

RESISTÊNCIAS AO ABANDONO DA MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA NO ESPAÇO COMUNITÁRIO DA CEDEAO: CASO DA GUINÉ-BISSAU

Isaiete Augusto Jabula

Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais
da Universidade Nova (CICS.NOVA)

Avenida da Berna, Lisboa

isaiete.jabula@gmail.com

ORCID: 0009-0002-7699-6660

CRedit: concetualização, investigação, metodologia,
administração do projeto, redação do rascunho original,
redação - revisão e edição

Resistências ao abandono da mutilação genital feminina no espaço comunitário da CEDEAO: Caso da Guiné-Bissau

A Mutilação Genital Feminina é uma prática transversal a toda a região de África Ocidental. Os esforços para a sua erradicação encontram diversas formas de resistência neste contexto. Na Guiné-Bissau, passada mais de uma década após a criminalização da prática, o número de casos tem aumentado, e o consenso em torno do abandono da mesma parece estar longe de ser alcançado. Este artigo procura compreender as causas de resistência ao abandono da MGF na Guiné-Bissau, partindo do contexto sub-regional. Na Guiné-Bissau, compreendeu-se que os líderes comunitários são os principais agentes da resistência, sendo as organizações da sociedade civil as principais protagonistas do combate à prática. Por último, constatou-se que a fragilidade do sistema judicial e a alta taxa de analfabetismo criam consideráveis obstáculos à erradicação da MGF. Como soluções, considera-se que as reformas dos sistemas educativo e judicial, e um amplo debate nacional sobre a MGF, deverão ser considerados imprescindíveis.

Palavras-chave: resistências, abandono, mutilação genital feminina, Guiné-Bissau, CEDEAO

Resistance to the abandonment of female genital mutilation in the ECOWAS community space: The case of Guinea-Bissau

Female Genital Mutilation is a widespread practice in the West African region. Efforts to eliminate this practice have encountered various forms of resistance. In Guinea-Bissau, the case study, more than a decade after the practice was criminalized, the number of cases has risen, and the consensus on abandoning the practice appears to be a long way off. This article aims to understand the reasons behind the resistance to discontinuing FGM in Guinea-Bissau, starting from the sub-regional context. In Guinea-Bissau, it has been observed that community leaders are the primary agents of resistance, while civil society organizations take the lead in the fight against FGM. Additionally, the fragility of the judicial system and the high illiteracy rate pose significant challenges to the eradication of FGM. To address this issue, reforms in the education and judicial systems, along with a broad national discussion on FGM, should be considered crucial for eradication efforts.

Keywords: female genital mutilation, abandonment, resistance, Guinea-Bissau, ECOWAS

Recebido: 31 de março de 2023

Aceite: 28 de abril de 2023

A prática da Mutilação Genital Feminina (MGF) está no centro da discussão quando se aborda a questão dos direitos humanos e da violência baseada no gênero no continente africano. A região da África Ocidental¹ registra a mais elevada taxa da prática da MGF no mundo, estimando-se que, nos países que integram este espaço, entre 64% e 92% das mulheres com idades entre 15 e 49 anos são excisadas. No espaço comunitário da CEDEAO,² a MGF é manifestamente praticada em todos os Estados-membros. Apesar de há mais de duas décadas, as organizações nacionais, regionais e internacionais, promoverem políticas, executarem programas e dinamizarem ações locais para pôr cobro à situação, o quadro prevalece. Por exemplo, na Guiné-Bissau, apesar de a lei que criminaliza a MGF ter sido promulgada há mais de uma década, registou-se um aumento significativo de casos da prática nos últimos anos. As tentativas para erradicar a prática encontram diversas formas de resistência neste contexto. As linguagens transnacionais dos direitos humanos parecem gerar um mal-entendido entre o nível internacional e o local, e são vistas, por muitos estudiosos, como uma das bases para as resistências ao abandono da MGF. Segundo Codou Bop, estas linguagens “são estranhas às culturas e à religião locais” (Bop, 2005, p. 25) e são interpretadas como “a arrogância” do Ocidente perante as outras culturas (Boyle, 2002, p. 19), razões pelas quais não surtem os efeitos desejados a nível local, pois contrariam as culturas indígenas e religiosas africanas, provocando transformações nas famílias e na sociedade. O modo de elaboração e disseminação desses discursos é muito questionado. De acordo com Sally Engle Merry, em primeiro lugar, não obedece aos princípios da representatividade, uma vez que os representantes dos países menos influentes junto das organizações multilaterais, além das limitações linguísticas, possuem menor capacidade de *lobbying*, participam com menor número de representantes e são menos auscultados, ao contrário das grandes potências. Em segundo lugar, estes discursos são elaborados por legisladores enraizados numa cultura jurídica transnacional, distantes das inúmeras situações sociais locais em que os direitos humanos são violados (Merry, 2006, pp. 53-55). Ora, para conseguir uma maior eficácia na aplicação das ideias globais, é essencial considerar as abordagens locais. Ou seja, como recorda Michelle Johnson,³ “se se quiser lutar pelos direitos humanos em África e em outras partes do sul global, precisa-se

¹ Parte da região do oeste da África, que inclui países membros da CEDEAO, nomeadamente: Benim, Burkina Faso, Cabo Verde, Costa do Marfim, Gâmbia, Gana, Guiné, Guiné-Bissau, Libéria, Mali, Mauritânia, Níger, Nigéria, Senegal, Serra Leoa e Togo.

² Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental.

³ Professora de Antropologia na Universidade de Bucknell. Argumento apresentado no dia 12 de maio de 2021, durante a sua alocução sobre o tema: “*God, Hear our Prayers: Gender, Islam, and Human Rights in Genital Cutting Debates in Guinea-Bissau and Portugal*”, no âmbito do primeiro ciclo de webinars promovido pelo projeto “Direitos e Saúde Sexual e Reprodutiva na África Ocidental”, do CEI-IUL.

levar a sério o que as pessoas locais têm a dizer sobre suas próprias práticas”. Os direitos humanos devem ser considerados num amplo contexto cultural e devem ser expressos de forma relevante para a população local.

Este artigo discute e apresenta as bases das resistências ao abandono da MGF no espaço CEDEAO, em particular na Guiné-Bissau, procurando:

- identificar os principais agentes de resistências ao abandono da MGF;
- compreender os discursos emitidos para legitimar a prática;
- identificar os atores que trabalham para a mudança de comportamento/mentalidade e as estratégias de comunicação empregues na sensibilização;
- compreender o papel da CEDEAO na promoção de direitos sexuais e reprodutivos das mulheres e no combate à MGF, assim como conhecer as políticas que a organização estabelece com os Estados-membros, e as ações que desenvolve com as organizações locais para a sua erradicação.

O artigo é o recorte de um estudo⁴ realizado no âmbito do meu mestrado em Estudos Africanos, no Iscte-IUL, em 2021, apoiado na pesquisa qualitativa, por meio de análise documental e de entrevistas semiestruturadas. Relativamente às entrevistas, realizaram-se entrevistas semiestruturadas tanto à distância como presenciais, às diversas individualidades, incluindo representantes das entidades estatais e não estatais que direta ou indiretamente se relacionam com as questões da MGF. No total, foram entrevistadas 14 pessoas, entre elas: líderes religiosos (2 imames, incluindo o presidente da União dos Imames da Guiné-Bissau, 1 pastor e 1 padre); uma antiga fanateca; a coordenadora da Rede Paz e Segurança para as Mulheres no Espaço da CEDEAO (REMPSECAO), a presidente da Rede Nacional de Jovens-Mulheres Líderes da Guiné-Bissau (RENAJELF), a presidente do Comité Nacional para o Abandono das Práticas Nefastas (CNAPN), o secretário executivo da Associação dos Amigos da Criança (AMIC), a secretária geral do Movimento *Mindjer I Ka Tambur*,⁵ o vice-presidente da Liga Guineense dos Direitos Humanos (LGDH) e alguns animadores locais. Importa salientar que algumas entrevistadas são vítimas e/ou sobreviventes da MGF. A seleção destes interlocutores baseou-se nas posições por eles ocupadas, consideradas relevantes para o estudo realizado, e foi facilitada pelo conhecimento pessoal dos mesmos. As igrejas evangélica e católica foram ouvidas pelo seu envolvimento nas ações de sensibilizações comunitária e também no apoio às vítimas da MGF. A comunidade islâmica é escolhida pela forte relação que é estabelecida entre ela

⁴ Inserido no quadro do projeto *Sexual and Reproductive Rights and Cultural Resistances based on Gender in Western Africa: inequality, violence and illegitimacy*. PTDC/SOC-ANT/31675/2017. Funding FCT, host institution CEI-IUL (2018-2021).

⁵ Traduzido do crioulo para o português, significaria: “mulher não é tambor”. Uma expressão para apelar ao fim da violência física contra as mulheres.

e a prática da MGF. Neste sentido, entendeu-se importante ouvir a comunidade islâmica guineense, para conhecer sua posição e suas perspectivas sobre a prática. Escolheu-se conversar com os dois imames, por representarem duas gerações e dois grupos étnicos diferentes. A REMPSECAO e a RENAJELF foram selecionadas para a entrevista por serem estruturas locais criadas e coordenadas pela CEDEAO, e pelas ações que elas promovem em defesa das meninas e mulheres. Para conhecer o ponto de vista das antigas praticantes da MGF sobre o atual cenário, escolheu-se conversar com uma notória antiga fanateca, residente no sul do país.

