

Governança global, “cultura local” e campanhas contra o corte genital feminino

JONNEKE KOOMEN

■ A circuncisão feminina¹ é condenada internacionalmente. Conforme o corte genital feminino² se tornou “contra normativo” (Boyle e Preves 2000, 720), muitos defensores dos direitos humanos explicam a prática como um problema de “atitudes obsoletas” e um “pensamento atrasado”.³ Esse artigo pergunta quais os significados da condenação internacional generalizada para campanhas contra a mutilação genital feminina (MGF) no âmbito local.⁴ Como as comunidades às quais tais campanhas são dirigidas negociam e, às vezes, desafiam essas percepções difundidas acerca da circuncisão feminina como um problema da cultura tradicional?

1 Nota do tradutor: O texto original utiliza o termo “excision” (excisão) de forma indiferenciada a “circumcision” (circuncisão) e “genital cutting” (corte genital). Na tradução, utilizei os termos circuncisão e corte genital somente. A prática de circuncisão é realizada de diferentes formas em diferentes comunidades, desde um corte superficial do clitóris até sua *excisão* ou total remoção da vulva. As diferentes formas são tipificadas pela Organização Mundial da Saúde (<http://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/overview/en/>) e definidas de acordo com o tipo específico de prática.

2 Esse artigo se baseia nos seguintes estudos: Jonneke Koomen, “Global governance and the politics of culture: Campaigns against female circumcision in East Africa,” *Gender, Place & Culture*, 21(2) 2014, 244-261 e Anna Winterbottom, Jonneke Koomen and Gemma Burford, “Female Genital Cutting: Cultural Rights and Rites of Defiance in Northern Tanzania,” *African Studies Review*, 52 (1), 2009, 47-71.

3 Entrevista, Consultor de Gênero, UNFPA, Dar es Salaam, 13 Julho 2006.

4 Nota do tradutor: Há debates sobre o uso intercambiável ou não dos termos “female genital mutilation – FGM” (mutilação genital feminina), “female genital cutting – FGC” (corte genital feminino) e “female circumcision” (circuncisão feminina). Cada termo é usado politicamente por grupos distintos, dependendo da ênfase em condenar ou não a prática e em compará-la ou não à circuncisão masculina. Procedi traduzindo de maneira literal a partir do texto original, mudando apenas o termo “excision” (excisão), conforme explicado na nota 1.

Analisando campanhas contra o corte genital feminino através das lentes da literatura crítica sobre governança global, examinarei diálogos sobre a circuncisão feminina em vilas rurais Masai no distrito de Monduli ao norte da Tanzânia, bem como iniciativas históricas e contemporâneas anti-circuncisão pela África Oriental. Eu desloco o foco da pesquisa entre ideias globais sobre circuncisão feminina e campanhas específicas na África Oriental a fim de explorar como a difundida condenação internacional é negociada e, algumas vezes, resistida em comunidades particulares. O argumento central é de que esses entendimentos generalizados do corte genital feminino como um problema “local” da cultura e da tradição africanas obscurecem a dinâmica global da política de circuncisão. Eu examinarei as formas pelas quais as próprias campanhas contra MGF contribuem para a reformulação e a reconstrução do significado contextual do corte genital feminino de maneiras não intencionais. Em particular, minha pesquisa sugere que campanhas anti-MGF podem, por vezes, politizar diversas práticas de corte genital como marcadores que reificam identidades culturais. Dessa forma, campanhas que retratam o corte genital feminino como um problema cultural com definição estrita podem ter consequências contra produtivas. Mesmo quando defensores sustentam respeitar as diferenças culturais, campanhas que entendem a circuncisão como uma prática estática, local e tradicional podem acarretar resultados contraditórios ao seu objetivo de reduzir ou eliminar o corte genital feminino.

POLÍTICA GLOBAL E “CULTURA LOCAL”

■ Campanhas contra a MGF na África Oriental estão imbricadas em redes emaranhadas e densas de governança global. Esforços para dar fim à circuncisão feminina invariavelmente se engajam em um conjunto complexo que inclui doadores internacionais, agências da ONU, ministérios governamentais, ONGs, organizações da sociedade civil, igrejas, grupos de juventude locais, entre outros. Mesmo que a complexa política que o corte genital feminino envolve confunda níveis de análise espaciais claros, discussões sobre MGF invariavelmente evocam as linguagens do global e do local. Defensores contra a MGF enfatizam a “condenação internacional” dessas supostas práticas culturais locais, ao passo que seus críticos difamam “intervenção externa” nos assuntos da comunidade.

A literatura crítica sobre governança global oferece importantes ferramentas analíticas a fim de prover compreensão para essas dinâmicas complexas. Segundo Hewson e Sinclair (1999), o conceito de governança global transcende os marcadores espaciais internacional, nacional e local, capturando essa rede interconec-

tada de arranjos institucionais formais e informais, sistemas de significados profundos e formas de fazer política internacional. Governança global é caracterizada pela difusão complexa de normas e padrões e a institucionalização de práticas sociais, as quais constroem “as formas em que as coisas são pensadas e realizadas” na vida global (Sinclair, 1999, p.158). Assim, governança global pode ser entendida como uma série de ideias, rotinas, relações sociais estruturadas e sistemas de entendimento difusos que auxiliam a constituir pessoas, espaços, categorias de ação política e o próprio escopo da política internacional (Barnett e Duvall, 2005, p.20-21).

A partir desse corpo de trabalho, esse artigo examina como e com quais consequências a circuncisão feminina passou a ser entendida internacionalmente como um tipo de problema específico, um problema de cultura e tradição locais. Dessa forma, considero campanhas contra circuncisão feminina práticas socialmente situadas de governança global, explorando essas iniciativas como sítios dinâmicos onde a desaprovação internacional generalizada quanto ao corte genital feminino, entendido como uma prática tradicional, é traduzido, negociado e, algumas vezes, ativamente resistido. Portanto, eu focarei no poder constitutivo desses projetos, as formas a partir das quais a circuncisão feminina passou a ser tida como universal, internacional e mundial, ao passo que iniciativas anti-MGF inscrevem pessoas e comunidades específicas como sujeitos locais e objetos da governança global vinculados pela “cultura tradicional”.

Um problema cultural

■ Conforme a condenação da circuncisão feminina se institucionalizou pela governança global, agências internacionais, governos, organizações da sociedade civil e grupos comunitários articularam regularmente sua oposição à prática. Apesar de vigorosos debates sobre os tipos de estratégias mais efetivas no combate à MGF, ativistas e acadêmicos invariavelmente concordam que a prática deve ser entendida como tradicional e cultural.

O termo mutilação genital feminina permite defensores delinear importantes paralelos entre diferentes formas de circuncisão em diversas áreas geográficas ao passo que enfatiza a violência corporal inerente a essas diversas práticas. Na década de 1970, feministas norte-americanas, médicos e ativistas de Direitos Humanos cunharam o acrônimo MGF, denunciando a prática como mutilação e como um ritual sádico para controlar a sexualidade feminina (James, 2002). Conforme a condenação internacional da MGF atingiu seu pico na década de

1990, a Declaração para a eliminação da violência contra a mulher da ONU de 1993/4 se refere a “[...] conflitos que possam surgir entre os direitos das mulheres e os efeitos prejudiciais de certas práticas *tradicionais e locais*.” (citado em James e Robertson, 2002, p.96, ênfase do autor). A MGF foi mencionada como uma violação explícita aos Direitos Humanos na Conferência de Pequim sobre as Mulheres da ONU em 1995 por Hillary Clinton (Shell-Duncan e Hernlund, 2000, p.97) e o Protocolo de Maputo de 2003 reconheceu a MGF como uma prática danosa “contrária aos padrões internacionais”. Agências das Nações Unidas enfatizaram a relação entre cultura, tradição e a circuncisão. Com destaque, um informe chave da ONU de 1995 descreve MGF como uma das várias “práticas tradicionais prejudiciais que refletem valores e crenças por membros de uma comunidade por períodos que perpassam gerações” (citada em Winter et al, 2002). O Fundo de Populações das Nações Unidas (UNFPA) promove uma perspectiva para enfrentar a MGF chamado “lentes culturais”, descrendo o corte genital como um problema “profundamente enraizado na cultura da comunidade” (UNFPA, 1997).

