, tendo feito essa apresentação prévia retomaremos ao assunto *salindé*. Em *soninké*, língua materna de Koita, o ritual de passagem se chama *salindé*, que significa “poder rezar” ou “purificada para alcançar a prece”.⁸⁹ Sendo assim, o ritual apresenta um sentido de purificação. Ainda mais: segundo ela, os pais “pretendiam nos casar mais tarde com primos da mesma família. Era preciso que fôssemos verdadeiras mulheres *soninké*, tradicionais”.⁹⁰ Nesta passagem, é possível perceber elementos supramencionados ao início deste capítulo, quais sejam, de que o ritual forma uma identidade tanto individual quanto social.

Em sua rua eram apenas duas famílias a praticar a *salindé*:

a que viera de Casamance, os mandingues, e a nossa, os *soninké*. Um pouco mais distante, havia também os *toucoulé* e os *bambara*, que perpetuavam a mesma tradição. Mas era uma prática que permanecia secreta, da qual não se falava, sobretudo com os *wolofes*. Coisas que não deviam ser faladas.⁹¹

Sendo assim, podemos concluir que, dentro da comunidade de Koita, as mulheres exerciam um papel fundamental de manutenção da comunidade, responsáveis por cuidar, educar, alimentar e purificar as meninas.

Dentro da prática do *salindé*, as mulheres mais velhas eram responsáveis pela organização e pelo feito. Isso coloca em questionamento os discursos proferidos por organizações e demais movimentos que são contrários à prática, discursos que colocam as

⁸⁶ CUNY, Marie-Thérèse. KOITA, Khady. *Mutilada. op. cit.*, p. 5.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Ibidem, p. 4.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Idem.

mulheres como “submissas” ou vítimas da cultura. Vemos, através da experiência de Koita, que as mulheres são também responsáveis pela permanência e manutenção do ritual.

No que tange à sua experiência com o ritual, Koita constrói sua narrativa dissertando sobre a infância – categoria de idade dada por ela –, apresentando um banquinho que pode ser um representante dessa passagem do tempo. Nas palavras da autora:

Tive meu banquinho verde por volta dos quatro ou cinco anos; vovó Fouley mandou fabricá-lo para mim, pois cada criança tem seu banquinho. Elas se sentam nele para comer o cuscuz e o guardam no quarto da mãe, ou da avó, que é quem as educa, lava, veste, alimenta, acaricia ou pune [...] Ficamos com ele durante muito tempo, até a madeira rachar ou crescermos e ganharmos um banco maior. Nesse momento, podemos largar o banquinho a uma criança mais nova [...] ele é o símbolo da passagem da primeira infância, quando nos sentamos no chão, ao status de criança que se senta e caminha como gente grande. Eu ando pelos campos, pelas ruelas do mercado, entre os flamboyants, baobás e mangueiras do terreno, da casa para a fonte, da casa da vovó para a da minha mãe; ando por uma existência protegida, cuja doçura vai brutalmente terminar.⁹²

Notamos que, ao final, ela coloca um peso sobre o processo pelo qual deveria passar naquele momento, dando a entender que, depois desse romper brutal com a doçura da infância, sua vida não teria mais esse sentimento. Essa argumentação linguística utilizada pela autora nos leva a entender que o ritual, por quebrar com esse sentimento, se tornara, pois, um ato de violência.

Koita narra que as mulheres da comunidade não falavam sobre o ritual, o que dificultou que ela conseguisse compreender, durante a infância, o que realmente se passava no desenvolver do ritual e qual era o seu sentido.⁹³ Apenas em sua percepção adquirida depois de ter passado pelo rito, observando o passado a partir do presente, que ela entendeu “de que as mães falam de tempos em tempos em casa.”⁹⁴

Da mesma forma, ela apresenta o ritual do casamento na sua obra: não lhe havia sido dado pelos membros da comunidade um conhecimento prévio do momento em que ela iria se casar, nem questionamentos a respeito de seus desejos em contrair tal relação. Entenderá que seu casamento estava próximo apenas pelas movimentações em sua casa.

Isso traz a percepção de que esses rituais, seja o de passagem ou o do casamento, não configuraram escolhas dela, um dos motivos pelos quais a autora considera ambos um ato de dominação do corpo da mulher.⁹⁵

⁹² Ibidem, p. 10.

⁹³ Da mesma forma que Waris Dirie.

⁹⁴ CUNY, Marie-Thérèse. KOITA, Khady. *Mutilada. op. cit.*, p. 6.

⁹⁵ Ibidem, p. 12.

Nas vésperas do *salindé*, Koita diz que suas “primas vieram de Dakar para as férias escolares. Estavam lá minha irmã Daba, de seis anos, Lélé, Annie e Ndaíé, minhas primas em primeiro grau, e outras primas mais afastadas.”⁹⁶ Na manhã do dia em que passariam pelo ritual, ela foi acordada logo pela manhã e lhe deram banho. Sua mãe a vestiu com um vestido de flores sem mangas, de tecido africano, cortado à europeia.⁹⁷ Ao descrever esta preparação, a autora busca relatar minuciosamente quais eram as cores e detalhes no vestido, e interpretamos esse recurso linguístico como uma tentativa de mostrar como esse momento foi marcante, tão marcante a ponto de se lembrar de cada pormenor.

Além do mais, a autora busca usar sinônimos como “pequenos” (“pequenos sapatos”, por exemplo) a fim de remeter à infância. Se formos analisar tal escolha dentro da proposta do livro, o uso de sinônimos que remetem à infância evoca a inocência e a impotência das escolhas realizadas ao longo da celebração, salientando a noção de que aquele não foi um ato consentido e reforçando o sentido de violência que deteve sob a perspectiva e a vivência da autora.

O caso de Dirie, por exemplo, é diferente dos apresentados. A noção do papel que a mulher deve desempenhar após o ritual foi ensinado a Waris Dirie por sua mãe e irmãs mais velhas, diferente das meninas na Guiné-Bissau, que foram às barracas aprender tais valores. Isso mostra a complexidade dessa prática e como sua análise deve ser feita de forma mais isolada e contextualizada. Deste modo, discursos mais generalistas sobre o significado do ritual na vida dessas mulheres devem ser questionados.

2.4. Senegal e sua relação com a prática do ritual

Sendo o país de origem de Khady Koita, neste subcapítulo abordaremos a criminalização da prática do ritual e das intervenções no país. Localizado na África Ocidental, o Senegal é banhado pelo Oceano Atlântico e faz fronteira com a Gâmbia, ligada ao seu território, tendo a Mauritânia ao norte, o Mali a leste e a Guiné e Guiné-Bissau ao sul. A capital do país é Dakar.

O Senegal foi disputado pela Inglaterra, França, Portugal e Holanda antes de ser mantido sob controle francês no final do século XIX. Permaneceu como uma colônia até 1960, quando, sob a liderança do escritor e estadista Léopold Senghor, conquistou sua

⁹⁶ Ibidem, p. 5.

⁹⁷ Idem.

independência – primeiro como parte da duradoura Federação do Mali e posteriormente como um Estado totalmente soberano.⁹⁸

Durante o período colonial, o território onde o Senegal se encontrava era conhecido como Senegâmbia e era formado por diversas comunidades étnicas, como: *wolof, fulbe, mande, seereer, tukolor, joola, nalu, baga, tenda*. A população do Senegal é uma constelação de etnias, culturas e religiões.

No que concerne ao debate sobre a prática do ritual de passagem e das intervenções genitais, o Senegal faz parte da União Africana, que declarou a década compreendida entre 2010 e 2020 como a Década das Mulheres Africanas. Assim, o país obrigou-se a implementar leis, políticas e programas que trabalhassem a favor dos direitos humanos das mulheres, incluindo programas que proibissem a ablação genital feminina e o casamento precoce.

De acordo com o Artigo 111 do Código da Família de 1973:

A idade mínima para as mulheres se casarem é 16. Ainda assim, o casamento de mulheres com menos de 16 anos é permitido desde que haja deferimento pelo presidente da corte regional após avaliação do caso. O consentimento dos pais ou dos guardiões também é necessário para o casamento de menores, de acordo com os Artigos 103 e 104 do Código Familiar. Casamentos islâmicos religiosos são reconhecidos por lei. De acordo com o Artigo 18 da Constituição e Artigo 103 do Código Familiar, ambas as partes concernentes ao casamento devem consentir e o casamento forçado é uma infração penal⁹⁹

A emenda ao Código (Artigo 299), criada em 1999, criminaliza a ablação genital feminina no Senegal. Ela “especificamente proíbe a violação da integridade dos órgãos genitais de uma pessoa do sexo feminino”¹⁰⁰, e quem descumprí-la pode sofrer a pena de prisão de seis meses a cinco anos.

Projetos governamentais com intuito de pôr fim à prática existem desde a década de 1990 no Senegal. Em 1997, o Ministério da Saúde lançou o Programa Nacional de Reprodução, que, entre outros tópicos, abordava a conscientização sobre a violência contra as mulheres, abrangendo a questão das intervenções genitais femininas.

⁹⁸ Texto retirado do site do IBGE sobre o Senegal. Disponível em: <<https://paises.ibge.gov.br/mapa/senegal>>. Acesso em: 25 de Março de 2022.

⁹⁹ Tradução livre. Texto original: the minimum age for marriage for girls is 16. However, marriage of girls under 16 is allowed given an age waiver by the President of the Regional court after investigation. Parental or guardian consent must also be sort [sic] for marriages of minors according to Article 103 and 104 of the Family Code. Islamic religious marriages are recognised by law. According to Article 18 of the Constitution and Article 103 of the Family Code both parties to the marriage must give free consent and forced marriage is a criminal offence. Coutry profile: FGM IN SENEGAL. June 2015. p. 43. Disponível em: <<https://www.refworld.org/pd/5587d3f3d.pdf>>. Acesso em: 1 de Agosto de 2022.

¹⁰⁰ FGM IN SENEGAL. June 2015. p. 43. Disponível em: <<https://www.refworld.org/pd/5587d3f3d.pdf>>. Acesso em: 1 de Junho de 2022. p. 44.

Mesmo que exista a proibição, temos que lembrar que a prática “se mantém em índices expressivos e as razões que a legitimam são das mais diversas ordens, envolvendo complexas estruturas de natureza moral, cultural, social, econômica, política e religiosa.”¹⁰¹

2.5. A proibição da prática das intervenções genitais femininas

O *Guia para Eliminação da Mutilação Genital Feminina*¹⁰² é uma declaração conjunta da OHCHR (*Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights*), ONUSIDA (Programa Conjunto das Nações Unidas Sobre VIH / SIDA), PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), UNECA (Comissão Econômica para África), UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), UNFPA (Fundo das Nações Unidas para a População), ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados), UNICEF (Fundo das Nações Unidas para a Infância), UNIFEM (Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher) e OMS (Organização Mundial da Saúde), que, assim como sugere o nome, visa eliminar a prática das intervenções genitais femininas.

A definição do Guia para “mutilação” (intervenção) genital feminina “inclui todas as intervenções que envolvam a remoção parcial ou total dos órgãos genitais femininos externos ou que provoquem lesões nos órgãos genitais femininos, por razões não médicas”¹⁰³. Apesar da definição abrangente, literalmente abarcando *todas* as intervenções motivadas por razões não médicas, nota-se, na formulação do Guia, uma ênfase dada às práticas que acontecem dentro dos rituais de passagem.

Em concomitância a essa informação, o material explica que há registros de que a prática acontece “por todo o globo, embora predomine nas regiões do Oeste, Leste e Nordeste da África, em alguns países na Ásia e Oriente Médio e entre certas comunidades de imigrantes na América do Norte e Europa.”¹⁰⁴

Ao analisar o sentido da expressão *comunidades de imigrantes* dentro da frase, entende-se que, para o Guia, essas intervenções genitais femininas não existem ou não devem

¹⁰¹ PEREIRA, Carolina Grant. *Mutilação Genital Feminina e Direitos Humanos: compreendendo a extensão e os limites da tradição para retomar o debate*. Direitos, Gênero e Movimentos Sociais I: Congresso Nacional do Conpedi, João Pessoa, p. 278.

¹⁰² Grupo de Trabalho Inter-sectorial sobre a Mutilação Genital Feminina/C. Programa de Ação para a eliminação da mutilação genital feminina. Edição APF apoiada pelo Daphne - Euronet FGM, Lisboa 2009. p.2.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 6.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 2.

ser consideradas violência *dentro dos* (ou *pertencentes aos*) continentes norte-americano e europeu, pois essas práticas foram trazidas de fora. E, tomando em consideração que as intervenções genitais apontadas pela declaração como não estritamente médicas são aquelas presentes em rituais de passagem, conclui-se que as intervenções consideradas violentas são as que ocorrem em rituais como *salindé, fanado, sunna*, etc.

A questão que se deseja destacar a partir destes apontamentos é que estas práticas, conforme explanado na introdução e no primeiro capítulo deste trabalho, detêm extrema importância para as comunidades que as executam, a exemplo do *salindé* no que tange à formação da identidade do “ser mulher”. Deste modo, a partir do momento em que uma declaração é criada de maneira conjunta por organizações com grande peso político como a OMS, colocando esses rituais como “uma forma de controle social sobre as mulheres” e que têm o “efeito de perpetuar papéis de gênero normativos que são desiguais e prejudiciais para as mulheres”¹⁰⁵, acabam por colocar, conseqüentemente, as meninas que passam pela prática como não agentes de suas próprias escolhas, “submetidas às intervenções, como resultado da pressão social a que estão sujeitas pelos seus pares e compelidas pelo medo de estigmatização e rejeição pelas suas comunidades, caso não sigam a tradição”.¹⁰⁶ Este posicionamento revela-se sem nenhum contexto ou aprofundamento sobre essas práticas e sobre essas pessoas, perpetuando o imaginário colonial sobre o continente africano e sobre os corpos das mulheres africanas.

Intervenções genitais femininas é um conceito amplo que não se limita ao ritual que, majoritariamente, ocorre em África. No trabalho já citado, a historiadora Jéssica Costa Prazeres aborda outras práticas que podem ser consideradas intervenções genitais femininas, como por exemplo a “clitoridectomia” realizada por médicos ginecologistas por volta do século XIX no Reino Unido¹⁰⁷; ou, até mesmo, no Brasil, quando se fala em cirurgia íntima.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Ibidem, p. 7.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 8.

¹⁰⁷ “A designação ‘clitoridectomia’ refere, normalmente, à 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’”. PRAZERES, Jéssica Costa. op. cit., p. 92.

¹⁰⁸ De acordo com os dados mais recentes divulgados pela Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética em 2020, referentes a procedimentos realizados no ano de 2019, o Brasil é o país campeão no número de procedimentos estéticos cirúrgicos, chegando a um total de 1.493.673 (13,1%) e ultrapassando até mesmo os Estados Unidos, onde se realizaram 1.351.917 (11,09%) intervenções, dentre um total de 11.363.569 efetuadas no mundo. The International Society of Aesthetic Plastic Surgery. ISAPS international survey on aesthetic/cosmetic procedures performed in 2019. Disponível em: <<https://www.isaps.org/wp-content/uploads/2020/12/global-survey-2019.pdf>>. Acesso em: 25 de Abril de 2022.