Atendendo às diferentes categorias dos entrevistados, foram elaborados cinco guíões de entrevista, revistos e pré-ensaiados para testar as perguntas. Das entrevistas, 2 foram presenciais, realizadas em Lisboa; 1 foi respondida por escrito; 11 foram realizadas pela aplicação de comunicação WhatsApp, gravadas com o conhecimento e consentimento dos interlocutores, em dois idiomas, crioulo e português, dependendo do meio/contexto sociocultural de cada entrevistado. As entrevistas tiveram uma duração variável, entre a mais curta com 9 minutos e a mais longa com 116 minutos.

Os questionários aplicados aos líderes religiosos, neste caso aos imames, procuram compreender:

- a posição da comunidade islâmica guineense em relação à MGF; a importância ou não da lei que proíbe a MGF; razões pelas quais algumas pessoas são contra e outras a favor da lei que proíbe a MGF; o que pode estar na base das resistências ao abandono da MGF; se é importante erradicar a MGF, o que deve ser feito, e qual o papel dos religiosos nesse sentido; se oferecem algumas propostas de estratégias para um consenso em relação às práticas da MGF na Guiné-Bissau.

Os questionários aplicados ao padre e ao pastor têm como objetivos entender:

- o que motiva as igrejas evangélica e católica a intervirem na matéria de saúde sexual e reprodutiva das meninas; quais os maiores constrangimentos que enfrentam no terreno; quem são os principais praticantes da MGF; quais as alegações que esses agentes apresentam para justificar seus atos; se propõem alguma mudança de abordagem ou de estratégia para a harmonização das mensagens e formas de combate à MGF.

Os questionários aplicados à REMPSECAO e à RENAJELF, duas estruturas locais femininas instaladas pela CEDEAO, procuram entender:

- se têm mandatos da CEDEAO para intervir em matéria dos direitos sexuais e reprodutivos das meninas e mulheres; principais ações desenvolvidas nesta matéria; como abordam estas questões; estratégias de comunicação que adotam; resistências observadas, agentes de resistências, e discursos emitidos;

recursos que usam perante supostos resistentes; se dispõem de verbas financeiras por parte da CEDEAO para a realização das atividades; qual é o nível de engajamento da CEDEAO nestas matérias; como a questão da sexualidade é encarada pela CEDEAO; principais desafios do combate à MGF no país; propostas de soluções para o combate à MGF.

As restantes organizações da sociedade civil são questionadas sobre:

- as ações que promovem no domínio dos direitos sexuais e reprodutivos das meninas e mulheres; outras organizações que intervêm no mesmo domínio que elas; estratégias utilizadas para a sensibilização e interpretação das mensagens transnacionais para o nível local; resistências observadas e os agentes de resistências; recursos que usam perante supostos resistentes; papel e/ou nível de envolvimento do governo e da CEDEAO no combate à MGF na Guiné-Bissau; principais desafios do combate à MGF no país; propostas de soluções para a erradicação da MGF.

O questionário aplicado à antiga fanateca visa entender:

- se ela acredita que a MGF é nefasta à saúde sexual e reprodutiva das mulheres; se os relatos de que a prática da MGF persiste são verdadeiros; o que pode estar por detrás das resistências ao abandono da prática; se as mensagens transmitidas pelos animadores locais são aceites pelas comunidades; quem são os principais agentes de resistências; que discursos esses agentes emitem; onde são produzidos e disseminados esses discursos; o que se deve fazer para mudar o comportamento de praticantes da MGF e/ou dos pais que submetem suas filhas à prática; se propõe alguma estratégia para o combate à MGF.

Em termos de linguagem, considerando por um lado que muitas das entrevistas foram traduzidas de crioulo para português e, por outro lado, o modo próprio de expressão do português na Guiné-Bissau, optou-se por manter as características próprias deste discurso oral. Para evitar o risco de distorcer o conteúdo das mensagens e de modo a garantir a autenticidade das mesmas, as citações dos entrevistados não sofrem alterações, exceto subtis correções de concordâncias de número ou de género. Importa referir que as citações dos entrevistados estão assinaladas no trabalho, encontrando-se separadas do texto. Os entrevistados estão assinalados pelas iniciais dos seus nomes. As palavras em crioulo e nas outras línguas estrangeiras, que não seja a portuguesa, estão em itálico e expressões específicas estão entre aspas.

Importa referir que não foi possível realizar duas das entrevistas previstas: uma, ao governo guineense, e outra à CEDEAO. Quanto ao governo guineense, após várias correspondências trocadas por parte da presidente do Instituto da Mulher e Criança (IMC) e mais tarde por parte da Ministra da Mulher,

Família e Solidariedade Social, as duas instituições remeteram-se ao silêncio. Quanto à CEDEAO, foi realizada também uma série de contactos, por e-mail e pelo WhatsApp, com a diretora de programas do Centro da CEDEAO para o Desenvolvimento de Género (CCDG), que desde logo se apresentou interessada na entrevista. No entanto, devido à sua indisponibilidade de agenda, não se conseguiu realizar a entrevista. Outras dificuldades verificadas, como consequências das entrevistas à distância, via WhatsApp, estão relacionadas com a má ligação da internet.⁶ Em duas situações diferentes: uma, quando chovia intensamente na Guiné-Bissau, e outra, pela fraca conexão da rede internet, os interlocutores foram obrigados a gravar e enviar as suas respostas em modo áudio.

Relativamente à terminologia, ciente dos argumentos em torno do uso das designações – “excisão” ou “circuncisão feminina”, “corte dos genitais femininos”, ou “corte/mutilação genital feminina”, neste estudo optou-se por utilizar o termo Mutilação Genital Feminina (MGF).⁷ Esta opção prende-se com o facto de esta ser a expressão mais usual na Guiné-Bissau. Além disso, é importante referir que este estudo apresenta uma perspetiva sobre os contextos da MGF na Guiné-Bissau, estando longe de esgotar tudo o que há a dizer sobre a prática, tanto no país como na região. E que apesar da retirada da República da Mauritânia, desde 2000, da CEDEAO, este estudo a abrange por duas razões: primeira, por ser um Estado fortemente afetado pela temática estudada; pela sua localização geográfica e manutenção de laços e relações fortes com os outros Estados da Comunidade; segunda, por continuar a participar e a beneficiar de alguns projetos comunitários, sobretudo os apoiados pela União Europeia.

MGF, cultura, religião e os direitos humanos: debate

A MGF é considerada, pelas organizações internacionais de direitos humanos, uma violação dos direitos humanos e um atentado à integridade física e psicológica da mulher. A OMS categoriza-a em quatro tipos principais: tipo I – clitoridectomia, remoção do clítoris e do prepúcio clitoriano; tipo II – excisão, remoção dos grandes e pequenos lábios; tipo III – infibulação ou excisão faraónica, o modo mais severo e que implica o encerramento da vulva. Por último, o tipo IV inclui todos os outros procedimentos prejudiciais para a genitália feminina para fins não médicos, por exemplo, picar, perfurar, incisar, raspar e cauterizar

⁶ A conexão internet na Guiné-Bissau é assegurada, na maioria dos casos, através de dados móveis, sendo por isso instável e tendo níveis variados de potência consoante a zona geográfica e seu grau de urbanização.

⁷ Segundo a Organização Mundial da Saúde (2008, p. 5), o termo mutilação “ênfatisa a gravidade do ato”, sendo que o termo corte “procura refletir a importância da utilização de terminologia imparcial e não valorativa junto das comunidades praticantes”.

a área genital.⁸ Todavia, numa discussão sobre os estatutos atribuídos ao corpo e à genitália masculina e feminina, às modificações estéticas corporais e à prática da “cirurgia genital feminina” em crescimento no Ocidente, autoras como Janice Boddy, Tamary Esho e Meredith Turshen criticam o posicionamento das organizações internacionais, principalmente da OMS, que condenam, por exemplo, as práticas de alongamento do clitóris e da MGF,⁹ e não as de cirurgias estéticas de modificação genital, como: labiaplastia, aumento do pénis, remoção de órgãos sexuais, aumento de seios e nádegas, uso de piercings nos órgãos sexuais, cada vez mais comum no Ocidente. Para as autoras, se o fundamento consistir na liberdade de escolha voluntária *vs* coação/obrigação por convenções socioculturais, então importa compreender quando é que um ato é estético e cultural, e questionar sobre os procedimentos de decisão. Ou seja, em que idade se pode proceder a um ato; como é constituído o consentimento e o que é o voluntário no contexto das normas culturais. Pois, segundo Turshen (2007), o que pode parecer embelezamento numa cultura, noutra pode ser encarado como mutilação ou violação de direitos. Sobre isto Boddy (2016) recomenda o estabelecimento de uma definição idealizada entre “habitual” e “aberrante”, para dissipar incompreensões como: “quando é que uma moda se torna parte de uma cultura ou de um costume ou ritual? Só quando vem de África?”.¹⁰

Os fundamentos culturais continuam a sustentar debates sobre a prática, e o conceito de cultura é teoricamente problemático. A sul-africana Thelmah Maluleke define a cultura como o “processo contínuo de mudança que dá a uma comunidade um sentido de identidade, dignidade, continuidade, segurança e que a une. Inclui crenças, arte, moral, direito, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo seu povo”. A antropóloga Sally Engle Merry afirma que a cultura é usada como a base das identidades nacionais, étnicas ou religiosas. É usada como o oposto da globalização, resolutamente local e distinta e, por vezes, para referir aldeias rurais e comunidades minoritárias onde a vida é entendida como sendo governada por tradições fixas, ou seja, mais “o mundo desenvolvendo do que o mundo desenvolvido” (Merry, 2006, p. 10). No entanto, se na perspetiva das organizações internacionais a cultura reflete “coisas de gente de lá”, como faz entender Sally Engle Merry, uma versão oposta apresenta a académica ugandesa Sylvia Tamale, que argumenta que o modelo cultural atualmente existente, e que se procura universalizar, é um legado colonial – e uma prática patriarcal. Tamale assume que a Declaração Universal dos Direitos

⁸ Ver também: https://data.unicef.org/topic/child-protection/female-genital-mutilation/#_edn1

⁹ Práticas consideradas voluntárias e eróticas, com a finalidade de estimular o prazer feminino.