Agências da ONU e doadores internacionais na África Oriental também enfatizam a cultura tradicional. Entrevistei cinco consultores de gênero baseados no escritório central da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação na Tanzânia (FAO), USAID (Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional), UNFPA e a Organização Internacional do Trabalho (OIT). Todos os consultores descreveram MGF como um “problema cultural”. De acordo com um consultor sênior da OIT, a MGF persiste porque “as pessoas *ainda* estão inscritas em *práticas tradicionais*”⁵. Um consultor de gênero da FAO descreve as causas da MGF como “[...] uma prática cultural. Os governos devem ser firmes a fim de abolir totalmente a prática. As meninas devem ser protegidas”⁶. Ao articular a desaprovação pela MGF, governos da África Oriental regularmente se utilizam dos enquadramentos propostos por agências da ONU. Por exemplo, o Plano Nacional do governo para acelerar a eliminação da MGF e outras práticas tradicionais prejudiciais na Tanzânia descreve a circuncisão como “uma tradição profundamente enraizada” e “profundamente arraigada nos valores culturais da comunidade” (URT, 2003, p.1 e p.4). Organizações da sociedade civil na África Oriental, incluindo coalizões feministas baseadas em Dar es Salaam, Nairóbi e outros centros urbanos também usam a linguagem

5 Entrevista, Consultor de Gênero, OIT, Dar es Salaam, 19 Julho 2006 (ênfase do autor).

6 Entrevista, Consultor de Gênero, FAO, Dar es Salaam, 17 Julho 2006 (ênfase do autor).

da cultura e da tradição quando se referem à circuncisão feminina. Por exemplo, uma proeminente organização feminista em Dar es Salaam descreve a MGF como um “costume ultrapassado e uma tradição que viola os Direitos Humanos” (TAMWA, s.d.). Ao fazê-lo, organizações feministas podem ganhar legitimidade perante governos nacionais e doadores internacionais ao afirmarem que estão “falando pelas mulheres Masai e outras mulheres indígenas”, as quais muitos defensores urbanos percebem como as principais vítimas do corte genital⁷ (Hodgson, 2011, p. 155). Como um corolário à sua ênfase na cultura, algumas campanhas articulam perspectivas “culturalmente sensíveis” para eliminar a MGF. Em seu trabalho na África Oriental, o UNFPA apelou para “formuladores de políticas e profissionais da área de desenvolvimento entenderem e utilizarem *valores culturais positivos*” em seus programas anti-MGF “a fim de reduzir a resistência” a essas campanhas⁸.

Como a condenação do corte genital feminino como uma “cultura tradicional” molda campanhas contra a circuncisão? As próximas sessões deste artigo argumentarão que esse entendimento generalizado da MGF como uma tradição “profundamente enraizada na cultura da comunidade” (UNFPA, 1997) obscurece a dinâmica da política da cultura, as formas as quais a cultura é continuamente construída e reconstruída, re/imaginada e transformada (Gupta e Ferguson, 1997, p.3). De fato, o próprio termo MGF mascara a variedade de práticas com uma multiplicidade de significados contestados e mutáveis. Eu mostro que a ampla condenação dessas supostas práticas locais esconde as formas em que a política da circuncisão feminina está invariavelmente envolvida por embates – incluindo a resistência anti-colonial e os esforços das comunidades marginalizadas para defender suas terras e autonomia – os quais não podem ser diretamente definidos como locais. Com isso em mente, proponho repensar campanhas históricas e contemporâneas contra a circuncisão feminina não como campanhas diretas contra a “cultura tradicional, local”, mas sim como instâncias de *contestação cultural* caracterizadas por negociações politizadas e, por vezes, por resistência.

“EU VOU ME CIRCUNCISAR”

Esforços para eliminar a circuncisão feminina não são novos. Nessa seção, examino controvérsias coloniais, pós-independência e atuais sobre a criminali-

7 Entrevistas, Consultor sobre MGF, TAMWA, Dar es Salaam, 15 Maio 2007; LHRC, Coordenador sobre MGF, Dar es Salaam, 17 Maio 2007.

8 Correspondência com UNFPA, Nova Iorque, 10 Dezembro 2007.

zação da circuncisão feminina, destacando as formas pelas quais esses esforços para marginalizar o corte genital feminino deflagraram resistência. Ilustrarei as formas pelas quais tal resistência contribuiu, por vezes, para rearticulações do significado das práticas de circuncisão de formas inesperadas. Ao ressaltar os significados dinâmicos da circuncisão feminina e a implicação dessas práticas em confrontos anticoloniais e campanhas de modernização pós-independência, desafio as formas pelas quais tais práticas diversas são entendidas como tradicionais e locais.

A circuncisão feminina é um campo de batalha simbólico entre o domínio colonial e muitas lutas anticoloniais. Autoridades britânicas coloniais e seus delegados locais na África Oriental muitas vezes tentaram marginalizar a circuncisão feminina – frequentemente frustradas. Quando a administração colonial britânica no Sudão anunciou planos para banir a prática, “pais se precipitaram em ter suas filhas infibuladas, resultando no que um observador britânico reportou como uma sangria sem precedentes” (Boddy, 1991, p.16). Quando um caso de circuncisão foi trazido a julgamento no ano seguinte, houve um estopim de violentas demonstrações contra as autoridades coloniais, o que acarretou na falta de reforço dessa política controversa por parte de oficiais britânicos. Quando autoridades coloniais nativas baniram a circuncisão feminina em na região de Meru, no Quênia em 1956, a política provocou uma mobilização rebelde de larga escala, conhecida como o movimento *Ngaitana* (“Eu vou me circuncisar”). A pesquisa histórica de Lynn Thomas sugere que um grande número de meninas adolescentes e pré-adolescentes circuncisaram umas às outras em massa. Nos dois anos seguintes, mais de 2400 meninas e seus pais foram levados a julgamento. Ao passo que muitos foram multados, presos ou punidos extrajudicialmente, “a proibição encorajou, ao invés de deter, a circuncisão” (Thomas, 2003, p.90).

A circuncisão feminina permaneceu um ponto de conflito em muitos Estados-Nação recém-independentes africanas. Como parte de suas campanhas de modernização, o governo pós-independência da Tanzânia tentou, em diversas ocasiões, reduzir a circuncisão feminina. Desde julho de 1970, uma infecção conhecida localmente como *lawalawa* foi relatada em Dodoma e Singida, particularmente dentro a etnia Nyaturu (Turu) (AFNET, 2004; Omari, 1974)⁹. A epidemia levou a circuncisões em massa e extrações dentárias realizadas em meninos e meninas, práticas consideradas como cura para a doença. Escritórios gover-

9 O termo *lawalawa* é frequentemente usado no Norte da Tanzânia para descrever várias infecções que causam coceira vaginal.

namentais do distrito local coletaram informações por meio de líderes da União Nacional Africana Tanganica (TANU) que reportaram 5188 circuncisões infantis realizadas em Singida, sendo mais da metade realizada em meninas e um terço de mortes relacionadas a circuncisão. As informações coletadas pela Secretaria de Educação do distrito foram obtidas questionando crianças em idade escolar, as quais reportaram 2548 circuncisões femininas, incluindo 12 adultos, bem como 546 circuncisões masculinas, incluindo 11 adultos.

Apesar de essas circuncisões em massa terem sido inicialmente acobertadas, o governo da TANU lançou uma extensa campanha para eliminar tanto as circuncisões quanto as extrações dentárias na região (Omari, 1974, p.15-17). Um estudo da Rede Tanzaniana contra a Mutilação Genital Feminina (AFNET) relata que uma unidade territorial semimilitar e forças policiais foram mandadas para as comunidades de Singida e Dodoma a fim de forçar a eliminação da prática por um período de seis meses. Durante esse período, circuncisadores e pais de crianças circuncisadas foram agredidos e presos pela polícia e posteriormente julgados e presos (AFNET, 2004). Em seu texto em 1974, Omari nota que a oposição a campanha do governo foi levada a cabo por parentes daqueles empriionados e por aqueles que acreditavam que a comunidade estava sendo “privada de seus experts e especialistas”, presumidamente curandeiros e anciões (1974, p.16). A AFNET sugere que essas duras retaliações foram contra produtivas: “Ao invés de finalmente eliminar a MGF, ela continuou clandestinamente até hoje. [Comunidades] continuaram a praticá-la secretamente [...]” (2004, s.p.).

