



INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

Resistências ao abandono do casamento precoce e/ou forçado e da MGF no espaço da CEDEAO: caso da Guiné-Bissau

Isaiete Augusto Jabula

Mestrado em Estudos Africanos

Orientador(a):

Doutora Clara Carvalho, Professora Associada,
Iscte - Instituto Universitário de Lisboa

Co-Orientador(a):

Doutor Ricardo Miguel Falcão, Investigador Integrado,
Iscte - Instituto Universitário de Lisboa

Outubro, 2021

Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas

Resistências ao abandono do casamento precoce e/ou forçado e da MGF no espaço da CEDEAO: caso da Guiné-Bissau

Isaiete Augusto Jabula

Mestrado em Estudos Africanos

Orientador(a):

Doutora Clara Carvalho, Professora Associada,
Iscte - Instituto Universitário de Lisboa

Co-Orientador(a):

Doutor Ricardo Miguel Falcão, Investigador Integrado,
Iscte - Instituto Universitário de Lisboa

Outubro, 2021

*A todos os combatentes pela igualdade de género na Guiné-Bissau;
À minha família, minha mãe pela “sombra” e meu irmão pelo abrigo em Lisboa;
À Katila e ao Mohamed, meus filhos, por lhes faltar a atenção necessária durante este processo;
Ao Fafali Koudawo, (em memória), pela orientação e presença contínua no meu percurso.*

Agradecimentos

A todas e todos que contribuíram para a concretização deste projeto:

À professora Clara Carvalho e ao professor Ricardo Falcão, orientadora e coorientador do meu projeto, sou profundamente grata à vossa atenção e disponibilidade;

Aos meus professores do mestrado, partes cruciais deste processo: Ana Lúcia, José Horta, Clara Carvalho, Cristina Roldão, Roque Amaro, Ulrich Schiefer, Manuel António Ennes Ferreira, Edalina Sanches, Cláudia da Almeida, Nuno Nunes e Madalena Ramos, agradeço os ensinamentos e as orientações, a simpatia e a amizade;

Aos colegas do mestrado: Juliana (a mentora da turma), Brisa, Esmeraldina, Tânia, Thyanne, Hendrik, Catarina, Tony, Laurinda, Salomão, agradeço o companheirismo e as ricas partilhas;

Ao CEI-IUL (Centro de Estudos Internacionais do Iscte-Instituto Universitário de Lisboa), pelo simpático acolhimento e por financiar o meu segundo ano do mestrado através da bolsa de investigação / CEI_BI_SEXRWA2020, por meio da FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia).

Aos meus entrevistados e pessoas-recurso a partir da Guiné-Bissau, dinamizadores de tudo isto, serei eternamente grata.

Resumo

O presente estudo, inserido no âmbito do mestrado em Estudos Africanos, visa compreender as bases de resistências, no espaço da CEDEAO, partindo do caso da Guiné-Bissau, ao abandono das práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF, práticas consideradas nefastas à saúde sexual e reprodutiva das mulheres. Com ele, procurou-se identificar, através de pesquisa bibliográfica e 14 entrevistas a diversas individualidades e instituições que lidam com a temática, os agentes da resistência e seus discursos, agentes de mudança e suas estratégias de intervenção; conhecer o papel da CEDEAO na promoção dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres no seu espaço e no combate a tais práticas. Compreendeu-se que os principais agentes da resistência são os líderes islâmicos – sendo as organizações da sociedade civil – os principais protagonistas de combate ao casamento precoce e/ou forçado, e da MGF, e também das ações de proteção e defesa dos direitos humanos das mulheres. Por último, constatou-se que a fragilidade do sistema judicial guineense e a alta taxa de analfabetismo criam consideráveis obstáculos à erradicação da MGF, principalmente. Como soluções para a erradicação destas práticas, reformas nos sistemas educativo e judicial deverão ser consideradas imprescindíveis.

Palavras-chave: MGF; casamento precoce e/ou forçado; saúde sexual e reprodutiva; mulheres; CEDEAO; Guiné-Bissau.

Abstract

The present study, within the scope of the master's degree in African Studies, aims to understand the basis of resistance in the ECOWAS region, starting with the case of Guinea-Bissau, to the abandonment of practices of early and/or forced marriage and of FGM, which are considered harmful to the sexual and reproductive health of women. The aim of this study was to identify, through bibliographical research and 14 interviews with various individuals and institutions dealing with the theme, the agents of resistance and their discourses, the agents of change and their intervention strategies; to know the role of ECOWAS in promoting the sexual and reproductive rights of women in its space and in combating such practices. It was understood that the main agents of resistance are Islamic leaders; with civil society organisations being the main protagonists in combating early and/or forced marriage and FGM, as well as leading actions to protect and defend women's human rights. Finally, it was found that the fragility of the Guinean judicial system and the high rate of illiteracy create considerable obstacles to the eradication of FGM. As solutions for the eradication of these practices, reforms in the educational and judicial systems should be considered indispensable.

Keywords: FGM; early and/or forced marriage; sexual and reproductive health; women; ECOWAS; Guinea-Bissau.

Índice Geral

Agradecimentos	i
Resumo.....	iii
Abstract	v
Glossário de siglas e acrónimos.....	ix
1. Introdução	11
1.1. Metodologia adotada.....	13
2. Estado da Arte	19
2.1. Noções gerais sobre os Direitos Humanos.....	19
2.2. Direitos Sexuais e Reprodutivos.....	23
2.3. Género e feminismo.....	31
2.4. Instituições e políticas de promoção de género	35
3. Estudo de caso: Guiné-Bissau.....	43
3.1. Organização política e social do país.....	43
3.2. Contexto da saúde sexual e reprodutiva das mulheres na Guiné-Bissau	45
3.3. Legislações existentes e mecanismos políticos de combate às práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF	52
3.4. Principais estruturas técnicas de combate às práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF.....	54
3.5. Principais obstáculos ao combate das práticas casamento precoce e/ou forçado e da MGF na Guiné-Bissau.....	56
3.6. Principais agentes de resistências, canais usados e discursos emitidos	62
3.7. ONG - Protagonistas de combate às práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF. 67	
3.8. Principais desafios de combate às práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF na Guiné-Bissau.....	73
3.9. Papel e intervenção da CEDEAO na promoção dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres e no combate às práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF na Guiné-Bissau.....	75
3.10. Propostas de soluções apresentadas para o combate as práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF na Guiné-Bissau	78
4. Considerações finais.....	85
Fontes.....	89
Referências bibliográficas.....	91
Anexos	95

Índice de Quadros e Figuras

Figura 2.1 Prevalência da prática da MGF na África Ocidental

Figura 2.2 Mapa da CEDEAO

Quadro 2.1. Taxa de prevalência de MGF, casamento precoce e mortalidade infantil nos Estados-membros da CEDEAO

Figura 3.1 Mapa da Guiné-Bissau.

Quadro 3.1. Situação da distribuição percentual de mulheres com MGF – por ordem e região – na Guiné-Bissau.

Quadro 3.2. Situação da MGF, por grupo étnico, na Guiné-Bissau.

Glossário de siglas e acrónimos

AMIC- Associação Amigos da Criança

C/MGF - Corte ou Mutilação Genital Feminina

CAJ - Centro de Acesso à Justiça

CCDG - Centro da CEDEAO para Desenvolvimento de Género

CDC - Convenção dos Direitos da Criança

CEDAW - Convenção para a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra Mulheres

CEDEAO - Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental

CNAPN - Comité Nacional para o Abandono das Práticas Nefastas

CRGB - Constituição da República da Guiné-Bissau

DH – Direitos Humanos

DJINOPI – *Djintis Nô Pintcha*

DUDH – Declaração Universal dos Direitos Humanos

FNUAP - Fundo das Nações Unidas para a População

HIV/SIDA - Síndrome da Imunodeficiência Adquirida

IMC - Instituto da Mulher e Criança

INE - Instituto Nacional das Estatísticas

INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa

LGDH - Liga Guineense dos Direitos Humanos

MICS - Inquérito aos Indicadores Múltiplos (Multiple Indicator Cluster Survey)

OMS - Organização Mundial da Saúde

ONG - Organização Não Governamental

ONU - Organização das Nações Unidas

PNUD - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PPM - Plataforma Política das Mulheres

REMPSECAO - Rede Paz e Segurança para as Mulheres no Espaço da CEDEAO

RENAJELF-GB - Rede Nacional de Jovens-Mulheres Líderes da Guiné-Bissau

RENLUV-BG/GB - Rede Nacional de Luta contra Violência Baseada no Género

UA - União Africana

UNICEF - Fundo das Nações Unidas para a Infância

UNIOGBIS - Gabinete Integrado das Nações Unidas para a Consolidação da Paz na Guiné-Bissau

VdP – *Voz di Paz*

1. Introdução

As práticas do casamento precoce e/ou forçado e da Mutilação Genital Feminina (MGF) estão no centro de discussão quando se aborda a questão dos direitos humanos, – das práticas tradicionais “nefastas” 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. Além disso, esta região inclui sete dos vinte países com a maior taxa de casamento precoce ou forçado no mundo². No espaço comunitário da CEDEAO (Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental), a MGF é manifestamente praticada em todos os Estados-membros, com a exceção de Cabo-Verde. 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, caso escolhido para o estudo, apesar da lei que criminaliza a MGF ter sido promulgada há uma década, registou-se um aumento significativo de casos da MGF nos últimos anos. As tentativas para erradicar as práticas tradicionais consideradas nefastas encontram diversas formas de resistência neste contexto.

As linguagens transnacionais dos direitos humanos continuam a 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 das práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF. Conforme 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 a nível das famílias e da sociedade. O modo de elaboração e disseminação desses discursos e mensagens, é muito questionado, uma vez que, de acordo com Sally Engle Merry³, em primeiro lugar não obedece os 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).

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

²Dados disponíveis em: <http://oecdinsights.org/2017/03/08/gender-equality-in-west-africa/>, consultado em 04.05.2021, pelas 14h07.

³Num livro que explica pormenorizadamente o processo desde a fase preparatória das conferências: formulação de convites e escolha de delegados; protocolos, divisão de grupos de trabalhos, abordagens e controvérsias, até as últimas deliberações, concernente à determinação e aprovação de conteúdos das mensagens, Sally Engle Merry revela que existem fissuras entre os cenários globais onde essas ideias são codificadas em documentos e as comunidades locais onde os sujeitos destes direitos vivem e trabalham.

Ora, para conseguir uma maior eficácia na aplicação das ideias globais, é essencial considerar as abordagens locais. Ou seja, como recorda Michelle Johnson⁴, “se se quiser lutar pelos direitos humanos em África e em outras partes do sul global, precisa-se 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.

Nesta dissertação identificamos a necessidade de compreender as bases das resistências ao abandono das práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF no espaço CEDEAO. Considerando a envergadura desta tarefa, optámos por nos focar no caso da Guiné-Bissau, tendo este estudo como principais objetivos:

- identificar os principais agentes de resistências ao abandono das práticas da MGF;
- compreender os discursos emitidos para legitimar as práticas do casamento precoce/forçado e da MGF;
- 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 às práticas de casamento precoce/forçado e da MGF;
- conhecer as políticas que a CEDEAO estabelece com os Estados-membros, bem como ações que desenvolve com as organizações locais para a erradicação das práticas de casamento precoce/forçado e da MGF.

O horizonte temporal deste estudo situa-se entre 2003, data da criação do Centro da CEDEAO para o Desenvolvimento de Género (CCDG), e 2019. A dissertação está organizada em torno de uma tripla abordagem: (I) a primeira parte, procura contextualizar o objeto de estudo, apresentando e discutindo o desenvolvimento das questões ligadas aos direitos humanos, nomeadamente: o debate estabelecido entre os direitos humanos e a religião e o debate entre direitos humanos e cultura, e define direitos sexuais e reprodutivos, de modo a enquadrar melhor as abordagens do casamento precoce e/ou forçado e da MGF. Sendo os aspetos culturais muito salientes nos debates, esta primeira parte tece uma perspetiva sobre o suposto papel da cultura na emancipação das mulheres africanas; e, ainda define os conceitos de género e feminismo, de modo a compreender os discursos que enraízam as práticas socioculturais “nefastas” à saúde sexual e reprodutiva das mulheres e as lutas promovidas para a igualdade de género. Por último, dá a conhecer as instituições e políticas internacionais e regionais de promoção de género, destacando as da CEDEAO e apresentando a conjuntura da MGF no espaço regional. (II) A segunda parte apresenta o estudo de caso, relativo à Guiné-Bissau. Neste capítulo, dá-se a conhecer: a organização sociopolítica do país; o contexto sociocultural da MGF, para ajudar

⁴Professora de Antropologia na Universidade de Bucknell. Argumento apresentado no dia 12 de maio de 2021, durante a sua alocação sob 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.

melhor a explicar o fenómeno e as resistências ao seu abandono; as legislações existentes e os mecanismos políticos para fazer face às formas de violência contra as mulheres e crianças; as principais estruturas técnicas de combate ao casamento precoce e /ou forçado e à MGF; os principais obstáculos ao combate destas práticas; os principais agentes de resistência e os discursos emitidos; os principais protagonistas de combate às práticas nefastas e suas estratégias de atuação; os principais desafios de combate a estas práticas; o papel e a intervenção da CEDEAO na promoção dos direitos sexuais e reprodutivos na região e no combate às práticas nefastas à saúde sexual e reprodutiva das mulheres na Guiné-Bissau. (III) A terceira e última parte conclui, apresentando as principais conclusões que podem ser retiradas desta análise.

1.1. Metodologia adotada

A realização deste estudo apoiou-se nas abordagens antropológicas dos direitos humanos. Recorreu à pesquisa qualitativa, por meio de análise documental e de entrevistas semiestruturadas. A pesquisa bibliográfica baseou-se em leituras exploratórias de livros, ensaios científicos e resenhas, sendo grande parte destes selecionados no âmbito do projeto “Direitos sexuais e reprodutivos das mulheres e às resistências culturais baseadas no género na África Ocidental”, que dão corpo ao Estado da Arte. Este descreve os avanços realizados nos domínios dos direitos humanos, saúde sexual e reprodutiva das mulheres, e as abordagens internacionais para fazer face à mesma. Foram também consultadas algumas convenções internacionais e nacionais, legislações, planos de ação sobre os direitos humanos, principalmente os que abordam os direitos das mulheres.

O estudo teve ainda em conta o conhecimento etnográfico da Guiné-Bissau pela mestrande e sua experiência pessoal no contexto de organizações da sociedade civil guineense e em trabalho de campo nas comunidades guineenses, particularmente no domínio da promoção de género e do desenvolvimento participativo. Estas atividades incluem as seguintes experiências: pelas Redes das Associações Juvenis da Guiné-Bissau, enquanto jovem e voluntária, a estudante esteve ligada às questões de Género, Saúde Sexual e Reprodutiva da organização, dedicando às ações comunitárias de sensibilização e consciencialização de jovens pares; pela *Voz di Paz* (VdP)⁵ durante 9 anos, trabalhou como assistente de investigação e mais tarde como investigadora, participando na elaboração e execução de vários projetos para a paz e o desenvolvimento, organizando e facilitando ações de auscultações, formações e sensibilização; pelo Centro da CEDEAO para Desenvolvimento de Género (CCDG), trabalhou por 4 meses, como consultora e gestora local de conteúdos para a plataforma digital “50 Milhões de Mulheres Africanas têm a Palavra”. Estas experiências, sobretudo com a VdP,

⁵ONG local de Pesquisa-Ação-Participativa que promove, através de ações de auscultações, formação e sensibilização, a cultura de paz e de cidadania ativa e responsável. A *Voz di Paz* conta com 10 estruturas de mediação de conflitos e de promoção da paz na base, denominadas Espaços Regionais de Diálogo, congregando cerca de 100 destacados líderes de opinião na base, entre os quais: líderes tradicionais, religiosos e associativos, jornalistas comunitários, professores, forças de defesa e segurança, etc. Mais informação sobre a VdP, visitar: <https://www.vozdipaz.org/>, consultado em 2 de setembro de 2021, pelas 13h14.

possibilitaram o acesso a um vasto leque de contatos a nível local e nacional, que subsequentemente facilitaram tanto na identificação, seleção e contacto dos entrevistados, como na análise, compreensão e tratamento dos dados recolhidos a partir das entrevistas.

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 do casamento precoce e/ou forçado e/ou da MGF. No total, foram entrevistadas 14 pessoas⁶, entre elas: líderes religiosos (2 imames, incluindo o presidente da União dos Imames da Guiné-Bissau, 1 pastor e 1 padre); uma antiga *fanateca* (excisadora); 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 Amigos da Criança (AMIC), a secretária-geral do Movimento *Mindjer i Ka Tambur*⁷, o vice-presidente da Liga Guineense dos Direitos Humanos (LGDH) e alguns animadores locais.

A seleção destes interlocutores baseou-se nas posições por eles ocupadas, consideradas relevantes para este estudo, 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 de casamento precoce/forçado e/ou da MGF. Como se vai verificando ao longo do trabalho, a igreja evangélica é das instituições mais procuradas pelas meninas perseguidas para o casamento precoce e/ou forçado, na Guiné-Bissau. A igreja católica, através da Caritas de Bafatá⁸, em tempos, em parceria com a comunidade islâmica e com o apoio do FNUAP, tem implementado projetos ligados à sensibilização para o fim das práticas da MGF. As Dioceses de Bissau e de Bafatá põem em funcionamento sete Casas de Mães, a nível de sete regiões, para acompanhamento médico de grávidas com riscos obstétricos.

A comunidade islâmica é escolhida pela forte relação que é estabelecida entre ela e a prática da MGF. Neste sentido, entendeu-se importante ouvir a comunidade islâmica guineense, para conhecer sua posição e suas perspectivas sobre as duas questões tratadas. Escolheu-se conversar com os dois imames, por representarem duas gerações 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.

⁶O anexo 2, concernente aos perfis dos entrevistados, dá a conhecer as razões da escolha de cada entrevistado.

⁷Traduzido do crioulo para o português, significaria: “mulher não é tambor”. Uma expressão para apelar o fim da violência física contra as mulheres.

⁸Bafatá, situada no leste da Guiné-Bissau, é a segunda região com a maior taxa da MGF.

Atendendo às diferentes categorias dos entrevistados, elaboram-se cinco guíões de entrevista, revistos pelos orientadores 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. Para os dirigentes associativos, o padre e o pastor evangélico, foi aplicado o português; para os imames e os agentes comunitários, foi utilizado o crioulo da Guiné-Bissau. As entrevistas tiveram, a mais curta, 9 minutos, e a mais longa, 116 minutos.

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

- a posição da comunidade islâmica guineense em relação às práticas de casamento precoce e/ou forçado; 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 e do casamento precoce e/ou forçado na Guiné-Bissau.

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

- o que motiva as igreja evangélica e católica a intervirem na matéria de promoção e proteção dos direitos sexuais e reprodutivos das meninas e mulheres, realizando ações comunitárias de sensibilização para a mudança de comportamento; se estas suas ações têm que ver com as religiões que professam; quais os maiores constrangimentos que enfrentam no terreno; quem são os principais praticantes do casamento precoce e/ou forçado, da MGF e de violência sexual contra meninas e mulheres; 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 às práticas e/ou às resistências.

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

- se elas 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 de combate às práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF no país; propostas de soluções para o combate às práticas de casamento precoce e/ou forçado e da 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 às práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF na Guiné-Bissau; principais desafios de combate às práticas do casamento precoce e/ou forçado e da 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 / encaradas pelas comunidades; quem são os principais agentes de resistências; que discursos esses agentes emitem; aonde 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 às práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF.

De salientar que todos os interlocutores responderam as questões que visam compreender: quais as instituições a que as populações tendem mais a recorrer quando ocorrem casos de violências contra meninas e mulheres; onde consideram que as questões das violências contra as meninas e mulheres devem ser tratadas de forma a aumentar a eficácia das ações de prevenção e apoio; a sua perspetiva sobre a importância da igualdade de género e da liberdade sexual das meninas.

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 de 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. Para facilitar a descrição e a compreensão dos factos, são apresentadas algumas figuras informativas, mapas e tabelas, no trabalho.

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, incluindo com propostas de data e horários para as entrevistas, 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. Abdicou-se de entrevistar os técnicos governamentais

ligados às questões em estudo, pelo respeito à hierarquia e o cumprimento de formalismo, como exigido nas organizações guineenses. 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 Internet⁹. 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 por utilizar o termo Mutilação Genital Feminina (MGF)¹⁰. Esta opção prende-se com o fato de esta ser a expressão mais usual, mas também aquela que é empregue na Guiné-Bissau. A questão da MGF aparece de forma mais relevante na discussão ao longo deste estudo do que a do casamento precoce e/ou forçado por essa se encontrar no centro das discussões relativas às “práticas nefastas” à saúde sexual e reprodutiva das meninas e mulheres na Guiné-Bissau.

Além disso, é importante referir que este estudo apresenta uma perspetiva sobre os contextos da MGF e do casamento precoce e/ou forçado na Guiné-Bissau, estando longe de esgotar tudo o que há a dizer sobre estas práticas, 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 pelas duas temáticas estudadas; 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.

⁹A conexão Internet na Guiné-Bissau é assegurada, na maioria de casos, através de dados móveis, sendo por isso instável e tendo níveis variados de potência consoante a zona geográfica e seu nível de urbanização.

¹⁰Segundo a (Organização Mundial da Saúde, 2008, p. 5), o termo mutilação “ênfatiza 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”.

2. Estado da Arte

2.1. Noções gerais sobre os Direitos Humanos

A cultura, a religião e os Direitos Humanos (DH) estão tão entrelaçados, que facilmente entram em choque, sobretudo, quando se aborda a condição das mulheres nas sociedades africanas. A linguagem universal dos direitos humanos gera equívocos tanto nas comunidades locais, como nas académicas. Falar de direitos humanos, tanto dos homens como das mulheres, tanto dos indivíduos no Ocidente como em África, tanto dos países desenvolvidos como dos em desenvolvimento, provoca intermináveis discussões.

O conceito de direitos humanos, inicialmente direitos dos cidadãos/ homens, foi teorizado no Ocidente, pelos dissidentes da Europa de leste, segundo o filósofo francês Jacques Ranciere, após a Guerra Fria, como forma de estabelecimento de uma nova ordem mundial com vista à suplantação do totalitarismo.¹¹ Entretanto, nas décadas de 70-80 do século XX, conforme o autor, com o aparecimento de conflitos étnicos, massacres, fundamentalismo religioso, movimentos raciais e xenófobos, o foco passou a centrar-se na proteção e defesa dos direitos das vítimas, ou seja, das populações deslocadas e/ou ameaçadas fora das suas casas, que não podem reclamar quaisquer direitos ou reivindicações em seu nome, (Ranciere, 2004, pp. 297–298).

Em 1945, após a criação da ONU¹² e consequente elaboração da Carta dos Direitos do Homem que viria a designar-se, em 1948, Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH)¹³, os direitos humanos ficaram, oficialmente, definidos como um conjunto de liberdades básicas que todos os indivíduos, sem distinção de raça, religião, sexo, nacionalidade etc., devem exercer. Foi estabelecido que, "todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade". No entanto, o suposto espírito humanitário dos direitos humanos, e sobretudo a reformulação da expressão "direitos de homem" para "direitos humanos", gerou algumas perplexidades e discussões no campo académico. Para Ranciere (2004), a passagem da "humanidade" para o "humanitarismo" é "uma manobra de abstração, porque "os únicos direitos reais eram os direitos dos cidadãos, direitos ligados a uma comunidade nacional enquanto tal." Na perspetiva do autor, direitos humanos é, por isso, 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

¹¹ Onde a democracia global corresponderia ao mercado da economia liberal.

¹² A ONU, cuja missão é manter a paz e segurança no mundo, foi criada em decorrência dos danos drásticos causados pela IIª Guerra Mundial, de modo a evitar casos semelhantes no futuro. Ver aqui: [History of the United Nations | United Nations](#), consultado em 09.05.2021, 23h16.

¹³ A principal preocupação da DUDH é de proteger a dignidade e o valor da pessoa humana, garantir a igualdade de direitos entre os indivíduos, homens e mulheres, proteger, tanto as pequenas como as grandes Nações, etc. O documento serve de bases da nova ordem internacional. Ver a Declaração aqui: [Universal Declaration of Human Rights | United Nations](#), consultado em 09.05.2021, 23h07.

desta realização é um processo político, em que os seres humanos empreendem uma luta política para se tornarem cidadãos do mundo.

Reforçando esta posição, filósofo americano Jay Bernstein também considera a existência de sujeitos com direitos e sem direitos, procurando ilustrar a sua tese da seguinte forma:

“(…) imagine dois mundos mais ou menos idênticos, em cada um dos quais os piores recebem alimentação e habitação adequadas, cuidados de saúde, educação básica, ajuda suficiente quando estão desempregados, etc. A única diferença entre estes dois mundos é que num, as pessoas têm direitos enquanto no outro não os têm, porque os dois mundos são materialmente idênticos, daí decorre que, qualquer que seja o significado e a importância dos direitos, estes não proporcionam necessariamente uma distribuição mais justa ou mais fiável dos recursos materiais, nem são direitos necessários para um mundo moralmente inteligível, (Bernstein, 2018).

Esta ilustração considera os indivíduos com direitos¹⁴ um governo paternalista, cuja obrigação é administrar, prestando cuidados e assistência básica aos *Nowheresville*¹⁵, indivíduos vulneráveis e carenciados, estabelecendo uma relação benfeitor vs beneficiário¹⁶, em nome de Deus e da moralidade. A moralidade, carregada de sentimento de compaixão e caridade, segundo, o antropólogo e sociólogo francês, Didier Fassin, é uma farsa política, derivada de genealogia cristã¹⁷, 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 política¹⁸ de vidas precárias no final de século XX e início do século XXI” ou seja, ações e medidas de “governos humanitários”¹⁹, 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 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. Estas posições não se tratam de críticas às ações de ajuda ou de benevolência para com os outros, mas servem para apresentar a relação de qualidade e superioridade, e a dívida ou sentimento moral que se estabelecem – sem reciprocidade, (Fassin, 2012, pp. 2–4).

¹⁴ São classificados como vizinhos ricos do *Nowheresville* – o mundo sem direitos.

¹⁵ Um conceito, segundo (Bernstein, 2018), de Joel Feinberg para referir “o mundo sem direitos”.

¹⁶ 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 táctil.

¹⁷ Para o autor, embora este fascínio pelo sofrimento se encontra em muitas tradições de pensamento, como por exemplo o estoicismo, a valorização do sofrimento como a experiência humana básica é estreitamente ligada à paixão de Cristo redentora do pecado original, uma paixão que se repetiu ao longo de vários séculos através dos tormentos dos mártires e a mortificação dos santos (ver (Fassin, 2012, p. 250).