¹⁰ Boddy (2016), citando Berer, 2010, p. 108.

Humanos (DUDH) é, em si, o reflexo da cultura ocidental e que esta não obedece aos princípios da representatividade e da equidade. Isto porque, aquando da sua elaboração, participaram no debate da adoção “apenas um punhado de mulheres”, nenhuma delas da África subsariana. Ou seja, Tamale considera que a Declaração exprime:

os valores normativos, inspirações e interesses da cultura ocidental numa determinada fase histórica, construída a partir das perspetivas heterossexuais do ser humano e da filosofia hegemónica, posição das pessoas com poder económico, político e social, que são principalmente brancos, classe média, homens, heterossexuais, etc. (Tamale, 2010, p. 152)

Além do mais, segundo a mesma autora, tendo a cultura numerosas manifestações, e por não ser homogénea nem estática, nem consistir apenas em crenças e valores, mas em práticas, hábitos e formas comuns de fazer as coisas, ela encontra-se também dentro de grandes salas de conferências internacionais, sendo a própria lei dos direitos humanos, um sistema cultural (Merry, 2006, pp. 15-16). Visto não apenas na perspetiva cultural, o conceito de direitos humanos parece problemático e provoca intermináveis discussões. Para Ranciere (2004), direitos humanos é uma expressão genérica que desaparece quando um homem constitui o sujeito. O autor não contesta que o carácter de direitos humanos seja uma realização ética da humanidade, mas assegura que o processo desta realização é um processo político, em que os seres humanos empreendem uma luta política para se tornarem cidadãos do mundo. Por sua vez, o filósofo americano Jay Bernstein considera a existência de sujeitos com direitos e sem direitos, sendo os indivíduos com direitos¹¹ um governo paternalista, cuja obrigação é administrar, prestando cuidados e assistência básica aos *Nowheresville*,¹² indivíduos vulneráveis e carenciados, estabelecendo uma relação benfeitor *vs* beneficiário,¹³ em nome de Deus e da moralidade. A moralidade, segundo o antropólogo e sociólogo francês Didier Fassin, é uma farsa política, derivada da genealogia cristã, para legitimar discursos e práticas políticas ocidentais, principalmente quando os alvos são os mais desfavorecidos e carenciados, isto porque, atualmente, “o discurso dos afetos e dos valores oferece um elevado retorno político” (Fassin, 2012, pp. 1-4).

Numa análise crítica na qual relata a “reconfiguração da política de vidas precárias no final de século xx e início do século xxi”, ou seja, ações e medidas

¹¹ São classificados como vizinhos ricos do *Nowheresville* – o mundo sem direitos.

¹² Um conceito, segundo Bernstein (2018), de Joel Feinberg para referir “o mundo sem direitos”.

¹³ Para Bernstein (2018, p. 2), existe uma competição entre os benfeitores, os vizinhos mais ricos, sobre quem pode ajudar os menos bem dotados de forma mais completa e palpável.

de “governos humanitários”,¹⁴ Fassin (2012, pp. 2-4) descreve o humanitarismo como “uma cortina de fumo que joga com os sentimentos para impor a lei do mercado e a brutalidade da verdadeira política”. Para ele, o paradoxo é que os sentimentos humanitários apenas são evocados quando as vítimas são os mais pobres e vulneráveis, e não quando um Estado, por exemplo, executa a pena de morte, restringe a circulação ou permanência de estrangeiros no seu território geográfico, ou ainda ataca militarmente um outro Estado com objetivos essencialmente geoestratégicos.

Sobre esta controvérsia, entre direitos humanos e cultura ou entre diferença cultural e universalidade dos direitos humanos, e para ajudar a mitigar a contenda, o antropólogo português Miguel Vale de Almeida propõe a multiculturalização dos direitos humanos – “pegar nos direitos humanos reconhecendo a sua raiz cultural específica” (Almeida, 2012, p. 967) – pois senão, recorrendo a Sousa Santos:

enquanto os direitos humanos forem concebidos como direitos humanos universais, “tenderão a operar como localismo globalizado – uma forma de globalização de-cima-para-baixo. [...] para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização de-baixo-para-cima ou contra-hegemónica, os direitos humanos têm de ser reconceptualizados como multiculturais. (Sousa Santos, 1997, pp. 18-19)

Na mesma linha de Miguel Vale de Almeida, para amenizar as incompreensões sobre a cultura, Sally Engle Merry julga necessário clarificar conceptualmente o termo, para que os indivíduos possam compreender que a violência contra as mulheres é um produto de práticas culturais tradicionais, que precisam ser alteradas sem, no entanto, ignorar que o património cultural é algo a valorizar. Isto porque, no seu entendimento, as práticas tradicionais tidas como nefastas são raramente vistas como partes de sistemas pela sociedade, no seu todo, mas antes como enraizadas somente nos padrões de família e religião.

Com estas observações, fica a ideia de que poderia ser mais fácil manter uma relação entre o universal e o local, ou entre os direitos humanos e a cultura, isto porque em muitas sociedades africanas, a cultura e a religião parecem constituir dois princípios basilares quando se aborda a questão dos direitos humanos das mulheres. Muitos estudiosos julgam que as religiões, principalmente as mono-teístas, são formas de sistemas patriarcais, determinantes das regras de vivência social/comunitária. Ou seja, “o comportamento dos indivíduos na sociedade é

¹⁴ Correspondem mimeticamente, segundo Fassin (2012), à imagem apresentada pelas organizações que se descrevem a si próprias como humanitárias.

guiado pelos códigos legitimados pelos textos sagrados, Alcorão, Bíblia, etc., e pelos usos e costumes tradicionais” (Batisai, 2015, pp. 6-8). Codou Bop e Fatou Sow, senegaleses e muçulmanos, asseguram que, apesar de o Islão ter oferecido às mulheres alguns direitos na esfera económica, política e no domínio dos direitos sexuais e reprodutivos, possibilitando-lhes negociar o seu estatuto e a sua autoridade na família e na sociedade, o mesmo é usado para controlar a sexualidade e a reprodução das mulheres. Este controlo ocorre recorrendo a argumentações a partir do Alcorão, principal veículo de transmissão de conhecimentos e crença religiosa, mas que grande parte dos fiéis muçulmanos não domina. Aliás, para as mulheres, a aprendizagem do Alcorão é limitada. A maioria conhece o Alcorão a partir de interpretações orais feitas pelos homens que o lêem, os quais, na maioria das vezes, são chefes patriarcais e/ou atores políticos. Sendo o árabe a língua da aprendizagem do Alcorão, mais difícil se torna a compreensão desses textos por indivíduos de outras culturas, não regidas por esta língua. Ademais, a língua árabe¹⁵ é sobretudo uma língua escrita, não obrigatoriamente vinculada aos usos e costumes locais, pelo que, na perspetiva de Ahmed (2000), mulher e muçulmana, não pode determinar a cultura de um povo que dispõe de uma língua própria, a materna e oral. Para a autora, promover a educação de um povo a partir dos princípios árabes seria como desapropriar o ser de si mesmo, podendo minar a cultura desse povo. Partindo desta ilustração, o mesmo pode ser dito em relação às linguagens dos direitos humanos. Conforme o argumento do académico mauritaniano Abdoulaye Doro Sow, promover uma linguagem de direitos humanos noutros cânones que sejam não autóctones, corre o risco, também, de desenraizar o ser de si mesmo.

Este suposto dilema linguístico parece dificultar o estabelecimento de relações entre o local e o universal. Líderes religiosos e culturais locais contestam as propostas ocidentais, receando que a ideia da modernidade possa tirar à mulher a sua “pureza”, a originalidade do seu ser (Bop, 2005). Outros consideram que prejudica os direitos humanos das mulheres, favorecendo a emergência de movimentos fundamentalistas (F. Sow, 2003) e influenciando diretamente a eficácia das políticas nacionais, promovendo simultaneamente espaços para reformas, mas também para resistências e enraizamento da MGF (Boyle, 2002). Neste contexto, as instituições religiosas são evocadas por tentativas de determinar e legitimar os comportamentos sexuais e reprodutivos dos indivíduos. Tanto os homens como as mulheres são socializados para aceitarem papéis sexualmente diferentes, assumindo as mulheres as responsabilidades reprodutiva e doméstica, ancoradas no patriarcado (Bass & Sow, 2006, p. 96; Batisai, 2015), não tendo

¹⁵ A árabe e a sua cultura não são línguas nem cultura de uma comunidade.

o domínio total sobre o seu corpo e decisão sobre a sua sexualidade. Sistemas políticos, religiosos e culturais, baseados nas crenças religiosas e sob pretextos morais, controlam-nas (Fassin, 2012; Ranciere, 2004). As instituições religiosas, agindo em nome da moralidade, as instituições políticas, sob escusas de proteção e defesa do património nacional e de oposição à aculturação ocidental, e as instituições culturais, em defesa da manutenção das crenças culturais/tradicionais, traçam a feminidade, as normas sexuais e reprodutivas, limitando as mulheres de escolherem livremente seu parceiro sexual, matrimonial e reprodutivo, de decidir sobre o número de filhos que desejam ter, o intervalo entre eles, o uso ou não de contraceptivos,¹⁶ e se desejam ou não ser excisadas.