Apresentar essas questões não significa suavizar as narrativas críticas às intervenções genitais femininas que acontecem dentro do ritual de passagem. Todavia, é necessário pontuá-las, visto que a forma com que as falas contrárias à prática se constroem podem estar corroborando para a construção de um imaginário pejorativo sobre o continente africano, reforçando a manutenção do poder colonial ocidental sobre as culturas, povos, corpos e vivências presentes no continente.

Desde o século XX, a ONU, uma instância intergovernamental assim como a UNICEF e a OMS, busca deliberar sobre direitos considerados universais para a vivência humana, tendendo, assim, a assegurar que, apesar das diferenças culturais, há formas de viver que ferem a dignidade humana¹⁰⁹. Pautar a ONU dentro desse debate é necessário pois, atualmente, corresponde a uma das organizações com mais visibilidade midiática e com maior força política. Amparada no discurso de defesa dos direitos humanos e manutenção da paz, a ONU atua em diversos países e de diversas formas, aplicando sanções econômicas e invasões, quando os membros do conselho veem necessidade. A organização atualmente é formada por 15 Estados nacionais, sendo 5 deles permanentes - China, França, Rússia, Reino Unido e Estados Unidos.

Deste modo, as visões de direitos humanos e as propostas de manutenção da paz são formadas a partir das perspectivas que os países que fazem parte da ONU carregam sobre esses assuntos. E, dentro disso, é necessário que entendamos que há limitações difusas acerca dessas noções, visto que vivemos em um mundo com diferentes culturas, corpos, vivências e religiões. Sendo assim, acreditar em uma visão homogênea de direitos humanos ou em binarismos como, por exemplo, “certo” e “errado”, ou “violência” e “não violência”, sem levar em consideração os contextos, pode acabar condenando a diversidade cultural presente no mundo e criminalizando povos que historicamente foram postos à margem global.

Tendo em vista a grande diversidade cultural presente no mundo, e buscando se “reajustar” à existência desse cenário multicultural, a organização vem tentando incorporar como embaixadores pessoas que, em certa medida, vivenciam o contexto questionado. No entanto, o fato da ONU poder aplicar sanções e penalidades a países que não seguem o que é acordado nos conselhos, e o fato desses discursos contrários às intervenções genitais femininas serem direcionados apenas às intervenções que ocorrem dentro das práticas ritualísticas do continente africano deve ser discutida.

¹⁰⁹ Isso não significa que essas deliberações serão acatadas universalmente. A ONU não tem força suficiente para isso.

Muito embora vários líderes participem dessas reuniões, os cinco países permanentes continuam detendo maior concentração de poder no que tange às decisões. Assim, o que, em suas perspectivas, é apresentado como modelo de “civilização” e/ou de papel de gênero e de “modernidade” pode ser colocado à frente de outras noções, como as presentes no território latino-americano e do continente africano.

A disputa de influências e o debate sobre as visões a respeito de contextos específicos do continente africano podem ser visualizados na importante fala que o presidente da República Democrática do Congo, Félix Tshisekedi, fez dirigindo-se ao presidente da França, Emmanuel Macron¹¹⁰ no dia 05/03/2023. Em debate, o presidente da França mencionou que diminuiria a presença militar francesa naquele país e em todo o território africano, e, em resposta, Tshisekedi afirmou que essa promessa já havia sido feita e que não fora cumprida, e, ademais, que a forma como a Europa trata os países africanos deve mudar. Segundo ele, a Europa precisa comunicar-se com os países “sem esse tom paternalista e desrespeitoso”. “Você deve respeitar a África”.¹¹¹

Este viés colocado por Macron deixa entrever que sua perspectiva em relação aos países do continente africano é de que são incapazes de resolver seus problemas e dificuldades sem intervenções de países europeus - adversidades essas que em muito foram ocasionadas em decorrência da colonização executada por esses mesmos países europeus. O olhar paternalista é utilizado para que seja possível sustentar a manutenção europeia dentro desses países.

Enfim, o olhar paternalista que o presidente Félix Tshisekedi coloca dá a entender que a visão que a França ainda tem sobre os países africanos é de como se eles ainda fossem colonizados. Assim, quando analisamos as narrativas criadas por essas organizações sobre a prática das intervenções genitais femininas e os movimentos de proibição em diversos países africanos - e não africanos - é importante manter atenção aos discursos aos quais estas noções estão atreladas.

A cada ano, mais países proíbem a prática das intervenções genitais femininas, como o Egito (2008), a Guiné-Bissau (2011), a Somália (2012), a Nigéria (2018), entre outros. Na

¹¹⁰ Esse fato foge um pouco do debate sobre as intervenções, mas pontua precisamente a visão problemática que essas organizações ocidentais têm sobre o continente africano.

¹¹¹ Opera Mundi. Macron recebe crítica do presidente do Congo no encerramento de tour na África: 'paternalista'. Brasil de Fato, 06 de Março de 2023. Disponível em: <

tabela abaixo, retirada de um material confeccionado pela UNICEF, podemos obter maiores informações sobre os países e os anos em que proibiram a prática das intervenções genitais:

TABELA 1 – LISTA DE PAÍSES E ANOS DE PROIBIÇÃO DA PRÁTICA.

Table 2.1 Twenty-four of the 29 countries where FGM/C is concentrated have enacted decrees or legislation related to FGM/C

Benin	2003
Burkina Faso	1996
Central African Republic	1966, 1996*
Chad	2003
Côte d'Ivoire	1998
Djibouti	1995, 2009*
Egypt	2008
Eritrea	2007
Ethiopia	2004
Ghana	1994, 2007*
Guinea	1965, 2000*
Guinea-Bissau	2011
Iraq (Kurdistan region)	2011
Kenya	2001, 2011*
Mauritania	2005
Niger	2003
Nigeria (some states)	1999-2006
Senegal	1999
Somalia	2012
Sudan (some states)	2008-2009
Togo	1998
Uganda	2010
United Republic of Tanzania	1998
Yemen	2001

Notes: Bans outlawing FGM/C were passed in some African countries, including Kenya and Sudan, during colonial rule. This table includes only legislation that was adopted by independent African nations and does not reflect earlier rulings.

* Later dates reflect amendments to the original law or new laws.

FONTE: FEMALE GENITAL MUTILATION/CUTTING: A STATISTICAL OVERVIEW AND EXPLORATION OF THE DYNAMICS OF CHANGE. P. 9 (2013)

No levantamento feito pela UNICEF em 2013, dos 29 países onde há a prática do ritual que tem como característica as intervenções, 24 já haviam legislado a sua proibição.¹¹² Contudo, por mais que a prática seja proibida em diversos lugares, algumas comunidades ainda a praticam, mesmo “ilegalmente”, devido à sua importância. Frente a essa nova conjuntura, essas práticas têm sofrido algumas mudanças.

¹¹² FEMALE GENITAL MUTILATION/CUTTING: A STATISTICAL OVERVIEW AND EXPLORATION OF THE DYNAMICS OF CHANGE. P. 9 (2013)

A pesquisadora Carolina Grant Pereira, em seu trabalho *Mutilação Genital Feminina e Direitos Humanos: compreendendo a extensão e os limites da tradição para retomar o debate*.¹¹³, disserta sobre algumas dessas mudanças. Afirma que, devido à proibição em vários países, os aspectos festivos que envolviam a prática das intervenções que costumavam ocorrer em rituais com celebrações têm deixado de acontecer. Além disso, destaca que, ao longo do tempo, as meninas têm sido submetidas a esse ritual cada vez mais cedo, conforme indicado pela análise dos relatórios da UNICEF¹¹⁴. Esses relatórios revelam que:

A MGF tem sido realizada cada vez mais cedo, afetando meninas da mais tenra idade ou ainda bebês; ou seja, a prática da MGF migrou da adolescência (10-14 anos) para a infância (5-9 anos) – o que já acontecia em algumas localidades mais afastadas dos centros urbanos, sobretudo rurais –, e, ainda – o que tem chamado à atenção de modo significativo –, para a denominada “primeira infância” (0-4 anos). Em decorrência, o que se percebe é que a prática tem deixado de ser realizada em grupos, passando a ocorrer individualmente, bem como desvinculada dos festejos, solenidades e comemorações, tornando-se algo mais discreto e funcional e, por conseguinte, menos ritualístico.¹¹⁵

É certo que diversas mulheres estão se levantando contra esta prática, porém, “ao colocar simbolicamente o direito penal na primeira linha para lidar com o problema, esta criminalização pode contribuir para aumentar o secretismo e a clandestinidade desta prática”.¹¹⁶

Para além, a criminalização pode prejudicar a integração dos imigrantes, gerando situações racistas e de isolamento de pessoas e grupos. Em resumo, a proibição dos rituais que têm como característica as intervenções gera um amplo debate sobre identidade, imposição e reprodução de discursos pautados em um imaginário colonial sobre os países praticantes. Tal discussão não deve ser tratada como algo simples e/ou de fácil resolução. Como dito anteriormente, o ritual diz respeito ao pertencer, ao sentimento de inserção na comunidade e ao papel a ser desempenhado dentro dela. Entendê-lo como um ato de violência (que é o que tem sido levantado por diversas organizações, pessoas e grupos) é um processo que exige resgate histórico para entender as relações de poder, a contextualização e o respeito aos povos envolvidos.

¹¹³ PEREIRA, Carolina Grant. *op. cit.*, p.274-293.

¹¹⁴ Fundo das Nações Unidas para a Infância.

¹¹⁵ PEREIRA, Carolina Grant, *op.cit.*, p. 283.

¹¹⁶ CUNHA, Manuela Ivone. *op. cit.*, p. 847

3. EXPERIÊNCIA COMO FERRAMENTA ARGUMENTATIVA NA LUTA CONTRA A PRÁTICA DAS INTERVENÇÕES GENITAIS FEMININAS

Como visto no capítulo anterior, desde o final da década de 1990 e início dos anos 2000, diversos países proibiram a prática das intervenções genitais femininas. Dentro das ações e debates sobre a proibição e criminalização, vemos a agência de diversas organizações que buscam atuar de multiformes maneiras em prol desta causa. Assim sendo, muito do que é propagado pela mídia e que chega ao conhecimento das pessoas sobre o rito e sobre as intervenções advém dos discursos proferidos por essas organizações. É, portanto, necessária a apresentação e a análise dos discursos e atuações de algumas dessas organizações. Deste modo, neste capítulo, buscaremos analisar e discutir as ferramentas utilizadas por organizações que lutam pelo fim da prática das intervenções, examinando, também, suas definições para o ritual e para as intervenções.

3.1. Organizações que lutam pelo fim da prática das intervenções genitais femininas, suas definições, narrativas e formas de atuação

Há diversos movimentos que lutam pelo fim da prática das intervenções genitais femininas em África. Neste contexto, se faz necessário conhecer algumas dessas organizações e analisar a sua forma de atuação. Na pesquisa, priorizou-se a busca por organizações que fossem compostas por mulheres que passaram pela prática das intervenções, com a intenção de analisar suas formas de atuação, órgãos e pessoas que as apoiam, suas definições para o ritual de passagem e para as intervenções genitais femininas, além de demais questões emergentes.

Com o surgimento do debate sobre a proibição da prática do ritual de passagem e das intervenções genitais femininas que acontecem dentro dele, e com a criminalização do mesmo em diversos países africanos, documentos como a *Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos*¹¹⁷ - que ostenta artigos em defesa das mulheres¹¹⁸ contra quaisquer violências que possam sofrer - têm servido como ferramenta argumentativa de organizações e

¹¹⁷ ORGANIZAÇÃO DA UNIDADE AFRICANA (OUA). *Carta Africana dos direitos humanos e dos povos, Carta de Banjul*, 1981, Gâmbia. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/africa/banjul.htm#:~:text=Artigo%2022%C2%BA-1,exerc%C3%ADcio%20do%20direito%20ao%20desenvolvimento>>. Acesso em: 12 de Julho de 2022.

¹¹⁸ Exemplo o Artigo 18º, ponto 3, onde se diz que “o Estado tem o dever de zelar pela eliminação de toda a discriminação contra a mulher e de assegurar a proteção dos direitos da mulher e da criança tais como estipulados nas declarações e convenções internacionais.” ORGANIZAÇÃO DA UNIDADE AFRICANA (OUA). *Carta Africana dos direitos humanos e dos povos, Carta de Banjul*, 1981, Gâmbia.

movimentos que lutam pelo fim da prática. Outra ferramenta também é o *Protocolo de Maputo*.¹¹⁹

Criado em 2005, o Protocolo visa discutir e implementar medidas que garantam o direito das mulheres à igualdade e à autonomia. Nele, se discute diretamente a questão da prática das intervenções genitais femininas: no Artigo 5º consta que devem-se eliminar as práticas como as das intervenções genitais femininas, pois podem ser consideradas nocivas para a vida das mulheres. Segundo o Protocolo, “proibir, através de medidas legislativas acompanhadas de sanções, todas as formas de mutilação genital feminina, a escarificação, a medicação e a para-medicação da mutilação genital feminina e todas as outras práticas nocivas com vista à sua total erradicação.”¹²⁰

3.1.1. FORWARD (Fundação para pesquisa e desenvolvimento em saúde da Mulher)

A primeira organização escolhida foi a ONG *FORWARD (Fundação para pesquisa e desenvolvimento em saúde da Mulher)*¹²¹, principalmente porque a entidade se coloca como “a principal organização africana liderada por mulheres que trabalha para acabar com a violência contra mulheres e meninas.”¹²² Seu trabalho para assegurar os direitos das mulheres se pauta na Carta dos Direitos Humanos Africanos. Segundo elas, são “lideradas por mulheres africanas para mulheres africanas. Isso significa que nossas raízes e nossos corações estão nas comunidades com as quais trabalhamos.”¹²³ Nesse ponto é válido ressaltar que, mesmo que a organização afirme ser liderada por mulheres africanas, não é composta somente pelas mesmas, tampouco somente por mulheres que passaram pelas intervenções.

Segundo o site da entidade, a Forward luta pelo fim da "mutilação genital feminina, o casamento infantil¹²⁴, a violência doméstica e sexual e combatemos o abuso e a discriminação.”¹²⁵ Além do mais, buscam “alcançar a igualdade de gênero e o

¹¹⁹ UNIÃO AFRICANA. *Protocolo à carta africana dos direitos humanos e dos povos, relativo aos direitos da mulher em África*, 2005, Moçambique.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 8.