Tanto Omari quanto a AFNET interpretam o desacato Nyaturu como uma aderência obstinada a práticas tradicionais e culturais. Omari entende as circuncisões e extrações dentárias difundidas em 1970-1 como “um sinal de um processo de subdesenvolvimento entre a população Nyaturu”, mantido “em nome da cultura” (Omari, 1974, p.16). Todavia uma leitura crítica de ambos os relatórios pede por uma abordagem com mais nuances das circuncisões em massa. Ao passo que oráculos e *mganga* (curandeiros) prescreveram inicialmente a circuncisão como uma medida preventiva para limitar a propagação da infecção, anciões Nyaturu agiram em “contrariedade com o costume tradicional” (Omari, 1974, p.12) a fim de desafiar as ordens do governo. De fato, as circuncisões e extrações dentárias em massa não eram ritos “tradicionais” de iniciação adulta *imaa* Nyaturu; contrariamente à convenção, bebês e crianças foram circuncisados e adultos foram re-circuncisados. Dessa forma, circuncisões em massa não podem ser interpretadas como “cultura tradicional”, mas como evidência de uma mudança cultural e contestação pelos Nyaturu a fim de desafiar a intervenção do governo.

Esses breves vislumbres de controvérsias em torno dos esforços para banir a circuncisão feminina na era colonial e no pós-independência começam a desafiar o entendimento comum do corte genital feminino como uma prática cultural local. É importante ressaltar que essas controvérsias ilustram as formas as quais os significados altamente contextuais dessas práticas dinâmicas podem ser politizados. As formas as quais essas controvérsias estão ligadas às lutas anti-coloniais e a campanhas de modernização pós-independência também sugerem maneiras de entender a política da circuncisão para além do “local”.

Criminalização

■ Apesar de campanhas anti-circuncisão terem sido esporádicas durante os períodos colonial e pós-independência, um número significativo de governos criminalizou a circuncisão feminina nos anos 1990 (Boyle e Preves, 2000). Sob o Ato Especial sobre Crimes Sexuais de 1998, tanzanianos condenados de praticarem a circuncisão feminina, incluindo pais e circuncisadores, atualmente podem ser sentenciados a até cinco anos na prisão e/ou pagarem uma fiança de trezentos mil xelins (cerca de US\$380). Ao passo que é difícil estabelecer se as leis sobre a MGF estão sendo cumpridas, jornalistas tanzanianos e ativistas em ONGs relataram que pais e *ngaribas* (circuncisadores) foram algumas vezes sentenciados, cobrados de fiança e presos. Além disso, meninas são encorajadas a delatar seus pais a autoridades locais ou ONGs contra a circuncisão como a AFNET. Alguns defensores na região de Arusha reportam que meninas enfrentam checagens obrigatórias nas escolas a fim de determinar se foram ou não circuncisadas¹⁰.

As complexidades das sanções legais contemporâneas a fim de combater a MGF na Tanzânia foram expostas quando o Centro de Direitos Humanos e Legais (LHRC, na sigla em inglês) baseado em Dar es Salaam, que conta com apoio financeiro da ONG *Equality Now* baseada em Nova Iorque, investigou um caso envolvendo três irmãs de uma família de imigrantes Masai em Morogoro. As meninas, de idades 12, 13 e 14 anos, buscaram proteção de um pastor local em 1999, sob a ameaça de que seriam circuncisadas. Quando o pastor tentou alertar as autoridades, oficiais encorajaram as meninas a se reconciliarem com seu pai. Apesar de uma corte em Morogoro haver enviado uma convocação oficial malsucedida ao pai das meninas, o pastor foi preso e espancado na frente do pai

10 Entrevista, Coordenador Regional, AFNET, Kijenge, Arusha, 24 Junho 2006; Entrevista, Diretor, ONG *Women in Action*, Arusha, Tanzânia, 26 Junho 2006; ver também “Man, Wife Jailed for Practicing FGM” *The Guardian of Dar es Salaam*, 28 Julho 2006.

das meninas. A polícia retornou as irmãs ao seu pai e cada uma foi submetida à cerimônia da circuncisão (LHRC, 2004).

Na esperança de dar publicidade às leis contra a mutilação genital feminina na Tanzânia, a LHRC pesquisou e documentou esse caso, entrevistando as irmãs, testemunhas e membros da comunidade. Quando oficiais policiais se recusaram a abrir o caso criminal em 2001, o Centro abriu um processo cível privado contra o pai das meninas, malsucedido, a fim de trazer ao conhecimento público as leis tanzanianas contra a MGF, todavia o caso foi manchado por incompetência burocrática. As irmãs, agora casadas, negaram que foram submetidas à circuncisão, declinaram depor contra seu pai, e recusaram-se submeter-se a um exame ginecológico (LHRC, 2004). Apesar da dificuldade em acessar inteiramente as implicações da iniciativa da LHRC, essa controvérsia aponta para dilemas chave enfrentados por defensores anti-MGF, os quais buscam trazer sanções criminais e civis contra membros de comunidades historicamente marginalizadas. Eu exploro esse problema a seguir.

Reações e mudança

■ Apesar de muitos grupos étnicos na Tanzânia praticarem a circuncisão, os Masai, incluindo os imigrantes em Morogoro, são muitas vezes apontados e acusados de um conservadorismo cultural (Hodgson, 2011). Essa acusação precisa ser entendida historicamente; as políticas coloniais em Tanyanika promoveram ativamente o “isolamento espacial e social” dos Masai desde o início do século XX (Hodgson, 2001, p. 59). O Plano de Desenvolvimento Masai de 1951 confinou ainda mais os falantes da língua Maa em reservas, atribuindo seus solos férteis para pasto para agricultores africanos ou colonos Europeus. Administradores coloniais restringiram a quantidade de escolas nas reservas Masai a fim de “protegê-los” de “influências corruptas” (Hodgson, 2005, p.11). Apesar dessa história complexa, a relutância de pais Masai em encaminhar seus filhos para igrejas e escolas públicas é comumente atribuída à sua “teimosa resistência à mudança” (Winterbottom et al, 2009). De forma similar, políticos tanzanianos contemporâneos e ativistas urbanos, incluindo grupos feministas, continuam considerando a circuncisão feminina como uma evidência do “atraso” Masai (Hodgson, 2011).

A Aang Serian, uma pequena organização social e cultural que promove os direitos autóctones e educação em vilas Masai no distrito Monduli próximo a Arusha, negocia essa complexa história de marginalização dos Masai em seu trabalho. Assim como outros ativistas Masai (Hodgson, 2011), membros da Aang

Serian foram relutantes inicialmente em enfrentar uma questão tão carregada histórica e politicamente como a circuncisão feminina. Isso mudou em 2005, quando duas mulheres, uma voluntária britânica e uma aluna Masai de um internato, associadas a Aang Serian por laços pessoais, convidaram a ativista anti-MGF Masai queniana Agnes Pareyio a visitar vilas em Monduli a fim de discutir a circuncisão feminina. Pareyio, cujo trabalho já foi apoiado pela organização *V-Day* de Eve Ensler, enquadrou a questão na língua Maa e dirigiu-se à audiência como “companheiros Masai”. Essa visita, apesar de apressadamente organizada, teve um efeito positivo em influenciar os membros da Aang Serian a trabalharem essa questão. Seguindo o exemplo de Pareyio e parcialmente financiados pela ONG *Equality Now*, o grupo facilitou diversos seminários em vilas sobre os riscos da MGF e do HIV/AIDS, questões que a organização decidiu relacionar entre si como problemas que afetam as comunidades rurais Masai. Em 2008, a Aang Serian coordenou um grande projeto em seis vilas na região rural de Monduli, apoiando esforços das próprias vilas para promover ritos de passagem alternativos à circuncisão, liderados por líderes da comunidade, ativistas dos direitos autóctones, membros de grupos de mulheres comunitários e ex-circuncisadores¹¹.