Ademais, a determinação do dote matrimonial é definida como um ato regulador dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres. Uma vez que a sexualidade afeta a reprodução, saúde mental, identidade social e bem-estar geral da mulher, o controlo sexual das mulheres “é fundamental para a reprodução da força de trabalho” e “para o controlo do trabalho produtivo, tanto remunerado como não remunerado, das mesmas” (Turshen, 2007, p. 120). Para este controlo sexual e reprodutivo, Sylvia Tamale encontra duas justificações: primeira, ele serve para “manter o corpo das mulheres na arena doméstica”, onde, como “esposas decentes” e “boas mães”, permanecem dependentes dos seus maridos, vistos ainda pelo seu papel de “provedores”; segundo, este controlo serve, presumivelmente, para “garantir a paternidade e legitimidade dos filhos do casamento” (Tamale, 2010, p. 154). Esta última justificação é vital, segundo a autora, para a garantia da descendência da linhagem patriarcal e para que a propriedade seja legada à prole do marido. Outra fundamentação encontrada para o controlo sexual e reprodutivo das mulheres tem que ver com a manutenção da fidelidade conjugal, a proibição do contacto sexual da mulher com um terceiro enquanto ela não estiver casada ou caso o marido estiver indisponível para o ato sexual. Uma das estratégias para este controlo é a MGF.

Conjuntura da MGF no espaço da CEDEAO

A nível da CEDEAO, da forma como os espaços geográficos estão delimitados e os povos se relacionam, devido essencialmente ao fenómeno migratório, Moreira (2020, p. 169) anota que o próprio contexto regional favorece a prática da MGF. Em todos os Estados-membros da CEDEAO, a MGF é manifestamente

¹⁶ Segundo Loretta E. Bass e Fatou Sow, “mesmo quando as mulheres desejam obter técnicas contraceptivas modernas, os seus esforços são frequentemente asfixiados por atitudes patriarcais e pelos desejos dos homens” (2006, p. 95).

praticada, em graus diferentes. Neste quadro, a problemática pode ser classificada em três categorias: primeira, países em que a taxa de prevalência é bastante inferior, não ultrapassando em média 2% (Togo, Níger, Gana e Benim). Segunda, países em que a prática é uma questão regional e/ou étnica (Burkina Faso, Costa do Marfim, Guiné-Bissau, Libéria, Senegal e Nigéria). Nesses territórios, a MGF é praticada, principalmente, por grupos étnicos islamizados. Terceira, países em que a MGF representa um problema nacional¹⁷ (Guiné-Conacri, Serra Leoa, Mauritânia, Mali e Gâmbia) inerente a todos os grupos étnicos e a toda a população feminina.

A Guiné-Conacri é o segundo país no mundo, a seguir à Somália, com a maior prevalência de MGF. Estima-se que nove em cada dez mulheres são mutiladas genitalmente, ou seja, 92% de todas as raparigas e mulheres entre os 15 e 49 anos de idade são excisadas.¹⁸ O facto de fazer fronteiras com seis países da região,¹⁹ e os relacionamentos históricos entre estes países e seus povos, originários da formação e redefinição dos territórios africanos na pré, durante e pós-época colonial, podem estar na origem do alastramento e da grande concentração da prática na região.²⁰

Disposições legais e organizações de combate à MGF no espaço da CEDEAO

Em termos político-legais, o Burkina Faso (1996), a Costa do Marfim (1998), o Senegal (1999), a Guiné-Conacri (2000), a Guiné-Bissau (2011), a Nigéria (2015) e a Gâmbia (2015) dispõem de leis que criminalizam a prática da MGF e todas as formas de violência baseada no género. A Gâmbia, inclusive, foi o primeiro Estado africano a integrar a questão da MGF no currículo académico e em todos os estudos das ciências da saúde, a fim de formar os profissionais de saúde sobre a temática (Kaplan, 2018, p. 39) e o primeiro a votar para revogar a criminalização da prática.²¹ O Mali conta com um projeto de lei para penalizar a MGF, desde 2002, mas a sua promulgação tem sido constantemente rejeitada. Porém, o país conta com a Circular n.º 0019, de 7 de janeiro de 1999, do Ministro da Saúde,

¹⁷ Ver: https://data.unicef.org/topic/child-protection/female-genital-mutilation/#_edn1

¹⁸ Ver: <https://www.desertflowerfoundation.org/en/news-detail/save-a-little-desert-flower-now-also-in-guinea.html>

¹⁹ A norte com a Guiné-Bissau e o Senegal, a norte e leste com o Mali, a leste com a Costa do Marfim, a sul com a Libéria e Serra Leoa, e a fronteira marítima a oeste com o Oceano Atlântico.

²⁰ Ver Rialle & Corvo (1886), sobre a Convenção luso-francesa de 12 de maio de 1886 sobre a delimitação das fronteiras dos territórios terrestres entre colonos franceses e portugueses – na sequência da Conferência de Berlim (1884-1885).

²¹ Ver: The Gambia votes to reverse landmark ban on female genital mutilation | Women's Rights News | Al Jazeera

Solidariedade e Idosos, que proíbe a prática da Mutilação Genital Feminina pela classe médica.²²

Em termos de mecanismos comunitários de combate às práticas consideradas nefastas à saúde sexual e reprodutiva das mulheres, a CEDEAO tem elaborado instrumentos jurídicos e desenvolvido encontros para a sua disseminação. Entre os instrumentos, constam: Declaração dos Chefes de Estado e de Governo da CEDEAO sobre a Tolerância Zero à Violência Sexual e de Género e sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra as Mulheres e as Raparigas no espaço CEDEAO; Política de Género da CEDEAO (2004), Sistema de Gestão de Género, Quadro do Plano Estratégico de Género, das Políticas da Juventude e da Criança e Ato Adicional sobre a Igualdade de Direitos entre Mulheres e Homens para o Desenvolvimento Sustentável no espaço CEDEAO; Estratégia Regional para o VIH, Tuberculose, Hepatite B & C e Saúde Reprodutiva e Sexual e Direitos entre as Populações-chave²³ na Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental (2020).

As organizações da sociedade civil, nacionais e internacionais, comandam as ações de sensibilização no terreno, sendo que algumas intervêm em diferentes domínios e países. A Tostan, por exemplo, cuja missão é “capacitar as comunidades para desenvolver e alcançar sua visão para o futuro e inspirar movimentos em grande escala que levem à dignidade para todos”,²⁴ está presente em seis países da CEDEAO: Gâmbia, Guiné-Conacri, Guiné-Bissau, Mali, Mauritânia e Senegal, intervindo na promoção da escolarização e dos direitos sexuais e reprodutivos das meninas e mulheres.

Além de organizações regionais, em cada país existe um leque muito vasto de organizações locais, empregando diversas estratégias de luta contra a MGF. Na Gâmbia, por exemplo, podem destacar-se a Wassu Gambia Kafo (WGK) e o Observatório Transnacional de Pesquisa Aplicada a Novas Estratégias para a Gestão e Prevenção da Mutilação Genital Feminina. No Senegal, a nível governamental existem o Conselho Nacional para a Promoção do Abandono da Excisão no Senegal e o Fórum dos Parceiros para a Aceleração do Abandono da Excisão;²⁵ na Guiné-Conacri, existe a Coordenação de Práticas Tradicionais que Afetam

²² Ver: <https://www.excisionparlonsen.org/comprendre-lexcision/cartographie-mondiale-des-pratiques-dexcision/mali/>

²³ Segundo a CEDEAO, “as populações-chave são os homossexuais e outros homens que fazem sexo com homens; transgéneros; pessoas que injetam drogas; trabalhadores do sexo e seus clientes; e prisioneiros e outras pessoas encarceradas”. Ver: https://ECOWAS-HIV-TB-Hep-SRH-strategy-23072020_EN.pdf (p. 9).

²⁴ Sediada no Senegal, significa “avanço” em wolof (língua mais falada no Senegal). Ver sobre a organização aqui: <https://www.tostan.org/about-us/mission-history/>

²⁵ Ver: <https://www.excisionparlonsen.org/comprendre-lexcision/cartographie-mondiale-des-pratiques-dexcision/senegal/>

a Saúde da Mulher e da Criança (CPTAFE) e o Comité Nacional de Combate / Erradicação da MGF, tutelado pelo Ministério da Ação Social, Promoção da Mulher e da Criança.²⁶ Já no Mali, desde 1999, o governo maliano criou o Comité Nacional de Ação para a Abandono de Práticas Nefastas à Saúde da Mulher e da Criança (CNAPN), uma estrutura que agrupa todos os atores que trabalham pelo abandono da MGF, mas o decreto da sua criação não definiu com precisão tais “práticas nefastas”. Em 2002, criou-se o Programa Nacional de Combate à Excisão Corporal (PNLE), um projeto igualmente do governo, com vista à coordenação, monitoramento e avaliação dos projetos ligados à MGF.²⁷ No caso da Nigéria, apesar de um notável engajamento do Estado, são as organizações da sociedade civil, nomeadamente a Associação Nacional de Parteiras e Enfermeiras Nigeriana e o Comité Inter-africano, os mais dinâmicos no combate à MGF.²⁸ Na Guiné-Bissau, como mais adiante vai se constatar, é o Comité Nacional para o Abandono de Práticas Nefastas (CNAPN) que lidera e coordena atualmente a luta para o abandono da MGF e de todas as práticas consideradas nefastas à saúde da mulher e da criança.