¹²¹ FORWARD (FUNDAÇÃO PARA PESQUISA E DESENVOLVIMENTO EM SAÚDE DA MULHER). Reino Unido. Disponível em: <<https://www.forwarduk.org.uk/violence-against-women-and-girls/female-genital-mutilation/>>. Acesso em: 12 de Julho de 2022.

¹²² *Idem*.

¹²³ *Idem*.

¹²⁴ Pois como vimos no primeiro capítulo, quando debatemos sobre o ritual, o mesmo é tido como um rito fundamental, em diversas sociedades, para que a mulher consiga se casar. Sendo assim, quanto mais cedo ele é feito, mais cedo a mulher está pronta para o casamento.

¹²⁵ FORWARD (FUNDAÇÃO PARA PESQUISA E DESENVOLVIMENTO EM SAÚDE DA MULHER). *op. cit.*

empoderamento econômico para todas as mulheres e meninas africanas”¹²⁶, buscando, com isso, construir “redes com organizações lideradas pela diáspora africana – representando mulheres e meninas africanas em agendas nacionais e globais por meio de vozes fortes e unidas em debates políticos, desenvolvimento de políticas e ações positivas.”¹²⁷

A Forward foi fundada por Efua Dorkenoo, também chamada de “Mama Efua”. Dorkenoo nasceu em Gana e foi uma líder “pioneira no movimento global para acabar com a mutilação genital feminina e uma excelente defensora de mulheres e meninas em todo o mundo.”¹²⁸

A organização trabalha em comunidades no continente africano e no Reino Unido, e, segundo o site, volta-se para estas comunidades em que atuam, buscando entendê-las e agir junto delas. A organização percebeu que os líderes religiosos da região têm bastante influência sobre os indivíduos e, assim, umas das formas de atuação é dialogar e convencer tais líderes a conversarem com suas comunidades sobre o fim da prática.

A Forward afirma que “a MGF é muitas vezes vista como um ‘assunto feminino’ e, portanto, os homens raramente interferem e, por isso, as suas opiniões sobre a prática são muitas vezes pouco claras”¹²⁹. No entanto, é nítido que a organização coloca a prática como um ritual realizado em mulheres com intenção de “agradar” homens. Isso é explicado quando apresentam as razões pelas quais o ritual acontece: segundo o site, a Forward acredita que “as razões para a prática da MGF podem incluir: aumentar o prazer sexual dos homens, controlar a sexualidade das mulheres, manter a virgindade e garantir a possibilidade de casamento das meninas.”¹³⁰ Por essa razão, a organização vê como necessário o envolvimento dos homens nas discussões.

Voltando ao já citado texto da historiadora Jéssica Prazeres, há um momento em seu trabalho no qual a autora alega que apontar as intervenções genitais femininas como originárias do continente africano é um forma de fazer a manutenção do imaginário criado de que os povos e culturas presentes no continente são “selvagens”. Esse discurso está presente em diversas organizações e a Forward é uma delas. Em dada seção do site, a organização denota que certa ação “é crucial para acelerar o abandono da prática na *Europa* e, por

¹²⁶ Idem.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ EQUALITY NOW: A JUST WORLD FOR WOMEN AND GIRLS. *Nosso time - Efua Dorkenoo, OBE(1949 - 2014)*. Disponível em: <https://www.equalitynow.org/staff_members/efua-dorkenoo-obe-1949-2014/>. Acesso em: 28 de Agosto de 2022.

¹²⁹ FORWARD (FUNDAÇÃO PARA PESQUISA E DESENVOLVIMENTO EM SAÚDE DA MULHER). *op. cit.*,

¹³⁰ Idem.

extensão, cada vez mais *nos países de origem*¹³¹. Deste modo, podemos considerar que a organização acredita que, mesmo que as práticas tanto do ritual quanto das intervenções estejam presentes em outros países, sua origem é entre os povos do continente africano.

Por fim, a organização trabalha “com pessoas e parceiros em nível local, tanto no Reino Unido quanto na África [...] Construimos parcerias estratégicas com organizações lideradas por mulheres ou focadas em mulheres e profissionais da linha de frente que trabalham em comunidades afetadas para alcançar nosso objetivo mútuo de acabar com todas as formas de violência contra mulheres e meninas.”¹³²

3.1.2. GAMS (Grupo para a abolição da mutilação genital feminina)

A próxima organização a ser apresentada é a *GAMS (Grupo para a abolição da mutilação genital feminina)*. Essa organização foi escolhida por ser citada por Khady Koita em seu livro. Nela, a autora conheceu pessoas que foram fundamentais para a sua militância pela causa. Segundo ela, “quando trabalhava como intérprete, encontrei Koumba Touré, ela também era intérprete e vice-presidente do GAMS. Ela me falou desta associação e me levou para lá, e desde então temos a mesma convicção, jamais enfraquecida.”¹³³

A GAMS foi fundada por volta de 1982 por pediatras e mulheres africanas, para fazer a prevenção nos centros de proteção materna e infantil, e, segundo Koita,

era, e continua sendo, uma associação laica e apolítica, composta de mulheres africanas e francesas. Além da excisão, o GAMS se esforça para lutar pela informação e pela prevenção contra as práticas tradicionais nefastas: casamentos forçados e/ou precoces e gestações seguidas. É um trabalho de formiga, que consiste essencialmente em educar as mulheres durante as consultas ginecológicas ou de maternidade infantil. Informá-las das complicações relacionadas com a mutilação sexual: problemas ginecológicos, urinários, dificuldades de parto.¹³⁴

Sendo assim, o grupo tinha a intenção de ser uma rede de troca de experiências e discussão entre mulheres africanas, já que, no contexto vivido por essas mulheres, segundo a autora, a troca de informação sobre a prática era pouca. Além do mais, por ser um procedimento conhecido na França, Koita relata que muitas mulheres chegavam aos médicos ginecologistas se queixando de dores e estes não sabiam o que fazer, pois nunca haviam se deparado com mulheres que tivessem passado pelo ritual e pelas intervenções. De fato, essa é

¹³¹ Sem grifos no original.

¹³² FORWARD (FUNDAÇÃO PARA PESQUISA E DESENVOLVIMENTO EM SAÚDE DA MULHER). *op. cit.*,

¹³³ KOITA, Khady. *op. cit.*, p. 78.

¹³⁴ Idem.

uma das razões pelas quais começou a se pensar na proibição da prática em países não africanos.

Todavia, Koita também afirma que o GAMS trabalhava “sempre em colaboração com as associações africanas locais” e “se uma família se recusa a nos escutar na França, nossos colegas continuam a tarefa. Pois alguns pais ainda aproveitam as férias escolares para mandar suas filhas serem excisadas e depois trazê-las tranquilamente, escapando à lei francesa.”¹³⁵ Deste modo, a GAMS estendia sua atuação aos países africanos, criando uma rede onde haveria a tentativa de conscientização e fiscalização sobre os riscos das práticas.¹³⁶

Ainda segundo a autora, “há também juízes e procuradores que têm a possibilidade de convocar os pais quando a criança nasceu na França e ainda não foi excisada. É nosso trabalho apontar os casos preocupantes. Eu gostaria muito que as meninas nascidas na França, de pais imigrados, que têm a sorte de ter uma dupla cultura, fossem tratadas como francesas de raiz e tivessem o benefício da mesma lei, que não pune nem tradição nem cultura, mas simplesmente o crime de mutilação.”¹³⁷ Destarte, a GAMS também tinha esse papel de apontar possíveis famílias e meninas que passariam pela prática das intervenções.

Ademais, em sua obra, Koita diz que, durante sua militância na GAMS, a entidade se deparou com críticas advindas de homens e mulheres¹³⁸ que apoiavam a prática. Tais críticos davam a entender “que as militantes do GAMS estavam na total dependência das feministas francesas, que eram manipuladas por elas!”¹³⁹ Falavam isso por acreditar que ir contra a prática das intervenções era ir contra a cultura das comunidades praticantes, e que isso, de certa forma, seria uma tentativa de colonização. Uma vez que as integrantes da GAMS eram africanas que residiam na França, surgiam acusações sobre estarem consumindo acriticamente o debate das feministas francesas e que daí advinham seus pensamentos contrários à prática. No entanto, a autora rebate dizendo que “as mulheres africanas tinham se agrupado em um ‘comitê interafricano’ que reunia, na época, mais de vinte países. Hoje em dia já conta cerca de trinta. A África não teria direito a seu próprio ‘feminismo’?”¹⁴⁰

Sendo assim, a GAMS, apresentada pela autora, considera as intervenções genitais femininas que ocorrem dentro do ritual de passagem como um ato de violência e busca

¹³⁵ Ibidem, p. 83.

¹³⁶ É importante pontuar que Koita foi para a França logo após seu casamento e que, naquele país, a prática das intervenções genitais femininas que ocorriam dentro do ritual de passagem era proibida. Sendo assim, muitos pais imigrados que gostariam que suas filhas passassem pelo ritual e pelas intervenções deveriam esperar uma oportunidade para voltar para a sua comunidade para poder dar continuidade à prática.

¹³⁷ CUNY, Marie-Thérèse. KOITA, Khady. *Mutilada. op. cit.*, p.83.

¹³⁸ Sendo essas, mulheres que passaram pelo ritual e pelas intervenções.

¹³⁹ CUNY, Marie-Thérèse. KOITA, Khady. *Mutilada. op. cit.*, p.81.

¹⁴⁰ Idem.

acabar com tal prática, tanto nos países ocidentais quanto nos países africanos e demais lugares onde se faz presente.

3.1.3. Sinin Mira Nassiquê

Trazer a organização guineense não governamental Sinin Mira Nassiquê é importante porque, diferente das demais apresentadas, esta apresenta um projeto chamado “*Fanado* alternativo”, que iremos discutir a seguir.

A Sinin Mira Nassiquê é formada tanto por mulheres que passaram pelo ritual de passagem e pelas intervenções genitais quanto por mulheres que não tiveram tal experiência, e atua com maior ênfase nas comunidades guineenses que praticam o *fanado*¹⁴¹. Segundo a organização, o *fanado* é um “ritual ancestral completamente enraizado em determinadas comunidades”¹⁴² e, por isso, a organização busca realizar um trabalho de conscientização, tanto com figuras que sejam consideradas importantes na comunidade, quanto com as demais pessoas, homens e mulheres em diferentes idades.

O denominado “*fanado* alternativo” tem por objetivo manter o ritual, incluindo “todos os pormenores da cerimônia tradicional”, mas “excluindo a mutilação genital feminina.”¹⁴³ Sendo assim, essa organização entende o ritual de passagem como fundamental para as comunidades que o praticam.

Aqui devemos retornar ao debate realizado no primeiro capítulo sobre o significado das intervenções dentro do ritual: elas não acontecem como simples ato mecânico desprovido de sentido. Existe um significado embutido nas intervenções. Logo, retirá-lo da prática do ritual também é alterar o ritual e ressignificar partes do corpo da mulher. Dentro desta perspectiva, a retirada das intervenções da prática do ritual não é tão simples assim, e se faz necessário um diálogo a fim de ressignificar essas questões dentro da comunidade.

Segundo a organização, “o primeiro ‘*fanado* alternativo’, realizado em 1996, recebeu 55 meninas, que se juntaram para ouvir falar sobre o respeito pelos mais velhos, normas de conduta social, cuidados de higiene corporal e contra doenças. Ao mesmo tempo, aprenderam a bordar, a dançar e as regras do casamento. Todos assuntos abordados num *fanado* tradicional.”¹⁴⁴

¹⁴¹ *Fanado* é a forma pela qual o ritual de passagem é chamado na Guiné Bissau.

¹⁴² BRANCO, Sofia. *Combater a excisão, mantendo o fanado. Sinin Mira Nassiquê luta contra a MGF na Guiné-Bissau*. Djambadon, 2006. Disponível em: <<http://djambadon.blogspot.com/2006/09/mutilao-genital-feminino.html>>. Acesso em: 25 de Agosto de 2022.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ Idem.

Outra proposta da organização é conversar com as excisadoras de forma a convertê-las social e economicamente, já que elas recebem dinheiro pela realização das excisões. Isso denota o quanto a proibição e a criminalização da prática não interfere somente na questão cultural e identitária das mulheres e comunidades praticantes, mas, também, nas questões econômicas de base dessas sociedades. Deste modo, a proposta de se colocar um fim ao ritual é algo muito mais complexo e com muitas diferentes camadas que precisam ser pensadas e trabalhadas.

3.1.4. Safe Hands for Girls

Por fim, a última organização analisada é a Safe Hands for Girls, que foi formada em 2013 por Jaha Dukureh, jovem gambiana que passou pelo ritual e pelas intervenções genitais e que, atualmente, é embaixadora regional da ONU Mulheres para a África.

Segundo o site da organização, a organização combina “atividades de base com defesa [de ideias e propostas] de alto nível”¹⁴⁵, trabalhando “para o cumprimento da Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos da Criança”.¹⁴⁶ Com isso, fica dado que a organização possui apoios internacionais e se pauta nas noções de direitos humanos propostas pela ONU. A organização atua nos países Gâmbia, Serra Leoa e EUA, e luta tanto pelo fim da prática das intervenções genitais femininas quanto pelo fim do casamento infantil.

Quando, em seu site, a organização aponta que o projeto é liderado por sobreviventes¹⁴⁷ e que a “*Safe Hands for Girls* entende através da experiência vivida que as vítimas da MGF perdem a chance de terem saúde, felicidade e a realização de seu potencial e esperança na vida”¹⁴⁸, elas acabam por colocar a prática das intervenções como uma violência direta à vida da mulher, ao seu futuro e às suas oportunidades que poderiam ter ao longo de suas experiências.

Analisando todas as organizações apresentadas, e buscando entender a proposta de cada uma, podemos notar que a maioria delas luta tanto pelo fim da prática do ritual e das intervenções, quanto pelo fim do casamento “precoce”. Lembremo-nos que é a partir do ritual de passagem que a mulher está preparada para o casamento.

Outro ponto a ser levantado é que muitas destas organizações recebem auxílios de países, ONGs e demais entes externos, o que pode significar que há intenção, por parte desses

¹⁴⁵ SAFE HANDS FOR GIRLS. Disponível em: <<https://www.safehandsforgirls.com/>>. Acesso em: 12 de Setembro de 2022.

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Idem.

fomentadores e financiadores, em acabar com a prática, de colocá-la como algo “violento” que deve ser combatido.

Em suma, todas as organizações aqui apresentadas, além de divulgarem dados estatísticos sobre a situação da prática de intervenções genitais femininas no mundo - dados esses, em muitos casos, levantados e organizados por entidades como a ONU e a UNICEF -, apresentam vozes de mulheres que tiveram a experiência de passar pelas intervenções genitais femininas. Isso é uma forma de tornar mais próxima e mais pessoal a luta pela causa.