Ao iniciar sua nova campanha anti-MGF, a partir de experiências organizando serviços educacionais e projetos culturais em vilas Monduli, ativistas da Aang Serian precisaram considerar a questão das sanções criminais. Ao passo que seminários da Aang Serian explicavam que a mutilação genital feminina é ilegal, ativistas colocaram que foi negativo enfatizar a possibilidade de sanções criminais em seu trabalho¹². Em particular, os ativistas tiveram medo de uma reação negativa por parte da comunidade caso autoridades condenassem ou emprisionassem líderes ou pais Masai. Em correspondência com um doador fundamental, a ONG *Equality Now* baseada no Quênia, ativistas da Aang Serian argumentaram que sanções legais poderiam ser contra produtivas. Eles notaram que os esforços para processar membros de uma comunidade rural historicamente marginalizada e criminalizada poderia “ativar uma reação negativa” em relação à campanha contra a MGF da organização:

“Isso certamente resultaria em demonstrações violentas pró-MGF e mutilações forçadas e pode ameaçar a segurança de ativistas proeminentes. Mesmo em um cenário menos extremo, a credibilidade da organização seria profundamente abalada. [...] Se

11 Entrevista, Ativista da Aang Serian, Monduli, Tanzania, 25 Maio 2007.

12 Ibid.

fôssemos vistos como defensores de sanções legais contra infratores, e/ou os denunciando às autoridades, a Aang Serian seria tida como inimiga, aliando-se ao governo e a organizações urbanas a fim de destruir a cultura e identidade Masai”¹³.

As preocupações da Aang Serian sobre o fato de que o reforço das sanções criminais politizaria ainda mais os ritos de passagem Masai como símbolo da identidade rural e resistência têm profunda base histórica. A pesquisa de Thomas sobre o banimento da circuncisão por uma autoridade nativa Meru durante o período de colonização no Quênia sugere que o desacato à proibição mudou os significados culturais e as características dos ritos de passagem femininos. Antes da proibição, os ritos de passagem femininos ocorriam três ou quatro anos antes do casamento de meninas adolescentes. Os ritos incluíam furos na orelha, tatuagens, períodos de reclusão, dietas específicas, cerimônias, celebrações, educação, bem como a circuncisão. Quando a circuncisão feminina foi banida e, portanto, praticada obscuramente, Thomas argumenta que “a circuncisão foi esvaziada de seu aspecto celebratório e dos ensinamentos, reduzida a uma prática de excisão clandestina” (2003, p.90). Essa forma de desafiar a proibição reduziu complexos ritos de iniciação ao corte genital feminino exclusivamente, muitas vezes realizado em meninas pré-adolescentes. Dessa forma, o banimento da circuncisão feminina aumentou a prevalência da circuncisão e ajudou a transformar ritos de passagem em expressões de resistência anticolonial.

Campanhas contemporâneas anti-MGF também contribuem constantemente para a mudança dos significados culturais atribuídos à circuncisão feminina entre grupos étnicos e linguísticos comumente marginalizados. Evidências sugerem que sanções criminais na Tanzânia também encorajaram praticantes e pais a circuncisarem meninas cada vez mais novas a fim de evitarem serem detectados. Em 2006, a diretora de uma pequena ONG baseada em Arusha explicou que crianças estavam sendo circuncisadas cada vez mais novas – até enquanto bebês – a fim de “desviar” dos esforços governamentais para detectar a circuncisão em meninas em idade escolar¹⁴. Apesar de episódica, essa visão é apoiada por relatórios da mídia e estudos antropológicos. Por exemplo, Mayombo (2002) reporta que “pessoas driblam a lei [anti-MGF] praticando a circuncisão de forma privada em bebês do sexo feminino quando esses têm alguns dias de vida” na região central da Tanzânia. Em um contexto diferente, Hernlund relata que

13 Correspondência da Aang Serian com a ONG *Equality Now*, 3 Dezembro 2007.

14 Entrevista, diretor, ONG *Women in Action*, Arusha, Tanzânia, 26 Junho 2006.

circuncisadores na Gâmbia que tradicionalmente praticavam a circuncisão em meninas pré-adolescentes cada vez mais operam meninas mais novas e bebês. Ela sugere que “essa tendência pode ser uma reação às campanhas contra a prática” (2002, p.243-3). Ogodó (2005) afirma que após a MGF haver sido banida no Quênia em 2001, a prática “tornou-se clandestina” e não era mais realizada como parte das cerimônias públicas nas vilas. “[Agora] é conduzida sob um manto de sigilo em ambientes mais clínicos, como hospitais rurais e em pequenas cidades. Existem até registros de clínicas móveis para conduzir a MGF, nas quais enfermeiros e clínicos passam de vila em vila, facilmente escapando da polícia”. Desde que o banimento da circuncisão dirigido ao grupo étnico Sabiny no nordeste de Uganda entrou em vigor, relatórios jornalísticos afirmam que os anteriormente visíveis ritos de passagem agora ocorrem “à noite, sob arbustos e fora da fronteira do Quênia a fim de driblar a lei” (Mafabi, 2010).

Campanhas contra a MGF muitas vezes entendem a circuncisão feminina como um problema particular; uma prática criminosa praticada por populações locais tidas como retrógradas e enraizadas em certo tipo de cultura. Argumentei que o desacato à proibição contra a circuncisão feminina não pode ser entendido simplesmente como evidência da “tradição enraizada” das comunidades. Pelo contrário, essas controvérsias desafiam os entendimentos largamente difundidos sobre a MGF como uma prática tradicional estática. Os relatórios examinados acima ilustram claramente que os significados sociais da circuncisão feminina em localidades particulares são diversos, contestados e dinâmicos; eles são transformados conforme as circunstâncias mudam. Conforme explorarei na próxima seção, a resistência à condenação internacional da circuncisão feminina ilustra as formas pelas quais campanhas contra a MGF são inevitavelmente caracterizadas por negociações profundamente politizadas sobre as relações entre cultura, identidade e comunidade.

EDUCAÇÃO

■ No começo dos anos 1930, um Comitê da Câmara do Comuns britânica, analisando a questão da circuncisão¹⁵ no Quênia decidiu “que a melhor forma de enfrentar o problema era por meio da educação” ao invés de legislação (Kenyatta, 1938, p.131). Campanhas para combater a circuncisão feminina no Quênia duran-

15 Nota do tradutor: No original em inglês, a palavra utilizada é “clitoridectomy”, que, segundo a tipificação da Organização Mundial da Saúde é o corte genital feminino de tipo I.

te o período colonial muitas vezes foram realizadas em escolas dirigidas por igrejas. Em 1929, uma missão da Igreja da Escócia ordenou que membros da igreja e pais Kikuyu de crianças em escolas missionárias assinassem declarações contra a circuncisão e demitiram instrutores que não concordaram em assinar essas declarações (Middleton, 1965, p.364). Face à oposição missionária em relação à circuncisão feminina, as práticas de circuncisão passaram a estar inextricavelmente ligadas à política de resistência anticolonial. Historiadores argumentam que a política simbólica da circuncisão feminina “contribuíram para a emergência da população Kikuyu como singular” e uma resistência generalizada era a expressão de um “sentimento anti-europeu” (Middleton, 1965, p.364).

Muitos estudantes Kikuyu deixaram escolas missionárias em protesto às controvérsias de 1929; o ingresso nas escolas missionárias da Igreja da Escócia declinaram em 80%. Grupos como Miti ya no Quênia reavivaram seu compromisso à poligamia e à circuncisão feminina (Middleton, 1965, p.364). Cristãos Masai em Siyiapei, no distrito de Narok também se envolveram na disputa em 1929. Quando a Missão Interna Africana ordenou membros Masai a declararem sua oposição à prática da circuncisão, famílias retiraram seus filhos das escolas missionárias e estabeleceram suas próprias igrejas e escolas. Tignor relata que crianças em idade escolar Masai foram circuncisadas, tiveram dentes extraídos e seus lóbulos auriculares eram furados “como uma expressão de suas tradições culturais e sua oposição ao ensinamento missionário”. Os protestantes afirmaram que “eles nunca permitiriam uma mulher a assumir esse compromisso [de não ser circuncisada], independentemente de isso significar ir para a prisão, uma multa ou mesmo uma guerra contra o governo” (1976, p.252). Os significados dinâmicos e contextuais da circuncisão eram instâncias intimamente conectadas à rearticulação de identidades étnicas no contexto das lutas anticoloniais.