Estudo de caso: Guiné-Bissau

Organização política e social do país

A Guiné-Bissau, historicamente parte do império do Mali até ao século XVII, e do reino de Kaabu (Gabú) até ao século XIX,²⁹ e ex-colónia portuguesa até ao século XX (1973),³⁰ é um Estado laico, com menos de dois milhões de habitantes, numa área geográfica de 36.125 km², formado por uma enorme diversidade étnico-cultural,³¹ e dividido em nove (9) regiões administrativas, incluindo o Sector Autónomo de Bissau. Geograficamente, o país faz fronteiras terrestres a norte com o Senegal, a leste com a Guiné-Conacri e a oeste com o Oceano Atlântico. O fator geográfico facilita o fluxo migratório intrarregional. Até 2009, na Guiné-Bissau, dos quarenta mil imigrantes legais residentes, mais de trinta e cinco mil são cidadãos de África Ocidental, nomeadamente da Guiné-Conacri (54%), Senegal (24%), Mauritânia (4,9%), Nigéria (4,5%), Mali (4,1%), Gâmbia

²⁶ <https://www.excisionparlonsen.org/comprendre-lexcision/cartographie-mondiale-des-pratiques-dexcision/guinee/>

²⁷ <https://www.excisionparlonsen.org/comprendre-lexcision/cartographie-mondiale-des-pratiques-dexcision/mali/>

²⁸ <https://www.excisionparlonsen.org/comprendre-lexcision/cartographie-mondiale-des-pratiques-dexcision/nigeria/>

²⁹ De acordo com Carlos Lopes, o império do Mali desaparece da cena no século XVII e Kaabu está no apogeu até ao século XIX, período que marca a sua decadência (Lopes, 1999, pp. 80-81).

³⁰ Data da proclamação unilateral, pela Guiné-Bissau, da independência do país.

³¹ Estima-se a existência de cerca de 30 etnias no país.

(3,1%), Níger (2,1%), Cabo Verde, Burkina Faso e Togo um total de 1,6%, Costa do Marfim (1,0%).

As principais religiões na Guiné-Bissau são as religiões tradicionais africanas (animistas), seguidas do Islão e de uma minoria cristã. As ideologias religiosas africanas, islâmicas e cristãs influenciam grandemente o modo de vida das populações. Em termos linguísticos, embora o português seja a língua oficial do país, apenas 14% da população se expressa em português, sendo que 44% da população comunica em crioulo, língua materna e nacional, e a restante percentagem se expressa em variadas línguas étnicas.³²

Demograficamente, as mulheres constituem mais de metade da população (50,4%),³³ apresentam a maior taxa de analfabetismo (32,6% alfabetizada, sendo 56% da zona urbana e 16,3% da zona rural) e aparentemente ocupam uma posição de subalternidade na sociedade, que se traduz na noção de resignação.³⁴ No domínio cultural, elas assumem importantes funções. Em muitos grupos animistas, são encarregues da organização de diversos rituais, assumindo estatutos de sacerdotisas ou divindades (Roque, 2011, p. 43). Outrossim, são as que regulam a prática do casamento, partilham conhecimentos sobre a feminidade e sexualidade, e conduzem os rituais de iniciação e de transição feminina. Porém, no espaço público e político, elas são pouco visíveis, embora ultimamente tenham vindo a ser desenvolvidos esforços com vista à maior participação política das mulheres nas esferas de decisão.

Contexto da saúde sexual e reprodutiva das mulheres na Guiné-Bissau

Na Guiné-Bissau, a mortalidade materna e infantil e os direitos sexuais e reprodutivos constituem as grandes preocupações ligadas à saúde (UNIOGBIS-ACNUDH, 2017, p. 24). Entre 2007 e 2014, a taxa de mortalidade materna situava-se em 900 mortes por 100.000 nascimentos, tendo reduzido para 549 mortes por 100.000 nados-vivos, em 2015.³⁵ Os partos e pós-partos não são condignamente vigiados, sobretudo nas zonas rurais. No período entre 2018 e 2019, 50,4% das mulheres entre 15 e 49 anos de idade teve o parto numa unidade de saúde; 48,8% em casa e 0,6% num lugar desconhecido.³⁶ Sobretudo no interior do país o acesso aos centros de saúde constitui um problema sério e são inúmeros os relatos de que os trabalhos de parto são feitos, recorrentemente, à luz de velas ou de lan-

³² Guinea-Bissau, Religion And Social Profile | National Profiles | International Data | TheARDA

³³ População da Guiné-Bissau 2021 (countrysmeters.info).

³⁴ Relatório do estudo da Voz di Paz: *Nô obi mindjer ku mininu*, pp. 39-40. Disponível em 2019-Traditional-Justice-Guinea-Bissau-Web.pdf (interpeace.org).

³⁵ Quadro Resumo das Conclusões e dos Objetivos de Desenvolvimento do Milénio (ODM) MIC55, Guiné-Bissau, 2014, p. XII, Mortalidade materna.

³⁶ Secretaria de Estado do Plano & Instituto Nacional de Estatística (2020, pp. 165-176).

ternas e sem acesso à água esterilizada. Nas localidades onde faltam estruturas hospitalares mais organizadas ou próximas das populações, a Igreja Católica põe à disposição sete Casas das Mães,³⁷ estruturas de internamento que albergam e acompanham casos obstétricos de alto risco, em grande parte consequências da MGF ou de casamentos precoces e/ou forçados.³⁸

A educação sexual na Guiné-Bissau é ineficiente. O uso de contraceptivos é baixo e a taxa de gravidez na adolescência é muito alta. Das mulheres entre 15 e 49 anos de idade, casadas ou em união de facto, apenas 4,1% usa um método contraceptivo, moderno ou tradicional, e 21,1% destas mulheres não vê satisfeitas as suas necessidades de planeamento familiar. Estima-se que 19,1% das mulheres do país teve pelo menos um filho ou esteve grávida entre os 15 e os 19 anos de idade. No país, a violência conjugal é normalizada, “porque se não fosse normalizada, um agente da autoridade nem iria perguntar coisas como: ‘o que fizeste ao teu marido para ele te bater?’” (AB, secretária-geral do Movimento *Mindjer I Ka Tambur*).

No entanto, a família é o primeiro agente de violência contra as meninas e mulheres: “os nossos agressores, indivíduos que cometem a violência contra as meninas estão dentro da nossa casa, da nossa família. Às vezes, são os nossos tios, avôs, padrastos; às vezes são os nossos próprios pais” (AB).

Culturalmente é problemático uma mulher casada denunciar violação conjugal. Neste contexto, 17% das mulheres entre os 15 e os 45 anos sofre violência física se recusar manter relações sexuais com o marido (INE, 2019, p. 515). A MGF continua a constituir uma grande preocupação ligada à saúde sexual e reprodutiva das meninas e mulheres. Considera-se que 52,1% das mulheres guineenses (58,6% da zona rural e 42,7% da zona urbana) entre 15 e 49 anos é vítima de alguma forma de MGF, contra 29,7% de meninas de 0-14 anos. Deste grupo, 73,8% das mulheres foram mutiladas em alguma parte da zona genital; 1,1% tem a zona genital cortada sem que a carne fosse removida; 18,5% tem a vagina fechada por uma costura (infibulação); 6,5% tem uma forma não determinada de MGF (INE, 2019, pp. 507-512).

O país conhece, desde 2011, uma lei que proíbe a prática da MGF. No entanto, “o efeito negativo da lei é que ela originou uma transformação na prática da MGF. A partir da sua entrada em vigor, a MGF passou de uma prática cultural de domínio público para uma prática cultural clandestina” (BT).

Embora várias comunidades tenham declarado publicamente o abandono da prática da MGF, ela é realizada às escondidas, segundo os entrevistados e os

³⁷ Em Gabú, Bafatá, Catió, Bubaque, São Domingos, Farim e Cacheu.

³⁸ PLB, administrador de Diocese de Bafatá, entrevistado no âmbito da dissertação de mestrado.

dados estatísticos, em meninas entre 4 e 14 anos de idade, e também em bebês e mulheres a casar, grávidas ou que acabaram de dar à luz: “Basta nascer uma menina e ela completar uma semana, furam-na as orelhas e aproveitam para mutilá-la. (FDB) [...] para que quando se chora pela manhã, se pense logo que é pelas dores das orelhas” (AB).

Os últimos dados estatísticos revelam um aumento significativo dos casos de MGF no país: nas mulheres entre os 15 e os 49 anos subiu de 44,9% de casos em 2014 para 52,1% de casos registados em 2018,³⁹ facto não refutado pelos ativistas e animadores locais. Uma antiga fanateca, para além de confirmar a ocorrência, indica algumas motivações para o aumento dos casos de MGF no país: “As mulheres que nós tínhamos sensibilizados a abandonarem a prática, agora voltaram a praticá-la sob pretextos de que ‘é o serviço do qual eu me sobrevivo’” (FS, ex-excisadora).

Portanto, tanto a lei como as ações de sensibilização comunitárias desenvolvidas para a mudança de mentalidade das populações, não conseguem convencer uma parte substantiva da população a abandonar a prática: 75,8% da população concorda com a erradicação da prática, enquanto 13,3% concorda com a sua manutenção (INE, 2019, p. 510).

Contexto sociocultural da MGF na Guiné-Bissau

Na Guiné-Bissau o ritual, tanto da circuncisão masculina como da mutilação genital feminina, é popularmente conhecido por *fanadu*.⁴⁰ Quer dizer que a prática de *fanadu* ocorre em indivíduos de ambos os sexos. O *fanadu di omi* (circuncisão masculina), embora não seja obrigatório, é praticado por todos os grupos étnicos da Guiné-Bissau, sendo que mais de 80% dos guineenses são circuncidados (INE, 2014, p. 11). Com a exceção dos grupos islamizados,⁴¹ esta prática é importante para a organização social e representa a transição do indivíduo para a vida adulta, a obtenção de um estatuto superior aos não circuncidados e, subsequentemente, altera as relações de género e de poder. Porém, um dos interlocutores entende que o *fanadu di omi* é apenas uma demonstração e/ou prova de masculinidade, “para se considerar que o fulano agora é *matchu*, é homem” (LB).