¹⁸ Políticas de gerir populações / indivíduos em situações de vulnerabilidade e contextos de violência.

¹⁹ Correspondem mimeticamente, segundo (Fassin, 2012), à imagem apresentada pelas organizações que se descrevem a si próprias como humanitárias.

Sobre esta controvérsia, entre “direitos humanos vs 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” – pois senão, recorrendo ele a (Sousa Santos, 1997, pp. 18-19):

“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””, (Almeida, 2012, p. 967).

Desta forma, ficaria mais fácil manter uma relação entre o universal e local, ou entre os direitos humanos e a cultura.

2.1.1. Direitos Humanos e cultura: o debate

A cultura está, atualmente, no centro do debate sobre os direitos humanos das mulheres, principalmente em África. Contudo esta é frequentemente empregue para se referir a um grupo étnico ou a práticas habituais, e o conceito 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”, (Maluleke, 2015, p. 17). Alguns estudiosos, como a antropóloga Sally Engle Merry, experiente nas conferências internacionais sobre direitos humanos, revelam que a cultura é usada como a base das identidades nacionais, étnicas ou religiosas. Ora, 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 Humanos (DUDH), é, em si, é 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 demais, tendo a cultura numerosas manifestações Tamale (2010) 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 das grandes salas de conferências internacionais, sendo a própria lei dos direitos humanos, um sistema cultural, reforça (Merry, 2006, pp. 15–16). Para amenizar as incompreensões sobre a cultura, a autora 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 de 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, (Merry, 2006, p. 11).

2.1.2. Direitos Humanos e Religião: o debate

Nas sociedades em que as bases religiosas estão fortemente estabelecidas, como é o caso da África Ocidental, com registo de 45 por cento da população islamizada²⁰, embora torna-se difícil utilizar a linguagem dos direitos humanos das mulheres, estabelece-se uma forte ligação entre a religião e os direitos humanos. Muitos estudiosos julgam que as religiões, principalmente as monoteístas, são outras formas de sistemas patriarcais, determinantes das regras de vivência social/comunitária. Ou seja, “o comportamento dos indivíduos na sociedade é 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 do Islão tem oferecido às mulheres alguns direitos na esfera económica, política e nos domínios dos direitos sexuais e reprodutivos, possibilitando-lhes negociar o seu estatuto e a sua autoridade na família e na sociedade, o próprio é usado para controlar a sexualidade e a reprodução das mulheres, (Bop, 2005; F. Sow, 2003, p. 5). Este controlo ocorre por argumentações a partir do Alcorão, principal veículo de transmissão de conhecimentos e crença religiosa, o qual grande parte de fiéis muçulmanos não domina. Aliás, pelas mulheres, a aprendizagem do Alcorão é limitada. A maioria das mulheres sabe o Alcorão a partir das interpretações orais feitas pelos homens que os leem, os quais, na maioria das vezes, são chefes patriarcais e/ou atores políticos, considerados os maiores interessados na manutenção do sistema patriarcal. Sendo a árabe, a língua da aprendizagem do Alcorão, difícil ainda torna a compreensão desses textos por indivíduos de outras culturas, não regidas por esta língua.

²⁰ Ver aqui: https://www.thearda.com/internationalData/regions/profiles/Region_20_1.asp, consultado em 26.04.2021, pelas 12h55.

Ademais, a língua árabe²¹, em detrimento da língua materna²², é sobretudo uma língua escrita, não obrigatoriamente vinculada aos usos e costumes locais, pelo que, na perspectiva de Ahmed (2010), mulher e muçulmana, não pode determinar a cultura de um povo que dispõe de uma língua própria, a materna e falada. 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 acadêmico mauritaniano Abdoulaye Doro Sow, promover uma linguagem de direitos humanos noutros cânones, que são não-autóctones, corre o risco, também, de desenraizar o ser de si mesmo:

“(...) o peso das palavras exerce um real controlo sobre a vivência quotidiana das populações e o desejo de defender o seu prestígio social continua muito forte”. “(...) a apropriação dos direitos humanos passa necessariamente pelos cânones dos recursos culturais que são a língua e os provérbios. É esse o lugar de ligação e partilha de experiências e conquistas humanas”, (A. D. Sow, 2018, p. 55).

Este suposto dilema linguístico dificulta o estabelecimento de relações entre o local e o universal. Atores religiosos e culturais, localmente, contestam as propostas ocidentais, receando que a ideia da modernidade possa tirar à mulher a sua “pureza”, a originalidade do seu ser (Bop, 2005). Ainda, 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 das práticas da MGF (Boyle, 2002). Neste contexto, as instituições religiosas são evocadas por tentativas de determinar e legitimar comportamentos sexuais e reprodutivos das mulheres.

2.2. Direitos Sexuais e Reprodutivos

2.2.1. Conceitos teóricos e práticos

Os direitos sexuais são um conjunto de direitos nacionais e internacionais ligados à sexualidade humana, nomeadamente: o respeito pela integridade corporal; proteção contra a violência; o direito à privacidade e a desfrutar do sexo sem medo de violência ou doença; de escolher livremente um parceiro sexual, de decidir o planeamento familiar: número, intervalo e calendarização de filhos; direito à educação sexual, à proteção igual da lei e não discriminação, (Bop, 2005; Tamale, 2010, p. 151).

Por sua vez, os direitos reprodutivos “englobam uma gravidez e um parto saudáveis, contraceção segura; aborto, incluindo a prevenção do aborto e a gestão das suas consequências; tratamento das

²¹ A árabe e a sua cultura não são línguas e nem cultura de uma comunidade.

²² A língua materna carrega muitos significados e enigmas, é a língua na qual os indivíduos concebem sua visão clara sobre o mundo, através de imagens e símbolos.

infecções do trato reprodutivo; doenças sexualmente transmissíveis (incluindo o VIH/SIDA); e informação, educação e aconselhamento sobre sexualidade humana”, (Bop, 2005, p. 5). Em termos de poder e recursos, os direitos sexuais e reprodutivos são definidos como o “poder de tomar decisões com base em informações seguras sobre a própria fecundidade, gravidez, educação de filhos, saúde ginecológica e atividade sexual; e recursos de tomar tais decisões de forma segura”, (Comissão Da União Africana, 2016, pp. 9–10; Corrêa & Petchesky, 1996, p. 149).

Em quase toda a África, mulheres e homens 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). Neste contexto, as mulheres não têm 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 da 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 reprodutivas²³, 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 contraceptivos²⁴, e se desejam ou não ser excisadas, (Bass & Sow, 2006; Batisai, 2015; Merry, 2006, p. 6; Turshen, 2007).

As mulheres muçulmanas, quando comparadas com as católicas, parecem gozar de alguma vantagem em termos das determinações religiosas das liberdades sexuais e reprodutivas. Enquanto o Vaticano condena o ato sexual antes do casamento, o uso de contraceptivos, e o recurso ao aborto²⁵, a comunidade islâmica permite o aborto, desde que seja terapêutico, (F. Sow, 2013, p. 74). A determinação do dote²⁶ matrimonial, nas comunidades africanas, é definida como um ato regulador dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, concedendo efetivamente ao noivo o direito de exigir sexo da sua esposa. A partir daí, os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres são negociados apenas entre os homens da sua relação, seu pai, tio, irmão, marido, sogro, etc., representantes das instituições patriarcais e /ou religiosas, (Batisai, 2015).

²³ Toda a sociedade, nestes casos, inclusive as mulheres, acredita que qualquer desvio às normas estabelecidas por estas instituições é punível ou constituirá vergonha para a família. As mulheres religiosas cumprem a obrigação religiosa de não usarem contraceptivos ou recorrerem aos ginecologistas. Ora, quando indesejavelmente engravidam, sentem-se, moralmente, constrangidas de recorrerem ao aborto, com receios de cometerem pecado ou serem mal vistas e tratadas socialmente, mesmo em situações de risco, imaturidade física ou abuso ou violência sexual, (Batisai, 2015, pp.6-8).

²⁴ 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”.

²⁵ O Papa Francisco tem alguns discursos mais tolerantes do uso do preservativo, no contexto do vírus Zika, embora seja veemente quanto à proibição do aborto.

²⁶ Bens materiais ou financeiros exigidos pela família da mulher ao noivo para o efeito de casamento tradicional ou religioso, e – atribuídos pela família do noivo aos familiares da noiva aquando do mesmo.

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, presumivelmente, para “garantir a paternidade e legitimidade dos filhos do casamento”. 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, (Tamale, 2010, p. 154).

Outra fundamentação encontrada para o controlo sexual e reprodutivo das mulheres tem que ver com a manutenção da fidelidade conjugal, proibir o contacto sexual da mulher com um terceiro enquanto ela não estiver casada ou caso o marido estiver indisponível para o ato sexual. Aliás, como explica Abdoulaye Doro Sow:

“(…) todas estas práticas tradicionais nefastas giram à volta das principais razões: a fidelidade conjugal, o cumprimento da oração, a preservação da virgindade, a defesa da honra do grupo familiar e a procura da pureza genealógica do sangue”, (A. D. Sow, 2018, p. 42).

Por conseguinte, umas das estratégias para este controlo, são a MGF e o casamento precoce e/ou forçado, duas práticas tradicionais apontadas como muito violentas contra as meninas e mulheres.

2.2.2. Casamento precoce e/ou forçado

O casamento precoce é um procedimento tradicional para evitar que a menina engravide antes e/ou fora do casamento por um indivíduo desconhecido e fora dos laços de parentesco, evitando assim a desonra familiar e perante a sociedade. Isto acontece porque o casamento, em muitas comunidades tradicionais africanas, não representa apenas a união de duas pessoas, mas também uma aliança de duas famílias que visa fortalecer as linhagens e relações intergeracionais, (Esho, 2015), sendo um modo de preservação da coesão social do grupo étnico, de manutenção dos usos e costumes tradicionais, (Bass & Sow, 2006, p. 88; A. D. Sow, 2018, p. 45). Assim, dar em casamento cumpre o objetivo de “colocar a sua filha em mãos certas e de pessoa conhecida pela família, evitando que ela caia em mãos erradas, como acontece atualmente.”²⁷. Porém, quando há suspeitas que a menina possa recusá-lo, o ato é forçado.

²⁷ Testemunho de um homem guineense auscultado pela *Voz di Paz*, no quadro de um projeto relacionado com o sistema de justiça (Paz & Interpeace, 2019, p. 49). Disponível para consulta em: <https://www.interpeace.org/wp-content/uploads/2019/12/2019-Traditional-Justice-Guinea-Bissau-Web.pdf>

Logo, o casamento forçado, diferente do casamento arranjado²⁸, é um procedimento sem o prévio acordo entre as partes, sendo considerado pela ONU como uma violação do princípio da liberdade e autonomia do ser humano. Na Guiné-Bissau, os costumes tradicionais do dote e a prestação de serviços pelo noivo no campo agrícola dos pais da noiva, também motivam as práticas de casamento precoce e/ou forçado. Dito de outra forma e parafraseando Roque (2011), a prática serve para garantir os desígnios económicos, que a menina esteja bem entregue, que não lhe falte o sustento e nem aos filhos. Este contexto revela o quão forte é a relação entre a prática de casamento precoce e/ou forçado e a da MGF. Na observação da (Organização Mundial da Saúde, 2008, pp. 7–9), sendo uma manifestação de desigualdade e violência de género, as práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF persistem porque estão enraizadas em estruturas da ordem social, económica e política, suportadas pelas estruturas de poder e autoridade local²⁹. A questão do casamento precoce e/ou forçado não pode, portanto, ser abordada de forma isolada de outras “práticas nefastas” contra mulheres e raparigas³⁰.

2.2.3. Mutilação Genital Feminina

A violência contra as mulheres foi definida como uma violação dos direitos humanos desde década de 90, mas esta ideia continua difícil de estabelecer (Merry, 2006), talvez porque a violência é um termo escorregadio, não linear, subjetivo e perturbador, como referem (Hastrup, 2003; Scheper-Hughes & Bourgois, 2004). É perturbador enquanto experiência humana e enquanto um problema de definição, pois o que pode constituir violência num determinado contexto cultural, pode ser encarado com normalidade, e não como violência noutro contexto. Além do mais, a violência de género está profundamente enraizada nos sistemas de parentesco, religião, guerra e nacionalismo, e a sua prevenção requer grandes mudanças sociais nas comunidades, famílias e nações, (Merry, 2006, p. 2). A par do casamento precoce e/ou forçado, a prática da MGF é um dos mais sonantes tipos de violência contra as mulheres, e uma prática difícil de definir, tal como a violência. Ricardo Falcão argumenta que esta dificuldade de definição da MGF prende-se com a diversidade de práticas, e a sua historicidade embutida em diferentes sociedades, (Falcão, 2018, p. 181). Contudo a MGF é definida universalmente pela Organização Mundial da Saúde (OMS) como “todos os procedimentos que envolvam a remoção parcial ou total dos órgãos genitais externos ou quaisquer danos infligidos aos órgãos genitais femininos por motivos não médicos”³¹, e é considerada uma violação dos direitos à

²⁸ A prática de unir em casamento duas partes através de um processo negocial e com o consentimento prévio das mesmas.

²⁹ Compõem as estruturas de poder, os líderes tradicionais e religiosos, as excisadoras e os anciões.

³⁰ Ver: <https://www.unicef.pt/actualidade/noticias/mutilacao-genital-feminina/>, consultado em 25.05.2021, pelas 21h11.

³¹ Ver: (Organização Mundial da Saúde, 2008, p. 1), disponível em <https://www.who.int/eportuguese/publications/mutilacao.pdf>, consultado em 21.05.2021, 21h03.

saúde, à segurança e integridade física da pessoa, do direito de liberdade de tortura, tratamento cruel, desumano ou degradante e do direito à vida, quando se resulta a morte.

No mundo, ainda que a prática da MGF esteja concentrada em aproximadamente 30 países do Oeste, Este e Nordeste de África, também se encontra presente em alguns países asiático, do Médio Oriente e entre certas comunidades imigrantes na América do Norte, em algumas comunidades da América latina e Europa. Aliás, em tempos, referindo Conroy (2006: 106), Boddy (2016, p. 45) admite que “a circuncisão feminina foi praticada pelas profissões médicas europeias e americanas no século XIX como uma cura para uma grande variedade de condições, incluindo insónia, esterilidade, casamento infeliz, e perturbações psicológicas”. Atualmente, em sete países a prevalência nacional da mutilação genital feminina é quase total (mais de 85%), quatro países registam elevados índices (60-85%), sete outros países assinalam a prevalência média (30-40%), enquanto nove registam baixa prevalência (0,6%-28.2%), (Organização Mundial da Saúde, 2008, pp. 6–7).

Embora não esteja cientificamente comprovado que a MGF reduza o prazer sexual feminino³², acredita-se que a sua única e exclusiva finalidade é oprimir as mulheres, controlando o seu desejo sexual, impedindo-as de desfrutar livremente do prazer sexual, e de eventualmente manter a relação com um amante, quando o marido não estiver disponível para o ato sexual (Bop, 2005, p. 21; Boyle, 2002, p. 37), uma vez que, por exemplo, as mulheres muçulmanas são vistas, frequentemente, como “mais impulsivas sexualmente” do que os homens, (Michelle Jonhson, 2021)³³. Contudo, por muito tempo se julgasse ter emanada do islão, a MGF é uma prática tradicional, “sem qualquer base islâmica”, (Bop, 2005, p. 10). Prova disso, muitas etnias islamizadas e não islamizadas, cristãs, muçulmanas e judaicas, recorrem à prática, em diversos territórios geográficos (Turshen, 2007, p. 141). Segundo Boyle (2002, p. 32), referindo (Abu-Sahlieh 1996, citado em Coleman 1998, 731, n. 41), o Alcorão não apoia nem se opõe à MGF, todavia acredita-se que por meio de um *Hádice* ou *Hadith*, o Profeta Maomé tenha permitido moderadamente a prática, alertando, no entanto, para “não cortar severamente, pois é melhor para a mulher e mais desejável para o marido”³⁴.

No mundo, estima-se que mais de duzentos milhões de meninas e mulheres foram excisadas e que até 2030, dezenas de milhões correm o mesmo risco, se não forem tomadas as devidas medidas de prevenção³⁵. Os modos e as idades da excisão variam de acordo com as crenças locais e os grupos étnicos. A prática apresenta-se em quatro diferentes tipos: tipo I – clitoridectomia, remoção do clítoris e do prepúcio clitoriano; tipo II – excisão, remoção dos grandes e pequenos lábios; tipo III –

³²Ver: (Sow, 2018, p.60).

³³Professora de Antropologia na Universidade de Bucknell. Argumento apresentado no dia 12 de maio de 2021, durante a sua alocação sob 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.

³⁴Ditados e/ou práticas do Profeta, interpretados pelos estudiosos islâmicos. Vê-lo aqui: <https://quranx.com/Hadith/AbuDawud/USC-MSA/Book-41/Hadith-5251/>, consultado em 25.05.2021, pelas 23h35.

³⁵Ver: <https://www.unicef.pt/actualidade/noticias/mutilacao-genital-feminina/>, consultado em 25.05.2021, pelas 21h05.

infibulação ou excisão faraónica, o modo mais severo e implica o encerramento da vulva³⁶. 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 a área genital, (Organização Mundial da Saúde, 2008)³⁷.

Além de ser suscetível de causar danos psicológicos, dependendo do modo da mutilação, a MGF provoca hemorragias, infeções recorrentes, dor crónica, fístulas obstétricas, dificuldade de urinar ou escoar o fluxo menstrual, cistos, impossibilidade de engravidar, complicações durante e/ou pós o parto e, em alguns casos a morte. Esta prática afeta ainda a escolarização das raparigas e limita a sua capacidade de atingirem o seu máximo potencial. Para além disso, pode também aumentar o risco de infeção por VIH/Sida³⁸. A MGF é geralmente realizada por mulheres idosas, localmente legítimas, sem anestesia, através de lâminas de barbear ou facas afiadas, não esterilizadas. Nas comunidades praticantes, as mulheres não excisadas, são vistas como não dignas de casamento e são alvos de estigmas e de exclusão social³⁹. A prática é reconhecida pelas Nações Unidas como uma violação de direitos humanos e os esforços para a sua erradicação multiplicam-se. Organizações nacionais, principalmente as não governamentais, com suporte internacional, desenvolvem mecanismos e ações de combate, mas há vezes que resistem às mudanças, não confiando nos desígnios e discursos da universalidade dos direitos humanos.

A manutenção da prática e as resistências a mudanças são de índole social, económica e religiosa. É bastante comum ouvir, entre vários fundamentos, que a MGF preserva a virgindade e virtude de meninas e mulheres para o casamento e as socializa; ou que é uma recomendação do Profeta Maomé para celebrar a pureza do corpo da mulher. Os religiosos, principalmente líderes muçulmanos, divergem em termos de posições. Há grupos que apoiam esforços para a eliminação da MGF, encarando a prática como uma ameaça à cultura e à religião e outros que defendem a sua manutenção, como uma recomendação de Profeta Maomé, (Organização Mundial da Saúde, 2008, p. 7). A posição do Ocidente e os discursos transnacionais dos direitos humanos são fortemente criticados por muitos estudiosos, pelas autoridades Estatais locais e religiosas locais, que podem estar a criar obstáculos às mudanças pretendidas.

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, autores como Janice Boddy, Tamary Esho e Meredith Turshen criticam o posicionamento das organizações internacionais, principalmente da OMS, que condenam, por exemplo, as práticas

³⁶Os órgãos genitais externos são costurados, deixando apenas uma pequena abertura para a passagem de urina e líquidos vaginais. A vagina é só aberta após o casamento, para relações sexuais e parto. Este procedimento é comum no Corno de África, em países como: Somália, Etiópia, Djibuti, Sudão e Eritreia.

³⁷Ver também: https://data.unicef.org/topic/child-protection/female-genital-mutilation/#_edn1, consultado em 25.05.2021, pelas 21h31.

³⁸https://www.unicef-irc.org/publications/pdf/fgm_c_platform_por.pdf, consultado em 25.05.2021, pelas 16h31.

³⁹Ver: Grupo de Trabalho de Doadores contra a MGF/E https://www.unicef-irc.org/publications/pdf/fgm_c_platform_por.pdf, consultado em 25.05.2021, 13h17.

tradicionais de alongamento do clitóris e da prática da MGF⁴⁰ em África, e não as de cirurgias estéticas de modificação genital, como: labiaplastia, aumento de pénis, remoção de órgãos sexuais, aumento de seios e nádegas, uso de piercings nos órgãos sexuais, cada vez mais comuns no Ocidente e que são, práticas classificadas pela OMS como MGF e mencionadas no tipo IV⁴¹. 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 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, (Boddy, 2016; Esho, 2015; Turshen, 2007). Segundo Turshen (2007), o que pode parecer embelezamento numa cultura, noutra pode ser encarado como mutilação ou violação de direitos. Nisto, 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 da cultura ou de um costume ou ritual? Só quando se vem de África?”⁴².

Neste sentido, Abdoulaye Doro Sow adverte que:

“(…) o convite ao abandono da prática das mutilações genitais femininas deve ser apresentado como uma renúncia a uma forma de ignomínia tal como a encontramos em todas as culturas humanas. Não deve ser vista como um julgamento das culturas, nem como a expressão de uma vontade hegemónica ocidental que se manifesta através da globalização”, (A. D. Sow, 2018, p. 42).

Para além disso, para erradicar a MGF, como recomendam a OMS e UNICEF, é imperativo atuar nas causas profundas da desigualdade de género e trabalhar no sentido da capacitação social e económica das mulheres. O envolvimento das mulheres, enquanto agentes reprodutivos, de socialização, guardiãs da tradição, influenciadoras da cultura e líderes sociais, na luta contra todas as práticas culturais/tradicionais “nefastas” que as afetam é imprescindível, (Esho, 2015, p. 15).

2.2.3.1. Cultura africana, solução para a “emancipação” das mulheres?

As culturas africanas e a religião aparecem inúmeras vezes citadas pelos estudiosos, principalmente os africanos, como recursos para erradicar as práticas socioculturais e religiosas “nefastas” à saúde sexual e reprodutiva das mulheres em África. Ao contrário do que se julga, que a cultura é o instrumento de opressão das mulheres africanas, as estudiosas africanas Thelma Maluleke e Sylvia Tamale opõem-se a essa visão, defendendo que a “cultura africana” promove e reforça os direitos das mulheres, podendo ser um instrumento emancipatório para as mulheres, desde que se consiga identificar os seus aspetos positivos, (Maluleke, 2015; Tamale, 2010).

⁴⁰ Práticas consideradas voluntárias e eróticas, com a finalidade de estimular o prazer feminino.

⁴¹ Para a OMS, 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 a área genital.

⁴² Janice Boddy cita (Berer 2010a: 108).

Num jeito sutil de defender as bases tradicionais africanas, Maluleke (2015) reforça ainda que as práticas consideradas nocivas às mulheres não são exclusivas das culturas e tradições africanas, mas “são a consequência de uma visão patriarcal da sociedade entrincheirada no sistema político-social que insiste na superioridade masculina e governa sobre as mulheres através de várias formas de intimidação e violência física, social e psicológica”. Tamale (2010, p.153) acrescenta que, “a maior parte do que é entendido como "Cultura" na África contemporânea é em grande parte um produto de construções e (re)interpretações de antigas autoridades coloniais em colaboração com os patriarcas masculinos africanos”. Pelo facto da cultura e religião não serem estáticas, seria oportuno aproveitar as dinâmicas que ocorrem dentro delas para introduzir novas práticas de socialização, procurando “descartar criativamente os aspetos opressivos da cultura” e observar as ligações entre os seus aspetos positivos e a emancipação das mulheres, (Bop, 2005; Merry, 2006, p. 11; F. Sow, 2003; Tamale, 2010, pp. 164–165).

Para isso, Maluleke (2015, p.18), entende ser urgente identificar formas de utilizar esses aspetos, que ajudem a promover os direitos sexuais e reprodutivos da mulher, destacando como os rituais de iniciação e escolas tradicionais locais poderiam servir de veículos para a sensibilização e consciencialização das jovens iniciantes sobre a sexualidade e valores culturais, pois “a transformação radical da sexualidade da mulher pode acontecer dentro da cultura”, como confia (Tamale, 2010, p. 165). E uma vez identificados esses aspetos positivos, conjugando-os aos direitos humanos, a qualidade de vida das mulheres em África pode melhorar (Tamale, 2010). Deste mesmo jeito, “o islão pode ser utilizado para mostrar a coerência que tem com os direitos humanos”, (Bop, 2005).

Todavia, para cumprir estes desígnios, a principal estratégia passaria pela oralidade (Sow, 2018). Sendo a oralidade uma ferramenta fundamental na narrativa africana, os argumentos sobre os direitos humanos devem ser traduzidos em redes locais de significado com base na religião ou etnia local, para que apareçam legítimos e atraentes (Engle Merry, 2006), fazendo dos ditados, provérbios e sentenças, os contra-argumentos culturais para sensibilização das populações nas comunidades, escolas e locais de culto. Mas, antes de se partir para estas ações, de mudanças, é essencial, segundo o autor, o conhecimento sociológico e cultural, porque “é impossível mudar de maneira abrupta as práticas culturais que estão profundamente enraizadas nas mentalidades”, “(...) toda a luta, que se quer realista, contra estas práticas deve, assim, basear-se nos recursos culturais”, (A. D. Sow, 2018, p. 42).

Esta tarefa, de reorientar a cultura e reformular os discursos, pode ser assumida em grande parte pelas próprias mulheres, na qualidade de principais agentes de socialização na família e na comunidade, sacerdotisas – líderes de rituais culturais, e sujeitos protegidos também, por exemplo, pela *Shari‘a*⁴³. Pois, de acordo com Tamale (2010, p. 163), a *shari‘a* garante às mulheres direitos, por exemplo, de fazer exigências ao marido ou de avançar para o divórcio, quando este falha com a sua obrigação de as satisfazer sexualmente. Para a autora, ocasiões assim podem ser aproveitadas pelas

⁴³ Instrumento legal que estabelece as normas fundamentais que regulam a vida dos muçulmanos.

mulheres para fazer valer seus direitos e moldar culturas e discursos dos direitos impostos de cima. A outra diferença que as mulheres podem fazer na reformulação dos discursos sobre a sua sexualidade é a rejeição da ideia de que as modificações corporais ou dos órgãos genitais que realizam, servem essencialmente para agradar aos homens, mas sim, para o seu benefício pessoal (Esho, 2015; Tamale, 2010, p. 164).

Esta luta pode ainda ser travada pelas adolescentes⁴⁴, enquanto principais vítimas de práticas nefastas, por meio, por exemplo, de ações de sensibilização e consciencialização sobre gravidez e suas consequências, nas suas redes sociais, podendo ser apoiadas pelas organizações da sociedade civil⁴⁵ para chamarem a atenção dos decisores nacionais e internacionais sobre as suas preocupações ou através destas entidades, procurarem assimilar como as dinâmicas são empreendidas para uma melhor defesa nas esferas políticas, (Afulukwe-Eruchalu, 2015, pp. 25–26).