Controvérsias contemporâneas

■ Reconhecendo as limitações de sanções legais, muitos oficiais do governo, ativistas de ONGs e defensores dos direitos das mulheres também argumentam hoje que educação, frequência escolar e informação sobre os efeitos danosos da circuncisão são esforços fundamentais para dar fim à circuncisão feminina. Campanhas contemporâneas em comunidades rurais na Tanzânia e no Quênia muitas vezes giram em torno da questão da educação. Autoridades governamentais urgem com frequência que os Masai “enviem seus filhos para a escola, a fim de não serem excluídos do processo de desenvolvimento” (Talle, 2000, p.121). Oficiais e defen-

sores contra a MGF enfatizaram particularmente a frequência escolar feminina como uma forma de erradicar práticas de circuncisão feminina. Um diretor de educação distrital na região de Kuria, por exemplo, evocou aos constituintes a “Circuncisarem as mentes de nossas filhas com educação de qualidade ao invés de submeterem elas a *cultura primitiva* ... A MGF é condenada *internacionalmente e a comunidade local* não deveria mais aderir a ela” (citado no jornal *Daily Nation*, ênfases do autor, ver também Winterbottom et al. 2009).

Apesar de defensores tanto na era colonial como contemporânea, como o oficial em Kuria, argumentarem que a MGF declinará quando meninas forem educadas em instituições educacionais hegemônicas, a relação entre educação formal e a circuncisão feminina não é clara. Nypan (1991) observou um ressurgimento das práticas de circuncisão feminina entre meninas educadas no final dos anos 1980 na região de Kilimanjaro na Tanzânia entre grupos étnicos que já haviam largamente abandonado a prática. Esse estudo sugere que meninas consideravam a circuncisão como uma forma de aumentar suas chances de casarem-se e sua posição social conforme oportunidades de emprego diminuíram e as taxas escolares aumentaram durante a liberalização econômica na Tanzânia. Comentando sobre essas conclusões, Agot argumenta que “essas mulheres perceberam a CGF (corte genital feminino) como uma ferramenta de empoderamento e lhes proveram certo senso de auto-dignidade e a segurança de um futuro onde a educação falhou” (2008, p.290-1).

Essa questão – se educação e, particularmente, educação secundária, desencoraja as práticas de circuncisão feminina – obscurece as formas em que instituições educacionais estão implicadas na politização da identidade cultural. Defensores anti-MGF podem ter a esperança de que meninas Masai educadas em escolas tradicionais irão retornar às suas casas e desafiar a circuncisão feminina, mostrando à sua comunidade que há outra forma possível (ver, por exemplo, Skaine, 2005). Apesar de atraentes, esses apelos por educação não abordam a política complexa por trás da educação formal entre comunidades rurais marginalizadas no nordeste da Tanzânia. Existem muito poucas escolas secundárias disponíveis para meninas Masai no nordeste da Tanzânia e membros dessas comunidades são relutantes em enviar seus filhos para escolas missionárias, as quais eles acreditam que encorajarão seus filhos e filhas a rejeitarem suas comunidades como “atrasadas” (Winterbottom et al, 2009; Hodgson, 2005). Assim, mesmo que pareçam progressivos, esses apelos por educação por parte de defensores anti-MGF podem ser ouvidas por Mondulis como esforços para “deseducar” meninas Masai sobre sua cultura.

TRADUZINDO A EDUCAÇÃO

■ Além de fazerem campanhas por maior frequência escolar, muitas organizações apoiaram programas educacionais para destacar os efeitos maléficos da MGF. Desde a década de 1990, tornou-se lugar comum a existência de seminários desenhados para educar homens e mulheres sobre os perigos do corte genital feminino no norte da Tanzânia. Em 2006, o coordenador regional da AFNET estimou que a grande maioria da população na área de Arusha recebeu informação sobre as consequências do corte genital feminino (Winterbottom et al. 2009, p. 62).

A ênfase na educação em campanhas contra a circuncisão no Norte Tanzânia é notável devido ao fato de muitos Masai entenderem ritos geracionais como educacionais. Em julho de 2006, Aang Serian organizou um encontro de *ngariba* (circuncisadores) no distrito Monduli Juu. Durante esse encontro, os *ngariba* ressaltaram que a circuncisão feminina em comunidades Masai não era um evento isolado que começava e terminava com o ato efetivo da circuncisão. Os realizadores da circuncisão enfatizaram que a circuncisão Masai é apenas um aspecto de uma série de rituais complexos que permitem às meninas tornarem-se mulheres adultas e membras plenas da comunidade¹⁶. Por serem respeitados anciãos nas comunidades, as famílias pedem aos realizadores de circuncisão para instruírem suas filhas nos valores Masai e responsabilidades da vida adulta, como a criação dos filhos e o preparo da comida. Durante o encontro em 2006, alguns circuncisadores sugeriram sua vontade de abandonar a circuncisão feminina, mas ressaltaram seu desejo por manter o conteúdo educacional e vocacional dos ritos de passagem geracionais¹⁷. Um circuncisador argumentou que esses ritos multifacetados não só auxiliam a estabelecer papéis de gênero e identidades comunitárias, mas também são intrínsecos à sobrevivência da sociedade Masai (Winterbottom et al. 2009).

Novamente, esses dilemas mostram como campanhas educacionais contra a MGF são involuntariamente envolvidos em política e não podem ser caracterizados diretamente como locais. A discussão dos circuncisadores em Monduli sugere que os esforços para repensar os direitos geracionais estão implicados em lutas antigas e contínuas dos Masai por sobrevivência cultural e física. Ao passo que os esforços para abordar a circuncisão feminina em Monduli necessite considerar as provisões para a educação formal inadequadas para a maioria dos pastores, as discussões dos circuncisadores ilustra claramente que as campanhas

16 Nesse sentido, o processo é paralelo ao rito generacional Masai da circuncisão masculina.

17 Notas de observação, Eluwai, Monduli Distrito Juu, Tanzânia, 7 Julho 2006; ver também Mutisya 1996.

contra a MGF não podem ser apenas sobre a *provisão* de educação. Conforme as discussões acima revelam, pedidos por provisões para a educação invariavelmente engendram negociações repletas de ideias distintas sobre *o que constitui educação*. Aparentemente não-controversa, a educação pode inesperadamente se tornar contenciosa quando há a promoção de escolas missionárias ou seminários de ONGs como modelos universais de educação, ao passo que rejeitam o propósito instrucional dos ritos geracionais como manifestações paroquiais da cultura tradicional. Por meio dessas intervenções, pedidos por provisão de educação bem-intencionados podem mesmo reforçar o significado da circuncisão feminina como um marcador politizado da identidade cultural interna Masai.

Para além de Masailand, campanhas por educação devem estar atentas à constante reformulação de significados atribuídos aos ritos de iniciação. Escrevendo em 1974, Shorter sugere que alguns ritos de puberdade foram declinados como uma forma de educação familiar com o início dos modos coloniais de educação formal na África Oriental. Ele nota, todavia, que entre os Kikuyu no Quênia e os Yao, Makua e Makonde no sudeste da Tanzânia esses ritos tomaram novas formas como símbolos culturais e de identidade étnica. As implicações desses desenvolvimentos podem parecer contra intuitivas. Shorter mostra que, dentre esses grupos, cerimônias de ritos de passagem eram restringidas para “que sobrasse pouco além de uma preocupação não saudável com a operação física dos órgãos sexuais. A riqueza de instruções e do ritual que anteriormente acompanhava a operação e lhe dava significado desapareceu largamente (Shorter, 1974, p.80). A análise proposta por Shorter reforça que os significados culturais acerca da circuncisão feminina não são estáticos e sua breve contribuição sobre a influência da educação colonial sugere modos nos quais o significado contextual do corte genital não pode ser caracterizado adequadamente como local. Novamente, essa contribuição sugere maneiras em que o corte genital adquire novos significados como um significante de identidade do grupo e de pertencimento.