O raciocínio deste interlocutor reforça o argumento de que a prática do *fanadu di omi* é um determinante de construção da identidade de género. O processo

³⁹ Neste período registou-se também um aumento ligeiro de casos nas meninas entre 0-14 anos de idade: a percentagem passou de 29,6%, em 2014, para 29,7%, em 2018 (INE, 2014, pp. 236-237; INE, 2019, pp. 508-512).

⁴⁰ Termo em crioulo da Guiné-Bissau.

⁴¹ Nas comunidades islamizadas a prática não representa rigorosamente esta transição. Geralmente ela ocorre nas crianças entre 5 e 15 anos de idade. Nas etnias não islamizadas ocorre, salvo alguma exceção, em indivíduos maiores de idade, a partir dos 18 anos em média aos 40 anos.

do ritual masculino e do feminino era muito semelhante, desde a mobilização e manifestação popular até às aceções. Antes da proibição legal da MGF, o *fanadu di omi* nunca foi considerado nefasto nem criminalizado, enquanto o da mulher o é. Aliás, na percepção do interlocutor anterior, a única diferença entre o *fanadu di mindjer* e o *fanadu di omi* é que, “sendo submetida à MGF, a rapariga não se torna mais fêmea ou mulher, como acontece com os rapazes. Pelo contrário, ela torna-se mais submissa ao homem” (LB).

Neste país, os rituais que marcam a transição da mulher à fase adulta existem em todos os grupos étnicos, realizados de modos diferentes. Na maioria dos grupos, ocorrem por meio de casamentos considerados étnicos ou tradicionais. Para as etnias islamizadas, principalmente Fula, Mandinga e Beafada, respetivamente,⁴² o casamento marca essa transição, sendo a MGF imprescindível para a efetivação do casamento, não representando, em si e/ou isoladamente, a construção de relações de género e poder, nem a transição da mulher para a fase adulta. Quer-se dizer com isto que na Guiné-Bissau, diferentemente de outros contextos na África Ocidental, a MGF é apenas uma prática étnica/regional, e não nacional. As mulheres pertencentes aos grupos não islamizados apenas são excisadas em dois contextos:

primeiro, ou casaram-se com maridos pertencentes às comunidades islamizadas; segundo, ou enquanto jovens-adolescentes, durante as festividades que acompanhavam o ritual, seguindo os sons de tambores iam ultrapassando, inconsciente e involuntariamente, os limites fictícios que eram determinados, e os quais se alguém não submetida à prática ultrapassasse, teria obrigatoriamente que ser excisada. (FDB)

A MGF é praticada em todas as regiões do país, mas com a maior prevalência nas regiões de Gabú, Bafatá e Quinará. Estas três regiões, situadas no leste e sul do país, constituem os maiores agrupamentos de Fulas, Mandingas e Beafadas, e todas elas fazem fronteira com a vizinha Guiné-Conacri.

Aos olhos das autoridades islâmicas guineenses, persiste ainda uma controvérsia sobre a recomendação ou não da prática no Alcorão. Apesar da discussão, que dura há anos, e é cada vez mais profunda, os mais céticos resistem, em termos de discurso e da prática, em aceitar que a MGF não é emanada da religião e a abandoná-la. Por exemplo, um imame e *influencer* com cerca de 20.000 seguidores⁴³ no Facebook, reconhece, contudo, que a MGF é um ato facultativo, diz ser “bom e recomendável” pelo Islão, quando é feita nos termos recomendados,

⁴² Assinaladas como as três maiores praticantes da MGF na Guiné-Bissau.

⁴³ Uma live no Facebook chega a ter mais de 1.200 partilhas, 1.700 comentários (Facebook).

“corte moderado dos genitais femininos”, isso para “regular a ansiedade sexual da mulher”. Ora, uma das principais lideranças islâmicas guineenses, por falta de consenso no seu seio, em relação à determinação ou não islâmica sobre a prática da MGF, não apresenta, publicamente, uma posição firme quanto à questão.

Na Guiné-Bissau, de tão secular e enraizada que é a MGF, não tem sido fácil a sua erradicação. A primeira tentativa legislativa para a proibir no país, através de um projeto de lei, foi reprovada pelo Parlamento guineense em 1995. Em 2014, pela iniciativa do governo e ações de *lobbying* e advocacia desencadeadas pela sociedade civil, a lei foi aprovada, embora enfrente dificuldades para ser cumprida integralmente. Os elementos que obstaculizam o combate à MGF na Guiné-Bissau são de natureza diversa e são descritos pelos entrevistados, tal como veremos na secção seguinte.

Principais obstáculos à erradicação da MGF na Guiné-Bissau

A erradicação da MGF na Guiné-Bissau enfrenta diversos obstáculos, que vão desde procedimentos institucionais até às condutas das populações. Entre vários obstáculos, os interlocutores apontam: a inércia do Estado, a inaplicabilidade das leis, a alta taxa de analfabetismo da população, o fraco envolvimento de antigas fanatecas nas ações de sensibilização comunitária e o envolvimento de pessoas não islamizadas nas ações de sensibilização. Os entrevistados lamentam que o governo guineense não tenha cumprido o seu papel e assumido as suas responsabilidades no combate à MGF, abdicando de uma abordagem mais interventiva. Por um lado, não tem financiado nem diligenciado financiamento para as ações de combate à MGF. Por outro lado, tem dificultado o andamento de processos de acusação, ou por arquivação no Ministério Público, ou por falta de preparação técnica dos seus agentes judiciais. A continuidade da MGF deve-se também à debilidade do sistema judicial guineense e à ausência de julgamentos e condenações. Os interlocutores deixam transparecer a ideia de que o incumprimento da lei esteja relacionado com o jogo político, com vista à manutenção da confiança política por parte da população.

há casos em que as pessoas foram detidas e as próprias autoridades nacionais, governadores e deputados de determinados círculos, dirigiram-se às autoridades policiais pedindo a sua libertação, alegando que sendo uma prática cultural, não se pode vencê-la por vias das detenções. (BT)

Esta conduta da classe política guineense releva, segundo os interlocutores: “um certo oportunismo político. Porque eles pensam que se forem pedir a liber-

tação de pessoas detidas, vão ter alguma simpatia da comunidade e/ou que as pessoas vão acreditar e votar neles nas próximas eleições” (BT).

Quando Didier Fassin fala no humanitarismo como “uma farsa política para legitimar discursos e práticas políticas ocidentais” (Fassin, 2012, pp. 2-4), o mesmo parece aplicar-se à agenda política guineense face à questão dos direitos humanos. O Estado guineense é perçecionado pela população como insensível à questão da MGF, desprovido de um compromisso sério com a agenda internacional sobre os direitos humanos, ou ainda como quem tenha assinado e ratificado os compromissos internacionais sobre os direitos humanos sob a pressão da comunidade internacional, com vista ao cumprimento das formalidades. Sem possuir um verdadeiro engajamento, o Estado guineense tem tido dificuldades em respeitar e cumprir os compromissos assumidos.

A somar à impotência do Estado no combate à MGF, a alta taxa de analfabetismo da população dificulta a tradução das mensagens pelos animadores locais, bem com a sua compreensão pelas populações. Nos trabalhos nas comunidades rurais, a queixa mais saliente de ativistas e animadores locais tem que ver com a limitada capacidade de entendimento de mensagens transnacionais dos direitos humanos pelas populações, apesar de tentativas de uso de línguas locais, e por vezes de comunicação ilustrada, nas sessões de sensibilização. Um ponto de vista diferente sobre esta questão é apresentado por uma antiga fanateca, reconhecida.⁴⁴ Na perceção desta, a alta taxa de analfabetismo ou o fraco nível de instrução, por si só, não constituem obstáculos à comunicação entre animadores e populações praticantes da MGF, nem justificam a resistência ao abandono da MGF. No seu entender, o fracasso prende-se, em parte, com as limitações dos animadores em identificar e abordar corretamente os alvos principais. A fraca inclusão de antigas fanatecas no processo de sensibilização comunitária pode estar na origem do insucesso dessas ações, pois as tarefas que lhes eram confiadas, em projetos anteriores, agora são confiadas aos jovens que, no fundo, “nada entendem do *fanadu* (MGF)” e aos imames que “nunca vão ao fundo do assunto”, por serem, segundo a interlocutora, autores morais da prática.

Uma outra questão levantada acerca da resistência ao abandono da prática está relacionada com a autoridade e/ou legitimidade moral de quem deve liderar as ações de sensibilização comunitária. Grande parte dos animadores locais aponta o envolvimento de indivíduos não pertencentes à comunidade islâmica na sensibilização, no topo e na base da estrutura, como um dos motivos pelo qual as ações não tenham surtido efeitos desejáveis, porque o facto pode minar

⁴⁴ Ela chegou a ser ativista pelo fim da MGF, pela DJINOPI e Sinim-Mira Nassiquê, e rosto da campanha contra a prática, por uma das agências da ONU na Guiné-Bissau.

os trabalhos a serem desenvolvidos e fortalecer as resistências na base. Por uma questão de legitimidade, certos ativistas acreditam que, para obter um maior impacto das ações de sensibilização e apropriação das mensagens a nível local, a tarefa de liderar e sensibilizar deve ser assumida pelos indivíduos pertencentes às respetivas comunidades praticantes da MGF. Caso contrário corre-se o risco de essas ações serem vistas como uma luta entre as etnias nacionais ou sob pretexto de cumprimento de uma agenda ocidental.

os líderes religiosos mais resistentes recorrem ao pretexto de que os outros (pessoas de outras etnias) querem erradicar a prática por serem contra os muçulmanos (praticantes). (AB)

a comunidade ou o grupo-alvo da sensibilização vê essa pessoa como um agente infiltrado, que está a hostilizar a religião muçulmana; ou como gente mandatada pelos discursos ocidentais, tencionando destruir o Islão. (BT)

Neste sentido, por uma questão de legitimidade, os interlocutores defendem a necessidade de cada grupo étnico trabalhar na causa que aflige a sua comunidade. Conforme uma interlocutora, “quando eu falo da MGF, eu sinto-me legítima. Eu pertenço à comunidade praticante da MGF e fui submetida à prática” (FDB).