2.3. Género e feminismo

2.3.1. Conceitos de género

O conceito de género provoca também polémicas, não apenas a nível do senso comum, mas também no domínio académico-científico. Embora tenha sido introduzido no discurso das ciências sociais desde 1972⁴⁶, persistem ainda ambiguidades em torno da definição do género e dificuldades das ciências sociais em emancipar um discurso dominante sobre o conceito, através de um projeto teórico que o desassociasse epistemologicamente do sexo, (Amâncio, 2003). A partir do diálogo mantido com diferentes autores e perspetivas, inclusive construtivistas que propõem a construção do género a partir da cultura, linguagens, práticas e instituições, Lígia Amâncio define o género como uma forma de naturalizar o sexo ou a identidade sexual, através do discurso, referindo-se às formas de produção da distinção entre os sexos, um efeito de relações de poder, da ação das instituições, das práticas e dos discursos que regulam as suas formas e significados, (Amâncio, 2003, p. 706).

Parafraseando Scott (1989, p. 13), o género é uma organização social da diferença sexual. Ou seja, estabelece significados para as diferenças corporais, que variam de acordo com as culturas, os grupos sociais e no tempo, já que nada no corpo, incluindo os órgãos reprodutivos, determina univocamente como a divisão social será definida. Para Duarte (2012, p. 12), o género funciona como

⁴⁴ Embora nestes contextos as adolescentes tenham possibilidades limitadas quanto a fazer reivindicações e serem ouvidas socialmente sobre as “práticas nefastas” em si (ver relatório “*Nô obi mindjer ku mininu*” (Voz di Paz e Interpeace, 2019)), poderão fazer sensibilização por outras vertentes e retirando o foco da crítica direta às práticas.

⁴⁵ Torna-se essencial que as organizações que atuam nesta área adotem uma abordagem sensível ao conflito e ao reforço da coesão social, trabalhando com as famílias e comunidade e não em oposição das mesmas. Ver recomendações do relatório *Nô obi mindjer ku mininu* (Voz di Paz e Interpeace, 2019) disponível em: <https://www.interpeace.org/wp-content/uploads/2019/12/2019-Traditional-Justice-Guinea-Bissau-Web.pdf>.

⁴⁶ O termo, segundo Amâncio, já era utilizado nas ciências médicas, no qual o sexo é empregue para distinguir o macho da fêmea (indivíduos do sexo masculino e feminino), o sexual para designar aspetos anatómicos e fisiológicos, e o género para “referir tremendas áreas de comportamentos, sentimentos, pensamentos, fantasias relacionadas com o sexo, sem necessariamente terem conotações biológicas”.

categoria descritiva da realidade social, que concede uma nova visibilidade às mulheres, e às diversas formas de sua discriminação e opressão, tão simbólicas quanto materiais, e, também na categoria analítica, como um novo esquema de leitura dos fenómenos sociais.

De acordo com Rabelo (2010), sempre que se fala em género os indivíduos tendem a pensar na mulher, feminidade ou feminismo, embora seja comum ao homem e à mulher. Não obstante, o género “é uma construção social, histórica e cultural, elaborado sobre as diferenças sexuais”. Portanto, estudá-lo, no seu sentido amplo, ajuda a compreender os conflitos, resistências, reafirmações e sucessos de homens e/ou de mulheres, (Rabelo, 2010, pp. 163–164) permitindo compreender crítica e politicamente a realidade social (Brandão & Alzuguir, 2019), e abordando de forma empírica e analítica as relações sociais (Carloto, 2001).

2.3.2. Conceitos de feminismo

A luta social e política pela promoção dos direitos das mulheres remonta a séculos atrás. Desde a história da formação e organização das cidades⁴⁷, a condição e a posição da mulher têm sido sempre motivo de debate, ou pelo seu papel social enquanto progenitora ou pela contribuição que pode dar enquanto cidadã e potencial agente de desenvolvimento. Para um mundo no qual homens e mulheres vivam em igualdade de direitos, inúmeras lutas, não só pelos direitos de contrato de trabalho, de propriedade e ao voto, mas também pelos direitos à autonomia e à integridade da mulher e de seu corpo, ao aborto e direitos reprodutivos, incluindo o acesso à contraceção e cuidados pré-natais de qualidade, pela sua proteção contra a violência doméstica, o assédio sexual, estupro e todas as formas de discriminação baseadas no género, foram alavancadas pelas ativistas feministas. Ora, estas organizações de luta é que dão a forma ao feminismo.

O feminismo é definido como o conjunto de movimentos políticos, sociais, ideológicos e filosóficos que lutam pelo empoderamento feminino e pela igualdade entre homens e mulheres. A história do feminismo remonta há séculos, porém, foi durante os finais do século XIX e início do século XX, no Reino Unido e nos Estados Unidos, que a corrente feminista ganhou contornos, com a determinação de algumas mulheres que visavam à promoção da igualdade nos direitos contratuais e de propriedade para homens e mulheres, e na oposição de casamentos arranjados e da propriedade de mulheres casadas (e seus filhos) pelos seus maridos. No fim do século XIX, com a designada segunda onda do feminismo, o ativismo passou a focar-se principalmente na conquista de poder político, especialmente o direito ao sufrágio por parte das mulheres, embora algumas feministas já faziam campanhas pelos direitos sexuais, reprodutivos e económicos das mulheres, (Issitt, Micah L., Flynn, 2018).

⁴⁷ A cidade é referida para ilustrar um espaço público, que há séculos, era restrito apenas aos homens, indivíduos, enquanto cidadãos, com plenos direitos e gozos dos seus direitos cívicos; “cidadania” deriva de “cidade” e é no espaço público das cidades que os cidadãos se encontram para reivindicar seus direitos, sua cidadania.

Entretanto, no início do século XX, pelo sentimento de não pertença e por não se reverem nas lutas desenvolvidas pelas mulheres brancas, mulheres negras convocaram-se para lutar pelos seus direitos, (Lemos, 2016), um evento conhecido como a terceira onda de feminismo. Passados séculos de exigências e lutas, enquanto as subordinações das mulheres pelos sistemas patriarcais se mantêm vigentes em grande parte do mundo e várias formas de violências contra elas se agravam, as correntes feministas multiplicam-se e desdobram em ações, em diferentes espaços. Atualmente, o feminismo comporta várias vertentes, destaco o feminismo liberal, o marxista ou socialista, o interseccional e o negro – o viés deste estudo.

No que diz respeito aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, as feministas acusam os Estados de falta de vontade para combater as violências contra as mulheres e a impunidade masculina. Celentani (2018, pp. 141–142) considera que num clima de cinismo e duplo discurso, o Estado promulga cada vez mais leis pontuais e ao mesmo tempo facilita que os corpos das mulheres se transformem em mensagens, em territórios enfraquecidos ou em marcas do que se pode deixar passar para atrair e institucionalizar a criminalidade. Entretanto, citando Corrêa & Petchesky (1996, p. 172), “as feministas estão a fazer pressão sobre as agências de planeamento familiar para que admitam as conceções das mulheres do que sejam suas próprias necessidade e direitos sexuais e reprodutivos”. A necessidade de adotar soluções locais para problemas locais, tendo em consideração o princípio da diversidade é aqui reforçada. Para as autoras, o princípio da diversidade⁴⁸ requer o respeito pelas diferenças entre mulheres – de valores, cultura, religião, orientação sexual, condições médicas ou familiares – defendendo igualmente a necessidade de reformulação da linguagem universal dos direitos humanos que “reflete a tradição liberal ocidental”. Neste ponto, Corrêa e Petchesky chamam a atenção para a necessidade de distinguir entre o princípio feminista do respeito pela diferença e a tendência de governos e de fundamentalistas religiosos de instrumentalizar a “diversidade” e “autonomia de culturas locais” como meio para contestar a aplicação da universalidade dos direitos humanos das mulheres. Ainda, na ótica destas duas autoras, Corrêa & Petchesky (1996, p. 172), as práticas patriarcais tradicionais que subordinam as mulheres, não importam o quão locais, ancestrais ou exercidas pelas próprias mulheres, por exemplo, mutilação genital, não poderão nunca eludir a responsabilidade social de organizações governamentais e intergovernamentais para reforçar a igualdade, autonomia pessoal e integridade corporal das mulheres através de meios que respeitam as suas necessidades e desejos.

Contudo, apesar dos vários projetos e movimentos feministas existentes a nível internacional, as mulheres africanas continuam a enfrentar, constantemente, diversas formas de violências que, no entanto, lutam para travar de forma sistemática. Em 1984, a África francófona conheceu, no Senegal, uma das suas primeiras organizações feministas, denominada *Yeewu Yewwi, Pour la Libération des Femmes (YY/PLF)*, para defender a libertação das mulheres do domínio patriarcal. A Organização é

⁴⁸ As autoras sugerem os quatros princípios éticos: integridade corporal, autonomia pessoal, igualdade e diversidade como as bases para os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres. Ver: pp.160-169.

enaltecida por dar o pontapé de saída na desconstrução de estereótipos de género, afirmando, por exemplo, que a subordinação das mulheres na sociedade, culturas e tradições, não é mais que uma construção social de milhares de anos. Compreendendo esta narrativa, mulheres, tanto no Senegal como em toda a África Ocidental, mobilizam-se, através de ações de *lobbying* e advocacia para lutar por direitos sociais, políticos e económicos iguais, (Savane, n.d., pp. 10–11).

No entanto, mesmo que os preconceitos sobre as mulheres sejam diferentes de um país para outro, o constrangimento é universal. A feminista senegalesa, Aminata Sidibe, reconhece que tanto no Ocidente como em África,

“(…) as mulheres têm de caber em caixas, têm de provar o seu valor, têm de trabalhar o dobro, ser uma boa mãe, uma boa esposa e, acima de tudo, manter bem a sua casa. Como se isso não bastasse, ela também tem de agradar o tempo todo e não mostrar o seu descontentamento porque isso é muito mau para uma mulher, (Sidibe, n.d., p. 42)”.

Uma das fundadoras do YY/PLF, Rosalie Diop, complementa o quão importante é compreender que a luta pelos direitos das mulheres varia de acordo com a posição geográfica, os tempos, e especialmente as necessidades dos indivíduos e grupos. Isto é, “aceitar que as preocupações das mulheres no estrangeiro, no Ocidente, não são necessariamente as mesmas que as das mulheres senegalesas, porque são diferentes a todos os níveis: religião, realidades socioculturais e espaço geográfico”, (Diop, n.d., pp. 117–118). No Senegal, relembra ela, a luta é heterogénea, constituída por diversos componentes que incluem a igualdade de género, nomeadamente: a luta contra a violência baseada no género, o acesso ao aborto médico, a luta contra o sexismo, mas visando essencialmente o respeito efetivo pelos direitos à segurança e ao bem-estar das mulheres.

Segundo a ativista e socióloga senegalesa Marie-Angélique Savane, a nível cultural e religioso, as mulheres são incumbidas da missão de procurar e encontrar dentro dos costumes e tradições, e nos livros sagrados, argumentos convincentes que lhes permitam libertar-se da subordinação patriarcal e tornarem-se sujeitos capazes de decidir por si mesmas, (Savane, n.d., p. 12). A nível continental, várias ações foram desencadeadas, acordos estabelecidos, entre os quais o Protocolo de Banjul sobre os Direitos da Mulher. Este visa, entre vários pontos, sensibilizar os parlamentos africanos para a inclusão nos textos constitucionais e nas leis nacionais a questão da equidade de género e a proteção dos direitos da mulher, e incentivar a participação das mulheres no processo político, (Godinho, 2013). Além disso, a resolução 1325 da ONU sobre *Mulheres, Paz e Segurança* influenciou fortemente a agenda da União Africana, com a criação por parte desta, de projetos destinados à promoção da paz, envolvendo mulheres. Foi neste quadro que surgiram diversas iniciativas de inclusão feminina, em diferentes comunidades económicas africanas. A nível da África Ocidental, várias redes feministas para a promoção da paz foram criadas, inclusive o Centro da CEDEAO para o Desenvolvimento de Género (CCDG), uma estrutura que se dedica à igualdade de género e ao empoderamento sociopolítico e económico das mulheres, e da qual falaremos mais tarde.

2.4. Instituições e políticas de promoção de gênero

2.4.1. Organizações e políticas internacionais

Na comunhão de esforços para erradicar as práticas nefastas à saúde sexual e reprodutiva das mulheres, a ONU e seus parceiros políticos e sociais, instituíram diversos instrumentos internacionais, sub-regionais e nacionais. Destaco a CEDAW⁴⁹, a Declaração e Plataforma de Ação de Pequim (1995)⁵⁰, adotada pela IV Conferência Mundial sobre a Mulher, a Agenda 2030 para o cumprimento dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, a Resolução 1325 do Conselho de Segurança da ONU, ou ainda, a Comissão sobre o Estatuto das Mulheres (CSW) e a criação da ONU/Mulheres.

A CEDAW, no seu artigo 3º, convida os Estados signatários a tomarem medidas apropriadas, incluindo legislativas, para garantir o pleno desenvolvimento e promoção das mulheres, com o objetivo de lhes garantir o exercício e gozo de direitos humanos e liberdades fundamentais numa base de igualdade com os homens. Do mesmo modo, na sequência da assinatura da Declaração e Plataforma de Ação de Pequim de 1995, os governos comprometeram-se a garantir que a perspectiva de igualdade entre mulheres e homens fosse refletida em todas as políticas e programas de governação. Em 2015, a Agenda 2030/Objetivos para o Desenvolvimento Sustentável (ODS) perspectiva, até 2030, através do 3º objetivo, Saúde de qualidade, “assegurar o acesso universal aos serviços de saúde sexual e reprodutiva, incluindo o planeamento familiar, informação e educação, bem como a integração da saúde reprodutiva em estratégias e programas nacionais, e reduzir a taxa de mortalidade materna global para menos de 70 mortes por 100.000 nados-vivos”⁵¹. Ademais, entre as várias metas do 5º objetivo, Igualdade de Género, a Agenda prevê “acabar com todas as formas de discriminação contra todas as mulheres e meninas, em toda a parte; eliminar todas as formas de violência contra as mesmas nas esferas públicas e privadas, incluindo o tráfico e a exploração sexual e de outros tipos; eliminar todas as práticas nocivas, como os casamentos prematuros, forçados e envolvendo crianças, bem como as mutilações genitais femininas”⁵².

2.4.2. Organizações e políticas regionais

Na África Subsariana, a proporção do risco de morte causada pelo parto é elevada, sendo que 1 em cada 180 mulheres que dão à luz morre (PNUD, 2019, p. 148). Estas mortes são relacionadas,

⁴⁹ Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres. Adotada em 1979, é um tratado internacional para garantir o respeito pelos direitos das mulheres. No seu preâmbulo, concorda claramente que existe uma ampla discriminação contra as mulheres, facto que viola os princípios da igualdade de direitos e respeito pela dignidade humana. Disponível em: <https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/> ou [Text of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women \(un.org\)](https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/), consultado em 26.04.2021 pelas 15h32.

⁵⁰ Um documento de referência na luta pela igualdade internacional de género.

⁵¹ Ver: <https://unric.org/pt/objetivo-3-saude-de-qualidade-2/>, consultado em 23.04.2021, às 16h04.

⁵² (Relatório nacional sobre a implementação da Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável, 2017). Ver aqui: <https://unric.org/pt/objetivo-5-igualdade-de-genero-2/>, consultado em 23.04.2021, às 16h27.

frequentemente, ao facto de mulheres são excisadas ou dadas em casamento precocemente, práticas suscetíveis de causar complicações no parto. A União Africana (UA), no quinto e sexto ponto da sua Agenda 2063, aspira uma África de respeito pelos direitos humanos, com identidade, valores e éticas culturais fortes; uma África onde o desenvolvimento seja orientado essencialmente para o potencial da mulher e da juventude, (African Union Commission, 2015, p. 2), esperando que até ao ano de 2063 sejam eliminadas todas as barreiras socioculturais e económicas que impedem as mulheres de terem acesso à herança e propriedades, bem como aos negócios⁵³.

O Protocolo à Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos exorta, no artigo 5º, a eliminação de todas as práticas nocivas contra mulheres, e no artigo 6º apela aos Estados integrantes a garantir que nenhum casamento seja contraído sem o consentimento pleno e livre de ambas as partes, que a idade mínima do casamento seja 18 anos para mulheres, e estabelece ainda, a possibilidade de aborto, no caso de estupro ou incesto e do divórcio por via judicial (União Africana, 2003). No Plano de Ação de Maputo 2016-2030 revisto, para a operacionalização do Quadro de Política Continental sobre a Saúde e os Direitos Sexuais e Reprodutivos, a União Africana espera, até 2030, expandir o uso de contraceptivos, reduzir os níveis do aborto inseguro, o fim do casamento prematuro e de menores, a erradicação da mutilação genital feminina e a prevenção da violência baseada no género, bem como a garantia do acesso de adolescentes e jovens à saúde sexual e reprodutiva, (Comissão Da União Africana, 2016, p. 15).

2.4.3. Organização e políticas na sub-região ocidental africana

A África Ocidental é a região com mais número de casos de MGF no mundo. Entre 64 a 92% das mulheres, com idades entre 15 e 49 anos são mutiladas⁵⁴.

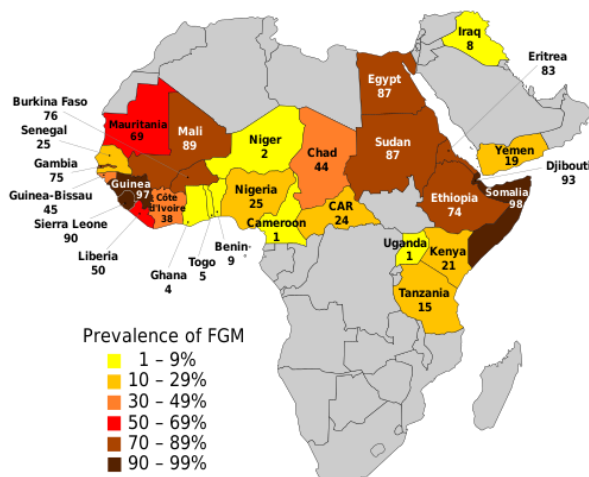


Figura 2.1 Prevalência da prática da MGF na África Ocidental. Fonte: WikiWand

⁵³Ver em https://au.int/sites/default/files/documents/36204-doc-agenda2063_popular_version_po.pdf, consultado em 05.03.2021, pelas 19h51.

⁵⁴Ver Unicef em https://data.unicef.org/topic/child-protection/female-genital-mutilation/#_edn1, consultado em 24.08.2021, pelas 23h14.

Na região encontram-se sete dos vinte países com maior taxa de casamento precoce no mundo. Mulheres e meninas são submetidas precoce e forçadamente ao casamento antes dos 18 anos de idade, um obstáculo ao desenvolvimento do seu potencial e subsequentemente uma enorme perda coletiva de capital humano⁵⁵. No entanto, a CEDEAO, composta atualmente por quinze Estados-membros da África Ocidental⁵⁶, é a instituição incumbida de promover o desenvolvimento sustentável na região, como almejado pela Agenda 2030/ODS.



Figura 2.2 Mapa da CEDEAO. Fonte: Sopra-Educação

Na sua missão, a CEDEAO compromete-se a transformar a região “numa comunidade justa e segura na qual homens e mulheres tenham as mesmas oportunidades de participar, decidir, controlar e beneficiar de todas as iniciativas de desenvolvimento⁵⁷”, reforçando que “tratar a desigualdade de género contribuirá para ultrapassar as barreiras à coexistência da paz, desenvolvimento da capacidade humana e crescimento económico na África Ocidental” (Comissão da CEDEAO, 2017, p. 1). Assim, no artigo 63º do seu Tratado Revisto, todos os Estados-membros são convidados a implementar políticas e mecanismos apropriados para melhorar as condições económicas, sociais e culturais da mulher (Comissão da CEDEAO, 2020).

Em resposta a estes desafios, a organização criou: o Centro da CEDEAO para o Desenvolvimento de Género, CCDG (2003), a Política em matéria de sexo-especificidade da CEDEAO (2004), o Sistema de Gestão do Género para a CEDEAO (2005), o Comissariado do Desenvolvimento Humano e do Género (2007) e a Direção do Género, Sociedade Civil, Emprego, Juventude, Desportos e Controlo das drogas (2007). O CCDG é mandatado para assegurar com os Estados-membros a implementação efetiva da Política da CEDEAO em matéria de Género, promovendo a igualdade de

⁵⁵Julia Wanjiru, OECD Sahel and West Africa Club (SWAC) Secretariat, em <http://oecdinsights.org/2017/03/08/gender-equality-in-west-africa/>, consultado em 26.04.2021, pelas 16h45.

⁵⁶Estados-membros que compõem a CEDEAO: Benim, Burquina-Faso, Cabo-Verde, Costa de Marfim, Gâmbia, Gana, Guiné, Guiné-Bissau, Libéria, Mali, Níger, Nigéria, Senegal, Serra Leoa e Togo. A CEDEAO foi criada em 1975, com o objetivo de promover a cooperação e integração, e criar uma união económica na África Ocidental para elevar o nível de vida das suas populações.

⁵⁷Consultável em: <https://www.ccdg.ecowas.int/sobre-ccdg/missao-e-mandato/?lang=pt-pt>

género e a autonomização das mulheres. O Centro trabalha também para mobilizar as mulheres e capacitá-las para participarem ativamente no processo de integração regional, e para integrar o género nas instituições da CEDEAO e nos Estados-membros. Para o cumprimento desta agenda, instalou a nível de todos os Estados-membros: primeiro a WIPNET⁵⁸ e mais tarde a NWOPSECO⁵⁹ a ROAJELF⁶⁰ e a ECOFEPA⁶¹.

Embora a organização demonstre todas estas manifestações de compromisso, “não existe um foco no que a CEDEAO tem feito para a implementação do 5º ODS”, (Barros, 2018, p. 11) .

Numa dissertação para compreender o papel da CEDEAO na implementação da igualdade de género em relação à Agenda 2030, Barros (2018, p. 63), conclui que:

“(…) as mulheres e as meninas da África Ocidental continuam a ser vítimas de uma sociedade patriarcal, onde o homem predomina em funções de liderança, autoridade moral, privilégio social e controlo da propriedade, mantendo a autoridade sobre as mulheres e as crianças”.

Para esta autora, a CEDEAO deve tomar medidas e ações concretas e efetivas a nível jurídico que protejam e defendam os direitos das mulheres, bem como fortalecer as instituições para que haja um maior apoio técnico e financeiro focado na igualdade de género e empoderamento das mulheres, (Barros, 2018, p. 64). Partindo desta perspetiva, ela acredita que a CEDEAO está bem posicionada para a consecução da igualdade de género e empoderamento de mulheres e meninas, assegurando que simplesmente uma aproximação dela com os Estados-membros pode aumentar os mecanismos nacionais de monitorização e a implementação eficaz da igualdade de género. E é nesta posição que Fo (2016, p. 1) também se apoia. Ao falar da “alarmante marginalização política das mulheres na sub-região da África Ocidental”, o autor vê a CEDEAO como uma organização capaz de promover a igualdade de género, embora esta seja uma temática difícil de abordar na região.

No Senegal, como em toda África Ocidental, a abordagem das relações de género gera um grande desconforto, tanto a nível social, como a nível académico e nos *media*. Ainda que se possa discutir, limitadamente, o papel da mulher na “cultura africana”, falar das relações de género cria já perplexidades e é capaz de deteriorar, invés de melhorar, as relações sociais, (F. Sow, 2013). Quando a questão é levantada pelas estudiosas, “chovem” duras críticas e acusações de negação da cultura e perda da identidade africana, de reforço da perceção racista ocidental, e de ilegitimidade para falar em nome e direitos de outras mulheres, principalmente as rurais, iletradas e pobres. Estas atitudes sociais e

⁵⁸ *Women in Peacebuilding*, uma estrutura regional feminina da (WANEP) – Rede para a Edificação da Paz na África Ocidental.

⁵⁹ Para o português – “REMPSECAO” – (Rede Paz e Segurança para as Mulheres no Espaço da CEDEAO).

⁶⁰ Para o português – “RENAJELF” – (Rede Oeste Africana das Jovens Mulheres Líderes).

⁶¹ Sigla inglesa para a Associação das Mulheres Parlamentares da CEDEAO. Ver aqui: <https://ccdg.ecowas.int/o-que-fazemos/o-que-temos-feito/?lang=pt-pt>.

o receio de culpabilização social pelos eventuais danos morais e de si mesma, enfraquece o debate, segundo (F. Sow, 2013, p. 32)⁶².

2.4.3.1. Conjuntura da MGF no espaço CEDEAO

A nível comunitário, 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 de MGF. Em todos os Estados-membros da CEDEAO⁶³, a MGF é manifestamente praticada em níveis 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 – (Burquina-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 nacional⁶⁴ (Guiné, Serra-Leoa, Mauritânia, Mali e Gâmbia) inerente a todos os grupos étnicos e a toda a população feminina.

A República da Guiné, neste estudo designada por Guiné-Conacri⁶⁵, é o segundo país no mundo, a seguir da 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 excisadas⁶⁶. O facto de fazer fronteiras com 6 países da região⁶⁷, 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 região⁶⁸.

⁶² A autora defende, no entanto, a necessidade de uma legitimidade de género neste debate para poder explicar fenómenos sociais e outras abordagens que acentuam os interesses de classes, raça ou casta, fatores políticos, económicos ou culturais.

⁶³ Com a possível exceção de Cabo-Verde, que não está avaliado.

⁶⁴ Ver: Unicef em https://data.unicef.org/topic/child-protection/female-genital-mutilation/#_edn1, consultado em 11.05.2021, pelas 18h19.

⁶⁵ Informalmente, é assim chamada para a distinguir da Guiné-Bissau, país pelo qual faz fronteira terrestre. Conacri é a capital política e administrativa da República da Guiné.

⁶⁶ Ver: <https://www.desertflowerfoundation.org/en/news-detail/save-a-little-desert-flower-now-also-in-guinea.html>, consultado no dia 24.05.2021, pelas 23h54.

⁶⁷ A norte com a Guiné-Bissau e o Senegal, a norte e leste com o Mali, a leste com a Costa do Marfim, ao sul com a Libéria e Serra-Leoa, e a fronteira marítima ao oeste com o oceano atlântico. Por sua vez, o Mali⁶⁷, um antigo “poderoso” império africano, para além de fazer a fronteira, a norte, com a Argélia, faz também com seis (6) países do espaço CEDEAO, nomeadamente: com a Guiné-Conacri, o Senegal, a Mauritânia⁶⁷, a Costa de Marfim, o Burquina-Faso e o Níger.