“NÃO MASAI”

■ A AFNET promove campanhas anti-MGF e atividades de integração pela Tanzânia e na região de Arusha. Como parte de seu trabalho, a organização produziu panfletos com informações sobre os perigos da circuncisão feminina em regiões rurais Masai. Ao passo que pesquisam sobre projetos anti-MGF no nordeste da Tanzânia, ativistas da Aang Serian e eu mostramos o panfleto da AFNET para mulheres Masai em um centro comercial entre as vilas Monduli de Eluwai e

Emairete. A discussão que se desdobrou sugere maneiras em que mesmo esforços culturalmente sensíveis para atingir pessoas Masai na região de Monduli pode às vezes auxiliar a reproduzir noções de pertencimento cultural inesperadas de maneira contra produtiva.

Ao passo que o panfleto da AFNET estivesse direcionado aos falantes da língua Maa (que são raramente alfabetizados), seu texto estava escrito em Swahili. Dessa forma, nossa conversa no centro comercial Monduli focou-se principalmente nas ilustrações. A primeira imagem mostrava uma cerimônia de circuncisão: um circuncisador e uma menina que sofreria a circuncisão e uma bolha de diálogo que dizia “*Acha!*” (Pare!). Uma mulher nos disse que a ilustração não representava corretamente a cerimônia (*emurata*). A mulher nos explicou que a *enkamoratani* (circuncisadora) não estava usando a vestimenta cerimonial, ela estava empunhando os instrumentos errados e ela não estava sentada “na posição apropriada”. Além disso, diversas mulheres no centro comercial nos disseram que a menina que figurava na imagem era “muito velha e grande” para estar em idade de circuncisão. As mulheres consultadas também notaram que as outras mulheres na figura tinham cabelos e “não estavam usando roupas Masai”. Ao notar que a maioria das mulheres Masai é careca, as mulheres consultadas se referiram às pessoas figuradas como *ormeek*, uma palavra Maa para descrever pessoas não Masai ou pessoas usando vestimentas ocidentais (Hodgson, 2001, p.251). Mesmo que o panfleto estivesse direcionado à uma audiência Masai, as mulheres com as quais falamos não se reconheceram nas imagens.

Quando o panfleto foi traduzido à língua Maa e lido para o grupo, as mulheres que consultamos argumentaram persuasivamente que o panfleto deturpava práticas Masai. Diversos participantes ressaltaram que o texto não tratava do porquê da circuncisão feminina. Os autores do panfleto se referiram à circuncisão das *wanawake* (mulheres). Familiarizadas aos termos Swahili, as mulheres de língua Maa com as quais falamos sugeriram que esse era um erro; *wasichana* (meninas) e não *wanawake* são circuncisadas. Esse deslize é particularmente significativo, pois Masai de Monduli veem as cerimônias de circuncisão como ritos de iniciação geracional, parte do processo em que *wasichana* se transforma em *wanawake*. Uma mulher refletiu que os autores dos panfletos não entenderam que “pais não sujeitam as meninas à circuncisão porque as odeiam, mas sim porque se preocupam com elas e desejam que elas sejam aceitas e se casem em boas famílias”¹⁸. Elas também notaram que a imagem não mostrava o tradicional galho verde de *oloialei*

18 Notas de observação, Eluwai, Monduli Distrito Juu, Tanzânia, 15 Junho 2006.

(galho de oliva) plantado fora da tenda das cerimônias¹⁹. O panfleto apresentava uma segunda ilustração de pessoas jovens usando uniformes escolares ocidentais participando de um encontro anti-MGF. Isso não aconteceria em um encontro Masai, como membros do grupo nos disseram, porque um ancião estaria sempre envolvido no ensinamento de outros.

Os esforços da AFNET para alcançar audiências rurais Masai parecem ter falhado de forma inesperadas. As contestações em Monduli são significativas porque ilustram as formas em que campanhas anti-MGF invariavelmente engajam “as qualidades estranhas, desiguais, instáveis e criativas das interconexões das diferenças” (Tsing, 2005, p.4). Mesmo que os autores tenham explicitamente se engajado em entender as percepções Masai sobre a circuncisão, seus esforços começam a ilustrar os limites da tradução (Spivak, 2004), um dilema que explorarei a seguir.

Traduzindo direitos

■ Campanhas de ONGs e programas educacionais sobre MGF se apoiam consideravelmente na linguagem de direitos, integridade física e autonomia individual. Por exemplo, a Iniciativa Tasaru Ntomonok em Narok, no Quênia, distribui pôsteres com o texto “uma menina tem o direito de recusar a circuncisão”. Meninas Masai nesse centro de resgate recitam um poema que diz *maisha yangu, mwili wangu, haki yangu* (minha vida, meu corpo, meus direitos) (Aang Serian, 2006). De maneira similar, o programa senegalês Tostan enfatiza “os direitos individuais [...] direito à saúde [...] a liberdade da mulher em fazer decisões sobre seu corpo e em manter seu corpo íntegro [...]” (retirado de James, 2002, p.106). O tema da integridade física ressoa fortemente com aqueles que destacam a MGF como uma afronta à dignidade da mulher e aos direitos das mulheres.

Apesar da importância de conceitos como direitos e integridade física em campanhas internacionais para dar fim à MGF e iniciativas da sociedade civil na África Oriental, ativistas da Aang Serian nem sempre consideraram essa linguagem útil nos seus esforços para mobilização na área rural de Monduli. A organização consultou extensivamente falantes da língua Maa em encontros nas vilas antes de embarcar na campanha contra a circuncisão feminina. Ao fazê-lo, eles

19 Notas de observação, Eluwai, Monduli Distrito Juu, Tanzânia, 15 Junho 2006. Mulheres rurais Masai em Monduli raspam suas cabeças, inclusive antes da circuncisão. Quando meninas Masai são circuncisadas, elas usam uma longa vestimenta, tradicionalmente feita de couro, mas atualmente feita de pano por suas mães (Hodgson 2005, p.55; Winterbottom et al, 2009).

descobriram que materiais de *advocacy* largamente disponíveis enfatizando direitos individuais (normalmente compilados por organizações nacionais e financiados por doadores internacionais) iam de encontro aos entendimentos Masai da vida social e do pertencimento comunitário. De acordo com pessoas Masai de Monduli consultados pela Aang Serian, apelos para dar fim à circuncisão feminina articulados na linguagem dos direitos das mulheres ou direitos humanos eram contra intuitivos, não familiares e associadas com “estrangeiros” (*outsiders*). Aang Serian também descobriu que o conceito de direitos das mulheres em termos de escolhas individuais não era facilmente traduzido em comunidade Masai, nas quais o status social da mulher é definido em termos de sua relação com seu pai, marido, sogro e filhos²⁰. Por essas razões, a organização raramente usa terminologia baseada em linguagem de direitos. Como um ativista da Aang Serian explicou: “Essa frase não é da comunidade. O conceito de indivíduo não existe na verdade. Você é sempre em relação a um outro”²¹.

Ativistas de direitos humanos argumentam que o conceito de integridade física transcende debates sobre cultura; pessoas dão valor à liberdade de viver sem violência física independentemente de questões culturais ou localização social (Keck e Sikkink, 1998). Apesar disso, mesmo o termo aparentemente claro “corpo” pode ter significados locais ambíguos. Em Maa, “corpo” é normalmente usado como uma metáfora para “família” e o status da esposa é descrito como o “pescoço” da “cabeça” do marido. Durante um encontro em uma vila organizado pela Aang Serian, membros comunitários ressaltaram que maridos Masai valorizam o apoio de suas esposas como “um pescoço apoia a cabeça”²². Participantes também notaram que a iniciação feminina por meio da circuncisão permite às meninas se tornarem adultas capazes de participarem de relações familiares corporais. Devido ao fato de mulheres não circuncisadas serem efetivamente barradas de se casarem e serem membras da comunidade, participantes sugeriram que seria improvável uma mulher escolher exercer seu direito individual de resistir à circuncisão ao invés de escolher a participação comunitária (Winterbottom et al, 2009). Uma mulher em Monduli comentou que o panfleto da AFNET também trazia a linguagem de direitos, a qual não tem nenhuma tradução apropriada em Maa. A mulher lembrou de um ativista da Aang Serian em um encontro comu-

20 Casamentos são frequentemente poligâmicos em vilas Monduli. Esposos podem se referir a suas esposas, que são geralmente bem mais novas que eles, como “minha criança”.