3.2. A autobiografia e seu propósito

Como visto no subcapítulo anterior, um ponto em comum a todas as organizações apresentadas é a utilização da experiência como ferramenta argumentativa na luta contra as intervenções genitais femininas. As obras *Flor do Deserto*, de Waris Dirie e da jornalista Cathleen Miller¹⁴⁹, *Intocadas: Minha luta contra a mutilação feminina*, da ativista Nice Leng’ete e de Elizabeth Butler-Witter¹⁵⁰, e a obra de Khady Koita, utilizada como fonte neste trabalho, são exemplos de diferentes narrativas biográficas e autobiográficas que adotam a estratégia de mobilização do público pela luta pela erradicação da prática.

A escolha por adotar narrativas de mulheres que passaram pela prática busca aproximar o público geral da causa, tornando-o mais íntimo daquelas mulheres que passaram pelas intervenções e, por consequência, fomentar a empatia pela luta por parte do público.

A biografia e autobiografia exigem, como os demais objetos que possam ser tomados como fontes históricas, investigação, cuidado e metodologia para serem analisados. No artigo *Biografia, um campo de possibilidades*¹⁵¹, Marcela Santos, Maria da Glória e Thais Guimarães, dissertam logo no resumo que “quando nos deparamos com a tarefa de analisar a escrita das vidas, somos ainda cercados pelos meandros e incertezas que cercam tal objeto.”¹⁵² Deste modo, podemos citar a relação entre o biógrafo e o biografado como um desses meandros. Essa relação pode ser influenciada por diversos fatores, como as atitudes pessoais do biógrafo em relação ao biografado, suas opiniões, crenças e até mesmo sua conexão emocional com o tema da biografia.

¹⁴⁹ DIRIE, Waris. SILVA, Tomás Vaz da. *Flor do Deserto*. 1ª ed. São Paulo: Editora Hedra, 1 de janeiro de 2001.

¹⁵⁰ LENG’ETE, Nice. BUTLER-WITTER, Elisabeth. *Intocadas: Minha luta contra a mutilação feminina*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 26 de Setembro de 2022.

¹⁵¹ SILVA, Marcela de Oliveira Santos. OLIVEIRA, Maria da Glória de. GUIMARÃES, Thais França. *Biografia, um campo de possibilidades* in: Revista Diálogos Mediterrânicos, Curitiba-PR, n.20, p.143 - 159, 2021.

¹⁵² *Ibidem*, p. 143.

Além do mais, há as dinâmicas que envolvem o contexto do biógrafo e do biografado. O cenário social, político e cultural no qual tanto o biógrafo quanto o biografado estão inseridos pode desempenhar um papel importante na maneira como a biografia é construída.

E, por fim, se faz importante considerar as motivações que levaram à escrita da biografia, pois esses motivos podem variar desde o desejo de preservar uma história considerada importante, revelar aspectos desconhecidos ou controversos da vida de alguém e até mesmo utilizar a biografia como argumento.

Durante a análise das obras supracitadas, é importante para a (o) historiadora (historiador) "reconstruir o caminho que levou à composição da vida de um indivíduo, o biografado"¹⁵³, e isso "é um problema historiográfico complexo e relevante."¹⁵⁴ Mesmo que a escrita de uma biografia ou de uma autobiografia tenha o propósito de construir uma narrativa histórica de um contexto específico, entre outros objetivos, tomá-la "como uma fonte historiográfica permanece como uma possibilidade metodológica ainda restrita, com poucas pesquisas que adotam tal proposta analítica."¹⁵⁵ Uma vez que a historiografia se propõe a tomar esses meios como fontes históricas, faz-se necessária uma análise com metodologia desse material, e constatar isso "traz à tona as incertezas quanto a fazer deste gênero de escrita um objeto de estudo".¹⁵⁶

Sendo assim, é necessário que a (o) historiadora (historiador), ao analisar essas obras como fonte, desenvolva também perguntas: como utilizar a obra no trabalho? Para que investigá-la? "Como, e em quais circunstâncias, o retrato de um indivíduo pode ser produzido nesse gênero de escrita? Quais as aproximações dessa escrita como ficção?"¹⁵⁷ Considerando que "cada obra exigirá perguntas, critérios e meios específicos de análise."¹⁵⁸

Retomando o teorizado por Santos, Glória e Guimarães, as autoras aludem ao historiador francês, François Dosse, no que tange ao debate sobre o gênero biografia. Afirmam que, no viés deste autor, "a biografia é um gênero antigo, difundida com base na noção grega de *bioi* (bios) e que não se restringe apenas a retratar a 'vida', mas também a 'maneira de viver.'"¹⁵⁹ Essa noção emergiu de um saber filosófico grego que fazia referência à moralidade. Logo, a biografia surgiu como um gênero relacionado à esfera do julgamento

¹⁵³ CEZAR, Temístocles, 2009 apud SILVA, Marcela de Oliveira Santos. OLIVEIRA, Maria da Glória de. GUIMARÃES, Thais França, 2021, p. 145.

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ SILVA, Marcela de Oliveira Santos. OLIVEIRA, Maria da Glória de. GUIMARÃES, Thais França. *op. cit.*, p. 145.

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ Idem.

¹⁵⁸ Idem.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 147.

moral. Pensando nisso, ao analisarmos a utilização da experiência como ferramenta na argumentação na luta pelo fim da prática das intervenções, é interessante notar como essa questão moral também é trazida à tona. As mulheres que são biografadas ou que se autobiografam carregam a intenção, também, de serem exemplos de luta e de resistência, ressaltando, a partir de suas experiências, um outro estilo de vida.

Em um primeiro momento do desenvolvimento da biografia como gênero literário¹⁶⁰, o objetivo era “lembrar os vivos dos grandes feitos e exemplos dos mortos”¹⁶¹, sendo prática comum para os narradores emitirem juízo de valor e considerações sobre o ser biografado. Já no período posterior, na Idade Média Ocidental, o tipo de escrita hagiografia passará a cumprir esta função, objetivando “exaltar e oferecer como modelo as vidas exemplares de heróis, santos e mártires”¹⁶², tendo como foco o “sentido moral e ético do feito histórico.”¹⁶³

Durante a criação das revistas dos *Annales* percebe-se uma contínua mudança nas motivações dos biógrafos, tanto em suas relações pessoais com o tema da biografia quanto na forma como suas obras são recebidas pelos leitores.¹⁶⁴ Neste momento, passou-se a desenvolver biografias para além de apenas governantes e filósofos, incluindo mulheres, artistas e indivíduos de outras culturas, além da aproximação à noção de “história problema” e o conseqüente desenvolvimento de novos desafios, novas temáticas e exigências às narrativas e biografias.

Mesmo que o gênero biográfico tenha, dentro da historiografia, passado por momentos de aceitação e negação, é notória a demanda que a sociedade apresenta por obras biográficas, seja para saber informações acerca da vida alheia, “seja para encontrar referências que aproximem pessoas comuns com as de projeto social, bem como a notória existência de público interessado em biografia, tanto por parte de leitores quanto por parte do mercado editorial.”¹⁶⁵. Sendo assim, se existe essa demanda por parte da sociedade, e se percebemos as biografias e as autobiografias como formadoras de pensamento e opinião, é

¹⁶⁰ De acordo com François Dosse, a genealogia da biografia remonta aos gregos. Levando isso em consideração, as autoras do artigo citado anteriormente ressaltam que os primeiros a se “destacarem na escrita biográfica foram os romanos”, apontando especialmente Plutarco e Suetônio, pois, segundo elas, eles “representam o apogeu do gênero durante a Antiguidade.”.

¹⁶¹ SILVA, Marcela de Oliveira Santos. OLIVEIRA, Maria da Glória de. GUIMARÃES, Thais França. *op. cit.*, 147.

¹⁶² *idem.*

¹⁶³ *Idem.*

¹⁶⁴ *Idem.*

¹⁶⁵ *Idem.*

importante reconsiderar e buscar metodologias para incorporar essas ferramentas como fontes históricas para analisar as sociedades.¹⁶⁶

Com o ressurgimento da biografia na história, em 1986, houveram diversos novos questionamentos.¹⁶⁷ Pierre Bourdieu dedica-se a analisar e criticar a escrita do gênero biográfico e defende que, se o historiador ou a historiadora decidir “recompor uma trajetória individual e dotá-la de sentido ao assumir um conceito rígido de identidade, pode fazer com que o historiador se depare com o perigo denominado de ilusão biográfica.”¹⁶⁸ Assim sendo, a ideia de uma reconstrução da vida de uma ou um sujeito sendo trajada de forma coerente e linear dotada de sentido é fortemente criticável. Dito isso, Bourdieu aponta que “produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos, com significados e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica.”¹⁶⁹ Portanto, quando analisamos uma biografia ou uma autobiografia, é necessário, também, que percebamos os modos pelos quais é escrita, buscando entender se o foi dessa maneira “ilusória” apresentada por Bourdieu, aparentando uma sequência linear de acontecimentos, característica que confere um sentido artificial à vida.¹⁷⁰

Quando escreve-se uma autobiografia, narra-se o passado a partir do pensador do presente, quando a pessoa-narradora já tem conhecimento do que aconteceu e tem noção dos acontecimentos que a trouxeram até o momento presente. Por isso é válido ressaltar que, durante o efetivo desenrolar dos fatos, a pessoa que os vivenciou não necessariamente sabia o que iria acontecer. Destarte, o fator da imprevisibilidade dos fatos deve ser levado em consideração.

Isto posto, é durante a análise de obras biográficas e autobiográficas enquanto fonte histórica que se torna necessária a consideração da multiplicidade de pontos que precisam ser levantados e analisados, como afirmado por Benito Bisso Schmit: “a preocupação central dos biógrafos - tanto historiadores quanto jornalistas - é desvendar os múltiplos fios que ligam um indivíduo ao seu contexto, sem cair nem no individualismo exacerbado (como nas biografias tradicionais) nem na determinação estrutural da escrita (como nas análises marxistas

¹⁶⁶ BURKE, Peter. 1997 apud SILVA, Marcela de Oliveira Santos. OLIVEIRA, Maria da Glória de. GUIMARÃES, Thais França, 2021, p. 152.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ BOURDIEU, Pierre, 1998 apud SILVA, Marcela de Oliveira Santos. OLIVEIRA, Maria da Glória de. GUIMARÃES, Thais França, 2021, p. 149.

¹⁷⁰ É importante evidenciar que, mesmo tendo utilizado Bourdieu nessa parte da dissertação, o autor só foi empregado para exemplificar críticas feitas à utilização da biografia enquanto fonte histórica, além de indicar questões às quais devemos nos atentar quando nos propomos a analisar biografias. Diferentemente de Bourdieu, neste trabalho acredito que a biografia e a autobiografia possam ser consideradas gêneros pertinentes ao historiador.

ortodoxas).¹⁷¹ Posto isso, durante a análise, o historiador deve observar se os biógrafos conseguiram apresentar as incertezas dos personagens, as oscilações, as incoerências e até mesmo o papel do acaso, mostrando que a trajetória não estava predeterminada desde o início.¹⁷²

À vista disso, se pensarmos como isso impacta a escrita sobre si, como é o caso da autobiografia, a análise da obra também tem que notar *se* - e *como* - o autobiógrafo coloca seus pensamentos durante a escrita; se apresenta suas preocupações enquanto vivenciava o momento narrado; ou se apresenta apenas a visão do presente sobre o passado.

Até aqui, vimos que “em cada período, o papel dos biógrafos sofreu variações - sendo desde um emissor de juízo moral a um expositor de fatos ‘verdadeiros’ sobre o biografado - cada sociedade no espaço e no tempo lhe conferiu variados significados, da mesma forma que precisaram lidar com os desafios que o gênero e a sua época traziam.”¹⁷³

A biografia e a autobiografia também podem ser vistas como tentativas de uma construção de memória, seja concatenando a narrativa da pessoa enquanto pertencente a determinado contexto, seja através de uma crítica do sujeito, mediante sua experiência, do contexto tido como “oficial”. Há uma tentativa de se colocar dentro da história, e, no caso da autobiografia tida nessa dissertação como fonte, mais especificamente na história de luta contra a prática das intervenções, exercendo o papel de um agente de transformação social.

Podemos pegar um exemplo brasileiro de como as ferramentas de escrita de si podem ser utilizadas como instrumentos de inserção dessas histórias como agentes históricos do contexto atual. Com o avanço da tecnologia - com o surgimento da internet e plataformas digitais como o YouTube, Instagram, entre outras -, vemos o surgimento dos chamados influenciadores digitais, pessoas que influenciam a sociedade de alguma maneira através da internet. Por volta de 2015, esses influenciadores começaram a escrever biografias, vendo, por algum motivo, a necessidade de contar suas histórias através da escrita. Exemplos disso são os livros: *Tá todo mundo mal: O livro das crises*¹⁷⁴, da influencer Jout Jout, em que ela reúne e conta histórias e casos de sua vida, algo similar ao que já fazia em seus vídeos para as plataformas digitais; a série de livros de Christian Figueiredo intitulada *Eu fico Loko*¹⁷⁵, onde o influencer narra desde sua adolescência até o momento em que descobriu que seria

¹⁷¹ SCHMIDT, Benito Bisso. 1997 apud SILVA, Marcela de Oliveira Santos. OLIVEIRA, Maria da Glória de. GUIMARÃES, Thais França, 2021, p. 149.

¹⁷² Idem.

¹⁷³ Ibidem, p. 148.

¹⁷⁴ JOUT, jout. *Tá todo mundo mal: O livro das crises*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

¹⁷⁵ CALDAS, Christian Figueiredo de. *Eu fico Loko*. 1ª ed. São Paulo: Novas Páginas, 2015.

pai; *Vivendo como um guerreiro*¹⁷⁶, de Whindersson Nunes; e *Felipe Neto: A trajetória de um dos maiores youtubers do Brasil*.¹⁷⁷ Enfim, uma boa quantidade de biografias de influenciadores tentando “marcar a história” com suas próprias histórias pessoais, cada qual a sua maneira.

Dentro dessa perspectiva, é importante ressaltarmos que a obra de Koita, originalmente publicada na França em 2005, foi traduzida em 19 idiomas, sendo algumas delas para o português BR, alemão e italiana em 2006, árabe em 2007 e sueca em 2008. Se levarmos em conta que nestes momentos estavam acontecendo o alvorecer do debate acerca da proibição do ritual, podemos dizer que a obra tem um propósito: ela se coloca em um espaço de disputas narrativas, utilizando a representação escrita da própria vida como argumento e exemplo do porquê atos como as intervenções genitais femininas não devem ser praticados. Para ressaltar isso, a autora faz questão de dedicar a obra “àquelas que sofrem ainda e sempre em suas carnes e em suas almas”.¹⁷⁸

Por fim, encerrando o debate deste capítulo, restam alguns apontamentos sobre as considerações que devem ser feitas quando se toma a biografia, apesar das possíveis lacunas presentes, como ferramenta de análise histórica: segundo Jacques Le Goff, esse gênero de escrita confronta o historiador com os problemas essenciais e clássicos de seu ofício, de um modo agudo e complexo, e, sendo assim, é preciso que a(o) historiadora (historiador) saiba “respeitar as falas, lacunas, descontinuidades e disjunções que a documentação deixa.”¹⁷⁹ Posto isso, faz parte do trabalho da(o) historiadora (historiador) entender que a biografia e a autobiografia são representações escritas das perspectivas do presente sobre o passado, e que a “compreensão de quem foi biógrafo e suas intenções na escrita do texto são fundamentais para o início do trabalho da biografia como fonte documental”¹⁸⁰

Além disso, como salientam Silva, Glória e Guimarães, “cada vez mais os indivíduos são observados não isolados, mas pertencentes de uma rede que envolve vínculos, condições sociais, região, lugares de memória”¹⁸¹. Dito isto, se considera errônea a análise da biografia

¹⁷⁶ NUNES, Whindersson. CHALITA, Gabriel. *Vivendo como um guerreiro*. 1ª ed. São Paulo: Editora Serena, 2021.