⁶⁸ Ver: (Rialle & Corvo, 1886), sobre a Convenção luso-francesa de 12 de maio de 1886 sobre as limitações das fronteiras dos territórios terrestres entre colonos franceses e portugueses – na sequência da Conferência de Berlim (1884-1885). Apesar da divisão colonial dos territórios, os povos jamais se dividiram. Exemplo, a base da maioria de grupos étnicos habitantes em Casamansa, nomeadamente: fulas, mandingas, djolas, manjacos e mancanhas, é na Guiné-Bissau. Por meio de práticas culturais (usos e costumes), estes grupos étnicos, separados pela fronteira política, mantêm fortes laços de parentesco. Aliás, como assinala (Lopes, 1994, pp. 140–141), são muitos os fatores quotidianos que provam que os povos desta região resistem à estruturação do seu espaço e às atuais fronteiras que o dividem, entre muitos constam: manifestações contra a Confederação da Senegâmbia; manifestações independentistas na Casamansa; utilização cada vez mais frequente de línguas

Quadro 2.1. Taxa de prevalência de MGF, casamento precoce e mortalidade infantil nos Estados-membros da CEDEAO

	País	Casamento ou união antes dos 18 anos (mulheres entre 20-24 anos)	Mutilação Genital Feminina (mulheres entre 15-49 anos)	Mortalidade infantil p/1.000 nados vivos (<5 anos)	Período de referência ⁶⁹
1.	Benim	31%	2%	90%	2014
2.	Burquina-Faso	52%	58%	87.5	2010
3.	Cabo-Verde	18%	N/A	14.9	2005
4.	Costa do Marfim	27%	27%	79.3	2016
5.	Gana	21%	2%	46.2	2011
6.	Gâmbia	26%	75%	51.7	2018
7.	Guiné	47%	92%	98.8	2018
8.	Guiné-Bissau	24%	42%	78.5	2014
9.	Libéria	36%	26%	84.6	2013
10.	Mali	54%	86%	94	2018
11.	Mauritânia	37%	63%	72.9	2015
12.	Níger	76%	1%	80.4	2012
13.	Nigéria	43%	14%	117.2	2018
14.	Senegal	29%	21%	45.3	2017
15.	Serra-Leoa	30%	64%	109.2	2017
16.	Togo	25%	1%	66.9	2017

Fonte: UNICEF. Disponível em [Female Genital Mutilation \(FGM\) Statistics - UNICEF Data](#), consultado em 11.05.2021, pelas 18h41

2.4.3.2. Disposição legais

Em termos político-legais, a Costa do Marfim (1998), Burquina-Faso, Senegal (1999), Guiné-Conacri (2000), Guiné-Bissau (2012), Nigéria (2015) e Gâmbia, dispõem de leis que criminalizam a prática da MGF e todas as formas de violência baseada no gênero. A Gâmbia, inclusive, é o primeiro Estado africano a integrar a questão da MGF no currículo acadêmico e em todos os estudos das ciências da saúde, a fim de formar os profissionais de saúde sobre a temática, (Marcúsan, 2018, p. 39). 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 Circular n.º 0019, de 7 de janeiro de 1999, do

francas na região (*malinke*, crioulo, etc.); resistências camponesas ao pagamento de impostos; presença de dirigentes de origem territorial de um dos Estados vizinhos nas estruturas políticas de cada um dos países; tensão militar constante nas fronteiras; imigração temporária de mão-de-obra; explosão cultural, nomeadamente musical, com origem na cultura *Kaabunke*.

⁶⁹ Período para o qual os dados são fornecidos.

Ministro da Saúde, Solidariedade e Idoso, que proíbe a prática da Mutilação Genital Feminina pela classe médica⁷⁰.

Em termos de mecanismos comunitário de combate às “práticas 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-chave⁷¹ na Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental (2020).

2.4.3.3. Principais organizações de combate às práticas da MGF no espaço CEDEAO

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”⁷², está presente em seis países da CEDEAO: Gâmbia, Guiné, Guiné-Bissau, Mali, Mauritânia e Senegal, intervindo na promoção da escolarização e dos direitos sexuais e reprodutivos das meninas e mulheres.

Além de organizações que atuam a nível regional, cada país tem um leque muito vasto de organizações locais empregando diversas estratégias na luta anti-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 existe, entre várias estruturas, o Conselho Nacional para a Promoção do Abandono de Excisão no Senegal” e o “Fórum dos parceiros para a aceleração do abandono da excisão”⁷³; na Guiné-Conacri, existe a “Coordenação de Práticas Tradicionais que Afetam a Saúde da Mulher e da Criança” (CPTAFE) e o Comité Nacional de Combate / Erradicação da MGF, tutelado

⁷⁰Ver: <https://www.excisionparlonsen.org/comprendre-lexcision/cartographie-mondiale-des-pratiques-dexcision/mali/>, consultado em 08.09.2021, pelas 21h56.

⁷¹Segundo 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: file://ECOWAS%20Final%20KP%20HIV-TB-Hep-SRH_PT.pdf, p.9.

⁷²Sediada no Senegal, significa “avanço”, em *wolof* (língua mais falada no Senegal). Ver sobre a organização aqui: <https://www.tostan.org/about-us/mission-history/>, consultado em 02.07.2021, pelas 12h56.

⁷³Ver aqui: <https://www.excisionparlonsen.org/comprendre-lexcision/cartographie-mondiale-des-pratiques-dexcision/senegal/>, consultado em 08.09.2021, pelas 22h25.

pelo Ministério da Ação Social, Promoção da Mulher e da Criança⁷⁴. 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 MGF⁷⁵. 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, que empreendem mais dinâmicas no combate à MGF⁷⁶; 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 criança⁷⁷.

⁷⁴Ver aqui: <https://www.excisionparlonsen.org/comprendre-lexcision/cartographie-mondiale-des-pratiques-dexcision/guinee/>, consultado em 08.09.2021, pelas 21h37.

⁷⁵Ver aqui: <https://www.excisionparlonsen.org/comprendre-lexcision/cartographie-mondiale-des-pratiques-dexcision/mali/>, consultado em 08.09.2021, pelas 22h08.

⁷⁶Ver aqui: <https://www.excisionparlonsen.org/comprendre-lexcision/cartographie-mondiale-des-pratiques-dexcision/nigeria/>, consultado em 08.09.2021, pelas 22h17.

⁷⁷O anexo 1 apresenta as principais organizações associadas à luta contra as práticas nefastas na Guiné-Bissau.

3. Estudo de caso: Guiné-Bissau

3.1. Organização política e social do país

A Guiné-Bissau, historicamente parte do império Mali até ao século XVII, e do reino de *Kaabu* (Gabú) até ao século XIX⁷⁸, e ex-colónia portuguesa até ao século XX (1973)⁷⁹, é um Estado laico, com menos de dois milhões de habitantes, numa área geográfica de 36.125km², formado por uma enorme diversidade étnico-cultural⁸⁰, e dividido em nove (9) regiões administrativas, incluindo o Sector Autónomo de Bissau, a capital política e administrativa. O poder é constituído por órgãos de soberania e governo central. Localmente, é composto por representantes administrativos do governo central e por representantes do poder tradicional (*régulos* e chefes de *tabanka*, que em muitos casos são líderes islâmicos, nas zonas do país onde o islamismo é predominante), legitimamente reconhecido e respeitado. Geograficamente, o país faz fronteiras terrestres a norte com o Senegal, a leste com a Guiné-Conacri e a oeste com o Oceano Atlântico.



Figura 3.1 Mapa da Guiné-Bissau. Fonte: Maps of the World

O fator geográfico, acima evidenciado, facilita o fluxo migratório intrarregional. Até 2009, na Guiné-Bissau, dos quarenta mil imigrantes legais residentes, mais de trinta e cinco mil são cidadãos da África Ocidental, nomeadamente da Guiné-Conacri (54%), Senegal (24%), Mauritânia (4,9%), Nigéria (4,5%), Mali (4,1%), Gâmbia (3,1%), Níger (2,1%), Cabo Verde, Burkina-Faso e Togo um total de 1,6%, Costa do Marfim (1,0%), (INEP, 2017, pp. 12–13).

Como em muitos países africanos, as principais religiões na Guiné-Bissau são as tradicionais africanas (animistas), seguidas do Islão e de uma minoria cristã. As ideologias religiosas africanas,

⁷⁸ De acordo com Carlos Lopes, o império Mali desaparece da cena no século XVII e *Kaabú* está no apogeu até ao século XIX, período que marca a sua decadência. Consultar: (Lopes, 1999, pp. 80–81).

⁷⁹ Data da proclamação, unilateral, pela Guiné-Bissau, da independência do país.

⁸⁰ Estima-se a existência de cerca de 30 etnias no país, cada uma com a sua cultura (língua falada e modos de vestir) e tradição (rituais: usos e costumes).

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 a restante percentagem expressa em variadas línguas nativas africanas. A Guiné-Bissau é membro da União Africana, Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental, Organização da Cooperação Islâmica, União Latina, Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, Organização Internacional da Francofonia e zona de paz e cooperação do Atlântico Sul⁸¹.

Demograficamente, as mulheres constituem mais de metade da população (50.4%)⁸², são o segmento populacional mais vulnerável, apresentam a maior taxa de analfabetismo (32.6% alfabetizada, sendo 56% da zona urbana e 16.3% da zona rural), (Estatística, 2019, p. 70) e ocupam uma posição de subalternidade na sociedade, que se traduz na noção de resignação⁸³. Para além das responsabilidades reprodutivas e domésticas, as mulheres ocupam-se, em grande parte, do comércio informal⁸⁴, de tarefas comunitárias de produção agrícola e auto-sustento: horticultura e colheita, pesca artesanal e transformação de pescado, pecuária, entre outros. Apesar de desempenhar essas funções sociais, as mulheres adquirem menos ativos que os homens. Porém, elas próprias veem o cumprimento dessa tarefa social como um reconhecimento e valorização do seu papel pela sociedade⁸⁵.

Por outro lado, as mulheres assumem importantes funções no domínio cultural-tradicional. Em muitos grupos animistas, elas são encarregues da organização de diversos rituais, assumindo estatutos de sacerdotisas ou divindades (Roque, 2011, p. 43), invocando espíritos nos momentos pré e pós colheita, de entronização de chefes tradicionais, etc. Ainda, em certos grupos étnicos, a descendência é garantida pela linhagem materna. Nas comunidades tradicionais, são as mulheres que 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, ouvidas e consideradas, embora ultimamente, tenham vindo a ser desenvolvidos esforços para a restituição do estatuto socioeconómico e político que as guineenses detinham na época pré-colonial (Havik, 2006, p. 2). Graças às ações de *lobbying* e advocacia desenvolvidas pelas organizações nacionais e internacionais de direitos humanos, têm-se registado significativas melhorias em termos da participação política das mulheres nas esferas de decisão.

⁸¹Ver: [Guinea-Bissau, Religion And Social Profile | National Profiles | International Data | TheARDA](#), consultado em 26.04.2021, pelas 18h22.

⁸² [População da Guiné-Bissau 2021 \(countrymeters.info\)](#)

⁸³ Ver relatório do estudo da Voz di Paz: *Nô obi mindjer ku mininu*, pp.39-40. Disponível em [2019-Traditional-Justice-Guinea-Bissau-Web.pdf \(interpeace.org\)](#), consultado em 21.09.2021, pelas 21h57.

⁸⁴ Dados sobre estas atividades não são incluídos nas estatísticas oficiais.

⁸⁵ Ver o estudo *Fala di Mindjer* (em português, *As Vozes das Mulheres: Além da pressão social e das barreiras institucionais: o papel das mulheres nas esferas da tomada de decisão na Guiné-Bissau*, 2018, p.17, disponível em: https://www.interpeace.org/wp-content/uploads/2018/03/2018-Guinea-Bissau_Fala_di_Mindjer-Web-v10.pdf.

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

Na Guiné-Bissau, a mortalidade materna e infantil, os direitos sexuais e reprodutivos, VIH/SIDA, tuberculose, malária, saúde mental e acesso a medicamentos constituem as principais preocupações ligadas à saúde no país (UNIOGBIS-ACNUDH, 2017, p. 24) e são fatores que o colocam, atualmente, na 175ª posição do ranking do Índice de Desenvolvimento Humano⁸⁶. 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 2015⁸⁷.

Os partos e pós-partos não são condignamente vigiados, sobretudo nas zonas rurais. No período entre 2018-2019, 50,4% das mulheres, entre 15 – 49 anos de idade, teve o parto numa unidade de saúde; 48,8% em casa e 0,6% num lugar desconhecido⁸⁸. Nos centros de saúde, sobretudo, são os inúmeros relatos de que os trabalhos de parto são feitos, recorrentemente, à luz de velas ou das lanternas e sem acesso à água esterilizada. No interior do país, o acesso aos centros de saúde constitui um problema sério. Nas localidades nas quais faltam estruturas hospitalares mais organizadas ou próximas das populações, a igreja católica, através das dioceses de Bissau e de Bafatá⁸⁹, movida pelo espírito de fraternidade, põe à disposição da população sete (7) Casas das Mães⁹⁰, estruturas de internamento que albergam e acompanham casos obstétricos de alto risco, em grande parte consequências da MGF ou do casamento precoce e/ou forçado, conforme Padre Lucio Brentegani (PLB):

“(…) estas casas são para ajudar as que moram longe dos hospitais, como aquelas do interior, que se deparam com grandes dificuldades de chegar às capitais de regiões”. “(…) grávidas com altos riscos obstétricos, que esperam pelo momento de parto, sendo que mais de 100% dessas grávidas, sobretudo no Leste, são islâmicas/muçulmanas”.

A educação sexual, na Guiné-Bissau, é ineficiente, apesar, segundo a Fatumata Djau Baldé (FDB), da recente introdução das matérias sobre a sexualidade nos currículos escolares. O uso de contraceptivos é fraco 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. 19,1% das mulheres do país teve pelo menos um filho ou esteve grávida entre os 15 e os 19 anos de idade. Em várias etnias/culturas, a menstruação é caso para estigma e exclusão temporária da menina e/ou mulher da vida social-comunitária. Entre 2018 e 2019, 8,2% de mulheres, de 15 – 49 anos, não

⁸⁶ Ver: PNUD, [Relatórios de Desenvolvimento Humano \(undp.org\)](http://relatorios.de.desenvolvimento.humano.undp.org), consultado em 10 de setembro de 2021, pelas 11h29.

⁸⁷ Ver: Quadro Resumo das Conclusões e dos Objetivos de Desenvolvimento do Milénio (ODM) MICS5, Guiné-Bissau, 2014, p. XII, Mortalidade materna.

⁸⁸ Ver: (Secretaria de Estado do Plano & Instituto Nacional de Estatística, 2020, pp. 165 - 176).

⁸⁹ Caritas de Bafatá trabalha na luta contra a mortalidade materno-infantil, por isso em tempos, com apoio financeiro do FNUAP, integrou a sensibilização contra a MGF nas suas ações.

⁹⁰ Em Gabú, Bafatá, Catió, Bubaque, São-Domingos, Farim e Cacheu.

participaram de atividades sociais, escolares e trabalhos comunitários devido à menstruação (Estatística, 2019, p. 582).

No país, a violência conjugal é normalizada,

“(…) porque se não fosse normalizada, um agente de autoridade nem iria perguntar coisas como: “o que fizeste ao teu marido para ele te bater?”, Adamaua Baldé (AB).

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 não estão longe de nós. Eles estão dentro da nossa casa, da nossa família. Às vezes, eles 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% de mulheres, de 15-45 anos, sofre violência física se recusar manter relações sexuais com o marido. Aliás, 25,9% de mulheres acredita que um marido tem justificação para espancar sua esposa se esta sair sem se despedir e pedir autorização de casa; 21,5% diz que este pode espancar caso a esposa discuta com ele; 11,3% assegura que a esposa pode ser vítima de violência física por parte do marido se ela queimar a comida; e 36,4% acredita que o marido pode bater por qualquer um desses cinco motivos (Estatística, 2019, p. 515). Apesar de, legalmente, a maioridade e a idade para o casamento serem definidas a partir dos 18 anos de idade, culturalmente a idade é relativa - não é medida em anos quem é ou não é criança, mas em sim em desenvolvimento biológico ou em outros elementos⁹¹. Já legalmente, a maioridade e a idade para o casamento são definidas a partir dos 18 anos de idade. Portanto, o casamento precoce e/ou forçado é predominante. 8,4% de mulheres de 15-49 anos casaram-se antes dos 15 anos de idade, e das mulheres de 20-49 anos de idade, 29,9% casaram-se antes dos 18 anos. A diferença de idade entre cônjuges é significativa: 43.4% das mulheres, entre 15 e 49 anos de idade e 42.2%, entre 20 e 24 anos de idade, casam com maridos 10 anos mais velhos. Apesar do aborto ser permitido, legalmente, desde que seja num estabelecimento sanitário legalizado, culturalmente existe um grande preconceito em relação à prática, e é constrangedor. Quem a o recorre é, muitas vezes, estigmatizada, ou pelos próprios técnicos de saúde ou pela sociedade. Além do mais, o Estado reconheça a falta de condições financeiras ou de estabelecimentos apropriados para a prestação abrangente desse serviço⁹². Em consequência, muitas meninas e mulheres, pelas limitações financeiras para custear o serviço, recorrem ao aborto clandestino, fora de instalações sanitárias, por via tradicional.

⁹¹ De acordo com um estudo da ONG *Voz di Paz*, há um entendimento partilhado, nas comunidades, de que a idade é determinada em função, por exemplo, do desenvolvimento biológico do indivíduo: início da puberdade, aparecimento de pêlos, mudança de voz, sonhos eróticos (no caso de rapazes), início da menstruação, seios cheios (no caso de meninas), quando o indivíduo passa por alguns acontecimentos ou rituais comunitários, etc. Ver resultados dos estudos em: [2019-Traditional-Justice-Guinea-Bissau-Web.pdf \(interpeace.org\)](https://interpeace.org), p. 47.

⁹² Ver: Lei saúde reprodutiva aqui: <https://fecong.org/pdf/crianca/LeiSaudeReprodutiva.pdf>, consultado em 11 de junho de 2021, pelas 11h14

A MGF continua a constituir uma grande preocupação ligada à saúde das meninas e mulheres. 52.1% de 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 vagina fechada por uma costura (infibulação); 6.5% tem uma forma não determinada da MGF, (Estatística, 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 entrada em vigor da lei, a MGF passou de uma prática cultural do domínio público para uma prática cultural clandestina”, Bubacar Turé (BT).

Embora várias comunidades tenham declarado publicamente o abandono da prática da MGF⁹³, atualmente, a MGF é realizada às escondidas, segundo os entrevistados e os dados estatísticos, em meninas entre 4 e 14 anos de idade, também em bebés 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 de casos de MGF no país, de 44,9% de casos registados em 2014, entre mulheres de 15-49 anos de idade, para 52.1% casos registados em 2018⁹⁴, entre as mulheres da mesma faixa etária, facto não refutado pelos ativistas e animadores locais:

“(…) se um inquérito oficial diz que aumentou, quem sou eu para dizer que não, mas posso ficar com as minhas interrogações”. “Oficialmente aumentou. Eu confirmo sim”, FDB.

“(…) pelo que eu acompanho, a MGF voltou a ser praticada em Gabú a 80%”, Fatumata Baldé (FB).

Adja Fátima Sanhá (AFS), ex. fanateca, além de confirmar a ocorrência, indica algumas motivações para o aumento de casos da MGF no país:

“(…) aquelas que nós tínhamos sensibilizados a abandonarem a prática, agora voltaram a praticar com pretextos de que, “é o serviço do qual eu sobrevivo, ninguém me dá dinheiro para o meu sustento, eu vou exercê-lo”.

Portanto, tanto a lei como as ações de sensibilização comunitárias desenvolvidas, para a mudança de mentalidade das populações, não conseguem convencer, suficientemente, parte da população a

⁹³ Estas declarações públicas acontecem durante cerimónias oficiais organizadas pelo CNAPN e seus parceiros internacionais.

⁹⁴ Entre este 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, como se pode verificar em (Estatística, 2014, pp. 236–237, 2019, pp. 508–512).

abandonar a prática. Ora, 75.8% da população concorda com a erradicação da prática, enquanto 13.3% concorda com a sua manutenção (Estatística, 2019, p. 510).

3.2.1. Contexto sociocultural da MGF na Guiné-Bissau

Na Guiné-Bissau, o ritual tanto da circuncisão masculina como da excisão feminina, é popularmente conhecido por *fanadu* (termo em crioulo). Quer dizer assim que a prática de *fanadu* ocorre em indivíduos de ambos os sexos. O *fanadu di homi* (circuncisão masculina), contudo, não é tão obrigatório, sendo praticado por todos os grupos étnicos da Guiné-Bissau, com ligeiras diferenças nos modos de remoção de prepúcio, sendo que mais de 80% dos guineenses são circuncidados, (Estatística, 2014, p. 11). Com a exceção dos grupos islamizados⁹⁵, 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, (Niang & Boiro, 2007). Porém, nada comprova, no ponto de vista do entrevistado PLB, que a maioria dos homens que faz o fanado viva mais anos do que os que não o fazem. Assim, para ele a prática é mais uma questão cultural, uma prova de masculinidade, "para se poder dizer que agora o fulano é *matchu*, é homem". Este raciocínio reforça o argumento de que a prática de *fanadu* é um determinante da construção da identidade de género.

Contudo, o processo, desde a mobilização e manifestação popular, até às aceções, entre o ritual masculino e feminino, era quase semelhante, antes da proibição legal da MGF, o *fanadu di homi* nunca foi considerado uma prática nefasta enquanto o da mulher é. Aliás, de acordo ainda com o PLB, a única diferença é que,

“(...) fazendo a MGF, a rapariga não se torna mais fêmea ou mais mulher, mas sim, mais submissa ao homem”.

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 de grupos, eles ocorrem por meio de casamentos tradicionais. No caso, por exemplo, de *brames*⁹⁶ – Manjaca, Papel e Mancanha – as mulheres manjacas realizam *catchituran*⁹⁷, as papeis *marry* e as mancanhas *b'dás*⁹⁸. Em alguns grupos étnicos, exemplo os *bijagós*⁹⁹, a transição ocorre muito mais cedo, geralmente entre os 14 e 16 anos de idade, por meio

⁹⁵ Nas comunidades islamizadas a prática não representa rigorosamente esta transição. Geralmente ela ocorre nas crianças entre 5 – 15 anos de idade. Nas etnias não islamizadas ocorre, rara alguma exceção, em indivíduos maiores de idade, a partir dos 18 anos, em média aos 40 anos.

⁹⁶ Grupos étnicos, supostamente, pertencentes ao mesmo clã, antes da chegada dos colonos portugueses à Guiné-Bissau e da divisão social e étnica do país.

⁹⁷ Marca a passagem da jovem de *tumba* (adolescência) à fase adulta; determinante da maturidade da mulher para o casamento, para os manjacos de Caió.

⁹⁸ Uma cerimónia obrigatória às esposas cujas os maridos passaram pelo *katchashá*, ritual que marca a transição de homem à fase adulta, para as mancanhas de Bula.

⁹⁹ *Bijagós* é um grupo étnico da Guiné-Bissau, de base matrilinear, residente, maioritariamente, da zona insular – o Arquipélagos dos *Bijagós*.

de um ritual de iniciação, conhecido também por *fanadu*, no qual os corpos femininos são *saradus*, uma espécie de escarificação, mas não envolvendo a mutilação dos genitais.

O *fanadu* dos bijagós é um ritual de iniciação juvenil, na qual, em três etapas diferentes, meninas virgens e solteiras, geralmente entre os 14 e 16 anos de idade, começam a ser socializadas sobre as boas práticas sociais. O ritual realiza-se de cinco em cinco anos, sendo que a primeira e a segunda etapa, destinadas às meninas mais novas, duram cerca de uma semana e são realizadas entre a casa (área residencial) e um sítio sagrado próximo da aldeia. A terceira etapa é realizada “no mato sagrado”, podendo durar até um mês.

Cumprindo todo o ritual, multifaseado, a mulher atinge a maturidade e transita para a fase adulta, podendo a partir do momento, contrair o matrimónio, se desejar. Para a nossa entrevistada Regina Maria Soares (RMS,) bijagó, o ritual,

“(…) é uma espécie de escola, na qual se transita de 1ª para a 2ª classe, depois para a 3ª, depois para a 4ª, sucessivamente. Em cada etapa vais adquirindo níveis de conhecimentos sobre a cultura; uma cultura rica, que oferece conhecimentos educacionais e condutas sociais, de como cuidar de si para garantir o respeito da sociedade, o respeito na família e nos sítios em que vais frequentar. E ensina-se sobre o respeito aos mais velhos e sobre a humildade”

Para as etnias islamizadas, principalmente, Fula¹⁰⁰, Mandinga¹⁰¹ e Beafada, respetivamente¹⁰², para além de rituais de casamento, a MGF não representa necessariamente a construção do género e do poder, e nem rigorosamente a transição da mulher para a fase adulta, mas essencialmente o “ato de limpeza e purificação do corpo da mulher”. Sujeitar uma menina, uma filha ou uma neta, à prática é encarado como um ato de amor e uma garantia do seu casamento no futuro. Quer com isto dizer-se que, na Guiné-Bissau, ao contrário de vários contextos africanos em que a MGF não é feita apenas por grupos islamizados, ela, o *fanadu di mindjer*, é praticada principalmente pelos grupos étnicos islamizados. Mulheres pertencentes aos grupos não islamizados 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 fictícios¹⁰³ 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 da Guiné-Bissau, mas com maior prevalência nas regiões de Gabú, Bafatá e Quinará, como ilustra a tabela abaixo:

¹⁰⁰ Segundo maior grupo étnico (28%) da Guiné-Bissau, depois de balanta (30%).

¹⁰¹ Quarto maior grupo étnico (13%).

¹⁰² Assinaladas como três maiores praticantes da MGF na Guiné-Bissau, como ilustra a tabela a seguir.

¹⁰³ Estes limites ou marcos, eram em forma de linhas no chão, difícil de identificar por indivíduos inexperientes nessas andanças. Então, quando esses, neste caso meninas, os ultrapassassem, são submetidas, automaticamente, à excisão. No caso de meninas não pertencentes às etnias islamizadas, os familiares tentam, muitas vezes, negociações para as retirar da barraca ou impedir que sejam excisadas, mas raras vezes surte efeitos.