21 Entrevista, Ativista da Aang Serian, Tanzânia, 30 Maio 2007.

22 Aang Serian, MGF/AIDS transcrição de seminário, Centro Kitumisote, Vila Eluwai, Monduli, 9 Fevereiro 2006.

nitário que disse: “O mundo está mudando e os Masai precisam mudar com ele ou o risco é desaparecer”. Eles argumentaram que esses apelos à sobrevivência cultural são muito mais persuasivos e significativos que a linguagem “estrangeira” de direitos²³.

Campanhas contra a MGF são sempre envolvidas em uma política de tradução complexa. Os entendimentos coletivos e patriarcais sobre o status social das mulheres expressos nas discussões em Monduli não são únicos nem inatos à sociedade Masai, mas eles refletem uma “constelação histórica particular de interações envolvendo ideias e práticas britânicas e Masai”, incluindo políticas coloniais e de desenvolvimento que expandiram o poder pastoral masculino (Hodgson, 2000, p.98). As conversas apontam para maneiras em que a linguagem de direitos pode ser desconfortável dentro das expressões Masai de relações sociais. Os dilemas resultantes se estendem para além da gramática e do vocabulário. Os problemas identificados pelos ativistas da Aang Serian em utilizar a linguagem de direitos em comunidades Masai não se reduzem simplesmente à tarefa de achar palavras em Maa que se pareçam com expressões como “direito humanos” (apesar disso ser uma preocupação prática também presente). Conforme os debates em Monduli ilustram, campanhas contra a MGF evocam invariavelmente negociações para além da questão imediata da circuncisão, incluindo contestações mais profundas sobre integridade física, a relação entre o indivíduo e a comunidade, os significantes da identidade étnica e as fronteiras do pertencimento comunitário.

PRODUZINDO CULTURA

■ Defensores e políticos usualmente apresentam a MGF como uma prática cultural local, uma relíquia gravada resistente do passado, uma tradição que ainda se estende no presente. Esse enquadramento pode ajudar defensores contra a MGF a mobilizar a opinião pública e perseguir compromissos de governos e organizações internacionais. Todavia esse estudo das campanhas contra a MGF na África Oriental sugere que tais caracterizações podem ser contra produtivas. Esforços para processar aqueles responsáveis pela circuncisão feminina foram frustrados quando as comunidades se recusam a cooperar, quando circuncisadores continuam a encobrir circuncisões e quando as vítimas se recusam a testemunhar contra supostos perpetradores. Iniciativas educacionais raramente reconhecem as relações complexa entre grupos marginalizados, como pastores tanzanianos, e as

23 Notas de observação, Alto Monduli, Junho 2006.

autoridades locais e nacionais, escolas e igrejas que controlam os termos de acesso à educação formal. Mesmo iniciativas celebradas como culturalmente sensíveis invariavelmente encontram contestações sobre o que constitui cultura e quem representa a comunidade, como as discussões em Monduli mostram.

Campanhas anti-MGF não são apenas sobre o corte genital. Deduzindo a partir da literatura em governança global crítica, enfatizei a complexidade da política de circuncisão e os esforços para dar fim à mesma. Argumentei que os significados sociais associados com as diversas práticas de corte genital são dinâmicas e variadas. Dessa forma, campanhas contra a circuncisão podem contribuir para o significado dinâmico dessas práticas de maneiras inesperadas. Ao evocar abrangentes entendimentos da circuncisão feminina como um problema local e cultural, campanhas contra a MGF podem politizar de forma contra produtiva a circuncisão. Minha pesquisa em Monduli sugere que estratégias de campanha específicas (como a criminalização e os apelos por educação) e a linguagem (incluindo terminologias baseadas em direitos) podem ser associadas com estrangeiros. Nesse contexto, o corte genital pode ganhar novos significados como um símbolo reificado da identidade Masai, um marcador de uma comunidade às vezes criminalizada sob o escrutínio de autoridades locais, nacionais e internacionais. Conforme membros da Aang Serian sugerem, esses métodos de campanhas podem posicionar defensores anti-MGF como estrangeiros ou mesmo “inimigos”²⁴ sob os olhos de suas próprias comunidades, mesmo quando ativistas os identificam como “locais”. Nesse sentido, campanhas contra a circuncisão podem ajudar a redesenhar e reificar fronteiras de pertencimento comunitário e os significados do corte genital de formas não intencionadas.

As contribuições de teóricos da governança global crítica apontam para formas em que projetos anti-MGF, por meio de sua linguagem, estratégias e entendimentos da questão que buscam enfrentar, produzem formas particulares de saber e de estar no mundo (Barnett and Duvall, 2005, p.20-1). Em outras palavras, campanhas contra a circuncisão feminina ajudam a constituir problemas, lugares e pessoas às quais se endereçam. O distrito oficial de Kuria, o qual disse a seus constituintes que a “MGF é condenada mundialmente e que a comunidade local não deveria se ater à essa prática” nos lembra que campanhas contra a circuncisão feminina estão imbricadas profundamente em relações hierárquicas que caracterizam a governança global. Quando defensores enquadram o corte genital feminino como uma prática cultural tradicional e entendem a questão

24 Aang Serian, op cit., 3 Dezembro 2007.

como um problema local, eles recriam e reproduzem o binário local x global de forma contra produtiva. Ao constituírem pessoas e lugares como vítimas locais de culturas e tradições, defensores anti-MGF clamam para si uma jurisdição universal como mensageiros de ideias globais. Dessa forma, esses defensores se identificam como árbitros globais neutros de cultura, as quais são entendidas como estáticas, retrógradas e vinculadas a lugares “remotos” (Gupta e Ferguson, 1997). Conforme mostrei, essa justaposição errônea não só subtrai a dinâmica da política da circuncisão, como também obscurece as formas em que iniciativas anti-MGF são, em si mesmas, invariavelmente implicadas em lutas complexas e antigas que se estendem para além do “local”.

Esse estudo não propôs soluções diretas para os dilemas confrontados por defensores anti-MGF. De fato, práticas de circuncisão feminina são tão diversas que desafiam soluções generalizáveis. Todavia, as controvérsias ao redor da questão do corte genital sugerem que é vital a problematização dos entendimentos prevalentes sobre a circuncisão como um problema da cultura e tradições locais. Se a mutilação genital feminina é vista como local, suas soluções (mesmo quando aparentemente culturalmente sensíveis) precisam ser encontradas necessariamente “fora da cultura” em uma suposta instância universal da governança global e nacional. Como resultado, as supostas vítimas da circuncisão feminina e suas comunidades são raramente convidadas a contribuir significativamente para campanhas e estratégias, exceto quando aparecem como símbolos de representação comunitária. Em vez de se apoiarem em modelos de campanha comuns e ferramentas adaptáveis de *advocacy* ou “melhores práticas”, acadêmicos e defensores anti-MGF precisam repensar a circuncisão feminina em termos dos seus diversos significados contextuais e sua dinâmica política global. Ao fazê-lo, pode ser possível re-imaginar campanhas contra a circuncisão de formas radicais e transformadoras.