¹⁷⁷ NETO, Felipe. *Felipe Neto: A trajetória de um dos maiores youtubers do Brasil*. 1ªed. Rio de Janeiro: Editora Coquetel, 2018.

¹⁷⁸ CUNY, Marie-Thérèse. KOITA, Khady. *Mutilada*. *op. cit.*, p.3.

¹⁷⁹ LE GOFF, Jacques, 1999 apud SILVA, Marcela de Oliveira Santos. OLIVEIRA, Maria da Glória de. GUIMARÃES, Thais França, 2021, p. 150.

¹⁸⁰ SILVA, Semíramis Corsi. “O Historiador e as Biografias: desafios, possibilidades e abordagens de trabalho.” In *História, imagem e narrativas*. 2012, n. 14, p 11.

¹⁸¹ SILVA, Marcela de Oliveira Santos. OLIVEIRA, Maria da Glória de. GUIMARÃES, Thais França. *op. cit.*, p. 153.

ou autobiografia de maneira isolada. Os contextos do passado narrado e do presente onde se escreve são necessários para a análise da obra.

Em conclusão, é importante trazer o pensamento da historiadora Vavy Pacheco Borges, onde ela destaca que “é preciso um grande respeito ao outro, um cuidado para não se querer ‘consumir’ o biografado como um produto, evitando aquilo que ocorre por vezes hoje em dia, nas relações humanas e, especialmente, em algumas relações biográficas. Uma vida não deve ser encarada como um objeto que vamos expor e vender, sem outras considerações, embora, obviamente, faça parte de nosso trabalho devolver à sociedade o produto de nossas pesquisas.”¹⁸²

4. NARRAR O TRAUMA

Como visto anteriormente, a experiência vem sendo utilizada na luta contra as intervenções genitais femininas que ocorrem dentro dos rituais de passagem, e a utilização dessa ferramenta visa aproximar e tornar mais íntimo o debate. Até aqui, a dissertação buscou analisar diversas narrativas sobre a prática e a atuação de organizações frente à luta, trazendo sempre para a construção da discussão a narrativa e as visões de Khady Koita.

Neste último capítulo, voltaremos a pontos e falas que foram abordados no primeiro capítulo, passando pela narrativa de Koita sobre a prática do ritual, estruturas familiares e seus anos de luta. Aqui, buscaremos analisar a narrativa da fonte juntamente com as perspectivas trabalhadas pela antropóloga Venna Das em seu livro já citado, *Vidas e palavras: A violência e sua descida ao ordinário*, principalmente no que tange ao capítulo que ela disserta sobre o ato de testemunhar como um agente de transformação de contextos.

4.1. Khady Koita e “O ato de testemunhar”

Em seu livro, Das analisa o testemunho de uma jovem chamada Asha, da região do Punjabi, que, em 1941, com 21 anos, ficou viúva. A antropóloga também se utiliza de dois eventos históricos, a Partição da Índia de 1947, e o massacre dos *sikhs* em 1984, e como estes perpassam o testemunho da experiência de Asha e de sua família, e as dinâmicas familiares e

¹⁸² BORGES, Vavy Pacheco apud AVELAR, Alexandre Sá. “O retorno da biografia: problemas e perspectivas”. *Anais do 3º Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história?* Ouro Preto, Edufop, 2009, p.08.

sociais deles. A autora toma caminhos para a análise do testemunho de Asha cuja abordagem será aprofundada a seguir, e que podem ser utilizados na análise do testemunho de Koita.

Assim como Das, trabalhar com o testemunho, aqui, não é apenas para torná-lo visível ou “dado ao saber”¹⁸³, mas sim para analisar e entender a “relação escorregadia entre o coletivo e o individual, entre o gênero textual e o enredo individual dos casos narrados”¹⁸⁴, reconhecendo que o testemunho não é apenas um registro objetivo dos fatos, mas também é influenciado pelas experiências, emoções e perspectivas individuais dos envolvidos, sendo moldado por memórias e contextos sociais.

Outro elemento importante apresentado por Das, e que será trabalhado aqui, é analisar os relacionamentos presentes no testemunho. Segundo ela, os relacionamentos são objetos de estudo que permitem alcançar um entendimento profundo dos padrões concretos e abstratos presentes nas sociedades.¹⁸⁵ Deste modo, ao investigar e analisar os relacionamentos entre os indivíduos em uma determinada comunidade, pode-se entender como essas relações moldam e influenciam a vida social, política, econômica e cultural dessa sociedade.

A passagem em que Das cita o filósofo Ludwig Wittgenstein, e sua definição de que “o sujeito não pertence ao mundo; ele é, antes, o limite do mundo”¹⁸⁶, nos ajuda a entender melhor essa questão. Para a autora, quando Wittgenstein coloca o sujeito como algo que pertence ao mundo, mas que também o limita, entende-se que o sujeito é uma parte integrante do mundo em que existe, e sua experiência está intrinsecamente ligada a ele. Todavia, o sujeito, por ser limite, apresenta certo grau de distinção e diferenciação entre si e o mundo ao seu redor.

Com isso, se entende que a experiência de Koita, que chegará até nós através de seu testemunho, nos mostrando seu mundo, é moldada por aquilo que a cerca, e, também, é limitada por aquilo que ela viveu e entende.

O debate referente à relação da experiência com o contexto nos leva à discussão de quais são os impactos do mundo no que tange à experiência das mulheres ao se tornarem sujeitos. Pensadoras e pensadores como Angela Davis, Chimamanda Ngozi Adichie e/ou Simone de Beauvoir, têm como um de seus objetivos teorizar sobre o papel das mulheres dentro da sociedade e como o contexto em que elas estão inseridas moldam sua experiência.

¹⁸³ DAS, Veena. *Vidas e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020. p.22.

¹⁸⁴ Idem.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 25.

¹⁸⁶ Idem.

Dentro desse assunto, Veena Das cita Judith Butler ao dissertar sobre as violações que são inscritas através dos contextos, de forma literal ou figurativa, nos corpos femininos, e como estas tornaram visível a imaginação da nação como uma nação masculina.¹⁸⁷ Das discute que, no contexto estudado por ela, essa noção de que a nação é masculina veio através de atos como o estupro sofrido pelas mulheres durante eventos como a Partição e o massacre já citados. Uma pergunta importante que surge disso é: "O que isso fez à subjetividade das mulheres?" As mulheres são frequentemente retratadas como vítimas de violência de gênero, como estupro e rapto, nas formações discursivas do estado-nação. Essa representação impacta a forma como as mulheres se percebem, pois são definidas principalmente por sua vulnerabilidade e sofrimento. A subjetividade feminina é, assim, moldada por essas construções que relegam as mulheres a papéis de fragilidade e dependência.

Todavia, Das não apresenta as mulheres como meros receptáculos passivos dessas construções discursivas. No caso específico que ela analisa, embora propostas as construções de vítimas de estupro e de rapto, as mulheres são capazes de se apropriar dos "signos nocivos de violação" e transformá-los. Sendo assim, "a própria formação, por parte das mulheres, de suas posições de sujeitos, embora atoladas nessas construções, não é completamente determinada por elas."¹⁸⁸

A exemplo disso, no terceiro capítulo de seu livro *Linguagem e Corpo: Transações na construção da dor*¹⁸⁹, a autora disserta que as mulheres analisadas por ela em Punjabi, ao ancorarem seus discursos nos gêneros do luto e da lamentação, conseguiam falar sobre a violência e a dor, tanto dentro desses moldes culturais como fora deles. Sendo assim, as mulheres se apropriam da linguagem para expressar suas experiências, dando voz aos prejuízos causados a elas e testemunhando o dano causado ao tecido social como um todo.

Com isto, o ato de testemunhar faz com que as mulheres transgridam as subordinações impostas pelas construções discursivas que colocam-nas como vítimas e encontrem sua própria voz. Elas reivindicam suas identidades e histórias como sujeitos autônomos, que não são definidos exclusivamente pela violência que sofreram.

No ato de testemunhar está embutido mais do que a transgressão. Para Das, o ato de testemunhar contém em si o recuperar do cotidiano. A antropóloga teoriza da seguinte maneira: há um evento que pode ser lido como uma violência ou dele decorre determinada

¹⁸⁷ DAS, Veena. *O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade*. Cadernos pagu. Campinas, UNICAMP. n° 37, 2011, p. 11.

¹⁸⁸ Idem.

¹⁸⁹ DAS, Veena. *Linguagem e Corpo: Transações na construção da dor*. in: *Vidas e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

violência; essa violência toma do indivíduo o cotidiano, sendo assim, tira o sujeito de seu mundo. A pergunta que Das faz é como tornar o mundo novamente daquele sujeito? Para ela, é a partir do ato do testemunho, e é nesse contexto que ela começa a falar de Asha.

Tendo em vista o discutido, temos como exemplo a experiência de Koita e seu ato de testemunhar contra algo que ela considera uma violência. *Mutilada* constrói a história da senegalesa de uma maneira linear, porém sempre explicitando que aquela é a visão da autora sobre sua vida. Logo na dedicatória do livro pode-se perceber a intencionalidade da obra quando a autora diz: “Para aquelas que sofrem ainda e sempre em suas carnes e em suas almas”¹⁹⁰. Deste modo, além de colocar as intervenções e o casamento forçado como motivo de sofrimento - não somente físico, mas de “alma”, daquilo que há dentro do ser e que faz parte da pessoa -, a obra se coloca como refúgio, acolhimento e exemplo para essas mulheres. Dá a entender que há uma outra forma de definir o sujeito mulher e abre espaço para que outras mulheres testemunhem.

Koita coloca as intervenções femininas como o evento traumático que passou pela sua vida. Não só em sua vida, mas na vida de várias mulheres. Tal evento perpassa e modifica sua experiência enquanto sujeito mulher. Em resposta, e através do testemunho, Koita busca não somente recuperar o sujeito mulher, mas modificá-lo.

A autora se coloca contra a prática das intervenções, e isso é perceptível em vários momentos dentro de sua narrativa. Ela deixa expresso que considera a prática das intervenções genitais femininas uma violência contra o corpo da mulher. Ao longo de sua narrativa, depara-se inúmeras vezes com dores ocasionadas pelo fato de ter passado pelas intervenções, sobretudo durante o ato sexual e o parto. Além do mais, a não necessidade de consentimento da menina para que o ato seja realizado é considerado pela autora um ato de violência. Nas suas palavras:

Meu destino estava sendo traçado naquele dia. A engrenagem era inevitável. Mutilação na primeira infância, casamento antes da adolescência, gravidez antes da idade adulta; jamais conheci outra coisa que não fosse a submissão. É o que querem os homens, para o prazer deles, e o que perpetuam as mulheres, para a desgraça delas.¹⁹¹

Sendo assim, para a autora, “apenas a dominação é a verdadeira razão.”¹⁹² Ademais, o ritual não começa e nem termina com a vida da autora, ele a ultrapassa. Mas através da narrativa de sua experiência podemos construir e analisar uma vivência que é moldada pela

¹⁹⁰ CUNY, Marie-Thérèse. KOITA, Khady. *Mutilada.. op. cit.*, p. 3.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 85.

¹⁹² *Ibidem*, p. 7.

prática do ritual da ablação genital feminina e do casamento não consentido. O fato de a menina não ter o poder de escolher se deseja ou não passar pelo ritual ou não ter noção do porquê ele existe corrobora os discursos que colocam as intervenções genitais femininas nesse lugar violência.

Na mesma linha de Koita, que considera as intervenções uma violência, tem-se a socióloga Fatou Sow, que se posiciona contrária à prática das intervenções genitais femininas que ocorrem dentro do ritual de passagem. A socióloga disserta em seu texto *As mutilações genitais femininas: estado atual na África*¹⁹³ que

milhões de casos de excisão são decididos contra a vontade de mãe ou dos pais, por um dos cônjuges, pela avó, pela tia paterna ou qualquer autoridade moral na família ou do grupo. A prática também atinge as adultas, sob a pressão social. Mulheres, que dela haviam escapado mais cedo, ou por ser estranha à cultura do marido, deixam-se excisar um pouco antes do casamento, às vezes na noite de núpcias ou ainda no momento do parto.¹⁹⁴

Além disso, destaca a continuidade da violência em alguns casos mesmo após a morte, já que “em certas culturas, como na Mauritânia, as mulheres não excisadas não podem ser enterradas com os rituais tradicionais. Seu clitóris é cortado por ocasião da lavagem do corpo.”¹⁹⁵

A partir da perspectiva de Koita sobre a prática, se levarmos em consideração a já debatida importância na criação do sujeito mulher dentro das comunidades que a praticam, podemos considerar que Khady Koita busca, através de seu testemunho, originar outras formas de criar o sujeito mulher. Veena Das disserta que, “se o contexto social se alterar repentinamente, a própria mulher ou outros no seu mundo social podem evocar uma definição diferente da ‘necessidade’ feminina. Assim, as vidas individuais são definidas pelo contexto, mas são, também, geradoras de novos contextos.”¹⁹⁶ Destarte, novas normas sociais e novas subjetividades são criadas através da experiência, e a experiência então se torna agente dentro desse processo de transformação cultural. Assim, Koita, através da narrativa de sua experiência, se coloca como agente de transformação.

E não só isso, ao dissertar sobre sua chegada à França, Koita descreve: "Estava de fato sozinha. Aos catorze anos, eu me via responsável por uma casa desconhecida, um homem

¹⁹³ SOW, Fatou. *As mutilações genitais femininas: Estado atual na África*. In Labrys estudos feministas, tradução: Tania Navarro Swain, 2004. Disponível em: https://www.labrys.net.br/labrys5/textoscondensados/sowbr.htm#_ftn1. Acesso em: 25 de Agosto de 2022.

¹⁹⁴ Idem.

¹⁹⁵ Idem.