Quadro 3.1. Situação da distribuição percentual de mulheres com MGF – por ordem e região – na Guiné-Bissau.
Fonte: (Estatística, 2019, p. 508)¹⁰⁴

	% que tem alguma forma de MGF	% que foi mutilada alguma parte na zona genital	% que tem apenas parte genital cortada sem que a carne fosse removida	% que tem parte da vagina fechada por costura	% que tem uma forma não determinada da MGF
Gabú	95.8	51.1	2.1	44.5	2.3
Bafatá	86.9	98.9	0.4	0.7	0.0
Quinará	58.5	62.3	0.9	12.5	24.3
Oio	55.2	90.2	1.2	4.5	4.2
Tombali	51.3	76.7	2.8	1.2	19.4
SAB	31.8	65.9	0.6	17.7	15.8
Cacheu	11.8	21.1	0.4	52.6	26
Bolama	9.3	*	*	*	*
Biombo	7.8	61	1.6	17.2	20.3

As três regiões com maior prevalência de MGF, situadas no leste e sul do país, constituem os maiores agrupamentos de Fulas, Mandingas e Beafadas, e todas elas fazem fronteiras com a vizinha Guiné-Conacri. Aliás, segundo os entrevistados, pela imposição da lei contra a MGF na Guiné-Conacri, atualmente cidadãos desse país atravessam a fronteira para realizar a excisão de suas crianças nos territórios da Guiné-Bissau:

“(…) a pessoa sai da Guiné-Conacri com a sua filha para ser excisada aqui, porque há lei que proíbe a mutilação lá”. “(…) aqui, eles encontram a “sombra”. E nós também aqui, que essa lei esteja de pé, é o queremos”. AFS

E a outra versão assegura o contrário, que,

“(…) os guineenses da Guiné-Conacri residentes na Guiné-Bissau, por existirem legislações na Guiné-Bissau, vão à Guiné-Conacri mutilar as suas filhas e voltam para cá e não são descobertas,” FDB.

Laudelino Medina (LM-2), secretário-executivo da AMIC, nos seus fundamentos realça os laços de parentescos existente entre os dois povos vizinhos, assegurando que:

“(…) a afinidade entre as etnias da Guiné-Bissau e da Guiné-Conacri faz com que as *fanatecas* ou famílias recorram à Guiné-Bissau para excisar suas filhas, porque na Guiné-Conacri há uma que lei proíbe a prática”.

¹⁰⁴ (*) Valores baseados em menos de 25 casos não ponderados foram suprimidos.

No país, os fulas misturam-se e dividem-se em dois grupos: fula de Gabú, antigo império *Kaabu*, e fula originário do Futa Djallon, da Guiné-Conacri, conhecido como Futa-Fula. Quando os dois grupos se convergem em ações políticas e religiosas, formam uma força resistente. Esta etnia, seguida da Mandinga, é assinalada como maior praticante da MGF na Guiné-Bissau, como apresenta a tabela:

Quadro 3.2. Situação da MGF, por grupo étnico, na Guiné-Bissau. Fonte: (Estatística, 2019, p. 509) ¹⁰⁵

	% com alguma forma de MGF	% mutilada alguma parte na zona genital	% com parte genital cortada sem que a carne fosse removida	% com parte da vagina fechada por costura	% com uma forma não determinada da MGF
Fula	93.7	70.9	1.4	22.7	5.0
Mandinga	89.7	81.2	0.6	11.8	6.4
Beafada	84.7	71.1	0.1	9.8	18.1
Mancanha	14.7	(87.2)	(0.6)	(11.8)	(6.4)
Balanta	4.4	69.1	2.2	16.2	12.5
Felupe	3.9	*	*	*	*
Manjaca	1.3	*	*	*	*
Papel	1.2	*	*	*	*
Outras etnias	35.6	73.7	1.2	17.2	7.9

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 ainda resistem, em termos de discurso e da prática, em aceitar que a MGF não é emanada da religião e a abandoná-la.

Por exemplo, Imame Lamine Turé (ILT), imame e *influencer* com cerca de 5.000 seguidores¹⁰⁶ no Facebook, reconhece, contudo, que a MGF é um ato facultativo (não obrigatório às muçulmanas), diz ser “bom e recomendável” pelo islão, quando é feita nos termos recomendado, “corte moderada dos genitais femininos”, isso para “regular a ansiedade sexual da mulher”.

“(…) a religião recomendou só a corte ligeiro da parte que se retira do sexo da mulher, até porque não é obrigatório a mulher ser mutilada, mas é bom e recomendável, porque limita o prazer sexual da mulher. É apenas esse bocadinho que tem de ser cortado e mais nada”.

Ora, uma das principais lideranças islâmica guineense, por falta de consenso no seu seio, em relação à determinação ou não islâmica sobre a prática da MGF, não apresenta, publicamente, uma

¹⁰⁵ (*) Valores baseados em menos de 25 casos não ponderados foram suprimidos. (.) Os valores entre parênteses são baseados em 25 a 49 casos não ponderados

¹⁰⁶ Uma *live* no Facebook chega a ter mais de 1.200 partilhas, 1.700 comentários.

posição firme quanto à questão e o debate à sua volta. Imame Bubacar Djaló (IBD)¹⁰⁷, presidente da União de Imames da Guiné-Bissau, organização membro do CNAPN, e imame central de Mansôa, assegura que:

“(…) nós na União Nacional de Imames, uma organização que alberga imames de todas as mesquitas, a nível nacional, como não reina o consenso, não temos uma visão na qual podemos apoiar, para afirmar que esta é a posição da União Nacional de Imames. Quando promovemos ações, através de programas, para explicar as consequências desta prática, houve uma reação negativa de gente que tentou convencer inocentes sobre a nossa posição, de forma a destruir a organização”.

Todavia, partindo dos estudos científicos apresentados sobre a MGF, IBD designa a MGF de uma “tradição má”, encostada à religião islâmica, por isso defende a sua erradicação:

“(…) eu, pessoalmente, considero a prática uma tradição má. Mas, o mais feio e nojento, é quando responsabilizamos a religião por este ato. Eu considero isso um crime, uma vergonha. Estranha-nos esse crime em nome da nossa religião”. “(…) é muitas vezes uma falta de visão; uma posição defensora de usos, costumes e tradições. Os que, muitas vezes, se exibem em nome da religião, não têm conhecimento religioso”.

De tão secular e enraizada (e por muito tempo normalizada) que é a prática, não tem sido fácil a sua erradicação, como se demonstra pelas opiniões dos entrevistados. A primeira tentativa legislativa para a proibir na Guiné-Bissau, 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.

3.3. Legislações existentes e mecanismos políticos de combate às práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF

A Guiné-Bissau é signatária de diversas convenções e tratados internacionais e regionais pela defesa e proteção dos direitos humanos universais, com destaque para a CEDAW (1979)¹⁰⁸, ratificada pelo país em 1985; Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (1981), ratificada em 1985; Convenção sobre os Direitos das Crianças (1989)¹⁰⁹, ratificada em 1990. Carta Africana dos Direitos e Bem-Estar da Criança (1990), assinada e ratificada em 2005 e 2008, respetivamente; Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional (1998)¹¹⁰, assinado em 2000 e até então não ratificado; Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos sobre os Direitos das Mulheres na África (2003), assinado em 2005 e ratificado em 2008, (Banco Mundial, 2020, p. 14).

¹⁰⁷ Falecido 12 dias depois desta entrevista.

¹⁰⁸ Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres.

¹⁰⁹ Esta convenção define a criança como qualquer indivíduo menor de 18 anos e convida os signatários a protegerem as crianças de todas as formas de violência física e mental, da exploração sexual, do casamento infantil, do abuso, das práticas tradicionais prejudiciais, e da prostituição.

¹¹⁰ Este acordo reconhece a violação, escravidão sexual, prostituição forçada e esterilização forçada, como crimes de guerra e crimes contra a humanidade.

A nível nacional, a Constituição da República da Guiné-Bissau declara, no seu artigo 24º, todos os cidadãos iguais perante a lei, pois “gozam dos mesmos direitos e estão sujeitos aos mesmos deveres, sem distinção de raça, sexo, nível social, intelectual ou cultural, crença religiosa ou convicção filosófica”, e são iguais em todos os domínios da vida política, económica, social e cultural, complementa o artigo 25º. Ademais, o artigo 37º declara que a integridade moral e física dos cidadãos é inviolável, ou seja, que ninguém pode ser submetido a tortura, nem a tratos ou penas cruéis, desumanos e degradantes¹¹¹. Em caso de violações dos direitos, o Código Penal, Decreto-Lei n.º 4/93, estabelece como crimes, entre outros: ofensas corporais simples (art.º 114 º) e graves (art.º 115 º); coação (art.º 123 º); violação (art.º 133 º); abuso sexual (art.º 134 º); exploração de atividade sexual de terceiro (art.º 136 º)¹¹², etc.

Para além do disposto na Constituição da República, o país dispõe de vários instrumentos político-legais específicos para a defesa e proteção dos direitos das mulheres e crianças, nomeadamente: a lei n.º 11/2010, de 29 de setembro, da Saúde Reprodutiva e Planeamento Familiar¹¹³, a lei n.º 12/2011 sobre a Prevenção e Punição do Tráfico de Pessoas, especialmente Mulheres e Crianças, a Lei n.º 14/2011 sobre a Mutilação Genital Feminina¹¹⁴, a lei n.º 6/2014, de 4 de fevereiro, contra a Violência Doméstica¹¹⁵; e a lei n.º 4/2018, de 3 de dezembro, da Paridade¹¹⁶.

¹¹¹Ver a Constituição da Guiné-Bissau aqui: <https://reformatar.co.mz/documentos-diversos/constituicao-de-guine-bissau.pdf>, consultado em 15.06.2021, pelas 23h15

¹¹²Código Penal disponível aqui: <https://fecong.org/pdf/crianca/CodigoPenal.pdf>, pp.44-54, consultado em 15.06.2021, pelas 23h57.

¹¹³Este diploma define saúde reprodutiva, cuidados, serviços e direitos reprodutivos (direito à saúde reprodutiva, à informação, não discriminação, à autodeterminação, ao planeamento familiar, etc.). O art.º 8º assegura o Direito de nenhum cidadão ser submetido à tortura e aos maus tratos, o ponto 1 estabelece que “qualquer pessoa tem o direito de não ser submetido à tortura e tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes sobre o seu corpo em geral”, o ponto 2 proíbe todas as formas de violência e sevícias sexuais sobre a pessoa humana.

¹¹⁴Esta lei previne, combate e reprime a excisão feminina. Estabelece o dever de prevenção da prática da MGF, o que envolve todos os esforços no sentido de proteger as crianças ou mulheres em risco, através da disseminação de informação, mecanismos que possam prestar assistência a raparigas em risco. Os artigos 12º e 13º concretizam as medidas de prevenção e os artigos 4º a 11º estabelecem medidas de combate e repressão da prática, punindo, com pena de prisão de 2 a 6 anos, tanto quem praticou o ato da MGF, quem sabe da prática e não informa as Autoridades, assim como quem, por qualquer motivo, efetuar a excisão feminina numa das suas variadas formas (Clitoridectomia, excisão, incisão, infibulação) com ou sem consentimento da vítima. Ainda interdita a excisão feminina praticada sobre menores de idade (0-17 anos) com pena de prisão de 3 a 9 anos. Os pais, tutor, encarregado de educação ou qualquer pessoa a quem cabe a custódia da criança, que contribuir para que a prática aconteça é punida com pena de prisão de 1 a 5 anos. Caso a prática da MGF, causar a morte da vítima, a lei puni o prevaricador com uma pena que vai de 4 a 10 anos de prisão.

¹¹⁵Criminaliza todos os atos da violência praticados no âmbito das relações domésticas e familiares, que não resulte na morte, exemplificativamente: violência simples (até 4 anos) e grave (3 – 9 anos); violência psicológica (até 1 ano); violência sexual (3 – 12 anos); crimes patrimoniais (até 2 anos); restrição de liberdade (até 4 anos) e estabelece o estatuto da vítima e respetivos direitos.

¹¹⁶Estabelece uma quota mínima de 36% para mulheres, para os cargos eletivos, de modo a garantir a paridade entre homem e mulher, e maior participação feminina nas esferas de tomada de decisão.

3.4. Principais estruturas técnicas de combate às práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF

Em termos de estruturas técnicas de elaboração de políticas, prevenção e combate às violências contra mulheres e crianças, sob o decreto n.º 17/2010, de 30 de setembro, o governo guineense criou o Instituto da Mulher e Criança (IMC)¹¹⁷, para a defesa e promoção de direitos humanos da mulher e da criança. O país dispõe de uma Comissão Nacional de Direitos Humanos e do Ministério da Justiça e dos Direitos Humanos, em alguns governos recentes. Em 2011, um mês depois da aprovação da Lei n.º 14/2011, de 6 de julho, que criminaliza a MGF, sob o decreto n.º 28/2011, de 30 de agosto, formalizou-se a criação do Comité Nacional para o Abandono de Práticas Tradicionais Nefastas à Saúde da Mulher e Criança (CNAPN)¹¹⁸. Esta instituição semi-pública, comanda atualmente a luta contra as práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF, e de todas outras prejudiciais à mulher e criança. Ela coordena a elaboração de políticas nacionais, estratégias de sensibilização, e formação de capacitação técnica dos seus membros e parceiros. Encontram-se associadas ao CNAPN, mais de vinte organizações¹¹⁹ da sociedade civil nacionais e estrangeiras, e religiosas, que intervêm no domínio da defesa, proteção e promoção dos direitos das mulheres e das crianças.

Anteriormente ao CNAPN, a *Sinin Mira Nassiquê*¹²⁰, a primeira organização guineense dedicada inteira e ativamente, entre 2001 e 2003, ao combate à MGF, para desencorajar a prática da MGF no país, experimentou uma abordagem nova de *fanadu*, nomeado *fanadu alternativo*, um conceito pedagógico no qual, para transferir os saberes culturais e cumprir o papel socializador que a prática da MGF representa, as meninas iam às barracas¹²¹ aprender sobre as normas de convivência social e também sobre os trabalhos manuais, e serem formadas para serem “boas esposas”, mas sem, no entanto, serem mutiladas os genitais. Segundo esta organização, durante o período em atividade, mais de setecentas meninas passaram por esse ritual, evitando que fossem mutiladas¹²².

¹¹⁷Pessoa coletiva, de direito público, de carácter sócio humanitário, dotada de personalidade jurídica, autonomia administrativa, financeira e patrimonial.

¹¹⁸O Comité, segundo a sua Presidente Fatumata Djau Baldé, foi criado em 1995, em resposta às recomendações do plano de ação de Beijing, que recomendou aos Estados à criação de estruturas com vista ao combate de práticas nefastas, mas oficialmente foi formalizado em 2011, na decorrência de discussão e aprovação da lei 14/2011 de 6 de julho, que criminaliza a MGF.

¹¹⁹Ver em anexo-1, lista das organizações associadas ao CNAPN.

¹²⁰Expressão mandinga, podendo ser traduzida para o português como “olhar o futuro”. A organização, também associada ao CNAPN, não tem atuado ativamente nos últimos anos, por falta de fundos financeiros para prosseguir as suas ações. Mas, importa referir que, sendo a primeira organização nacional a dar o “pontapé de saída” na luta para a erradicação da MGF no país, pouco tempo depois, a sua principal dirigente faleceu. Uma morte muito associada, social e culturalmente, ao facto da malograda ser mulher e, mais, pertencente à uma etnia não islamizada decidir envolver-se numa questão “tão delicada” e “misteriosa”. Para muitos guineenses, até hoje, a morte da senhora não passa de uma maldição dirigida a ela.

¹²¹Nome atribuído ao local onde, tradicionalmente, era praticada o *fanadu*, tanto a excisão feminina como a circuncisão.

¹²²Informação disponível na página da DJINOPI, em: <https://pt.slideshare.net/SinchaSutu/o-que-odjinopi>, consultado em 17.06.2021, pelas 02h21.

Posteriormente, nesta mesma missão, em 2010, associou-se à causa o *DJINOPI* (*Djintis Nô Pintcha*)¹²³, com uma abordagem centrada no mapeamento das *fanatecas* e subsequentemente a subvenção das mesmas, para o desencorajamento da MGF, e na alfabetização das meninas, confiando na capacidade da educação para a mudança de mentalidade¹²⁴. E desde 2004, a RENLUV-GC/GB¹²⁵, uma rede composta por mais de duas dezenas de organizações da sociedade civil de defesa dos direitos humanos, que por meio de quarenta comitês¹²⁶ de vigilância nas regiões de Bafatá e Cacheu, promove a consciencialização, formação, informação, advocacia, prevenção, proteção e monitorização da violência baseada no género e da violência infantil, bem como atendimento, encaminhamento e acompanhamento de casos.

Por iniciativa das organizações não governamentais, a Guiné-Bissau dispõe de algumas estruturas formais e informais de acolhimento de crianças órfãs, deficientes e vítimas de mendigagem forçada. Ultimamente, algumas dessas casas, caso concreto da AMIC¹²⁷ com dois centros de acolhimento, têm acolhido crianças em situações de vulnerabilidade, sobretudo as vítimas de violência física, abuso sexual, casamento precoce e/ ou forçado e MGF. As igrejas, evangélica e Assembleia de Deus da Guiné-Bissau, embora sem uma instalação apropriada para tal¹²⁸, acolhem meninas perseguidas para o casamento precoce ou forçado. Já a igreja católica, através de dioceses de Bissau e de Bafatá, presta apoios sanitários às mulheres com altos riscos obstétricos, consequências da MGF ou de gravidez precoce, e, em tempos, tem trabalhado, em parceria com um grupo de jovens islâmicos, na sensibilização comunitária para a mudança de mentalidades. A nível judiciário, a Guiné-Bissau dispõe da Curadoria de Menores e, junto da Polícia Judiciária, da Brigada de Menores.

Não obstante os mecanismos aqui expostos, leis e estruturas técnicas de prevenção de violências contra meninas e mulheres, como já referido anteriormente, os casos da MGF aumentam. A lei é publicamente contestada. Aliás, logo após a sua aprovação, em Quebo, região de Quinará, um grupo de imames guineenses, através do “Movimento contestatório”, veio ao público assegurar que a comunidade islâmica estava contra a lei e que esta representava uma discriminação religiosa por parte do Estado guineense. Apesar desta determinação de imames, um significativo número de líderes

¹²³Nome crioulo que em português possa-se traduzir por “pessoal, vamos em frente”

¹²⁴Sobre *DJINOPI*, consultar: <https://pt.slideshare.net/SinchaSutu/o-que-odjinopi>, consultado em 17.06.2021, pelas 02h01.

¹²⁵Rede Nacional de Luta Contra Violência Baseada no Género e Criança - Guiné-Bissau, foi uma da principal impulsionadora das propostas das leis que criminalizam a MGF e a violência doméstica.

¹²⁶Estruturas a nível local.

¹²⁷Associação Amigos de Criança, organização guineense, existente desde 1984, promove e defende os direitos das crianças, procurando contribuir para a reinserção familiar e social de crianças em situação de vulnerabilidade, como crianças de rua, vítimas de exploração económica ou de tráfico. De 2010 à data deste estudo, as casas de acolhimento da organização acolheram, conforme o seu secretário-executivo, mais de quinhentas (500) meninas vítimas de violência no género: casamento precoce, MGF, maus tratos, incesto e violência conjugal.

¹²⁸Em Bissau, a igreja evangélica, em tempos, tinha arrendado uma moradia, parte de uma residência que albergava, no mesmo teto, mais de 20 meninas, mas pelas dificuldades financeiras do funcionamento do lar, as meninas atualmente residem nas casas dos pastores. Por exemplo, o pastor entrevistado revela que, atualmente, em Catió, residem cerca de 15 meninas na casa de um pastor.

religiosos islâmicos associa-se ao CNAPN, dando a cara e a voz às campanhas de sensibilização para o combate ao fenómeno, para o qual muito contribuiu o Imame Malam Djassi, entretanto falecido:

“(…) temos muito mais que duzentos imames. A nível nacional, é uma grande rede de imames que trabalham em colaboração connosco para o combate a estas práticas”. “(…) mesmo nas nossas ausências, esses imames já falam das consequências destas práticas nas suas comunidades”, FDB.

Os elementos que obstaculizam o combate às práticas de casamento precoce/forçado e MGF na Guiné-Bissau são de natureza diversas e são descritos pelos entrevistados, tal como veremos na secção seguinte.

3.5. Principais obstáculos ao combate das práticas casamento precoce e/ou forçado e da MGF na Guiné-Bissau

A erradicação das práticas do casamento precoce/forçado e da MGF enfrenta diversos obstáculos, que vão desde procedimentos institucionais até às condutas das populações. Os entrevistados elencam como os principais obstáculos, os cinco seguintes:

3.5.1. A inércia do Estado

Os entrevistados lamentam que o governo guineense não tenha vindo a cumprir com o seu papel e as responsabilidades no combate às “práticas nefastas”. Embora tenha criado uma estrutura técnica, o CNAPN, e por meio do Parlamento criado um quadro legal, o Estado guineense abdicou de uma abordagem mais interventiva. De um lado, não tem financiado nem diligenciado o financiamento para as ações:

“(…) o governo não se tem envolvido nesta luta. A única coisa que fez foi a criação do CNAPN. Ele não sabe nem da proveniência de fundos do Comité”, AB.

“(…) o governo devia ser o ator principal, mas infelizmente os sucessivos governos não têm elegido esses temas como prioritários, BT.

Por outro lado, o Estado guineense é ainda apontado por dificultar o andamento dos processos de acusação, ou por arquivação no Ministério Público, ou por falta de preparação técnica dos agentes judiciais em lidar com casos de violências contra meninas e mulheres:

“(…) o governo, pelo contrário, dificulta o trabalho que estamos a fazer, porque quando é apanhado um culpado, ele não avança com o processo, não o condena, solta-o”, FB.

Para os entrevistados neste estudo, os agentes judiciais não estão, minimamente, treinados para lidarem com casos de MGF, casamentos precoces/forçados e/ou de abuso sexuais de menores.

“(…) não há gabinetes específicos nas esquadras e em nenhum lado que saibam lidar com estas questões. Os magistrados são estudantes das leis, etc., mas nós entendemos que, para um magistrado aplicar uma lei perante um caso concreto de abuso sexual ou MGF, etc., deve

ter uma formação específica nesta matéria; tem de ter a sensibilidade e para tal, deve receber formação específica no domínio”, BT.

AB lamenta:

“(…) por vezes, recorremos às autoridades judiciais, mas ouvimos da parte deles comentários muito tristes, como: “mas qual marido não bate na sua esposa?” ou, “mas se uma criança não obedece aos pais, porque não será dada ao casamento precoce?”. E há ainda quem pergunte: “(…) mas, o que é que fizeste ao teu marido para ele te bater?””, AB.

A dificuldade de enquadrar estes aspetos em termos legais é também comum à classe médica. Os interlocutores asseguram que quando ocorrem, por exemplo, casos de abusos sexuais de menores, a vítima é encaminhada à observação médica, para apurar a veracidade do facto, e o médico se se aperceber que ela já não era virgem antes dessa violação, comenta depreciativamente,

“(…) mas ela já estava habituada a manter a relação sexual”, então não é uma violação”, FDB.

Pelo argumento de FDB, na perspetiva desses agentes,

“(…) a noção da violência sexual é quando a criança for sexualmente violada enquanto ainda virgem. Mas se ela já manteve relações sexuais e ser depois violada, não consideram isso violação”, FDB.

Perante os casos denunciados, a morosidade do sistema judicial, e o não cumprimento das leis, são fatores que impedem o andamento dos processos e o subsequente combate às práticas nefastas.

3.5.2. A inaplicabilidade das leis

A Guiné-Bissau, popularmente, granjeia a fama de ser boa na elaboração de leis, mas péssima no seu cumprimento. A não aplicação das leis que condenam as violências contra as mulheres, principalmente a lei que criminaliza a MGF, tem sido evocada como um dos maiores obstáculos à erradicação das violências contra as mulheres no país. Os entrevistados ironizam a figura do Estado guineense e todos são unânimes em considerá-lo impotente no cumprimento das leis:

“(…) na Guiné-Bissau há um slogan que diz, “aqui não há justiça”, Pastor Iabna Samba Tibna (PIST).

“(…) parece que, como muitas outras coisas na Guiné-Bissau, o que a lei diz e o que a prática diz, ou seja, passar da teoria à prática é um mundo totalmente diferente”, PLB.

“(…) o maior problema que temos tido é a falta de seguimento dos casos. As autoridades judiciais não têm tido nenhuma correspondência, em termos de esforços para combater a prática da MGF”, BT.

A debilidade do sistema judicial guineense e as ausências de julgamento e condenações de casos denunciados, motivam a continuidade da prática da MGF, segundo os entrevistados:

“(…) se a lei estivesse de pé na Guiné-Bissau, ninguém estaria a tentar fazer a prática às escondidas e ninguém viria da Guiné-Conacri excisar as suas crianças aqui”, AFS.

“(…) o problema na Guiné-Bissau é que não tem havido condenações. Todos os casos acusados não foram condenados. Lembro-me que apenas um caso chegou às barras do tribunal e foi condenado. Todos os outros casos ficaram pelo Ministério Público”. “(…) se nada acontece ao pessoal de Ingoré, porque é que o pessoal de Bula não irá fazer? Em Gabú começaram a praticar e nada lhes acontecem, Bafatá também fará o mesmo”, FB.

Portanto, LM-2 faz lembrar que:

“(…) os poucos casos julgados culminaram em penas suspensas”.

Além disso, esse incumprimento da lei está relacionado com o jogo político, com vista à manutenção da confiança política da população:

“(…) acreditas que durante esses cinco anos da existência da lei da violência doméstica na Guiné-Bissau, não tenham existido casos de violência doméstica? É inconcebível pensar isso”. “(…) não temos políticos que dão a cara pelo combate a estas práticas, porque o político ainda continua a crer que, “quando eu falo da MGF ou quando eu falo de crianças não serem dadas em casamento precoce, ou quando eu falo das outras questões de violência, a comunidade depois irá punir-me no ato de voto”, FDB.

BT testemunha que,

“(…) há casos em que as pessoas foram detidas e as próprias autoridades nacionais, governadores e deputados de determinados círculos, foram às autoridades policiais pedir a libertação delas, alegando que sendo uma prática cultural, não podemos vencê-la por vias das detenções, que as pessoas a praticaram por desconhecerem a existência da lei”.

Portanto, esta conduta da classe política guineense, revela, na opinião de BT,

“(…) um certo oportunismo político, porque eles pensam que se forem pedir a libertação de pessoas detidas, vão ter alguma simpatia na comunidade e pessoas vão acreditar e votar neles nas próximas eleições”.

AB, reforça:

“(…) os deputados podiam fazer algo, além da criação da lei, mas nenhum deles aceita assumir carregar a capa da MGF, por medo das consequências políticas”.

Aliás, as questões dos direitos humanos não constam das prioridades dos sucessivos governos na Guiné-Bissau, de acordo com os entrevistados. O Estado é percecionado como alguém que adotou as normas sobre os direitos humanos sob a pressão da comunidade internacional, com vista ao cumprimento das formalidades internacionais, daí a dificuldade da sua apropriação e subsequente falta de sensibilidade e de engajamento,

“(…) o funcionamento dos lares de acolhimento de meninas perseguidas para o casamento forçado é um pesadelo para nós. Aí é que se vê se um Estado é sensível ou não às causas dos

direitos humanos. Nós mantivemos muitos encontros com o Estado no sentido de construir casas de acolhimento, mas ele não tem isso na sua agenda”, PIST.