Um dos interlocutores, pertencente à Igreja Católica, discorda destas posições, considerando que para além da questão religiosa, a MGF é uma questão sociológica e de vida humana que precisa ser refletida e analisada, e o seu combate ser encarado como uma responsabilidade de toda a sociedade. Pensar ao contrário, conforme o mesmo interlocutor, pode continuar a alimentar mais as resistências ao abandono da prática.

Principais agentes de resistências, canais usados e discursos emitidos

Na Guiné-Bissau, a resistência ao abandono da MGF assenta em três principais dimensões: religiosa, cultural e económica. Os homens continuam a ser apontados como principais idealizadores da MGF e dos discursos de resistência. Os líderes religiosos, caso concreto de imames e *hababus*,⁴⁵ são assinalados como autores morais, e as fanatecas, como autoras materiais. Para a emissão de discursos de resistência, os imames utilizam como canais: os sermões religiosos nas mesquitas, os tradicionais *gamo*,⁴⁶ alguns, as redes sociais, e frequentemente os *djumbais*⁴⁷ temáticos comunitários com animadores locais, bem como as cerimónias

⁴⁵ Nome dado, na Guiné-Bissau, a uma seita de muçulmanos considerados, por muitos, radicalistas.

⁴⁶ Momentos de congregação religiosa e/ou islâmica por diversas razões, principalmente para orações.

⁴⁷ Termo em crioulo da Guiné-Bissau para definir encontros de confraternização/convívio social ou de debates e discussões de ideias.

nias fúnebres, para reforçar suas crenças. Segundo um interlocutor, é na família que todo o procedimento se inicia.

toda a pressão é feita no fórum familiar, depois na *morança*⁴⁸, nos grupos étnicos e nas comunidades, nas mesquitas e nos diferentes espaços de concentração religiosa, como por exemplo: nos *gamo* e cerimónias fúnebres. Aproveitam esses espaços para emitir discursos que amedrontam a comunidade. (BT)

Conforme os interlocutores, os *hababus* e alguns estudiosos islâmicos recorrem não somente aos sermões religiosos, como ao uso das redes sociais e das rádios islâmicas locais. Principalmente pelo Facebook, alguns deles desenvolvem sessões semanais de propagação de ensinamentos religiosos, em direto, para difundir suas posições, “enquadrar muçulmanos na religião e dar a conhecer aos guineenses em geral a religião muçulmana”, mas também para tentar deslegitimar os protagonistas do combate à MGF, segundo o testemunho de uma interlocutora. A base religiosa continua a constituir um dos principais argumentos para a manutenção da prática da MGF, sendo o controlo da sexualidade da mulher o objetivo explícito. A posição de que é uma recomendação do Profeta, embora não seja obrigatória, mas recomendável, prevalece no domínio público e é assumida por alguns líderes religiosos. Para além de argumentos em como as mulheres não mutiladas genitalmente não podem cuidar do marido, preparando-lhe as refeições, por exemplo, outros argumentos socialmente conhecidos são:

o Alcorão diz que a mulher tem de estar limpa (pura) para a prática da religião; que a MGF diminui a possibilidade de infertilidade da mulher; que se um homem se relacionar sexualmente com uma mulher não excisada podem acontecer-lhe outras coisas (morrer-se, por exemplo). (FDB)

Similarmente às outras comunidades religiosas, na comunidade islâmica parece existir a tendência de criar, por vezes, várias interpretações para os mesmos preceitos, pelos membros da mesma corrente religiosa. Por exemplo, os argumentos atrás apresentados para a prática da MGF são refutados por um influente imame que parece apresentar-se mais flexível em relação a algumas condutas percecionadas como prejudiciais pelos restantes. Respeitante à questão de obrigatoriedade ou não da MGF, este considera que nenhuma mulher está a pecar caso não seja genitalmente mutilada.

⁴⁸ Agregado familiar alargado.

Se a mulher for submetida à excisão, é melhor, porque vai ser concedida as graças. Mas se ela não for submetida, não há pecado algum. Aquilo que se diz, que se ela não for excisada não pode cozinhar e o marido comer, não tem enquadramento no Alcorão. A mulher não excisada pode orar, a sua oração será aceite; pode cozinhar e o seu marido comer, sem problema. (LT)

Todavia, sem perceber que esteja a ser contraditório consigo mesmo ou que esteja a revelar que o propósito da MGF seja o controlo sexual das mulheres, o mesmo imame enfatiza que não é pecado a mulher não ser submetida à MGF, mas que “a religião recomenda que a mulher seja excisada, porque limita o seu prazer sexual, e subsequentemente a possibilidade de se manter contactos sexuais com muitos homens” (LT).

Na percepção deste líder religioso, a MGF, quando realizada nos termos recomendados pela religião islâmica (corte moderado), não é prejudicial à saúde sexual e reprodutiva das mulheres, argumentando que “o que torna a situação da MGF muito preocupante ou perigosa é a associação que se estabelece entre ela, a religião e a cultura”. Quer dizer que “uma coisa é cultural e outra coisa é religiosa”. Ou seja, que a prática só pode ser prejudicial à saúde da mulher quando realizada nos termos culturais, observando cortes exagerados os genitais. Conforme o imame, a resistência ao abandono da MGF deve-se a estes dois motivos: primeiro, por ser uma recomendação corânica; segundo, por ser uma questão cultural profundamente enraizada nos usos e costumes, da qual etnias como a Beafada, por exemplo, não abrem mão:

Na Guiné-Bissau, para algumas etnias, o *fanadu di mindjer* (MGF) é uma questão cultural com a qual não se brinca. Essas etnias não se baseiam apenas nos fundamentos religiosos, mas também nos culturais. Os Beafadas são os que menos se brincam com a questão da MGF. Para este povo, a prática envolve espiritualidades (mistérios, irãs,⁴⁹ etc.). (LT)

Outro factor que continua a sustentar a prática da MGF é o casamento. Na sociedade guineense, o casamento continua a ser visto como uma honra e prestígio para a mulher e sua família, ou um caminho que leva a mulher ao sucesso. Portanto, o argumento de que uma mulher não mutilada genitalmente não é digna para o casamento leva muitos pais a submeterem suas filhas à MGF, e muitos homens a desejarem mulheres submetidas à prática. Este facto fica evidente na voz desta interlocutora: “Se não fizermos a MGF às nossas filhas, elas serão impuras; serão discriminadas na sua própria comunidade; não terão marido” (FB).

⁴⁹ Considerados, para muitas crenças, espíritos poderosos e protetores.

A crença popular de que a luta pelo fim da MGF é uma imposição do Ocidente também alimenta as resistências ao abandono da prática. Segundo o falecido imame central de Mansoa, há indivíduos bem destacados, no seio da comunidade islâmica, que ainda defendem a continuidade da MGF, recusando categoricamente o seu abandono, com o pretexto de que é um discurso vindo do Ocidente: “Esta mentalidade de que a intenção de erradicar a prática é uma coisa ocidental faz com que muita gente tenha uma posição radical” (BD).

Contudo, nos últimos dez anos houve uma melhoria significativa na forma como a questão da MGF é abordada. Atualmente a problemática é discutida abertamente e sem tabus aos níveis social, religioso e político. No entanto, ao longo dos anos, as estratégias e as abordagens empregues para a sensibilização continuam as mesmas, salvo ligeiras mudanças: as recorrentes campanhas de sensibilização comunitária, por meio de programas radiofónicos, comunicação porta a porta; declarações públicas de abandono da prática pelas comunidades praticantes, perante os *media* e organismos internacionais financeiros; sessões de *djumbais* comunitários com grupos de mulheres, de homens jovens e adultos, etc. Dependendo do contexto, são empregues as línguas locais, tais como fula, mandinga ou beafada. Este modelo, embora não necessariamente obsoleto, precisa de ser adaptado à dinâmica e evolução da prática. A sensibilização pública comunitária parece insuficiente para mudar a mentalidade das populações locais sobre a prática.

Um interlocutor, ligado à Igreja Evangélica Guineense, exorta no sentido de ser promovida uma sensibilização séria e abrangente, capaz de cobrir todo o território nacional. Um outro interlocutor, ligado à Igreja Católica, testemunha que já assistiu “a ‘milhões’ de *djumbais*, mas não são suficientes para mudar a mentalidade das pessoas. É preciso um trabalho de fundo e partilhado. Não é questão de fazer barulhos numa *tabanka* que vai mudar a situação” (LB).

Do ponto de vista deste interlocutor, a verdadeira mudança de mentalidade da população pode ser conseguida apenas através da educação, considerado um dos desafios do combate à MGF na Guiné-Bissau.

Principais desafios do combate à MGF na Guiné-Bissau

Um dos maiores desafios ligados à erradicação da MGF, conforme os interlocutores, deve-se ao alto nível de analfabetismo no país e à inaplicabilidade das leis. O Estado guineense é recorrentemente convidado a assumir o papel de ativista pelos direitos humanos das mulheres, assumindo um forte engajamento político e dando a cara pelo combate à MGF, enquanto administrador do sistema educativo e judicial: “Queremos um Estado ativista dos direitos humanos.