¹⁹⁶ DAS, Veena. *O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade*. op. cit., p. 18.

desconhecido, em um país que eu nunca tinha visto, exceto pela televisão."¹⁹⁷ O fato de estar longe de sua família a leva a buscar o isolamento, pois, segundo ela, seu marido não a aprisionou; ela mesma se fechou, pois não tem para onde ir, não conhece ninguém e nada no novo país. No entanto, essa situação muda quando ela encontra uma mulher conterrânea, alguém que compartilha as mesmas experiências. Sobre essa mulher, Koita escreve:

“Assim que eu encontrei essa mulher, uma hora mais tarde, me levantei do banco com um alívio indescritível. Enfim, alguém que se parece comigo, uma mulher do meu país! E que fala *soninké*! Uma irmã.”¹⁹⁸

A partir desse trecho, podemos concluir que Koita escreve sua autobiografia com o intuito de proporcionar acolhimento às mulheres que passaram por práticas de intervenções similares às suas. Ao compartilhar sua jornada pessoal e expressar suas experiências, ela busca criar um espaço de identificação e empatia para aquelas que enfrentaram situações semelhantes.

Ao encontrar uma mulher de seu país e que fala *soninké*, Koita sentiu o alívio de finalmente encontrar alguém com quem se identificar e compartilhar suas vivências. Dessa forma, sua obra representa não apenas uma busca por conexão com suas raízes, mas também uma mensagem de solidariedade e apoio a todas as mulheres que enfrentam desafios semelhantes.

Tendo feito este debate sobre o ato de testemunhar como criador de novos contextos, cabe aqui analisar de forma mais minuciosa como a autora decide construir em sua obra os sujeitos e eventos, para que, assim, possamos saber como ela efetivamente cria esses novos contextos.

4.2. Homens

Para a autora, haverá três figuras masculinas centrais: seu avô, com quem ela tem mais proximidade; seu pai, de quem ela não é tão próxima; e, na vida adulta, seu marido, com quem terá inúmeros conflitos.

Dentro da narrativa da autora o avô tem um papel de autoridade e segurança. Uma das primeiras menções que a autora faz a ele é: “Vovô é minha baliza, minha segurança. Jamais intervém nas punições e as deixa por conta das mulheres. Ele não grita, ele explica”.¹⁹⁹ Ela coloca essa passagem quando está a narrar uma desavença com a avó e, ao buscar uma forma

¹⁹⁷ CUNY, Marie-Thérèse. KOITA, Khady. *Mutilada. op. cit.*, p. 34.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 36.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 4.

de se proteger, vai até o avô que, no entanto, não a protege, já que a autoridade dentro de casa é da mulher, por ser ela a responsável pela educação das crianças. Todavia, ela apresenta o avô como sábio, alguém paciente; “ele não grita, ele explica”.

No momento do ritual, em que a autora apresenta em sua narrativa certo desespero em encontrar acolhimento, ela disserta que procurou algum homem para que pudesse se refugiar do que estava acontecendo, e que sobretudo não via seu avô.²⁰⁰ Mais uma vez, ela apresenta a figura masculina como algo acolhedor. Todavia, como não encontra essa figura, ela chega, por um breve momento, a desacreditar dessa proteção do avô. Segundo ela

eu me lembro de vovô pousando a mão na minha testa e recitando uma prece de alguns minutos antes de ir embora novamente sem outro consolo. Mas eu não lhe digo nada. Não o chamo mais para pedir socorro, acabou, não vale mais a pena²⁰¹

No entanto, logo ela repensa sobre esse sentimento, chegando a dizer em dado momento que, se seu avô tivesse consciência da gravidade do ato, não permitiria que suas netas passassem por aquilo²⁰²; até mesmo chega a supor que talvez ele “não tivesse ficado contente naquele dia... Mas que não podia fazer nada: proibir àquelas mulheres o ritual pelo qual elas próprias tinham passado era impossível. Só nos restava acreditar nas mulheres.”²⁰³ Deste modo, a autora de certa forma exime os homens de qualquer responsabilidade sobre o ritual ou, pelo menos, nega sua capacidade de agência sobre a prática. Portanto, Koita coloca as mulheres nesse papel de responsáveis pela prática e pela manutenção da mesma, mas não as culpa pela “violência”.²⁰⁴

Dando continuidade ao papel do avô dentro da narrativa da autora, ela disserta que todos o amam, que a felicidade e o respeito estão representados na figura dele. Segundo ela “todas nós amamos vovô; criança, a grande felicidade era comer com ele. Ele era muito aberto, terno, mas, assim que pronunciava uma palavra, todo mundo se calava. A submissão estava sempre presente sob sua autoridade”.²⁰⁵ Desta forma, a autora apresenta uma boa relação com o avô, uma relação perpassada por afeto, confiança e respeito. Uma pessoa colocada como uma figura que ao mesmo tempo apresenta grande agência dentro da família, mas não pode intervir quando a neta passa pelo ritual.

A figura do avô não é associada ao trabalho (este é responsabilidade dos filhos e das mulheres), mas aparece como um homem que vai à mesquita com outros homens para rezar,

²⁰⁰ Ibidem, p. 7.

²⁰¹ Ibidem, p. 11.

²⁰² Idem.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ Mais à frente discutiremos mais sobre esse assunto.

²⁰⁵ Ibidem, 16.

já que os homens são os únicos que podem entrar no templo, reforçando assim a imagem de sábio.

Já a figura do pai de Koita, no começo de sua obra, é muito distante. Sabemos que ele trabalha na estrada de ferro e que ela não o vê com muita frequência. Por conta de sua ausência, são poucas as aparições no início da obra. Todavia, quando a autora está a passar pelas intervenções, segundo seus relatos ela chega a chamar pelo pai, e diz: “Quando o meu pai chegar, ele vai matar vocês, ele vai matar vocês, ele vai matar vocês...”²⁰⁶, enxergando, assim, proteção na figura do pai, que “apesar de seu trabalho e suas ausências, era um pai acolhedor.”²⁰⁷

A figura do pai também é construída como uma figura de autoridade, embora diferente do avô. É para o pai que o ex-marido de Koita a pede em casamento, e é o pai que é responsável por tranquilizar a família. No processo de divórcio de Koita, o pai tem papel fundamental, uma vez que a noção de família - que será debatida a seguir - é construída na base da noção de comunidade. Quando ela não consegue se divorciar do marido é ao pai que recorre: “Papai, eu quero que você me ajude a conseguir a dissolução deste casamento.”²⁰⁸, obtendo uma resposta que denota a existência de uma hierarquia baseada na idade: “Preciso também consultar meu irmão na aldeia, é ele que vai decidir, é o mais velho da família, no momento.”. Novamente a autora se encontra em uma situação de vulnerabilidade e depende das relações estruturantes, onde “Tudo é tão complicado, meu marido é o sobrinho desse tio, por sua vez irmão do meu pai... É o resultado da tradição *soninké*.”

Por fim, tem-se o papel do marido, marido este fruto de uma casamento arranjado quando a autora tinha 13 anos. O casamento, pelo que nos é apresentado, é algo obrigatório à mulher, algo que por ela não pode ser declinado. Ao narrar a situação de sua irmã, que não gostaria de casar, a autora diz: “Por que ela não queria se casar com aquele homem? Não é permitido dizer não! [...] Entretanto, teve que se casar com um homem que nunca amou.”²⁰⁹

No que é apresentado, a mulher não necessariamente precisa conhecer o homem com quem irá casar, precisamente o caso de Koita, que recebeu uma correspondência com o pedido de casamento, sabendo apenas que quem a pedira era um “primo desconhecido”.²¹⁰ Ela não narra essa situação como algo que a tenha deixado feliz, tanto que ela utiliza

²⁰⁶ Ibidem, p. 8.

²⁰⁷ Ibidem, 15.

²⁰⁸ Ibidem, p. 77.

²⁰⁹ Ibidem, p. 16.

²¹⁰ Ibidem, p. 20.

expressões como “má notícia” e “era a última coisa que eu desejava aos treze anos e meio de idade.”²¹¹

A autora coloca o casamento como algo que poderia vir a atrapalhar o seu desenvolvimento, e, levando em consideração que a liberdade, para ela, está na independência que a mulher pode ter enquanto casada - ao estudar e trabalhar²¹² -, sua narrativa apresenta um casamento que a prejudicou, revelando a opinião da autora sobre o caráter opressor dessa relação quando é formalizada sem o consentimento da menina.

A fim de reforçar como o casamento de certa forma oprime a mulher, a autora apresenta em sua narrativa diversas situações em que ela deveria moldar o seu comportamento por causa do casamento. Por exemplo, em dado momento ela encontra-se reunida com seus amigos no quarto e sua avó entra e diz:

“— Saia já daí!
 — Não estou fazendo nada de errado, eu estava justamente falando com...
 — Vamos! Ande logo! Volte para casa. Você não é mais livre para fazer o que quer, nem para ir aonde quer. Agora, você está casada, tem que ficar quieta, dar-se ao respeito, não pode mais visitar meninos”²¹³

Deste modo, o casamento e o marido são colocados como opressivos. E isso se reforça mais ainda quando ela narra a cerimônia, a “lua de mel” e a vida de casada. Logo após o casamento é o momento em que o casal precisa consumir o ato, e a autora disserta que “à noite, o quarto se esvazia e o marido chega. Às vezes ele faz uma incursão de dia, mas não fica muito tempo. Eu olho esse estranho com o canto do olho, furtivamente, sem nenhuma atração nem desejo de conhecê-lo. Ele tem quase vinte anos mais do que eu e, mais do que infeliz, estou decepcionada.”²¹⁴

A escolha da autora quando narra esse momento é sempre de mostrar como ela era “apenas uma menina”, como não sabia de nada e como seu marido não “soube me docilizar, compreender que eu era uma menina inocente a quem ele devia ensinar tudo.”²¹⁵ A utilização de palavras como *inocente* traz essa noção de pouca experiência de vida, que não “conhece as maldades do mundo”. Se levarmos em consideração o contexto e a intencionalidade de sua obra, a maneira que representa todas essas dinâmicas revela constantemente o fato de vê-las como violências.

²¹¹ Idem.

²¹² Discutiremos melhor essa questão quando formos tratar o papel das mulheres na obra de Koita.

²¹³ Ibidem, p. 24.

²¹⁴ Ibidem, p. 29.

²¹⁵ Idem.

Ela continua, dizendo que “não chegou a ser brutal, mas não tivemos nenhuma troca, nenhuma conversa, a não ser banalidades: ‘será que eu queria comer ou beber alguma coisa?’”. E prossegue: “sua educação não lhe permitia docilizar uma mulher e considerá-la outra coisa além de um corpo deitado em cima de um colchão”. Aqui, temos um dos pontos principais sobre toda essa obra: mesmo que o marido represente essa imagem de opressão, não necessariamente a “culpa” é dele, mas sim das estruturas que o formam.

Como a autora é levada à França após o casamento, uma vez que seu esposo tem residência naquele país, a figura do marido também representa essa separação da comunidade familiar, do pai, do avô, da mãe e das avós. Na França, a vida se resumiria a ela e ao marido, pois “ele é o seu pai, ele é a sua mãe aqui na França, foi ele que a trouxe. Deve obedecer a ele, pedir permissão para tudo. Não saia sozinha, não fale com qualquer um...”²¹⁶

A imagem do marido é, portanto, muito diferente da imagem do avô e do pai. Com ele, ela não dialoga, não encontra abrigo e não vê sabedoria. “Ele era apenas meu primo, alguém que eu conhecia um pouco, um membro da família com quem eu coabitava, e eu era incapaz de nutrir outros sentimentos por ele. Nem ódio, nem ternura, nem amor.”²¹⁷ Estar nesse casamento, para Koita, era um “suplício que era preciso suportar”.²¹⁸

4.3. Mulheres

Quando narra sua infância, logo no começo do livro, podemos ver a distinção entre os papéis sociais apresentados pela autora. Exemplo é o relato de uma vivência em que carregava um pote de amendoim moído na cabeça e acidentalmente acabou por derrubá-lo: sua avó brigou e tentou castigá-la. Ela, para se proteger, buscou a ajuda do avô, que era sua baliza e sua segurança.²¹⁹ Seu avô “jamais intervém nas punições e as deixa por conta das mulheres. Ele não grita, ele explica.”²²⁰

Mesmo que sua avó a tenha agredido, a autora não a trata, em sua narrativa, como uma pessoa essencialmente violenta. Após relatar o ocorrido, escreve que “depois da palmada merecida, tenho o direito aos carinhos da vovó”²²¹. Isso mostra que compreendia a correção da avó através da chave de leitura educativa, interpretando-a como punição merecida por ter agido de forma errada.

²¹⁶ Ibidem, p. 36.

²¹⁷ Ibidem, p. 37.

²¹⁸ Ibidem, p. 41.

²¹⁹ Ibidem, p. 4.

²²⁰ Idem.

²²¹ Idem.

Neste mesmo caminho, quando narra sua experiência com o *salindé*, Koita diz que, ao nascerem as meninas e serem batizadas, as mulheres mais velhas, em geral as avós, eram as responsáveis por furar-lhes as orelhas e “fazer passar o fio preto e vermelho que vai impedir o buraco de fechar de novo. Elas tratam dos casamentos, dos partos, dos recém-nascidos; são elas que decidiram a nossa purificação.”²²² As mulheres mais velhas detinham as incumbências relacionadas a todas as tarefas de cuidado e organização social da comunidade, sendo as agentes principais responsáveis pela sua manutenção.

Deste modo, a educação social e cultural passa pelas mãos das mulheres, colocando-as à frente da manutenção dessa comunidade e, levando em consideração que esta narrativa está dentro de uma autobiografia, carregada de intencionalidade, colocar as mulheres como responsáveis pela manutenção dessas práticas pode ter sido uma forma da autora apresentar as figuras femininas não só como vítimas, mas como agentes.

Koita se utiliza de ferramentas narrativas para apresentar o ato do corte dentro dessa perspectiva de violência em suas mais variadas facetas. Quando, por exemplo, relata que sua mãe a levou para a casa da avó após passar pela intervenção genital, afirma haver sentido um abandono vindo da própria mãe, uma pessoa que, dadas as responsabilizações do cuidado e da criação às mulheres mais velhas incluídas no espectro da maternidade, deveria protegê-la. Tal compreensão surgiu anos depois: “nenhuma mãe, mesmo tendo o coração duro, poderia suportar a visão do que vão fazer com a sua filha e, sobretudo, seus gritos. Elas sabem do que se trata, pois já passaram por aquilo e, quando tocarem em sua filha, será sua própria carne que vai sangrar outra vez.”²²³ Porém, no momento em que desenvolve a narrativa, a autora centra a culpabilização pela existência da prática das intervenções na concentração de poder social, religioso, político e familiar nos homens, dissertando que:

por diversas más razões: assegurar seus poderes, acreditar que suas mulheres não iriam procurar outros genitores, ou que os homens de tribos inimigas não as violariam! Outras explicações, ainda mais absurdas, pretendem que o sexo das mulheres seja impuro, diabólico; o clitóris, em si diabólico; ao tocar a cabeça da criança no nascimento, a condenaria a inimagináveis desgraças, até mesmo à morte. Alguns pensaram também que essa falsa representação de um pênis minúsculo faria sombra à virilidade masculina.²²⁴

²²² Ibidem, p. 6.