Entretanto BT, assume dizer que:

“(…) os governos e a Assembleia foram forçados a aprovar leis sobre essas matérias; decidiram adotar essas legislações após décadas de pressões das organizações da sociedade civil e da comunidade internacional. Portanto, se não houvesse essas pressões, nunca iriam aprová-las”, BT.

Perante esta inércia do Estado, o alto nível de analfabetismo da população é aproveitado para a sua manipulação e para o enraizamento das práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF.

3.5.3. Alta taxa de analfabetismo da população

Num universo multiétnico plurilinguístico e com uma alta taxa de analfabetismo, traduzir fielmente as mensagens universais dos direitos humanos em linguagens locais, é uma tarefa complicada. O analfabetismo dificulta, por um lado, a tradução e compreensão do fundo das mensagens pelos animadores locais, e por outro lado, a sua compreensão pela população.

Nos trabalhos nas comunidades rurais, a queixa mais saliente de ativistas e animadores tem que ver com a limitada capacidade de entendimento da mensagem pelas populações, apesar de, frequentemente, serem usados os dialetos locais e uma comunicação ilustrada.

“(…) é difícil convencer as pessoas sem um certo nível de escolaridade sobre os males desta prática. A pessoa não conhece o Alcorão e nem sabe o português, ela só acredita no que imame diz. E há muitos imames que pouco entendem, também. Portanto, vendo um imame com Alcorão nas mãos a dizer-lhes que está escrito aqui isto e mais aquilo, elas acreditam facilmente”, FB.

Uma preocupação também reforçada por Lamine Mané (LM-1), animador local:

“(…) o baixo nível de escolaridade dificulta a percepção das mensagens. Quando as pessoas têm um certo nível de escolaridade a compreensão fica mais fácil para toda a gente”.

No entanto, na conceção de AFS, não é apenas o fraco nível educação, em si, que coloca obstáculos à comunicação entre animadores e populações, mas as limitações dos animadores em identificar e abordar corretamente os principais alvos. A AFS, garante que a fraca inclusão das antigas fanatecas nas atividades de sensibilização comunitária esteja a dificultar o combate à MGF.

3.5.4. Fraco envolvimento das *fanatecas* nas ações de sensibilização

A fraca inclusão das antigas *fanatecas* no processo de sensibilização comunitária obstruí a comunicação entre os animadores e as autoras da MGF, impossibilitando o cumprimento estrito e prático das mensagens veiculadas.

Pela voz de uma antiga fanateca, residente em Buba¹²⁹, outrora ativista pelo fim da MGF, pela *DJINOPI* e *Sinim-Mira Nassiquê*, e rosto da campanha contra a prática pela uma das agências local da ONU, atualmente elas nem sequer são convocadas para as sessões regulares de sensibilização comunitárias promovidas no quadro de combate à MGF. As tarefas que lhes eram confiadas nos projetos anteriores, são agora entregues aos jovens, que no fundo “nada entendem da prática de excisão”, e aos imames, que “nunca vão ao fundo do assunto”:

“(…) ouvimos só por alto que estão a reunir com os imames ali e com os jovens acolá. Mas o quê é que os jovens sabem? Eles não sabem sequer o que é o *fanadu*. Jovens podem falar, falar e falar, vai dar em zero; não vai surtir efeitos. Quanto aos imames, se eles vão intervir, nunca reconhecerão que - na verdade - foram eles que motivaram esta prática, mas que é preciso erradicá-la. Em relação a nós, o Comité não nos convoca. Estamos pacientemente “sentadas” a aguardá-los”, AFS.

Para AFS, mais que ninguém, as fanatecas se conhecem umas às outras, sabem quem ainda pratica a excisão e quem já não a pratica. Na opinião dela, a prática ainda persiste porque continua a ser a fonte de rendimento das praticantes:

“(…) nós conhecemo-nos. Sabemos quem são as fanatecas. Aquelas que nós tínhamos sensibilizado a abandonarem a prática, agora voltaram a praticá-la com pretextos de que, “é serviço com o qual eu sobrevivo - ninguém me dá dinheiro para o meu sustento, eu vou exercê-lo”.

Ela confia que, assumindo as rédeas da sensibilização, como antes, através de conversas informais com as colegas que até agora realizam a excisão às escondidas, a prática reduzirá, tal como quando eram incluídas nas atividades:

“(…) se estamos a sensibilizá-las, elas ficam com medo e abandonam a prática. Conhecemo-nos umas às outras. Se conversarmos com elas, elas irão param”. Na altura, fomos nós que fizemos o *finka pé* [insistimos], sensibilizando as mulheres a entregarem as facas. Conseguimos entregar todas as facas. Eu ia e pedia às mulheres “devolvam as facas”, obedecendo, elas entregavam suas facas”, AFS.

Enquanto parteira tradicional local, AFS testemunha as consequências da MGF na saúde das meninas e mulheres, sobretudo nos momentos de parto.

“(…) atualmente, as meninas engravidam cedo; elas estão a ser violadas sexualmente muito novas; e se forem excisadas, o momento de parto torna-se um problema complicado. Eu faço parto a muita gente, mas fico triste. Mesmo quando se diz que uma criança padece de hemorragia, sabemos que é a consequência da mutilação”.

Ela adverte:

“(…) se queremos a mortalidade das nossas filhas que continuemos a excisá-las, mas se não a queremos, temos de parar com a prática da mutilação”, AFS.

¹²⁹ Região de Quinará, sul da Guiné-Bissau.

A antiga fanateca, por se sentir deslegitimada e por medo de possíveis retalhações, resolve não agir face às praticantes da MGF, limitando-se a ser uma simples observadora.

“(…) eu também, mesmo vendo uma fanateca a realizar a má prática não me intrometo. Porque elas dizem “ah, tu já foste exonerada dessa função”, AFS.

Esta resistência por parte da comunidade local às mensagens de abandono da MGF é também verificável quando os indivíduos não pertencentes às comunidades praticantes da MGF assumem o comando das sensibilizações.

3.5.5. Fraco envolvimento de pessoas islamizadas nas ações de sensibilização comunitária

No país, durante um longo período, segundo os entrevistados, associavam-se às atividades de sensibilização na base, indivíduos pertencentes aos grupos não islamizados, facto que, para alguns entrevistados, pode minar os efeitos das sensibilizações e fortalecer as resistências na base:

“(…) pude perceber que há instituições que têm falhado, por deixarem a sensibilização ao comando dos ativistas não islamizados ou não pertencentes às comunidades locais”, AB.

Ora, por uma questão de legitimidade, os ativistas acreditam que para um maior impacto das ações de sensibilização e apropriação de mensagens a nível local, a tarefa de sensibilização comunitária para o abandono das práticas nefastas, deve ser assumida pelos indivíduos pertencentes às comunidades praticantes:

“(…) porque senão, os líderes religiosos mais resistentes recorrem às alegações de que os outros querem erradicar a prática por serem de etnias não islamizadas e por serem contra os muçulmanos”, AB.

Ou então,

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

Nesta ótica, FBD defende a necessidade de cada grupo étnico trabalhar na causa que aflige a sua comunidade, por uma questão de legitimidade, relembrando a sua defesa perante as autoridades políticas nacionais, no período que antecedeu a aprovação da lei contra a MGF:

“(…) em 2011, quando estivemos a trabalhar na legislação contra a MGF, eu disse ao senhor Presidente da República, na altura o falecido Malam Bacai Sanhá: “senhor Presidente, não existe momento mais propício na Guiné-Bissau para a aprovação de uma lei contra a mutilação, como agora”. Eu disse-lhe: “eu sou a presidente do Comité para o Abandono das Práticas Nefastas, sou muçulmana, sou Fula. A primeira-dama é Mandinga ou é Beafada, não sei, mas é muçulmana. O Senhor Presidente da República é muçulmano. O Ministro da

Justiça também é muçulmano. Então, ninguém melhor que nós para mostrar às nossas comunidades que essa tradição cultural de praticar a MGF é nefasta e deve ser abandonada. Porque nós, pertencentes à uma comunidade, é que devemos falar com as nossas comunidades”.

Ela reforça:

“(…) é uma questão de eu me sentir legítima, porque é a minha comunidade que realiza esta prática. Quando eu falo da MGF, sinto-me legítima. Eu sou da comunidade praticante e fui submetida à prática”, FDB.

Mas, por sua vez, LB discorda com a posição apresentada pela FDB e observa que além da questão religiosa, a MGF é uma questão sociológica, exortando para a necessidade dela ser refletida, analisada e partilhada, e o seu combate ser encarado como uma responsabilidade de todos.

“(…) o problema da MGF é um problema de todos”. “(…) quando se fala da fraternidade, não se fala dos católicos ou muçulmanos. Eu senti um pouco de receio em ir atrás da questão da MGF, no sentido de “este é um assunto de muçulmanos e nós católicos não podemos colocar a nossa ideia, *nô ka na miti nô boca la* [não metemos o nariz onde não somos chamados]”. Enfim, é um assunto que vai além da questão islâmica. É um assunto que pode salvar ou prejudicar vidas das raparigas/crianças, - nossas filhas”.

Por todos estes motivos, a resistência ao abandono destas práticas, e sobretudo da MGF, é ainda manifestamente visível. Alguns resistentes assumem a realização da prática na presença de animadores, outros, com receios da lei, não o assumem publicamente.

3.6. Principais agentes de resistências, canais usados e discursos emitidos

Na Guiné-Bissau, a resistência ao abandono da MGF assenta-se em três principais dimensões: religiosa, cultural e económica. Os homens continuam a ser apontados como principais promotores/idealizadores da MGF e dos discursos de resistência. Os líderes religiosos, caso concreto de imames, e os *hababus*¹³⁰, são assinalados como principais autores morais e as fanatecas, por uma questão económica, como autoras materiais, como testemunhado pelos entrevistados:

“(…) infelizmente, temos muitos imames que assumem que a prática é uma recomendação religiosa, mesmo tentando convencê-los que não é”, AB.

“(…) ultimamente, temos identificado a resistência sobretudo num grupo praticante, de forma diferente, da religião islâmica, os que nós chamamos na Guiné-Bissau de *hababus*”, FDB.

Para a emissão de discursos de resistências, os imames utilizam como canais, os sermões religiosos nas mesquitas, os tradicionais *gamous*¹³¹, alguns, as redes sociais, e frequentemente os

¹³⁰Nome dado, na Guiné-Bissau, a uma seita de jovens muçulmanos, para muitos, radicalistas.

¹³¹Momentos de congregação religiosa por diversas razões, principalmente para orações.

*djumbais*¹³² temáticos comunitários com os animadores, bem como as cerimónias fúnebres, para reforçar suas crenças. Porém, é na família que todo o procedimento se inicia, pela asserção de BT:

“(…) toda a pressão é feita no fórum familiar, depois na *morança*¹³³, nos grupos étnicos e nas comunidades, nas mesquitas e nos diferentes espaços de concentração religiosa, por exemplo, nos *gamous* e cerimónias fúnebres. Aproveitam esses espaços para emitir discursos que amedrontam a comunidade”.

Os *hababus* e alguns estudiosos islâmicos recorrem não apenas aos sermões religiosos, como ao uso das redes sociais e das rádios islâmicas locais¹³⁴. A partir do Facebook, principalmente, alguns desses estudiosos islâmicos desenvolvem sessões semanais de propagação dos 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 de combate à MGF:

“(…) nós vemos mesmo pessoas a resistirem, atacando os ativistas e seus familiares, através das redes sociais”, AB. “(…) alguns deles usam as redes sociais. Uma vez, um até acabou por me insultar. Eles têm uma rádio com muita audiência a nível nacional, onde emitem também suas mensagens,” FDB.

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 assumido por líderes religiosos. Outros argumentos, socialmente conhecidos, são de que:

“(…) o Alcorão disse que a prática é para o bem da mulher; que ela tem de ser limpa para a prática da religião; que a prática diminui a possibilidade de infertilidade da mulher; e que se um homem se relacionar com uma mulher não excisada pode acontecer-lhe outras coisas¹³⁵...”, FDB.

Ou que,

“(…) as mulheres não excisadas não podem cozinhar para o marido; e nem as águas apanhadas por elas o marido pode beber, porque são impuras”, AFS.

Todas estas últimas crenças aqui descritas, são refutadas pelo ILT,

“(…) se a mulher for submetida à excisão, melhor; ela vai ser concedida as graças. Mas se ela não for, não há pecado nenhum. Aquilo que se diz que se ela não for excisada não pode cozinhar para o marido comer, não tem enquadramento. A mulher não excisada pode orar, a sua oração será aceite; pode cozinhar e o marido comer, sem problemas”.

Porém, o imame volta a repetir:

¹³²Termo em crioulo para definir encontros de confraternização /convívio social ou de debates e discussões de ideias.

¹³³Agregado familiar mais alargado.

¹³⁴Na Guiné-Bissau existem duas estações radiofónicas de cariz, cem por cento islâmica: a Rádio Sensibilização Islâmica e a Rádio Paz.

¹³⁵Por exemplo, pode levar o homem à morte.

“(…) mas a religião recomenda que a mulher seja excisada, porque limita o seu prazer sexual”, ILT.

Para o ILT, a fusão ou a relação que as pessoas estabelecem entre a cultura e a religião é que torna a situação da MGF preocupante e perigosa:

“(…) as pessoas confundem a cultura com a religião. Uma questão é religião e outra é cultura. Sobre a MGF, a questão cultural fez com que ela se tornasse mais prejudicial à saúde da mulher. Só pela religião, a MGF não causa nenhum mal à mulher”.

Na sua opinião, a resistência ao abandono da prática da MGF deve-se a dois motivos: primeiro, por ser uma recomendação corânica, nunca prejudicial à saúde, quando realizada nos termos recomendado pela religião (corte moderado):

“(…) baseada na religião, é uma coisa simples: é só picar e retirar um pouco, e acaba. Podendo ser realizada em casa por alguém que bem a sabe fazer, sem ter de aglomerar pessoas nas matas ou nas barracas, como ocorre na cultura. Na cultura corta-se muito e muitas vezes a forma da prática não é higiénica”, ILT.

Segundo, por ser uma questão cultural profundamente enraizada nos usos e costumes, da qual etnias como a Beafada, por exemplo, não abrem mãos:

“(…) na Guiné-Bissau, para algumas etnias, o *fanadu* tem uma dimensão enorme, é uma questão cultural com a qual não se brinca. Elas não se baseiam apenas nos fundamentos religiosos, mas também culturais”. “(…) os beafadas são os que menos brincam com a questão da MGF. Para os beafadas, esta questão envolve até as espiritualidades (mistérios, irãs, etc.), o que faz com que resistam muito. Para eles, a MGF não é apenas uma questão religiosa, mas profundamente cultural, ligada às questões de *irãs*¹³⁶”.

Outros argumentos socioculturais que sustentam a continuidade da prática são de que:

“(…) é um legado dos nossos antepassados, não nos podem proibir de praticá-lo”, LM-1.

“(…) eu fui excisada, estou bem, consegui parir muitos filhos, não tive problemas no parto e com a minha filha também pode acontecer a mesma coisa”, FS.

Ou ainda,

“(…) a minha bisavó passou por isso e não morreu; a minha avó passou e não morreu; a minha mãe não morreu; as minhas irmãs passaram, porque é que temos de parar, se nunca alguém morreu disso? Porquê é que de repente isso faz mal? “Além disso se não fizermos isso às nossas filhas elas serão impuras; serão discriminadas na sua própria comunidade; não poderão ter um marido”, FB.

Na Guiné-Bissau, a crença existente de que a erradicação da MGF é uma imposição do Ocidente, também, alimenta as resistências e dificulta o combate da prática:

¹³⁶Para muitas crenças, são espíritos poderosos e protetores.

“(…) há indivíduos que tentam defender até à presente data a MGF, recusando categoricamente o seu abandono, com pretextos de que é um discurso vindo do mundo ocidental. Esta mentalidade de que a intenção de erradicar a prática é uma coisa ocidental, faz com que muita gente tenha uma posição radical”, IBD.

A dimensão económica, sobressai como outra base forte para a resistência ou manutenção da prática. Como assinala PLB,

“(…) aparentemente poderia tratar-se de um problema religioso, mas eu penso que, infelizmente, seja muito mais um problema económico, do que religioso. Claro que as fanatecas estão ligadas aos benefícios que elas obtêm ou ganham”.

Evidentemente, as *fanatecas*, autoras materiais da MGF, continuam a ver a prática como um exercício de profissão que lhes garante o seu “ganha-pão”, recorrendo a argumentos como:

“(…) tu queres me proibir ou parar de fazer isto? Mas, o que me oferecem do serviço que eu presto é que me alimenta”. “(…) a maioria diz “disto que eu sobrevivo, vou praticá-la””, AFS.

Para apoiar a manutenção da prática, os mais cétricos ao abandono para se apoiarem, vão, segundo AB, muitas vezes, buscar algumas práticas das etnias não islamizadas, que “no seu ponto de vista são nefastas também, mas que não são condenadas”, como por exemplo, as práticas de manter cadáveres vários dias em casa e sem mínimas condições sanitárias de conservação, enquanto se prepara as cerimónias fúnebres, e/ou as de *toca-tchur*.¹³⁷

Perante esses indivíduos, os animadores e ativistas empregam como contra-argumentos, os fundamentos do próprio Alcorão, segundo o qual,

“(…) o Alcorão disse que na face da Terra, além de Deus é o Estado. Daí, se o Estado recomendar para não fazermos uma coisa, não temos de a fazer”, FDB.

FDB, continua:

“(…) eu ainda lhes digo: “vocês estão a cumprir o que está no Alcorão, sim. Mas o Alcorão também diz isto e mais isto, e é por isso que têm de abandonar a prática”. Digo ainda que, “quando chegarmos ao outro mundo e Deus perguntar”: “mas, porquê é que vocês não fizeram isso?” Vamos responder: “o senhor é que nos disse para acatarmos as recomendações do Estado. Então, o nosso Estado disse-nos para abandonar a prática e nós a abandonámo-la”.

Ainda baseada no Alcorão, os ativistas tecem o exemplo da importância e da obrigatoriedade do cumprimento do Ramadão para um muçulmano, mas desaconselhado a quem se encontra doente, por exemplo. Partindo desse exemplo, a FDB questiona:

¹³⁷Termo em crioulo da Guiné-Bissau. Ritual tradicional para recordar um familiar falecido há algum tempo. A sua realização requer elevados custos financeiros para financiamento de numerosos animais a sacrificar, indumentárias para a ocasião, bebidas e comidas em abundância para os convidados.

“(…) mas porquê é que a pessoa pode ficar sem fazer o Ramadão, um dos pilares do Alcorão? Se a resposta for porque o médico recomendou. Então, porquê é que não podemos deixar de fazer a mutilação, porque os médicos também dizem que é prejudicial à saúde? Ou, por que a MGF é dirigida à mulher?”

Respeitante à saúde humana, ILT assume que o islão pauta pela higiene e proteção da saúde humana, e que Deus proíbe todo o ato que põe em causa a saúde ou vida humana:

“(…) a religião islâmica condena todo o ato prejudicial à vida humana. Deus até ordenou que deixemos algo que possa prejudicar a nossa saúde”. “(…) a lei de Deus existe para proteger a saúde humana. Então, tudo o que é prejudicial à saúde é condenado pelo islão”.

ILT não contraria as conclusões médicas que indicam que a MGF é prejudicial à saúde sexual e/ou reprodutiva da mulher, mas continua a defender que quando realizada no quadro estabelecido pelo islão, a ela nunca será prejudicial à sua saúde desta:

“(…) se os médicos chegaram a esta conclusão, pode até ser a verdade, mas pode ser no caso das mulheres que foram mal excisadas; as excisadas fora das regras do islão. Porque na verdade, se a pessoa for muito cortada, pode sofrer problemas durante o parto”.

Quando os contra-argumentos apresentados não surtem os efeitos desejados, os ativistas ou animadores recorrem a outros sábios locais, estudiosos islâmicos que defendem posições contrárias:

“(…) recorre-se a pessoas versadas nessa matéria. Temos professores árabes, considerados teólogos muçulmanos, alguns muito moderados que falam abertamente dessa questão, como era o caso do tio Malam Djassi”, BT. “(…) por dominarem o Alcorão, são eles que estabelecem o diálogo sobre o alcorão com esses indivíduos”, FDB.

AB realça:

“(…) recorreremos aos outros imames, embora a questão esteja a provocar divisão entre os líderes religiosos na Guiné-Bissau. Muitos afirmam que os que dão a cara pela defesa do combate à prática, estão a contrariar a recomendação de Deus”.

Embora as notáveis resistências, a questão da MGF já não constitui um tabu como há tempos. É debatida em todos os meios: órgãos de comunicação social, mesquitas, escolas, comunidades, etc. Os ativistas e animadores admitem que até os líderes islâmicos mais resistentes aceitam discutir abertamente com eles:

“(…) eles discutem connosco, apresentam as suas versões e nós também apresentamos as nossas. E isto é um aspeto positivo que temos na Guiné. Eu tenho a coragem de continuar esse trabalho, por acreditar que se alguém aceita conversar contigo, nas conversas, conversas, etc., tu um dia poderás mudar a sua mentalidade. É como costumamos dizer, “água mole em pedra dura tanto bate até que fura”, FDB.

Todo este processo, de luta pela erradicação da MGF, desenvolvido por meio de educação e sensibilização, é maioritariamente assumido pelas organizações da sociedade civil nacionais e estrangeiras.

3.7. ONG - Protagonistas de combate às práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF

Similarmente a outros sectores da vida socioeconómica, as organizações da sociedade civil desempenham papéis-chave na promoção, defesa e proteção dos direitos humanos na Guiné-Bissau. Elas são agentes legítimos de mediação e resolução de conflitos na base e são, de longe, as entidades que as populações mais confiam seus problemas, sobretudo os ligados às violências contra mulheres e crianças. O CNAPN, a RENLUV, a Liga Guineense dos Direitos Humanos¹³⁸ e a AMIC, são as quatro organizações mais citadas pelos entrevistados como intermediários entre a população e o poder judicial:

“(…) as pessoas tendem a recorrer a instituições como a Liga. A Liga tem um gabinete de assistência jurídica a crianças e mulheres, que recebe denúncias e as reencaminha para as entidades competentes, como: Polícia Judiciária; Centro de Acesso à Justiça; Ministério Público; hospitais - no caso de abusos sexuais”, BT.

“(…) agora, as populações denunciam por meio dos pontos focais de diferentes organizações instaladas nas *tabankas*; através destas estruturas locais, a vítima é conduzida às autoridades, caso concreto do CAJ. Nós, enquanto organização, damos seguimento aos casos”, FS.

No caso da violência sexual de menores na família ou de perseguição de meninas para o casamento forçado, as vítimas, por vezes sob a orientação das organizações da sociedade civil, recorrem, frequentemente, às casas de acolhimento da AMIC ou às instalações das igrejas evangélicas, para o refúgio e proteção.

“(…) se a situação representa perigo para a integridade física das crianças, encaminhamos a vítima para os centros de acolhimento, para a proteção e assistência jurídica”, BT.

Se for um caso em que seja necessário recolher a vítima do seio familiar,

“(…) encaminhamo-la para uma casa de acolhimento disponível a acolher”, FS.

Nas regiões de Quinará e Tombali, com elevados registos do fenómeno de casamento precoce e/ou forçado, LM-1 informa que,

¹³⁸A posição defendida aqui pelos entrevistados, grande maioria líderes das organizações citadas, não é consensual a nível de toda a população guineense. Aquando do estudo de pesquisa participativa realizado pela ONG *Voz di Paz*, “Nô obi mindjer ku mininu”, alguns participantes referiram que a abordagem de certas organizações, e por exemplo da LGDH, no que refere aos direitos das crianças, “não era a adequada, pois desvalorizava a justiça tradicional”. Neste sentido, os autores do estudo recomendam a adoção de uma abordagem que integre a justiça tradicional e que parta de uma perspetiva mais comunitária e familiar, evitando olhar só para a criança e mulher enquanto indivíduos isolados.

“(…) a igreja evangélica é onde mais se denuncia estes tipos de casos”.

No primeiro momento, as instituições de acolhimento denunciam o caso às autoridades estatais e no segundo momento, por dificuldades de acolher por um tempo ilimitado todos os casos, procuram estabelecer contactos com os familiares da vítima, para uma eventual mediação da situação. Acontece que, depois de chegado a um consenso para o retorno da menina à casa dos parentes, fica evidente pelos comentários dos familiares, como explica AB, que a menina irá continuar a ser vítima de violência sexual ou terá de cumprir o propósito de se casar, conforme o caso:

“(…) quando a AMIC faz a mediação e a criança é retornada à sua família, é doloroso ouvir comentários como: “andaste a fugir...e cá estás de novo. Agora, vais ao casamento”, AB.

Por falta de preparação técnica dos agentes judiciais, em encarar e abordar os factos ligados às diversas formas de violências contra meninas e mulheres, pela dificuldade de proteger a identidade do denunciante ou da vítima, pelas custas e morosidade judiciais, pela normalização da violência e da corrupção no país, e pela crença sociocultural de que a justiça formal destrói os laços sociais¹³⁹, os entrevistados – tal como a generalidade da população guineense¹⁴⁰ – assumem que a população confia menos nas autoridades estatais:

“(…) muitos pensam que se recorrerem à polícia o caso pode não ser devidamente acompanhado. Também se preocupam muito com a proteção da sua identidade”, FB.

Ou, segundo as revelações de FDB:

“(…) muitas das vezes, quando recorre diretamente às autoridades policiais, a vítima acaba por ser humilhada lá dentro, da instituição. Por isso, eles preferem que sejam as organizações da sociedade civil a assumir o protagonismo de levar o caso à justiça, porque essas organizações têm mais argumentos para a discussão com os agentes de polícia”.

Entretanto, o secretário-executivo da AMIC julga que as populações procuram mais a sua organização porque encontram nela respostas aos seus problemas:

“(…) quando vão à AMIC encontram respostas para os seus problemas, mas quando vão às outras instituições não encontram respostas”, LM.

Segundo este responsável, também, as organizações judiciais guineenses, caso concreto de polícias, recorrem aos serviços da AMIC, ou, para encaminhar casos relacionados às violações dos direitos das crianças, ou para solicitar abrigo às vítimas de violência. Como exemplos, ele apresenta as duas situações:

¹³⁹Ver estudos: *Nô Obi Mindjer ku Mininu - Práticas de justiça na tabanca* (2019) e *Sintidu di Justisa, barómetro participativo sobre a percepção e experiência da população - Como melhorar a governação da justiça na Guiné-Bissau* (2020), disponíveis em <https://www.vozdipaz.org/estudos-e-publicacoes>, consultados em 21.09.2021, pelas 22h51.