BIBLIOGRAFIA

- AANG SERIAN. 2006. *Study Visit and Training Course on FGM and HIV/AIDS: Tasaru Ntomonok Initiative, Narok, Kenya*. Arusha, Tanzania.
- AFNET. 2004. *Report on the Situation of Female Genital Mutilation in Tanzania: A Study of Five Regions*. Dodoma.
- AGOT, Kawango. 2008. "Women, Culture, and HIV/AIDS in Sub-Saharan Africa: What Does the Empowerment Discourse Leave Out?" In *Global Empowerment of Women: Responses to Globalization and Politicized Religion*, ed. Carolyn M. Elliott. New York: Routledge.
- Arusha Times*. 2003. "Ilkiding Women March in Protest of Anti-FGM Efforts." 2-8 August.
- BARNETT, Michael, and Raymond Duvall, eds. 2005. *Power in Global Governance, Power in Global Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BODDY, Janice. 1991. "Body Politics: Continuing the Anti-Circumcision Campaign." *Medical Anthropology Quarterly* 5:15-17.
- BODDY, Janice. 2007. *Civilizing Women: British Crusades in Colonial Sudan*. Princeton: Princeton University Press.
- BOYLE, Elizabeth and Sharon Preves. 2000. "National Lawmaking as an International Process: The Case of Anti-Female-Genital-Cutting Laws." *Law and Society Review* 34: 401-432.
- BOYLE, Elizabeth, Fortunata Songora, and Gail Foss. 2001. "International Discourse and Local Politics: Anti-Female-Genital-Cutting Laws in Egypt, Tanzania, and the United States." *Social Problems* 48(4).
- Daily Nation*. Nairobi. 2005. "Educate Daughters, Community Urged." 28 December.
- GUPTA, Akhil and James Ferguson. 1997. "After 'Peoples and Cultures.'" In *Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era*, ed. Akhil Gupta, and James Ferguson. Duke University Press.
- HERNLUND, Ylva. 2000. "Cutting Without Ritual and Ritual Without Cutting: Female 'Circumcision' and the Re-ritualization of Initiation in the Gambia." In *Female 'Circumcision' in Africa: Culture, Controversy and Change*, ed. Bettina Shell-Duncan and Ylva Hernlund. Boulder: Lynne Rienner.
- HEWSON, Martin and Timothy Sinclair. 1999. "The Emergence of Global Governance Theory." In *Approaches to Global Governance*, edited by M. Hewson and T. Sinclair. Albany: SUNY University Press.
- HODGSON, Dorothy. 2000. "Pastoralism, Patriarchy & History among Masai in Tanganyika, 1890-1940." In *Rethinking Pastoralism in Africa*, edited by D. Hodgson. Athens, OH: Ohio University Press.
- HODGSON, Dorothy. 2001. *Once Intrepid Warriors: Gender, Ethnicity, and the Cultural Politics of Masai Development*. Bloomington: Indiana University Press.
- HODGSON, Dorothy. 2005. *The Church of Women: Gendered Encounters between Masai and Missionaries*. Bloomington: Indiana University Press.

- HODGSON, Dorothy. 2011. "These Are Not Our Priorities" Masai Women, Human Rights, and the Problem of Culture. In *Gender and Culture at the Limit of Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- JAMES, Stanlie. 2002. "Reflections around Female Genital Cutting." In *Genital Cutting and Transnational Sisterhood: Disputing U.S. Polemics*, ed. Stanlie James and Claire Robertson. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- JAMES, Stanlie and Claire Robertson, eds. 2002. *Genital Cutting and Transnational Sisterhood: Disputing U.S. Polemics*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- KECK, Margaret, and Kathryn Sikkink. 1998. *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- KENYATTA, Jomo. 1953. *Facing Mount Kenya*. London: Henderson & Spalding.
- LHRC. 2004. *The Legal Process, Can It Save Girls from FGM? A Case of Three Masai Girls in Morogoro. A Report on the Enforcement of the FGM Law*. Dar es Salaam.
- MASSEY, Doreen. 2007. *World City*. Cambridge: Polity.
- MAYOMBO, Alakok. 2002. "Emergency FGM Rescue Operation Fails in Tanzania." *Afrol News*, 29 May.
- MIDDLETON, John. 1965. "Kenya: Changes in African Life, 1912-1945." In *History of East Africa*, ed. Vincent Harlow, E. M. Chilver, and Alison Smith. Oxford: Clarendon Press.
- NYPAN, Astrid. 1991. "Revival of Female Circumcision: A Case of Neo-Traditionalism." In *Gender and Change in Developing Counties*, ed. Kristi Anne Stolen and Mariken Vaa. Oslo: Norwegian University Press, 39-65.
- OGODO, Ochieng. 2005. "FGM in Kenya: Outlawed, Not Eradicated." *Women's E-News*, 2 August.
- OMARI, C.K. 1974. "In the Name of Culture." *Tanzania Notes & Records*, 74.
- PRESLEY, Cora. 1992. *Kikuyu Women, The Mau Mau Rebellion, and Social Change in Kenya*. Boulder, Colorado.
- PROTOCOL to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Rights of Women in Africa. Maputo. 13 September 2000. Entered into force 25 November 2005.
- SHELL-DUNCAN, Bettina and Ylva Hernlund, eds. 2002. *Female 'Circumcision' in Africa: Culture, Controversy and Change*. Boulder: Lynne Rienner.
- SINCLAIR, Timothy. 1999. "Synchronic Global Governance and International Political Economy." In *Approaches to Global Governance*, edited by M. Hewson and T. Sinclair. Albany: SUNY University Press.
- SHORTER, Aylward. 1974 [2004]. *East African Societies*. London: Routledge.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2005. "Translating into English." In *Nation, Language and the Ethics of Translation*, edited by S. Bermann and M. Wood. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- TALLE, Aud. 2000. "Pastoralists at the Border: Masai Poverty and the Development Discourse in Tanzania." In *The Poor Are Not Us: Poverty and Pastoralism in Eastern Africa*, ed. David Anderson and Vigdis Broch-Due. Athens: Ohio University Press.

- TAMWA. n.d. *Female Genital Mutilation*. Dar es Salaam (pamphlet).
- TOWNS, Ann. 2010. *Women and States: Norms and Hierarchies in International Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TRIPP, Aili. 2001. "The Politics of Autonomy and Cooptation in Africa: The Case of the Ugandan Women's Movement." *The Journal of Modern African Studies* 39(1):101-128.
- TRIPP, Aili. 2003. "Women in Movement: Transformations in African Political Landscapes." *International Feminist Journal of Politics* 5 (2): 233-255.
- THOMAS, Lynn. 2003. *Politics of the Womb: Women, Reproduction, and the State in Kenya*. Berkeley: University of California Press.
- TIGNOR, Robert. 1976. *The Colonial Transformation of Kenya: The Kamba, Kikuyu, and Masai from 1900 to 1939*. Princeton: Princeton University Press.
- TSING, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- UNFPA. 1997. "Culturally Sensitive Campaign to Eliminate FGM." Available at www.unfpa.org/swp/1997/box18.htm
- UNITED REPUBLIC OF TANZANIA. 2003. *The National Plan of Action To Accelerate the Elimination of FGM and other Harmful Traditional Practices in Tanzania*. Dodoma.
- UNITED REPUBLIC OF TANZANIA. National Bureau of Statistics. 2005. *Tanzania Demographic and Health Survey 2004/5*. Dar es Salaam, Tanzania. Available at www.nbs.go.tz
- WINTER, Bronwyn, Denise Thompson, and Sheila Jeffreys. 2002. "The UN Approach To Harmful Traditional Practices: Some Conceptual Problems." *International Feminist Journal of Politics* 4(1): 72-94.
- WINTERBOTTOM, Anna, Jonneke Koomen, and Gemma Burford. 2009. "Female Genital Cutting: Cultural Rights and Rites of Defiance in Northern Tanzania." *African Studies Review* 52(1): 47-71.

Entrevistas

- Ativista da Aang Serian, Monduli, Tanzânia, 25 maio 2007
- Ativista da Aang Serian, Monduli, Tanzânia, 30 maio 2007
- AFNET, Coordenador Regional, Kijenge, Arusha, 24 junho 2006
- FAO, Consultor de Gênero, Dar es Salaam, 17 julho 2006
- OIT, Consultor de Gênero, Dar es Salaam, 19 julho 2006
- LHRC, Coordenador sobre MGF, Dar es Salaam, 17 maio 2007
- TAMWA, Consultor sobre MGF, Dar es Salaam, 15 maio 2007
- UNFPA, Consultor de Gênero, Dar es Salaam, 13 julho 2006
- USAID, Consultor de Gênero, Dar es Salaam, 20 julho 2006
- Women in Action*, Diretor, Arusha, Tanzânia, 26 junho 2006