²²³ Idem.

²²⁴ Idem.

Koita não apresenta as mulheres dentro da sua comunidade apenas como vítimas, mas também como agentes, uma vez que eram responsáveis pela educação, pelo cuidado da comunidade, pela manutenção da casa e, até mesmo, em alguns casos, pelo trabalho.

Um exemplo que salta aos olhos é o da tia Marie, a forma com que Koita decide trabalhar a imagem dela é diferente das outras mulheres, colocando-a como amorosa, trabalhadora, inteligente e livre.

Koita diz que Tia Marie “é o gênero de mulher que pode fazer tudo por seu marido. Submissa, mas sob certas condições e com limites. Quando se casou com esse homem, já tinha tido dois maridos de quem se divorciou.”²²⁵ Então, tia Marie foi uma figura que poderia amar seu marido e fazer coisas como cozinhar para ele, no entanto era uma mulher independente que quando não estava feliz em um casamento não se obrigava a ficar nele.

Tia Marie tinha cerca de quarenta anos, era autônoma e “independente”. Segundo Koita, “mesmo casada com esse tio que ela adora e que a ama, conserva sua casa e é ele que vem vê-la. Ele tem duas outras mulheres, mas tia Marie vive a poligamia com tranquilidade pelo fato de não morar com elas. É um casamento de amor extraordinário.”²²⁶

Outro ponto discutido por Koita que torna Tia Marie uma mulher independente é a questão do trabalho. Koita faz questão de dizer que Tia Marie é uma grande comerciante e que viaja entre “Dakar e Bamako para comprar e vender mercadorias.”²²⁷ Sendo assim, uma mulher livre, que conseguiu tal liberdade através do trabalho. É importante ressaltar isso porque Koita, quando fala sobre seu processo de independência em relação ao próprio marido, aponta a relevância do trabalho. Isso pode ser observado na citação a seguir:

Pouco a pouco, fui construindo meu espaço naquele novo mundo, e um dia, naquela loja onde íamos muitas vezes, uma mulher me propôs substituí-la por algum tempo no trabalho. Tratava-se de um pequeno serviço de classificação de arquivos nos escritórios de uma estação de trem, mas eu seria oficialmente paga, com um contracheque de verdade! O começo da independência²²⁸

4.4. Uma “essência” vulnerável? Vítima ou colocada em uma situação de vulnerabilidade?

Dentro da narrativa escrita por Koita, podemos ver que ela apresenta vários momentos de sua vida em que é colocada em uma situação de violência. Dentro disso, buscamos discutir questões relacionadas à vulnerabilidade da mulher dentro da sociedade.

²²⁵ Ibidem, p. 31.

²²⁶ Idem.

²²⁷ Idem.

²²⁸ Ibidem, p. 42.

Venna Das, em sua obra já citada, disserta que “no caso de Asha [...] o momento originário da violência da Partição está implicado nos eventos de sua vida porque ela já era vulnerável, como viúva, num universo de parentesco com etos de casta alta Hindu”²²⁹. Isso significa que o status de viúva de Asha e sua posição social dentro de uma comunidade com um forte sistema de castas hindu a tornam mais suscetível a ser afetada pelos eventos violentos da Partição.

Se pegarmos esta situação de Asha para analisar o testemunho de Koita, nos perguntamos em que momento, dentro de sua narrativa, Koita é colocada em um situação de vulnerabilidade? Ela se entende como um sujeito vulnerável a partir de quais situações? Há alguns eventos dentro da narrativa dela, além da feitura do ritual de passagem e das intervenções, que podem nos ajudar a responder essas questões.

Um desses eventos é seu casamento. Koita em nenhum momento de sua narrativa descreve o casamento vivido por ela como algo bom ou positivo. Em sua família, os casamentos são realizados entre os membros da família, e o próprio casamento da autora foi com um de seus primos. Segundo ela, seu “marido conciliava todas as tradições. Casava-se no país com alguém da família, uma *soninké*, originária de seu próprio vilarejo.”²³⁰ Todavia, faz-se presente novamente a perspectiva negativa da autora no que tange ao casamento, quando, logo a seguir, ela fala:

deste modo divorciara-se de sua primeira esposa, da qual tinha vergonha, e se apressava para trazer para a França uma menina bem jovem, recentemente deflorada que, segundo seus critérios de imigrado, não lhe traria problemas de submissão, recuperando, assim, seu status de macho e sua honra.²³¹

À vista disso, podemos voltar ao subcapítulo em que dissertamos sobre a construção da representação do marido de Koita. Nesse pequeno trecho podemos ver não só o que Koita acha dos homens ou de seu marido, mas também da sua própria cultura. Sua cultura permite que ela seja colocada nesse lugar de vulnerabilidade.

Como dito anteriormente, Koita vê que o trabalho se torna peça fundamental de sua vivência. Ao contar sobre sua vida na França antes de pedir a separação para o seu ex-marido, Koita disserta sobre um dado momento em que conheceu outras mulheres, que, assim como ela, foram para a França por causa do casamento. Algumas dessas mulheres que Koita conheceu trabalhavam, e, a priori, a autora relata que justamente pela questão do trabalho

²²⁹ DAS, Veena. *O ato de testemunhar: Violência Gênero e Subjetividade*. op. cit., p. 16.

²³⁰ CUNY, Marie-Thérèse. KOITA, Khady. *Mutilada*. op. cit., p. 31.

²³¹ Idem.

essas mulheres eram autônomas. Posteriormente descobriu, no entanto, que boa parte do dinheiro que as mulheres recebiam ia para seus maridos.

Ademais, as famílias de imigrantes recebiam um salário do governo francês que ela chama de “salários-família”, além de um abono de gravidez. Como Koita sabia ler e escrever, ficava responsável por preencher os papéis que davam direito a esses salários para seus conhecidos imigrados. Segundo ela, “Eu me fazia útil sendo uma espécie de líder da pequena comunidade de africanos imigrados”²³². Contudo, ela disserta que:

foi nesse momento, preenchendo os papéis para os maridos que iam ao Seguro Social, para os salários-família e os abonos de gravidez, que eu comecei a compreender o funcionamento dos homens imigrados. Todas as questões entre os casais africanos tinham como causa a atribuição desses salários-família. Era tudo em nome do homem e o homem recolhia o dinheiro.

Então o homem, dentro dessa estrutura, ficava com todo o dinheiro e era responsável por ele. Koita afirma que ela e seu marido decidiam juntos as questões financeiras em sua casa, mas a situação de outras mulheres era diferente. Segundo ela,

em outras famílias, a mulher não sabia rigorosamente nada sobre o dinheiro que o marido recebia. Certas mulheres nem sequer tinham dez francos na mão quando saíam. O marido ficava com tudo para ele, encarregando-se das compras ao seu bel-prazer, a mulher não podia sequer comprar iogurte para os filhos se ele não tivesse decidido. Essas mulheres não podiam comprar para elas sequer uma calcinha!

Com isso, a autora quer dizer que sem essa independência financeira as mulheres se veem presas, sem poder de ação. Não podem fazer uma escolha sem passar pela autorização do marido. Sendo assim, em mais uma situação a mulher é colocada em um lugar de vulnerabilidade.

Outro evento que podemos colocar aqui é o momento em que Koita decide se separar de seu marido. Dentro de sua narrativa, Koita demonstra que nunca quis se casar com o homem em questão e, por isso, quando é obrigada a ir para a França, a situação entre o casal piora. Eventualmente, quando ela tenta se divorciar, seu marido não autoriza o pedido e se recusa por um bom tempo a assinar os papéis necessários.

Quando Koita consegue o divórcio legal, seu agora ex-marido não a deixa em paz, frequenta sua casa e tenta levar seus filhos embora. A razão percebida para o fato é que o casamento “legal” pode ter tido um fim, mas o casamento “religioso” não. Aquela cerimônia que aconteceu quando ela tinha 13 anos, só entre os familiares, aquela não tinha acabado. Segundo ela: “Continuei o pleito do divórcio, com assistência judiciária. Por outro lado, o

²³² Ibidem, p. 41.

divórcio religioso permanecia inacessível, já que só ele podia tomar a decisão. Mas ele afirmava desde o começo que não queria e que não cederia jamais.²³³ Por conta disso, Koita retorna ao Senegal para pedir ao seu pai que faça a anulação de seu casamento.²³⁴

O pai de Koita afirma que quando um casamento não funciona, é preciso simplesmente afastar as duas pessoas. No entanto, para um casamento ser *anulado* segundo os costumes da família, ele precisa também consultar seu “irmão na aldeia, é ele que vai decidir, é o mais velho da família, no momento.”²³⁵ Koita não se mostra contente com todo esse processo, para ela “tudo é tão complicado”.²³⁶ No final, a obtenção de seu divórcio ocorreu da mesma maneira que seu casamento, “um acordo verbal entre homens o dissolveu tão facilmente quanto uma nuvem de fumaça.”²³⁷ Koita entende isso como resultado da “tradição *soninké*.”²³⁸

A parte final do parágrafo acima retrata a conclusão do que viemos trabalhar aqui. A proposta deste subcapítulo é entender, dentro da narrativa de Koita, em qual momento ela, enquanto sujeito mulher, é colocada em situação de vulnerabilidade. Esses momentos se apresentam quando lemos sobre seu casamento não consentido, sua mudança em certa medida forçada para a França, e a dificuldade em se separar. Essas não são questões que tornam Koita em sua essência vulnerável, mas são questões sociais que a colocam em situação de vulnerabilidade. Como disserta Das: “ser vulnerável não é o mesmo que ser vítima.”²³⁹

Ao dissertar sobre a culpa da violência, a autora destaca que não é necessariamente cada homem individualmente que é culpado, mas sim a representação da masculinidade, que é perpetuada por um sistema patriarcal. Ela compreende que as relações de poder colocam as mulheres em posições submissas, mas a violência ocorre quando o homem busca cercear a liberdade feminina, seja impedindo-a de trabalhar ou forçando-a ao casamento.

A exemplo, também temos o momento em que ela passa por uma situação de agressão doméstica. Segundo ela

“Uma vez, terminei minha noite na portaria do prédio, do lado de fora, com o rosto manchado de sangue, de tanto que ele me bateu. Nas primeiras vezes, fui à delegacia com meu precioso documento de separação de corpos. O policial de serviço me disse: — A senhora não está esfaqueada, não há urgência. Volte amanhã, aí veremos.

²³³ Ibidem, p. 77.

²³⁴ O papel do pai e essa situação já foram apresentados no subcapítulo “homens” na página 62.

²³⁵ Idem.

²³⁶ Idem.

²³⁷ Idem.

²³⁸ Idem.

²³⁹ DAS, Veena. *O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. op. cit.*, p. 37.

Nem sequer um boletim de ocorrência. Eu me sentia de tal maneira ofendida e envergonhada que nem voltei no dia seguinte. Eu ruminava sozinha, na porta da delegacia:

— Os homens são todos parecidos! Não vale a pena se queixar a menos que se tenha um olho arrancado! E a violência pode continuar. As pessoas estão pouco ligando!”²⁴⁰

Aqui, podemos ver que Khady Koita destaca um episódio em que ela sofre violência doméstica e não encontra amparo adequado na delegacia. Essa situação expõe como o sistema a coloca em uma posição de vulnerabilidade, onde a violência pode persistir sem a devida responsabilização. A proposta, que é então trazida até nós por meio do testemunho de Koita, é que as mulheres não são vulneráveis em suas essências, mas sim colocadas em situações de vulnerabilidade.

Todavia, não é a proposta aqui entender que as mulheres por essas situações são vítimas frágeis de suas realidades, até porque as opressões de gênero ultrapassam a realidade de Koita, se moldam e estão presentes em diversas sociedades. Esse entendimento tampouco pode ser divisado na obra da própria Khady: essas mulheres não precisam ser salvas por um feminismo ocidental, europeu, e Koita é um exemplo disso. Em seu livro, ela coloca que quando começou a fazer parte da GAMS, havia um grupo de homens e mulheres que, segundo ela, eram “hipócritas”, que diziam que as “militantes da GAMS” estavam totalmente dependentes do feminismo francês e que “eram manipuladas por elas!”. Koita diz que “era preciso explicar-lhes que, mesmo lutando na França, esta luta principiara na África. As mulheres africanas tinham se agrupado em um “comitê interafricano” que reunia, na época, mais de vinte países. A autora ainda questiona: “A África não teria direito a seu próprio “feminismo?”²⁴¹

Desta forma, mesmo que Koita tenha passado boa parte da vida na França, mesmo que tenha se separado e “transgredido” as regras impostas pelo papel do que é ser mulher, o motivo da “transgressão” é sua própria história e as histórias de outras mulheres que passaram pelo ritual e que viviam em seu círculo.

Por fim, é importante que entendamos que essa é apenas uma narrativa sobre as intervenções e o ritual *salindé*. Venna Das visa, apresentando um “caso”, o de Asha, não somente “oferecer um exemplo de uma regra geral ou uma exceção a ela, mas mostrar como surgem novas normas em experimentos com a vida, na auto-criação espiritual.”²⁴² Nesse sentido, acredito que o propósito aqui não é necessariamente apresentar um “caso” e

²⁴⁰ CUNY, Marie-Thérèse. KOITA, Khady. *Mutilada. op. cit.*, p. 70.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 81.

²⁴² DAS, Veena. *O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. op. cit.*, p. 16.

considerá-lo como uma regra geral, mas sim utilizar esse exemplo para discutir a complexidade das experiências humanas em contextos específicos.

O *salindé* não começa e nem termina com a vida da autora, ele a ultrapassa. Mas através da narrativa de sua experiência podemos construir e analisar uma vivência que é moldada pela prática do ritual, das intervenções genitais femininas e do casamento não consentido.

5. CONCLUSÃO

Durante o desenvolvimento deste trabalho, abordamos diversos assuntos que enriquecem a discussão acerca do tema das intervenções genitais femininas. Nota-se uma vasta produção acadêmica brasileira sobre o assunto, incluindo os trabalhos já citados, como o de Cremilde Alves, e outros, como o de Rafaela Weber: *Uma teoria da justiça feminista: reflexões acerca da mutilação genital feminina*²⁴³ ou de Murilo Chaves Vilarinho: *Mulheres mutiladas e mulheres desonradas: a importância da luta de Mukhtar Mai e Khady Koita aos direitos humanos das mulheres*²⁴⁴.

Além disso, é relevante observar que diversos campos do conhecimento, desde o direito e a sociologia, passando pela filosofia até chegarmos à história, contribuem para a análise do tema das intervenções genitais femininas. Portanto, este trabalho de dissertação busca inserir-se nessa discussão multidisciplinar.