¹⁴⁰A maioria da população (60,7%) aponta que prefere a justiça tradicional à do Estado. Dados do Barómetro participativo nacional sobre justiça disponíveis em <https://justicapapaz.org/>, consultado em 21.09.2021, pelas 23h07.

“(…) mesmo os polícias, quando estão perante casos de violações de direitos das crianças convocam a AMIC. Houve casos de intercessões de crianças nas fronteiras, os agentes da Guarda Nacional os encaminharam para a AMIC”, LM-2.

“(…) todos os dias recebemos crianças. Ainda ontem recebemos, na nossa casa de acolhimento do Bairro de Enterramento, uma criança enviada pela Curadoria de Menores, porque os pais disputam a sua guarda e não chegam a um consenso”, LM-2.

Também por temerem eventuais represálias sociais, as populações optam, nos primeiros momentos, por uma resolução de conflitos longe do fórum judicial, porque na conceção comunitária guineense:

“(…) se levares uma “conversa” à polícia ou ao Comité¹⁴¹, a outra parte rebela-se contra ti. E diz, “o fulano tal foi me entregar. Tal fulano foi me “vender”. Ele é meu inimigo e quer me matar”. Então, amanhã a pessoa pode tomar medidas, as quais não esperavas, contra ti”, AFS.

Quanto à morosidade e à corrupção da justiça na Guiné-Bissau, FS, afirma que:

“(…) a justiça aqui demora a ser feita, facto que provoca preguiça e descrédito no poder judicial, levando muitas famílias a preferirem não denunciar”.

E o PLB, confiando pouco na idoneidade e integridade moral dos agentes policiais, sublinha que nem estas autoridades, nem a família, devem ser confiadas a resolução de casos de violência sexual de menores ocorridos no seio familiar:

“(…) para mim, o problema de relacionamento entre as famílias não pode ser resolvido dentro de uma família, porque ela já é fonte do problema. Também, não pode ser resolvido na polícia, porque a polícia não tem competências humanas, psicológicas para o resolver. Quando chega à polícia, ele torna-se logo num problema económico; o primeiro que chega e apresenta a queixa, paga e terá a razão”.

O poder tradicional¹⁴², outrora confiado à mediação ou resolução de conflitos comunitários, com vista à manutenção de laços de parentesco, ganha cada vez o descrédito de uma parte da população¹⁴³, por acusação de manipulação da justiça e por tentativa de ocultar os casos e/ou os suspeitos:

“(…) na justiça de *tabanka*, querem sempre “tapar o céu com as mãos”, esconder o caso e o agressor, com pretexto de que é pai da família, não sei o quê! Mas, a justiça do Estado não vê essas coisas”, LM-1.

PLB observa:

¹⁴¹Agente local, representante do poder local; a quem, muitas vezes, é confiado a mediação de conflitos comunitários.

¹⁴²*Régulos*, chefes de *tabanka* ou *djargas*.

¹⁴³Olhando para os resultados do *Barómetro participativo*, um estudo da *Voz di Paz*, cerca de 33% da população acha que a justiça tradicional está a tornar-se corrupta e 67% acha que não. Dados do Barómetro participativo nacional sobre justiça, disponíveis em <https://justicapapaz.org/>, consultado em 21.09.2021, pelas 23h11.

“(…) chefes de *tabanka*, *régulos*, infelizmente perderam muita autoridade, porque “venderam-se”, praticamente. Não quero usar palavras demasiadas pesadas, mas aceitaram receber dinheiro de um lado e dinheiro do outro lado para fazerem aquilo, e perderam a autoridade sobre a população”.

Apesar da imperante crença sociocultural de que a justiça formal, além de custosa, morosa e corrupta, destrói laços de irmandade e de boa convivência social, e de as pessoas confiarem menos no seu modo de funcionamento, continua-se a acreditar que seja o melhor sítio para resolver casos de crimes, como violações sexuais de menores e MGF:

“(…) esta justiça local, que nós fazemos nas comunidades, acaba por reforçar, simplesmente, as violências, silenciá-las e permitir a sua continuidade. Concordo que alguns casos podem ser mediados na família, por exemplo casamento infantil não consumado. Mas casos de crimes, não podem. Crime não tem perdão. O caso da violência sexual, causa trauma, é crime e deve ser resolvido pela justiça formal”, AB.

“(…) na minha opinião, que os casos de violência sejam casos de polícia ou de tribunal; que sejam julgados e condenados, para que esses tipos de crimes não continuem banalizados!”, FB.

Face a este contexto de indeterminações, PLB sugere a criação de instâncias intermédias entre a população, o poder tradicional e as autoridades estatais, uma vez que a família, por constituir frequentemente, a fonte de conflito, ela não pode oferecer soluções. Também, porque as organizações da sociedade civil não estão permanentemente próximas das populações. No entanto, ele encontra no CAJ (Centro de Acesso à Justiça) um agente seguro para fazer essa ponte. O CAJ, embora, seja uma instituição pública, tecnicamente apoiado pelo PNUD, presente em diferentes localidades do país, apresenta-se como confiável, e as populações locais recorrem bastante a ele, tal como as organizações da sociedade civil.

Os órgãos da comunicação social, principalmente as rádios, são recorridas pelos guineenses para denúncias, sobretudo de casos em que falta a justiça ou em que esta esteja a lesar a própria vítima e a favorecer o alegado culpado.

“(…) a primeira denúncia não é feita lá, mas acaba por chegar aos órgãos de comunicação social”, FDB.

As redes sociais, principalmente, o Facebook, são outros veículos também para denúncias ou de apelos à justiça, na Guiné-Bissau:

“(…) agora há também influência das redes sociais, Facebook – onde se fazem várias denúncias”, PLB.

Razões pelas quais, os *media* guineenses são público-alvo de algumas das formações da AMIC e do CNAPN. Jornalistas e animadores de rádio são formados e sensibilizados para uma maior

capacidade sobre as práticas nefastas à saúde sexual e reprodutiva das mulheres, para a necessidade de adequação de termos e abordagens, no sentido de proteção da identidade de vítimas ou denunciantes:

“(…) no caso da violação sexual, revelam nomes das vítimas, dizendo, por exemplo: “criança Antónia Mendes, de 13 anos, foi violada por um senhor de 35 anos”. E não chamam o nome do tal senhor. Daí, dizemos-lhes, “não! Se querem denunciar, digam, por exemplo, “criança de 13 anos foi violada por António Mendes, de 35 anos”, porque quem deve ser posto ao público é o violador, e não a criança”, FDB.

A par desta estratégia com os *media*, para a sensibilização no terreno, as organizações intervenientes recorrem a diversos métodos, com vista à melhor apropriação de mensagens pelas comunidades locais.

3.7.1. Principais estratégias de sensibilização adotadas pelas ONG na luta contra as práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF na Guiné-Bissau

Para penetrar em certos espaços e para um efeito desejado das ações, os ativistas e animadores locais têm apostado em múltiplas técnicas, que vão desde seleção de figuras para a sensibilização na base, modos de tradução das mensagens transnacionais dos direitos humanos em linguagem local, até aos de abordagem da população. Porém, a escolha de indivíduos locais para a sensibilização e o uso das línguas locais são as estratégias mais reconhecidas.

A primeira estratégia para a sensibilização comunitária tem sido, ultimamente, a escolha de indivíduos locais, jovens raparigas e rapazes, líderes de opinião, com um certo nível de consciência sobre as consequências das práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF, e fazer deles animadores nas suas comunidades. Uma vez identificados, em certos casos sob proposta das próprias comunidades, esses indivíduos são formados sobre os direitos humanos e instruídos sobre os modos de abordagem às populações.

“(…) a primeira estratégia é envolver, nas intervenções, os indivíduos locais, a falarem nas línguas locais, na base do respeito àquela tradição e cultura”. “(…) para o melhor efeito das campanhas de sensibilização, aceitação é muito fundamental”, FDB.

AB confirma:

“(…) ao escolhermos os animadores comunitários, recomendamos que sejam indivíduos locais, conhecedores do contexto do local, capazes de interpretar bem as mensagens através das línguas locais.

Esta capacidade de comunicação nas línguas locais é relevante para as ações de sensibilização, porque facilita a interpretação dos discursos dos direitos humanos transnacionais para um entendimento local. Abordemos um pouco mais profundamente este assunto.

Nas comunidades, sobretudo rurais, em que a prevalência da MGF e do casamento precoce e/ou forçado é elevada, os ativistas e animadores adotam múltiplos métodos, muitas vezes improvisados,

buscando exemplos locais e contra-argumentos a partir do Alcorão, para explicar o fundo das mensagens. Por meio de recursos visuais como: fotografias, vídeos e cartazes, vão sensibilizar as populações para o abandono das práticas do casamento precoce e da MGF.

Quando as populações duvidam da veracidade das mensagens transmitidas, os animadores exibem algumas imagens que ilustram as consequências da MGF e do casamento precoce/forçado na saúde da mulher:

“(…) líderes religiosos e chefes de *tabankas*, e às vezes os participantes, não acreditam com facilidade no que dizemos e pedem-nos argumentos comprovativos. Nós apresentamos-lhes imagens que ilustram as consequências da mutilação”, LM-1.

Porém, poucas organizações dispõem de recursos audiovisuais limitados para essas ações comunitárias de sensibilização. FS, revela que:

“(…) tivemos acesso a um álbum (fotográfico) seriado do FNUAP que espelha a imagem de diferentes doenças sexualmente transmissíveis e do ciclo menstrual. Fazemos o uso do álbum para a sensibilização”, FS.

Relativamente à interpretação das mensagens, os animadores admitem ser uma tarefa difícil, mas procuram em conformidade com cada contexto étnico-cultural, mecanismos mais acessíveis de passar o fundo das mensagens. Adota-se uma abordagem holística, procurando compreender os problemas sociais que afetam a comunidade, auscultando às mulheres sobre situações de registo de suas crianças, escolarização destas, do sistema de saúde, etc. A partir desta abordagem, as mulheres acabam por chegar ao cerne da questão:

“(…) quando tocarem na questão da MGF, começamos a falar da questão, numa linguagem acessível, em que ambos se percebem, uma linguagem sem insultos”, FDB.

Do mesmo modo, complementa BT:

“(…) nós falamos da mutilação dentro de um contexto dos direitos humanos das mulheres; vamos falar da educação, da saúde, das liberdades da associação e de expressão, e dentro deste pacote vamos falar de mutilação, casamento precoce e forçado. Para isso, temos de readaptar os termos internacionais sobre a matéria para a realidade sociocultural”.

Como canais para a sensibilização, os animadores recorrem a reuniões presenciais em grupos heterogêneos, em forma de *djumbais*, grupos focais de mulheres e de homens; cerimónias tradicionais de *gamous*, programas radiofónicos, e ainda aos estabelecimentos escolares e de saúde, etc. Dependendo do contexto, são empregues as línguas locais: fula, mandinga ou beafada. Também, por se acreditar na capacidade de influência e de sensibilização dos imames, uma rede de imames colabora, principalmente, com o CNAPN. Os mais experientes desse grupo, ministram ações de formação e de reforço de capacidade na matéria religiosa a outras classes de religiosos, intervindo sempre que necessário nas ações comunitárias de sensibilização.

No entanto, a sensibilização pública comunitária por si só, – é insuficiente, para mudar a mentalidade das populações locais sobre as práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF. PIST fala na necessidade de uma sensibilização séria e abrangente a todo o território nacional e PLB sublinha:

“(…) eu assisti a “milhões” de *djumbais*, mas não são suficientes para mudar a mentalidade das pessoas; é preciso um trabalho muito mais fundo, muito mais partilhado. Não é questão de fazer barulhos numa *tabanka* que vai mudar as coisas”.

Na opinião de PLB, a verdadeira mudança de mentalidade da população pode ser conseguida apenas quando esta ganhar a capacidade de reflexão profunda, para a qual a escola, educação, é fundamental.

3.8. Principais desafios de combate às práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF na Guiné-Bissau

Um dos maiores desafios ligados às práticas de casamento precoce e/ou forçado, e da MGF é o combate ao alto nível de analfabetismo no país e à inaplicabilidade das leis. Os entrevistados acreditam que trabalhar as mentalidades, através do sistema educativo, e por meio da aplicação das leis, possa contribuir no combate a todas as práticas nefastas à saúde da mulher e criança, duas tarefas relacionadas, diretamente, às responsabilidades do Estado. Assim, o Estado guineense é recorrentemente convidado a tomar uma posição ativa e responsável, assumindo um forte engajamento político e dando a cara pelo combate a estas práticas nefastas:

“(…) 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.

Este engajamento deve ser tomado por meio de elaboração e implementação de políticas públicas, que passam necessariamente pela inclusão efetiva das questões relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres no programa governativo e no Orçamento Geral de Estado, e pela mobilização e alocação de meios técnicos e financeiros às instituições judiciais e às não governamentais que atuam nos domínios dos direitos humanos.

“(…) que o Estado inscreva no seu orçamento estas questões. Porque quando o Estado apresenta isso no seu programa e no orçamento, vê-se uma coisa palpável, mostra-se algum interesse”, FDB.

No pacote educativo, a educação formal de meninas e meninos é unanimemente referida como o primeiro e mais importante instrumento para combater as práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF, pela sua capacidade de empoderamento de mentes humanas e consciencialização da população. Logo, o Estado volta a ser convidado a promover a educação em massa, através de construção de infraestruturas escolares e garantia do seu pleno funcionamento, promovendo uma escola metodológica e pedagogicamente adequada:

“(…) continuo a dizer que a escola é um dos elementos mais básicos para deixar as pessoas livres; ela treina as pessoas a pensar, a refletir e a fundamentar”, PLB.

“(…) se os homens forem escolarizados e nós também, as mulheres, formos escolarizadas, ninguém irá manipular-nos em casa. Mas nós, as analfabetas, somos fáceis de manipular, a sério”, AFS.

Um dos mecanismos importantes para a obtenção dos resultados pretendidos a partir da educação, é a introdução das matérias ligadas aos direitos sexuais e reprodutivos no currículo escolar. FDB assegura, no entanto, – que as matérias sobre os direitos sexuais e reprodutivos já estão introduzidas no currículo escolar,

“(…) em parceria com o INDE¹⁴⁴, realizamos um grande trabalho que permitiu a introdução desses aspetos no currículo escolar. O problema que estamos a ter é a instabilidade cíclica no processo educativo na Guiné-Bissau, que não tem permitido, até aqui, que essas temáticas sejam abordadas nas escolas”, FDB.

Porém, a grande parte dos entrevistados, continua a apelar nesse sentido, de reformar o currículo escolar:

“(…) reforma do sistema curricular é para nós o segundo maior desafio para erradicar estas práticas. Porque elas estão nas mentes das pessoas, e para desconstruí-las, temos de passar pela da educação. A educação é o único instrumento crucial para a mudança de mentalidade”, BT.

“(…) a questão da excisão feminina e do casamento forçado deveriam fazer parte de currículo do ensino. Isto poderia ajudar bastante as próprias meninas a terem ideia de nunca aceitar essas práticas, pois – há algumas que concordam e decidem ou ser submetidas à prática de excisão ou a do casamento forçado”, PIST.

Como testemunho do poder da educação, os entrevistados apresentam variados exemplos de como ela ajudou meninas a escaparem da MGF e de casamentos precoces/forçados. FDB, relata um caso em Ingoré¹⁴⁵, em que, por assistir a uma palestra do CNAPN, numa das escolas locais, uma menina de 4 anos de idade, denunciou, junto da escola e depois às autoridades policiais, um caso de MGF praticado em sua casa. Por sua vez, PLB também testemunha uma situação ligada ao casamento forçado, não consumado, graças à base educativa da menina.

Ora, considerando a falta de infraestruturas escolares formais nas localidades mais distantes dos centros urbanos, face a um vasto leque de escolas corânicas, e sendo importantes agentes de educação comunitária e líderes de opinião local, os professores corânicos são assinalados como alvos importantes a integrar 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 de FDB, um

¹⁴⁴Instituto Nacional para o Desenvolvimento da Educação, uma estrutura ligada ao Ministério da Educação guineense.

¹⁴⁵ Uma localidade na região de Cacheu, norte da Guiné-Bissau.

sistema estruturado e organizado do ensino de Alcorão, bem como irá dispor de novos agentes úteis de sensibilização:

“(…) tratando-se de práticas como a MGF, qual o Alcorão continua a servir de base para a justificação, os professores corânicos devem ser o alvo de uma formação nesse sentido. Assim, para pudermos passar essas mensagens aos seus alunos de Alcorão”, e de modo a “prevenir que as crianças sejam introduzidas, desde muito cedo, às questões que conduzem à resistência”, FDB.

No âmbito judicial, os entrevistados encorajam o Estado guineense a aplicar efetivamente as leis que criminalizam todas as formas de violências contra mulheres e meninas, a afetar recursos às instituições judiciais e capacitar tecnicamente seus agentes em matéria de direitos humanos, para desencorajar as práticas da MGF e do casamento precoce e forçado:

“(…) é necessário a aplicação das leis. Não é só aprovar e engavetar-las, sem as aplicar. A aplicação das leis faria, talvez, a população acreditar no poder judicial e ter o medo de praticar a MGF”, FS.

FB, acrescenta:

“(…) tem de haver mãos pesadas no combate à MGF”.

“(…) Nós entendemos que as instituições do Estado, neste caso de investigação criminal – Polícia Judiciária, Polícia da Ordem pública, Ministério Público –, devem ser reforçadas nas suas capacidades de intervenção nessa matéria. Na polícia, entendemos que deve existir gabinetes específicos de atendimento, com pessoas treinadas/capacitadas, de casos de MGF, de violência baseada no género, isto é: abusos sexuais, violências domésticas, etc.”, BT.

Ora, sendo as práticas do casamento precoce e /ou forçado e da MGF uma problemática transversal a todo o espaço regional comunitário, o papel da CEDEAO é posto em discussão.

3.9. Papel e intervenção da CEDEAO na promoção dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres e no combate às práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF na Guiné-Bissau

A nível da Guiné-Bissau, embora a CEDEAO tenha apoiado, nos últimos anos, projetos no âmbito da promoção política das mulheres e da paz e segurança, principalmente através da Plataforma Política das Mulheres (PPM)¹⁴⁶ e da REMPSECAO. Apesar da organização ter instituído, segundo LM-2, duas comissões de bolsas¹⁴⁷: uma, para atribuição de bolsas de excelências às meninas carenciadas com

¹⁴⁶Uma organização que reúne diversas organizações da sociedade civil e partidárias, criada em 2008, com a finalidade promover a participação política das mulheres. Entre as grandes realizações desta organização, consta a elaboração da proposta da lei de quotas e a campanha desenvolvida para a adoção de quotas de género nos lugares eletivos. A PPM engaja-se também na mediação de conflitos comunitários e das crises políticas.

¹⁴⁷Segundo o nosso entrevistado, as duas comissões de bolsas, que funcionam com muitas dificuldades, são presididas pelo governo, e que atualmente, cerca de vinte meninas de nível secundário, em diferentes

excelentes qualificações escolares, e outra, para o tratamento médico especializado e criação de atividades geradoras de rendimento às mulheres padecentes de fístula obstétrica, a intervenção da CEDEAO no domínio dos direitos sexuais e reprodutivos, revela-se insignificante ou quase inexistente¹⁴⁸. Segundo os entrevistados, embora a CEDEAO esteja ativa, em termos de intervenção, em outros Estados-membros da comunidade, na Guiné-Bissau, ela nem a sua representação diplomática no país tem acompanhado projetos ou esforços de combate às práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF.

“(…) a par do governo guineense, o envolvimento da CEDEAO está aquém do desejado. O seu envolvimento acaba em medidas políticas. Ela não segue a implementação de políticas, nada acompanha, não dispõe de um programa de enquadramento dessas questões, mesmo a nível dos Estados”. “(…) o escritório da CEDEAO a nível da Guiné-Bissau, quando vais lá falar sobre estas questões, não te consegue responder. Eles estão lá só para questões políticas e mais nada”, FDB.

As duas organizações feministas locais de promoção de género, instituídas e coordenadas pela CEDEAO para uma efetiva execução das políticas e ações da Organização a nível das comunidades, afirmam que há uma total falta de apoios técnico e/ou financeiro, no combate às práticas nefastas, por parte da Organização:

“(…) todavia respondemos pela CEDEAO e foi ela que nos criou, mas em termos financeiro, até agora não beneficiamos de nenhum financiamento da sua parte”. “(…) nem uma preocupação relativamente ao nosso dia-a-dia, às nossas atividades. A representação da CEDEAO aqui, no país, é igual, nada faz, não nos acompanha”, FS.

“(…) não existia nenhuma verba por parte da CEDEAO. A REMPSECAO aproveitava das valências dos seus membros (médica) e a rádio patrocinava o espaço de antena, 60 minutos semanais, para produzir e emitir programas radiofónico de sensibilização”, Elisa Pinto Tavares (EPT).

Os entrevistados supõem que as razões por detrás desta não intervenção da CEDEAO na Guiné-Bissau possam estar relacionadas com dois motivos. Primeiro, com facto de a Guiné-Bissau ser um país não francófono:

“(…) eu não sei o porquê. Se é porque é a Guiné-Bissau. Porque pelo nosso grupo WhatsApp, tenho acompanhado que eles financiam outros países e vão lá dar formações, sobretudo aos países francófonos. Mas no nosso caso, Guiné-Bissau e Cabo-Verde, mas vou falar especificamente do meu país, não temos tido essa oportunidade até então; nem de uma

localidades do país, beneficiam dessas bolsas e um grupo de mulheres realizam tratamento médico de fístula e ações são promovidas para a sua reintegração social.

¹⁴⁸De acordo com as correspondências trocadas com a Diretora-geral do Plano e Integração Regional guineense e por inerência ponto-focal do país junto ao CCDG, “este assunto não é abordado na CEDEAO através de nenhum programa em concreto”.

equipa vir nos visitar, como fazem noutros países, para acompanhar de perto o trabalho que estamos a desenvolver, que é relevante”, FS.

AB repara:

“(…) a nossa sociedade civil poderia ser mais interventiva, mas estando inserida num quadro mais francófono, as limitações linguísticas impedem-na de ter acesso às informações e de intervir”.

Segundo, com a posição que a Guiné-Bissau ocupa no contexto regional e no seio da Organização,

“(…) eu penso que o peso que as comunidades representam dentro do próprio contexto organizacional também conta. Sobretudo porque, na altura da criação do CCDG, 2001 e 2002, a Guiné-Bissau não tinha nenhuma representação na CEDEAO, tudo era tratado a nível de Abuja; nós nem embaixada tínhamos em Abuja”, FDB.

Também, BT aposta que a posição da CEDEAO, em relação à Guiné-Bissau,

“(…) deve-se também à falta de visão estratégica das nossas autoridades competentes nessa matéria”.

As estruturas locais criadas sob as recomendações da CEDEAO, as antenas nacionais, apresentam-se desapontadas com a conduta da CEDEAO:

“(…) chegou um momento em que eu fiquei triste e meio dececionada com a CEDEAO, porque, não faz sentido criar uma organização e encarregá-la uma missão, sem a acompanhar ou financiar”, FS.

Questionada sobre o seu nível de satisfação em relação ao engajamento da CEDEAO no combate às práticas nefastas à saúde sexual das meninas e mulheres, EPT responde:

“(…) insatisfeita”.

Apesar dos lamentos, os guineenses confiam que, no domínio da promoção dos direitos sexuais das mulheres, a CEDEAO esteja à altura de promover importantes ações, através de uma política comunitária.

3.9.1. Papéis que a CEDEAO poderia desempenhar no combate às práticas nefastas à saúde sexual e reprodutiva das mulheres

Da parte da CEDEAO, as organizações da sociedade civil guineense esperam, além de eventual apoio financeiro para travar as práticas nefastas à saúde sexual e reprodutiva das mulheres, duas coisas principais: primeira, a projeção dos seus projetos, com vista a dar maior visibilidade às suas ações locais desenvolvidas, bem como estimular os Estados-membros ou as organizações da sociedade civil a concorrerem aos fundos:

“(…) sendo uma concertação das nações, ela deveria, pelo menos, estimular os Estados a concorrerem aos fundos”, AB.

“(…) disponibilizar mais financiamentos para os projetos”, e “(…) é preciso que os projetos sejam financiados com menos burocracias e em tempo necessário, para que possam alcançar os resultados almejados”, EPT.

FS deixa entender que:

“(…) não estamos a reclamar propriamente do financiamento, mas do papel que ela poderia exercer na difusão das nossas atividades. Isso daria maior visibilidade à organização e também ao país, porque estamos sim a trabalhar, e isso seria uma contribuição importante da parte CEDEAO”.

Segunda, por a África Ocidental registrar uma alta taxa de casamentos precoces e/ou forçado, por a MGF ser um problema que afeta todos os Estados-membros da CEDEAO, e por cidadãos transporem as fronteiras físicas um do outro para a realização da excisão, a CEDEAO é vista como a instituição capaz de alavancar a luta e de pôr cobro, através de políticas e medidas, a todas as práticas nefastas:

“(…) há muito tempo que estamos a lutar para termos um programa transfronteiriço de combate a estas práticas. Agora estamos a ver com os nossos parceiros, UNICEF e FNUAP, representados nesses países, como podemos montar esse programa. Mas quem deveria estar na linha da frente para isso, deveria ser a CEDEAO, se se interessasse na realidade pela proteção dos direitos humanos das crianças e das mulheres no seu espaço, porque todas essas práticas existem em todos os países da CEDEAO”, FDB.

E também, do ponto de vista de BT, a CEDEAO é capaz de emitir diretivas, uma espécie de orientações obrigatórias, a cumprir por todos os Estados-membros, sobre as matérias do casamento precoce e/ou forçado e da MGF.

3.10. Propostas de soluções apresentadas para o combate as práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF na Guiné-Bissau

Os interlocutores propõem algumas estratégias, a maioria delas baseadas nas ações de sensibilização, para um combate mais célere às práticas socioculturais e/ou religiosas nefastas à saúde sexual e reprodutiva das mulheres, e para o estabelecimento de consenso entre os diferentes intervenientes nesta matéria. De entre as propostas, destacam-se:

3.10.1. Estabelecimentos de gabinetes jurídicos nas organizações da sociedade civil

Tendo em conta o recurso às organizações da sociedade civil para denúncias de casos, o papel por elas desempenhado no acolhimento de vítimas e no acompanhamento de casos junto das autoridades judiciais, os entrevistados recomendam que, pelo menos, as organizações mais interventivas na matéria dos direitos humanos disponham de gabinetes de assistência jurídica à criança e à mãe, para uma melhor prestação de serviço às populações.