Porque quando um Estado é ativista por uma causa, ele cria as condições para o respeito da mesma” (FDB).

A educação formal de crianças é unanimemente referida como o primeiro e o mais importante instrumento para combater a MGF, pela sua capacidade de empoderamento de mentes e de consciencialização. Logo, o Estado volta a ser convidado a promover a educação de massas, através da construção de infraestruturas escolares e garantia do seu pleno funcionamento, promovendo uma escola metodológica e pedagogicamente adequada; contudo, deve-se notar que apenas esta ação tem limitações. Partindo do exemplo da Guiné, em que tanto as mães com uma baixa instrução escolar como as que possuem um nível considerável bom de instrução, optam por excisar suas filhas, “parece não haver relação entre a excisão de meninas e o nível de escolaridade das mães”.⁵⁰ Ou seja, nesse contexto, a educação formal, por si só, não prova ser eficaz para a erradicação da MGF.

Considerando a falta de infraestruturas escolares formais nas localidades mais distantes dos centros urbanos, face a um vasto leque de escolas corânicas, e sendo os professores corânicos importantes agentes de educação comunitária e líderes de opinião local, é importante integrá-los no programa educativo. Ao incluir esses agentes no sistema educativo formal e capacitá-los em matéria dos direitos humanos das mulheres, o país terá, na opinião duma interlocutora, um sistema estruturado e organizado de ensino do Alcorão, bem como irá dispor de novos agentes úteis de sensibilização contra a MGF.

No âmbito judicial, os entrevistados encorajam o Estado guineense a aplicar efetivamente as leis que criminalizam todas as formas de violência contra mulheres e meninas, afetar recursos às instituições judiciais e capacitar tecnicamente seus agentes em matéria de direitos humanos.

Considerações finais

Pode-se considerar que, na Guiné-Bissau, as atuais dinâmicas da MGF expõem e alertam para a necessidade de um debate amplo e inclusivo sobre a questão. A prática da MGF é posta em negociação pelos entrevistados em três distintos momentos:

- quando, por exemplo, um dos imames admite que a MGF é um ato facultativo e não obrigatório na religião islâmica, mas recomendável; que a mulher não excisada não está a cometer nenhum pecado, podendo ela praticar todos os atos religiosos;

⁵⁰ <https://www.excisionparlonsen.org/comprendre-lexcision/cartographie-mondiale-des-pratiques-dexcision/guinee/>

- quando o mesmo imame apela no sentido de o Estado, em vez de criminalizar a prática, permita que as pessoas decidam livremente suas escolhas;
- quando os dois imames e a antiga fanateca invocam a necessidade de um debate nacional aberto, alargado e inclusivo sobre a MGF.

É bem verdade que nesta primeira década de lutas para a erradicação da MGF na Guiné-Bissau, após a criminalização da prática, se registou um avanço significativo no modo de abordagem da temática. As declarações de vários interlocutores não só convidam a uma reflexão mais profunda sobre o atual contexto da MGF, os contornos que a prática vem ganhado nesta última década, e os mecanismos de abordagem da MGF, como também nos obrigam a questionarmo-nos sobre como obter melhores resultados, entre uma sensibilização para o abandono da prática da MGF e uma sensibilização para a mudança na forma da prática da mesma.

Quanto aos discursos dos direitos humanos que se apresentam polémicos, sublinhando a importância de se levar as abordagens locais a sério quando se trata de promover ideias globais, o momento atual exige a promoção de um debate mais amplo, por meio da realização de uma auscultação nacional inclusiva e participativa; um debate que permita ouvir mais atentamente, sem pressão nem julgamentos, o que todos os intervenientes, por exemplo, os contestatários da lei, logo após a sua aprovação, os demais líderes religiosos (islâmicos e cristãos), antigas fanatecas, ativistas pelos direitos humanos, organizações locais/base de mulheres, de homens e de jovens, etc., têm a dizer ao longo desse período. A partir dessas ações, pode-se convidar cada grupo de atores a propor soluções próprias que lhes pareçam acessíveis. Aliás, como apontam os líderes islâmicos entrevistados, e como reforça a antiga fanateca, é necessário partir para grandes conferências, nacionais e regionais, envolvendo todos os atores sociais e religiosos, para debater de forma transparente a MGF e, quiçá, para explicar também sobre as diferenças entre os modos da prática supostamente recomendados pela religião e os realizados por obediência a práticas culturais.

Sendo a MGF uma prática muito difícil de definir, como havia observado Ricardo Falcão (2018), sugerimos um estudo mais aprofundado para procurar compreender as suas diversas formas e significados, para os vários grupos étnicos da Guiné-Bissau e da sub-região. Sublinhamos que, no contexto geográfico e demográfico, a CEDEAO deve trabalhar no sentido de promover e/ou patrocinar encontros regulares, não apenas com as organizações políticas ou da sociedade civil comunitária, mas por via dessas, com as comunidades locais. Tal como deve também patrocinar estudos mais consistentes para compreender as diversas configurações da prática e as propostas que as comunidades locais têm a apresentar.

Referências

- Ahmed, L. (2000). The women of Islam. *Transition*, 83, pp. 78-97.
- Almeida, M. V. de. (2012). Direitos humanos e cultura: Velhas e novas tensões. *Análise Social*, 47(4), 957-970.
- Bass, L. E., & Sow, F. (2006). Senegalese families: The confluence of ethnicity, history, and social change. In Y. Oheneba-Sakyi, & B. K. Takyi (Eds.), *African families at the turn of the twenty-first century* (pp. 83-102). Praeger.
- Batisai, K. (2015). The politics of control and ownership over women's bodies: Discourses that shape reproductive and sexual rights in Zimbabwe. In Heinrich Boel Stiftung (Ed.), *Perspectives 02: Bodies, morals and politics: Reflections on sexual and reproductive rights in Africa*.
- Bernstein, J. M. (2018). Rights. In J. M. Bernstein, A. Ophir, & A. L. Stoler (Eds.), *Political concepts: A critical lexicon* (pp. 1-20). Forham University Press.
- Boddy, J. (2016). The normal and the aberrant in female genital cutting: Shifting paradigms. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6(2), 41-69. <https://doi.org/10.14318/hau6.2.008>
- Bop, C. (2005). Islam and women's sexual health and rights in Senegal. *Muslim World Journal of Human Rights*, 2(1).
- Boyle, E. H. (2002). *Female genital cutting: Cultural conflict in the global community*. The Johns Hopkins University Press.
- Falcão, R. (2018). Resistance to change: FGM/C and gendered inequality in Senegal. In M. Fusaschi, & G. Cavatorta (Eds.), *FGM/C: From medicine to critical anthropology* (pp. 181-191). Meti Edizioni.
- Fassin, D. (2012). *Humanitarian reason: A moral history of the present* (R. Gomme, Trad.). University of California Press.
- INE (Instituto Nacional de Estatística). (2014). *Monitorização da Situação da Criança e da Mulher - Inquérito aos Indicadores Múltiplos*.
- INE (Instituto Nacional de Estatística). (2019). *Inquérito aos Indicadores Múltiplos 2018-2019. Guiné-Bissau/2018-2019/Survey findings/Guinea Bissau 2018-19 MICS Survey Findings Report_Portuguese.pdf*
- Kaplan, A. (2018). Inquéritos sobre conhecimento, atitudes e práticas de MGF na Gâmbia. In C. Carvalho, R. Falcão, & M. Patrício (Eds.). *Corte / Mutilação Genital Feminina: Respostas institucionais integradas* (pp. 35-40). Centro de Estudos Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa.
- Lopes, C. (1999). *Kaabunké: Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Merry, S. E. (2006). *Human rights and gender violence: Translating international law into local justice*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.1177/009430610703600159>
- Moreira, J. K. (2020). *Matchundadi: Género, performance e violência política na Guiné-Bissau*. Teatro Praga / Sistema Solar.
- Organização Mundial da Saúde. (2008). Eliminação da Mutilação Genital Feminina. *Postgraduate Obstetrics & Gynaecology*, 19(8).
- Ranciere, J. (2004). Who is the subject of the rights of man? *South Atlantic Quarterly*, 103(2/3), 297-310. <http://saq.dukejournals.org/cgi/doi/10.1215/00382876-103-2-3-297>
- Rialle, G., & Corvo, J. D. (1886). *Convenção luso-francesa de 12 de maio de 1886*.

- Roque, S. (2011). *Um retrato da violência contra mulheres na Guiné-Bissau*. Governo da República da Guiné-Bissau/Nações Unidas.
- Sow, F. (2003). Fundamentalisms, globalisation and women's human rights in Senegal. *Gender and Development*, 11(1), 69-76. <https://doi.org/10.1080/741954255>
- Tamale, S. (2010). The right to culture and the culture of rights: A critical perspective on women's sexual rights in Africa. In C. O. Izugbara, *Old wineskins, new wine: Readings in sexuality in sub-Saharan Africa* (pp. 53-70). NOVA Science.
- Turshen, M. (2007). *Women's health movements: A global force for change*. Palgrave Macmillan.
- UNIOGBIS-ACNUDH. (2017). *Relatório sobre o direito à saúde na Guiné-Bissau*. UNIOGBIS- Secção de Direitos Humanos/ACNUDH. http://www.ohchr.org/Documents/Countries/GW/RightHealthGuineaBissau_PT.pdf
- Voz di Paz, & Interpeace. (2019). *Nô obi mindjer ku mininu*. Swiss Typefaces.