No entanto, muitos desses trabalhos produzidos sobre o tema acabam por reforçar, intencionalmente ou não, o imaginário colonial sobre os países africanos. Isso ocorre seja por reprodução de narrativas ocidentais, seja pela pré-determinação da prática como mutilação, sem considerar os diversos debates acerca do assunto.

Diante dessa perspectiva, nossa pesquisa busca desvencilhar e discutir essas questões. Ao discutirmos sobre o imaginário colonial e a construção da historiografia sobre o continente africano, bem como a visão moderna ocidental que incide sobre os corpos das mulheres africanas e a proposta de Boaventura de Sousa Santos acerca do pensamento pós-abissal, buscamos demonstrar a consciência dessas dinâmicas durante a análise da fonte.

²⁴³ Mallmann, Rafaela Weber. *Uma teoria da justiça feminista : reflexões acerca da mutilação genital feminina*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul, 2022.

²⁴⁴ VILARINHO, Murilo Chaves. *Mulheres mutiladas e mulheres desonradas: a importância da luta de Mukhtar Mai e Khady Koita aos direitos humanos das mulheres*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2011.

Além disso, uma das bases teóricas para compreender a visão moderna ocidental sobre o corpo das mulheres foi o trabalho da pesquisadora Oyèrónkẹ Oyěwùmí. Por meio de sua pesquisa, podemos explorar os impactos da colonização na vida e nos corpos das comunidades iorubás. Também foram incluídas outras pesquisadoras na discussão, como a socióloga María Lugones.

Diante desse panorama, o trabalho busca apresentar as práticas dos rituais que têm como característica as intervenções, destacando a análise dos testemunhos coletados e avaliados no trabalho de Cremilde Alves, bem como as narrativas biográficas da somali Waris Dirie e da senegalesa Khady Koita. Além disso, procuramos compreender a importância do ritual de passagem por meio das teorias de Van Gennep e da apresentada por Serafim Lucas Gaspar e Antônio Guebe. Estes últimos entendem o ritual de passagem como "uma forma de educação".

A partir dessa base teórica e das análises dos testemunhos, o trabalho conclui que o ritual de passagem que tem como característica as intervenções genitais femininas é fundamental dentro das comunidades praticantes, pois é ele o responsável, muitas vezes, por explicar o significado do sujeito mulher. O corte possui diversos significados, sendo um deles a purificação ou, como foi colocado no trabalho de Kimbanda, a necessidade do corte do clitóris para "abrir as comportas para a vida, para que o seu caudal possa ter livre curso". Enfim, tais significados mudam conforme a comunidade que o pratica, e é de extrema importância atentar a isso para evitar generalizações precipitadas sobre o ritual.

A feitura do ritual também depende de cada comunidade, conforme colocado por Cremilde Alves. O rito pode ter dois momentos, ou pode ser como os analisados nos testemunhos de Khady e Waris Dirie, onde há somente o corte. A idade também é algo que varia de comunidade para comunidade. Nos testemunhos analisados, há relatos de meninas que passaram pela prática aos quatro anos de idade, outras aos dez e outras aos doze. Foi possível concluir, também, que, segundo alguns estudos, principalmente os apresentados pela pesquisadora Carolina Grant Pereira, uma das consequências da proibição da prática é a sua feitura cada vez mais cedo, sendo possível encontrar relatos de meninas que passaram pela prática entre o nascimento e os quatro anos de idade.

Por esse motivo, chegou-se à conclusão de que, se a proposta é a extinção das intervenções genitais femininas, a criminalização da prática não é o melhor caminho. A dissertação buscou trabalhar com as perspectivas de diversas organizações acerca da causa. Com isso, chegou-se à conclusão de que tais organizações lutam por dois motivos principais: primeiro, as intervenções; segundo, o casamento "precoce". Isso dá a entender que a feitura

das intervenções está diretamente ligada ao casamento e, dessa forma, acarreta no pensamento trazido por Khady Koita, de que a prática ocorre única e exclusivamente para a manutenção do poder masculino e patriarcal sobre o corpo das mulheres, já que existem três formas de realizar as intervenções dentro do ritual, que são:

Tipo I – Clitoridectomia: Representa a excisão do prepúcio do clitóris e possível redução do mesmo. [...]

Tipo II – Excisão: Retirada total do clitóris e algumas vezes dos lábios menores, que pode levar à produção de tecidos cicatrizantes que cobrem a parte superior da região da vulva [...]

Tipo III – Infibulação: Excisão seguida da extirpação dos lábios vaginais, cujos tecidos que estão são costurados, fechando a abertura vaginal e deixando um espaço mínimo para a saída da urina e do fluxo menstrual. [...] Neste caso a mulher deve permanecer por até 40 dias com as pernas amarradas²⁴⁵

Sendo assim, para Koita, a retirada do clitóris tem por objetivo a supressão dos desejos sexuais da mulher, e, quando a vagina é fechada, o propósito é que a mulher se mantenha virgem até o casamento. Deste modo, todos esses discursos corroboram para uma visão que trata a prática das intervenções como um ato de violência, e é a partir da construção da narrativa e do sentido da feitura do ritual que concluímos este trabalho.

No último capítulo, buscamos analisar e discutir a forma com que a fonte, Khady Koita, decide construir sua narrativa, examinando como ela constrói os sujeitos e como disserta sobre a prática das intervenções. Utilizamos como base teórica as discussões de antropologia, sobretudo as de Venna, no que tange ao ato de testemunhar como criador de novos contextos e também como eventos traumáticos (no caso da análise da fonte, foi o *salindé*) perpassam os relacionamentos das pessoas que vivenciaram esse trauma.

Sobre o ato de testemunhar, Koita se utiliza dessa ferramenta para se posicionar e tentar modificar o que significa ser mulher para as praticantes das intervenções. Desde o início, ela coloca a prática como um ato de violência, e, durante sua narrativa, ela apresenta o corte como algo que rompeu sua infância. É nítido que, a partir daquele evento, seu papel dentro da comunidade iria mudar, e ela estaria pronta para o casamento e para assumir o papel de ser mulher.

Quanto à construção dos sujeitos homens, ela traz diversas representações, mas as que têm mais destaque dentro de sua narrativa são a de seu avô, seu pai e seu ex-marido, e eles são representados de forma distinta. Na análise feita no quarto capítulo, é notório como a figura desses homens moldou o seu olhar sobre suas relações. No que tange ao momento em

²⁴⁵ OLIVEIRA, Jaciely Mota. *Mutilação Genital: Discussão cultural e análise sobre as percepções de mulheres envolvidas nesta prática (século XX-XXI.)* 2011. 52 f. TCC (Graduação) - Curso de História, Universidade Estadual de Goiás, Jussara, 2011, p. 37.

que ela passou pelo *salindé*, seu avô é narrado como alguém que tem tanto afeto por ela que, se pudesse, não permitiria que ela passasse por isso; seu pai carrega uma figura mais burocrática; e seu marido carrega o peso da opressão e da violência. Ela passa pelo *salindé* para casar com ele, e é ele que a tira de perto de sua família.

Por fim, acreditamos que esse seja o ponto de maior exploração dentro da análise de testemunhos, as contradições, as formas com que a pessoa decide narrar os acontecimentos e aquilo que pode ser percebido entre as entrelinhas. As pessoas são seres interessantes, e a forma que agem em seu cotidiano carrega traços de sua vivência. Quando Veena Das diz que a experiência não se faz sem o sujeito, entendemos que o sujeito é composto por um contexto, mas que também é composto pelas particularidades daquele indivíduo, e que a experiência é fruto dessa fusão.

FONTE

CUNY, Marie-Thérèse. KOITA, Khady. *Mutilada*. Tradução de Rejane Janowitz. Colaboração de Marie-Thérèse Cuny. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALVES, Cremilde. *As que passaram pelas barracas: Representação e vivências de mulheres sobre o fanado feminino em Bissau (Bairro Militar)*. Tese (Doutorado) - Curso de Licenciatura em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

BORGES, Vavy Pacheco apud AVELAR, Alexandre Sá. “O retorno da biografia: problemas e perspectivas”. *Anais do 3º Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história?* Ouro Preto, Edufop, 2009.

BRANCO, Sofia. *Combater a excisão, mantendo o fanado. Sinin Mira Nassiquê luta contra a MGF na Guiné-Bissau*. Djambadon, 2006. Disponível em: <<http://djambadon.blogspot.com/2006/09/mutilao-genital-feminino.html>>. Acesso em: 25 de Agosto de 2022.

CALDAS, Christian Figueiredo de. *Eu fico Loko*. 1ª ed. São Paulo: Novas Páginas, 2015.

CIRNE, Michelle. *A produção necessária das intelectuais feministas africanas no campo dos estudos de gênero e a agência do codesria in: Revista África(s)*, v. 04, n. 08, p. 104-114, jul./dez. 2017.

CUNHA, Manuela Ivone. *Gênero, cultura e justiça: A propósito dos cortes genitais femininos*. Lisboa, Análise Social 4º vol, 2013.

DAS, Veena. *Linguagem e Corpo: Transações na construção da dor. in: Vidas e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

_____. *O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade*. Cadernos pagu. Campinas, UNICAMP. nº 37, 2011.

_____. *Vidas e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DIRIE, Waris. SILVA, Tomás Vaz da. *Flor do Deserto*. 1ª ed. São Paulo: Editora Hedra, 1 de janeiro de 2001.

EQUALITY NOW: A JUST WORLD FOR WOMEN AND GIRLS. *Nosso time - Efua Dorkenoo, OBE(1949 - 2014)*. Disponível em: <https://www.equalitynow.org/staff_members/efua-dorkenoo-obe-1949-2014/>. Acesso em: 28 de Agosto de 2022.

FEMALE GENITAL MUTILATION/CUTTING: A STATISTICAL OVERVIEW AND EXPLORATION OF THE DYNAMICS OF CHANGE. (2013)

FGM IN SENEGAL. June 2015. p. 43. Disponível em:<<https://www.refworld.org/pdfid/5587d3f3d.pdf>>. Acesso em: 1 de Junho de 2022.

FORWARD (FUNDAÇÃO PARA PESQUISA E DESENVOLVIMENTO EM SAÚDE DA MULHER). Reino Unido. Disponível em:

<<https://www.forwarduk.org.uk/violence-against-women-and-girls/female-genital-mutilation/>

>. Acesso em: 12 de Julho de 2022.

GASPAR, Serafim Lucas. *ÉFIKO: Torna-se “mulher! entre o povo NHÃNEKA-HUMBI DA HUÍLA – Angola*. [Bacharel em Humanidades], Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB, Ceará.

GENNEP, A. V. *Os ritos de passagem*. 2. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

Grupo de Trabalho Inter-sectorial sobre a Mutilação Genital Feminina/C. Programa de Ação para a eliminação da mutilação genital feminina. Edição APF apoiada pelo Daphne - Euronet FGM, Lisboa 2009.

GUIA DE FORMAÇÃO ACADÉMICA MULTISSETORIAL SOBRE CORTE/MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA. Madrid: Dykinson, S.l. Meléndez Valdés, 2014.

GUEBE, Antônio. *A influência da educação formal na educação tradicional em Angola: O caso dos Vahanya* [Tese de doutoramento, Iscte - Instituto Universitário de Lisboa]. Lisboa, 2016.

JOUT, jout. *Tá todo mundo mal: O livro das crises*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. p. 140. Tradições orais seculares é que vão passando de geração para geração.

KIMBANDA, Rufino Waway. *Excisão como Iniciação Sexual e Religiosa em Mulheres Negro-Bantu*. Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 116-129, mar. 2006.

LENG’ETE, Nice. BUTLER-WITTER, Elisabeth. *Intocadas: Minha luta contra a mutilação feminina*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 26 de Setembro de 2022.

LUGONES, María. *Colonialidad y Género*. Tabula Rasa. Bogotá. n. 9. julho-dezembro, 2008.

Mallmann, Rafaela Weber. *Uma teoria da justiça feminista : reflexões acerca da mutilação genital feminina*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul, 2022.

MBITI, J., *Religions et Philosophie Africaine*. Yaundé: Cle, 1972.

NHAUELEQUE, Laura António. [et. al.]. *A invenção de uma tradição: as fontes históricas no debate entre afrocentristas e seus críticos*. História, Assis/Franca, v. 37, 2018.

NUNES, Whindersson. CHALITA, Gabriel. *Vivendo como um guerreiro*. 1ª ed. São Paulo: Editora Serena, 2021.

OLIVEIRA, Ricardo Soares de. *A África desde o fim da Guerra Fria*. Relações Internacionais, Lisboa, n. 24, dez. 2009.

ORGANIZAÇÃO DA UNIDADE AFRICANA (OUA). *Carta Africana dos direitos humanos e dos povos, Carta de Banjul*, 1981, Gâmbia. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/africa/banjul.htm#:~:text=Artigo%2022%C2%BA-,1..e_xerc%C3%ADcio%20do%20direito%20ao%20desenvolvimento.>. Acesso em: 12 de Julho de 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PEREIRA, Carolina Grant. *Mutilação Genital Feminina e Direitos Humanos: compreendendo a extensão e os limites da tradição para retomar o debate*. Direitos, Gênero e Movimentos Sociais I: Congresso Nacional do Conpedi, João Pessoa, p.274-293,5 nov. 2014.

PERROT, Michelle. *História da vida privada*. 4º volume. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

PRAZERES, Jéssica Costa. *O corpo da mulher como campo de disputa: representações ocidentais sobre as intervenções genitais femininas em África*. 2018. 127 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal de Juiz e Fora, Juiz de Fora, 2018.

SAFE HANDS FOR GIRLS. Disponível em: <<https://www.safehandsforgirls.com/>>. Acesso em: 12 de Setembro de 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. *Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, v. 78, n. 78, p.3-46, out. 2007.

SILVA, Marcela de Oliveira Santos. OLIVEIRA, Maria da Glória de. GUIMARÃES, Thais França. *Biografia, um campo de possibilidades* in: *Revista Diálogos Mediterrânicos*, Curitiba-PR, n.20, p.143 - 159, 2021.

SILVA, Semíramis Corsi. “O Historiador e as Biografias: desafios, possibilidades e abordagens de trabalho.” In *História, imagem e narrativas*. 2012, n. 14, p 11.

The International Society of Aesthetic Plastic Surgery. ISAPS international survey on aesthetic/cosmetic procedures performed in 2019. Disponível em: <<https://www.isaps.org/wp-content/uploads/2020/12/global-survey-2019.pdf>>. Acesso em: 25 de Abril de 2022.

UNIÃO AFRICANA. *Protocolo à carta africana dos direitos humanos e dos povos, relativo aos direitos da mulher em África*, 2005, Moçambique.

VILARINHO, Murilo Chaves. *Mulheres mutiladas e mulheres desonradas: a importância da luta de Mukhtar Mai e Khady Koita aos direitos humanos das mulheres*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2011.