“(…) as nossas organizações: o Comité, a própria Liga, a AMIC e a RENLUV devem ter gabinetes jurídicos que poderiam ocupar-se desses casos, que acontecem um pouco por todo o país. Porque é preciso persistência, a nossa justiça é muito lenta e muitos casos não são devidamente tratados”, FDB.

Os entrevistados alegam que, por falta de experiência ou pela fraca capacidade argumentativa das populações locais, quando as denúncias são apresentadas diretamente por elas às autoridades judiciais, muitas vezes, não avançam. Daí, a importância desses serviços para agilizar os processos.

“(…) não é uma questão de dizer que o caso não vá à polícia judiciária ou ao Ministério Público, pois vão acabar por lá ir. Mas se andar por via das organizações avança, porque tem pessoas, caras/rostos que ficam atrás a empurrar para que aquilo avance, muitas vezes, quando vais diretamente, não consegues esse empurrão”, FDB.

Ademais, esta experiência poderia servir para fortalecer as relações entre as organizações da sociedade civil e a as instituições judiciais guineenses.

3.10.2. Reforço de parceria entre as organizações da sociedade civil e as instituições judiciais

Sendo o incumprimento das leis apontado como um grande entrave à erradicação das práticas nefastas e para que a comunidade judicial se aproxime e se sinta sensível à causa, os entrevistados recomendam uma maior reaproximação entre as instituições que intervêm na causa e o sistema judicial guineense.

“(…) eu desejaria que mantenhemos um bom relacionamento com as instituições judiciais / legais, como o Ministério Público, manter uma ligação forte e contínua com este, via Procurador Geral da República, FB.

Esta aproximação¹⁴⁹ facilitaria o andamento de processos acusados e poderia reforçar a confiança da população no sistema judicial.

3.10.3. Envolvimento de figuras públicas como caras e vozes da campanha

Os ativistas acreditam que quando a classe política guineense, e em concreto as lideranças dos órgãos de soberania, se começar a mobilizar em torno destas causas, dando cara e voz pelo fim das práticas de violência contra as meninas e mulheres, a situação começará a mudar.

“(…) quando o discurso de um Presidente da República ou de um Primeiro-Ministro incluir estas temáticas, realmente irá provocar mudanças de mentalidade e de conhecimento”, FDB.

O atual Presidente da República foi citado, recorrentemente, como um agente fundamental na luta contra as práticas de MGF,

¹⁴⁹ Sem, no entanto, serem apresentadas sugestões concretas sobre como promover essa aproximação.

“(…) visto que é muçulmano e por que eu aposto que exerce muita influência sobre os líderes religiosos (imames), eles ouvem-no. Se ele começar a intervir no sentido de apelar ao fim do ato, eu acredito que vai reduzir bastante a prática, AB.

FDB, retorquiu:

“(…) o Presidente da República, mesmo que não seja da religião muçulmana, é a mais alta figura do país e tem a legitimidade para falar de tudo. E quando se trata da prática de uma comunidade a que pertence, a legitimidade acresce”.

“(…) queremos que isso seja uma agenda do Presidente, que isso passe a ser dito cada vez que ele comunica publicamente para as populações e comunidades, apelando, não por força, à consciencialização da população sobre a proteção dos direitos das meninas e das mulheres, dizendo não aos casamentos infantis e forçados, e não à mutilação”.

Para além disso, um outro agente considerado fundamental para a sensibilização, pelo papel que pode desempenhar na interpretação das mensagens transnacionais para o nível local, e vice-versa, são os linguísticos, especialistas em comunicação, capazes de analisar estruturalmente a linguagem e mensagens.

3.10.4. Envolvimento de linguísticos na tradução de mensagens dos direitos humanos

O envolvimento de linguísticos, especialistas em comunicação, para facilitar a tradução e compreensão de mensagens universais na linguagem local, foi apontado como elemento fundamental para a eficácia das ações de sensibilização e mudança de mentalidade. Na defesa de AB, para além de ativistas ou animadores locais, líderes associativos ou juvenis, mulheres, as ações deveriam envolver, ao mais alto nível, essa classe profissional:

“(…) quando digo “comunicólogos”, não me quero referir aos radialistas, apresentadores de Rádio, mas aos profissionais da comunicação; os que elaboram planos de comunicação; indivíduos capazes de compreender dentro do nosso contexto ou do ponto de vista de um *baloberu*¹⁵⁰, *djambakus*¹⁵¹, de um imame ou de uma *fanateca*, o que são os direitos humanos. Isso implicaria que a pessoa tenha também um alto nível antropológico”.

3.10.5. Maior envolvimento de homens na sensibilização (imames, jovens, adultos)

Os homens, na sua generalidade: imames, chefes tradicionais e de *moranças*, de famílias, líderes de opinião, são considerados autores morais das práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF e os principais agentes de resistências. Por isso o seu envolvimento nas ações de sensibilização para a

¹⁵⁰Na religião animista, pessoa que orienta o cumprimento dos rituais.

¹⁵¹Pessoas legítimas localmente, dotadas de algum “poder mágico” para invocar espíritos ancestrais ou oferecer curas tradicionais aos indivíduos.

mudança de mentalidade da população, é considerado imprescindível, uma vez que são, de acordo com BT:

“(…) quem construiu e continua a construir os discursos de MGF como regras obrigatórias, como uma recomendação islâmica, uma recomendação falsa que não existe”.

Esta defesa é apoiada pela crença de que os homens são os maiores interessados na continuidade das práticas de casamento precoce e de MGF, com a finalidade de manter o controle da sexualidade da mulher e da prática de poligamia:

“(…) eu defendo sempre que a prática persiste porque os homens ainda assim querem. No dia em que os homens disserem não, ela vai acabar. E se os homens ouvirem isso do imame, logo que chegarem a casa irão ordenar suas esposas a não submeterem as filhas à prática,”
FB.

É importante manter a colaboração entre as organizações da sociedade civil e os líderes religiosos islâmicos, de acordo com os entrevistados, na medida em que permite esclarecer equívocos e desconstruir narrativas:

“(…) é importante continuar a envolver os imames locais nesta luta. O sucesso do trabalho depende muito dos imames”, FB.

Também, os jovens rapazes são assinalados como alvos importantes a envolver nas atividades de sensibilização e de formação, enquanto futuros adultos/pais:

“(…) para conhecerem mais sobre a prática e suas consequências”, segundo AB, e de “modo a não permitirem que as suas crianças, no futuro, sejam excisadas ou dadas ao casamento precocemente.

Para ILT, sendo a MGF um ato facultativo na religião, os indivíduos devem ser permitidos de realizarem livremente suas escolhas, sem pressões nem condenações, tal como, segundo ele, em alguns países árabes, nem todas as mulheres são excisadas, por uma questão de livre escolha. Este imame aponta como solução para o consenso, uma ampla campanha cívica de sensibilização, envolvendo, principalmente, os líderes religiosos e conhecedores profundos do alcorão, para esclarecer a opinião pública sobre os modos de excisão recomendados pela religião, de forma a erradicar os procedimentos culturais e nefastos à realização da prática.

“(…) para a sensibilização surtir efeitos, ela deve ser assumida por conhecedores da matéria. Os líderes religiosos, imames/*hustaces*, devem trabalhar arduamente para o esclarecimento destas matérias, explicando às pessoas que a MGF não é obrigatória no islão, mas facultativa; quem a deseja praticar, que a pratique nos seguintes termos...; e quem não a deseja praticar, que não há mal nenhum”, ILT.

As ações de sensibilização, segundo ele, devem ser feitas por meio de palestras nas redes sociais, nas rádios e pela promoção de grandes conferências nacionais islâmicas, nas quais participarão todos os líderes religiosos (imames):

“(…) e tem de haver conferências islâmicas em Bissau e nas regiões. Por exemplo, uma em Bafatá, na qual participarão todos os imames da região; outra na cidade de Gabú e outras nas regiões de Quinará e Tombali, zonas que apresentam mais problemas, áreas de Beafadas”, ILT.

Por sua vez, AFS, ex-*fanateca*, deixa uma advertência aos líderes religiosos envolvidos nas ações de sensibilização:

“(…) se vão sensibilizar as fanatecas, seria bom que admitissem que “na verdade, fomos nós que orientamos nesse sentido, mas desejamos que esta prática seja erradicada”. Mas seria bom que eles e as fanatecas se entendam, que estejam em acordo. Só que, quando eles se reúnem, não convocam as fanatecas para as reuniões”.

E ela complementa:

“(…) as fanatecas não devem ser postas de lado. Seria bom que, quando se vai discutir a questão da mutilação, que os imames e as fanatecas sejam convocadas em conjunto para uma discussão”, AFS.

Portanto, esta posição de AFS evidencia a necessidade das fanatecas serem incluídas também nas ações de sensibilização comunitária.

3.10.6. Envolvimento de fanatecas nas ações de sensibilização comunitária?

As antigas fanatecas, por conhecerem bem a comunidade local e os mecanismos a que se recorre para a realização da excisão das crianças, agindo de boa fé, podem servir de caixa de ressonância para fazer chegar as mensagens às fanatecas ativas ou servirem de próprios agentes de sensibilização para a erradicação da MGF. Isto porque, como assegura uma ex-praticante da excisão:

“(…) nós sabemos quem são as fanatecas, quais podemos sensibilizar, para abandonarem esta prática, porque não é boa”, AFS.

Além do pedido de envolvimento das fanatecas nas ações de sensibilização, AFS aconselha, como forma de maior controlo da situação, realizar um novo mapeamento da população, de forma a identificar e registar as atuais fanatecas, para um melhor efeito das atividades de sensibilização. E, por se considerar que a prática da MGF constitui a fonte de rendimento das *fanatecas* e abandoná-la não seria fácil, alguns entrevistados propõem que elas sejam atribuídas certos incentivos, material e/ou financeiro, mas sob compromissos, atendendo as frequentes reclamações de que elas:

“(…) agora, com a proibição da prática, nem o pão conseguem obter; que por meio da “faca” elas comiam, porque que eram pagas, um valor combinado, pelos serviços prestados. Agora, foram pedidos a abandonarem a prática e abandonaram-na, mas foram esquecidas; nem sequer alguém se lembra delas no sentido de “dar-lhes uma mãozinha” ou de dizer: “as fanatecas pousarem as facas, mas não têm outra atividade de rendimento”, AFS.

Face às reclamações apresentadas, AFS garante que ter calma e paciência são os únicos apelos que ela faz às antigas colegas de atividade:

“(…) nós só lhe dizemos que: “abandonem a prática e tenham a calma, mais à frente recompensas virão”.

Já LM-1, animador local, é mais direto na abordagem:

“(…) tem de existir um incentivo, por parte do governo, para as praticantes da MGF, para abandonarem a prática, mas por meio de assinatura de um termo de compromisso”.

E, perante esta última proposta, LM-2, facilitador no quadro de avaliação do projeto “*fanadu alternativo*”, o qual tinha como um dos componentes a reconversão das fanatecas mediante uma subvenção financeira, apresenta-se reticente. Partindo da experiência do referido projeto, o ativista conclui que o pedido de subvenção é uma mera chantagem que as fanatecas fazem para o seu benefício económico, sem que na realidade abandonassem efetivamente a prática da MGF:

“(…) concluímos que as fanatecas chantagearam as organizações em detrimento do abandono da prática. Receberam o dinheiro e uma orientação sobre a gestão das atividades geradoras de rendimento. Meses depois de terem recebido as subvenções, foram à falência e retomaram as suas atividades”.

Neste contexto, ficam por tirar as conclusões quanto à adequação ou não de fornecer apoio monetário às *fanatecas* para o abandono da prática, havendo, no entanto, mais certezas quanto à pertinência de as incluir nas ações de sensibilização.

4. Considerações finais

Para responder à nossa questão de partida, procurámos neste estudo compreender as bases das resistências ao abandono das práticas do casamento precoce e/ou forçado e da MGF no espaço CEDEAO e focamos o caso da Guiné-Bissau. Terminado este estudo questionamo-nos sobre como mudar a forma da prática ou abandonar a prática da MGF na Guiné-Bissau, quais as possíveis soluções?

As declarações dos interlocutores, neste estudo, convidam a uma reflexão mais profunda sobre o atual contexto da MGF na Guiné-Bissau, os contornos que a questão vem ganhado nesta última década, e os mecanismos de abordagem da mesma. Ainda, obrigam-nos a questionarmo-nos sobre se entre uma sensibilização para o abandono da prática da MGF e uma sensibilização para a mudança na forma da prática da mesma, qual opção resultaria? A lição imediata que se pode tirar é que, por ser uma prática difícil de definir, como havia observado Ricardo Falcão, devido às suas múltiplas características e significados, sendo uma prática carregada de uma longa tradição histórica, e por a MGF não se limitar apenas ao corte dos genitais, torna-se necessário um estudo aprofundado para melhor compreender a natureza e os significados da MGF para as diversas etnias guineenses, além dos teorizados pelas organizações políticas internacionais.

Por se encontrar numa posição de ouvir mais o que os outros têm a dizer do que emitir opiniões pessoais, a autora limita-se a afirmar que as atuais dinâmicas da MGF na Guiné-Bissau 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:

1. 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 ao não ser excisada não está a cometer um pecado, podendo ela praticar todos os atos religiosos;
2. quando o mesmo imame apela no sentido do Estado, em vez de criminalizar a prática, possa permitir que as pessoas decidam livremente suas escolhas. Isto é, entre ser excisada e não ser;
3. 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, completado agora o décimo ano após a criminalização da prática, se registou um avanço significativo no modo de abordagem da temática. Atualmente, e como nunca antes, a problemática é discutida abertamente e sem *tabus* aos níveis social, religioso e político. No entanto, sublinha-se que ao longos 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. Este modelo,

embora não necessariamente obsoleto, precisa de ser adaptado à dinâmica e evolução da prática. Como Falcão alerta, ao longo desses anos de luta contra a MGF, a terminologia “mudança”, no caso da Guiné-Bissau de “mentalidade” ou de “comportamento”, continua a constituir o principal foco das ações das organizações não governamentais nacionais e estrangeiras, (2018, pp. 186–187)¹⁵². As ações de sensibilização pretendem principalmente a erradicação/abandono da prática, através das estratégias visando a “mudança de mentalidade ou de comportamento” das populações. Ao invés disso, porque não procurar, também, compreender as bases das resistências? Ouvir o que as outras partes têm a dizer sobre o assunto?

Por conseguinte, como foi referido, 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 dois líderes islâmicos entrevistados e reforça a antiga fanateca, é *mister* partir para grandes conferências nacionais e regionais, envolvendo todos os atores sociais e religiosos, para debater de forma transparente a MGF, quiçá, para explicar também sobre as diferenças entre os modos da prática supostamente recomendado pela religião e realizado pela cultura. O maior investimento na esfera sociocultural, através da continuidade do envolvimento dos líderes religiosos e tradicionais (imames e *régulos*) na luta contra a MGF, é também imprescindível.

As estratégias a definir pelas organizações governamentais e não governamentais devem, essencialmente, ser combinadas com as dos outros Estados-membros da CEDEAO, em consideração ao contexto geográfico e demográfico do país e das dinâmicas da MGF. Nesta perspetiva, 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. Isto porque entender certas práticas comuns no espaço CEDEAO requer estudar também a historiografia endógena dos territórios da África Ocidental antes da época colonial, para compreender as diversas dinâmicas, e problemas, que assolam a região.

Quanto ao Estado guineense, recorrentemente convidado a assumir o papel de ativista pelos direitos humanos das mulheres, enquanto administrador do sistema educativo e judicial, – dois setores

¹⁵²Um estudo sobre *Resistência à Mudança: C/MGF e desigualdade de género no Senegal*, que serviu de base para o projeto: CEI_BI_SEXRWA2020 – *Direitos e Saúde Sexual e Reprodutiva na África Ocidental*, no qual a presente dissertação se orienta. O estudo está disponível para consulta em: <https://www.researchgate.net/publication/323737866> *Resistance to Change FGMC and gendered inequality in Senegal*.

apontados pelos entrevistados como cruciais para o combate das “práticas nefastas” à saúde sexual e reprodutiva das mulheres – ciente da incapacidade ou limitações das medidas legislativas em erradicar a prática da MGF, compete-lhe posicionar firmemente na busca de soluções consensuais relativas as práticas da MGF e do casamento precoce e/ou forçado. Para além disso, e tendo em conta a proposta de empoderar as mentes pela via da educação formal, como subscrita unanimemente pelos entrevistados, é necessário que o Estado consolide, em termos técnicos e pedagógicos, o sistema educativo guineense, atualmente caracterizado pelas sucessivas greves e interrupções letivas. Contudo, devemos notar que apenas esta ação tem limitações.

Partindo do exemplo da Guiné-Conacri, em que tanto as mães com um baixo nível de escolaridade como aquelas 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 mães¹⁵³”. Ou seja, nesse contexto, a educação formal, por si só, não prova ser eficaz para a erradicação da MGF.

Ao longo deste estudo procurámos ouvir um leque amplo de interlocutores sobre as razões profundas das resistências à erradicação das chamadas “práticas tradicionais nefastas” com especial ênfase na MGF. Concluímos que a MGF é apenas um aspeto de uma visão do mundo e dos papéis sociais mais ampla, estando incluída nos chamados “ritos de passagem” e de integração das meninas no seu tecido social e no papel de género que são chamadas a desempenhar. Neste contexto, apenas uma discussão que abranja todos os atores sociais e não ignore as causas profundas das resistências à aplicação de princípios de direitos humanos cuja elaboração não foi universal poderá conseguir um consenso em torno desta prática.

¹⁵³Ver aqui: <https://www.excisionparlonsen.org/comprendre-lexcision/cartographie-mondiale-des-pratiques-dexcision/guinee/>, consultado em 08.09.2021, pelas 22h19.

Fontes

Legislações

Constituição da República da Guiné-Bissau, 04/12/1996

Código Penal da Guiné-Bissau, Decreto-Lei n.º 4/93, de 13 de outubro

Lei de Violência Doméstica, n.º 6/2014, de 4 de fevereiro

Lei sobre a Mutilação Genital Feminina, n.º 14/2011

Lei da Paridade, n.º 4/2018, de 3 de dezembro

Lei da Saúde Reprodutiva e Planeamento Familiar, n.º 11/2010, de 29 de setembro

Fontes orais (nome de entrevistado, perfil, data, local e duração da entrevista)

1. Elisa Pinto Tavares, presidente da REMPSECAO, 23.05.2021, respostas por escrito.
2. Adja Fátima Sanhá, ex-fanateca, Buba/Quinará, 15.06.2021, 35 minutos.
3. Adamaua Baldé, ativista e animadora local, secretária-geral do Movimento *Mindjer i Ka Tambur*, Bissau, 04.06.2021, 79 minutos.
4. Fatumata Djau Baldé, presidente do CNAPN, Lisboa, 13.06.2021, 116 minutos.
5. Fatumata Baldé, ativista e animadora local, Londres, 07.06.2021, 70 minutos.
6. Fatumata Sane, Presidente da RENALJEF-GB, Bissau, 7.06.2021, 58 minutos.
7. Lamine Mané, animador local, ONG-RA, Fulacunda / Quinará, 21.06.2021, 40 minutos.
8. Regina Maria Soares, professora e líder de opinião, Bubaque / Bolama e Bijagós, 02.07.2021, 9 minutos.
9. Padre Lucio Brentegani, administrador de Diocese de Bafatá e ex-diretor de Caritas de Bafatá, Bafatá, 05.07.2021, 44 minutos.
10. Lamine Turé, imame, Alemanha, 21.07.2021, 49 minutos.
11. Bubacar Turé, jurista e vice-presidente da LGDH, Lisboa, 15.07.2021, 55 minutos.
12. Iabna Samba Tibna, Pastor da igreja evangélica, Bissau, 24.07.2021, 60 minutos.
13. Bubacar Djaló, imame central de Mansôa e presidente da União dos Imames da Guiné-Bissau, Mansôa, 08.08.2021, 17 minutos.
14. Laudelino Medina, Secretário-executivo da AMIC, Bissau, 18.08.2021, 60 minutos.

Referências bibliográficas

- African Union Commission. (2015). Agenda 2063- A África Que Queremos. *Comissão Da União Africana*, 1–24.
- Afulukwe-Eruchalu, O. (2015). Teenage Pregnancy and Challenges to the Realisation of Sexual and Reproductive Rights in Nigeria. In Heinrich Boll Stiftung (Ed.), *Bodies, Morals and Politics Reflections on Sexual and Reproductive Rights in Africa* (p. 40). Perspectives: political, analyses and commentary - Africa.
- Ahmed, L. (2010). The Women of Islam. *W.E.B. Du Bois Institute*, 83(83), 78–97.
- Almeida, M. V. (2012). Direitos humanos e cultura: Velhas e novas tensões. *Análise Social*, 47(4), 957–970.
- Amâncio, L. (2003). O gênero no discurso das ciências sociais. *Análise Social*, 38(168), 687–714. <https://doi.org/10.2307/41011822>
- Banco Mundial. (2020). *Manual De Formação Sobre Violência Baseada No Gênero Na Guiné-Bissau Projeto De Sensibilização Para a Redução Da Violência Baseada No Gênero Na Guiné-Bissau*. 48. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/104831597122818859/pdf/Initiative-for-Creating-Awareness-Towards-Reducing-Gender-Based-Violence-in-Guinea-Bissau.pdf>
- Barros, E. M. (2018). O Papel da Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental na implementação da Igualdade de Gênero no âmbito da Agenda 2030 das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável. In *Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa*.
- Bass, L. E., & Sow, F. (2006). Senegalese Families: The Confluence of Ethnicity, History, and Social Change. In Y. Oheneba-Sakyi & K. T. Takyi (Eds.), *African families at the turn of the twenty-first century* (p. 318).
- Batisai, K. (2015). The Politics of Control and Ownership over Women’s Bodies: Discourses that Shape Reproductive and Sexual Rights in Zimbabwe. In Heinrich Boll Stiftung (Ed.), *Bodies, Morals and Politics Reflections on Sexual and Reproductive Rights in Africa* (p. 40). Perspectives: political, analyses and commentary - Africa.
- Bernstein, J. M. (2018). Rights. *Political Concepts*, 1–20.
- 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.
- Brandão, E. R., & Alzuguir, F. V. (2019). The importance of teaching gender theory in undergraduate public health education: A necessary intersection. *Saude e Sociedade*, 28(2), 67–79. <https://doi.org/10.1590/s0104-12902019190241>
- Carlotto, C. M. (2001). O conceito de gênero e sua importância para a análise das relações sociais. In *Serviço Social em Revista* (Vol. 3, Issue 2, pp. 201–214).
- Celentani, F. G. (2018). Los feminismos y las políticas de las mujeres en el horizonte de poner fin a los mandatos patriarcales de la violencia. *Revista NuestrAmérica*, 6(11), 52–70.
- Comissão da CEDEAO. (2017). *Quadro estratégico da cedeao para o gênero e as eleições*. 48. <https://ecpf.ecowas.int/wp-content/uploads/2016/01/QUADRO-ESTRATÉGICO-DA-CEDEAO.pdf>
- Comissão da CEDEAO. (2020). *Plano de Ação da CEDEAO para a perspectiva de Gênero e Comércio 2015-2020*. 28.
- Comissão Da União Africana. (2016). *Plano de Ação de Maputo 2016-2030 - A Operacionalização do Quadro de Política Continental para a Saúde e os Direitos Sexuais e Reprodutivos*. 50.
- Corrêa, S., & Petchesky, R. (1996). Direitos sexuais e reprodutivos: uma perspectiva feminista. In *Physis: Revista de Saúde Coletiva* (Vol. 6, Issues 1–2, pp. 147–177). <https://doi.org/10.1590/s0103-73311996000100008>
- Diop, N. B. (n.d.). L’islam et le féminisme : (AEEMS) l’expérience de l’Association des élèves et étudiants musulmans du Sénégal. In F. Faye & M. N’guettia (Eds.), *La pensée et l’avenir du mouvement féministe au Sénégal* (p. 121). Rosa Luxemburg Stiftung.

- Duarte, A. de J. M. A. (2012). Direitos das mulheres e Políticas Públicas em Cabo Verde (1991-2011). Análise a partir do Plano Nacional de Igualdade e Equidade de Género. In *Instituto Superior Miguel Torga*.
- Engle Merry, S. (2006). Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle. *American Anthropologist*, 108(1), 38–51.
- Esho, T. (2015). Modifying the Female Form: Whose Call is it? Female Genital Mutilation and Labia Elongation Practices in Africa. In Heinrich Boll Stiftung (Ed.), *Bodies, Morals and Politics Reflections on Sexual and Reproductive Rights in Africa* (p. 40). Perspectives: political, analyses and commentary - Africa.
- Estatística, I. N. de. (2014). *Monitorização da Situação da Criança e da Mulher - Inquérito aos Indicadores Múltiplos*.
- Estatística, I. N. de. (2019). *Inquérito aos Indicadores Múltiplos 2018-2019*. 859. https://mics-surveys-prod.s3.amazonaws.com/MICS6/West and Central Africa/Guinea-Bissau/2018-2019/Survey findings/Guinea Bissau 2018-19 MICS Survey Findings Report_Portuguese.pdf
- Falcão, R. (2018). Resistance to change: FGM/C and gendered inequality in Senegal. In *FGM/C: from medicine to critical anthropology* (Issue March, pp. 181–191).
- Fassin, D. (2012). *Humanitarian Reason-A Moral History of the Present* (U. of C. Press (ed.); University).
- Fo, B. (2016). ECOWAS and Women Representation in West Africa. *Journal of Political Sciences & Public Affairs*, 4(3). <https://doi.org/10.4172/2332-0761.1000215>
- Hastrup, K. (2003). Violence, suffering and human rights: Anthropological reflections. *Anthropological Theory*, 3(3), 309–323. <https://doi.org/10.1177/14634996030033004>
- Havik, P. J. (2006). Dinâmicas e Assimetrias Afro-Atlânticas: a Agência Feminina e Representações em Mudança na Guiné (séculos XIX e XX). *Identidades, Memórias e Histórias Em Terras Africanas*, 59–78.
- INEP. (2017). *Relatório do Estudo sobre as Dinâmicas dos Fluxos Imigratórios dos Países da África Ocidental na Guiné-Bissau*.
- Issitt, Micah L., Flynn, S. (2018). *Feminism debate* (p. 3). Salem Press Encyclopedia. <https://eds.b.ebscohost.com/eds/detail/detail?vid=1&sid=0aa149f3-1dc4-4e6d-a4d7-11c3e83eabdb%40sessionmgr103&bdata=Jmxhbmc9cHQtcHQmc2l0ZT1lZHMtbGl2ZSZzY29wZT1zaXRl#AN=86194035&db=ers>
- Lemos, R. D. E. O. (2016). Os feminismos negros: a reação aos sistemas de opressões. *Revista Espaço Acadêmico*, 16(185), 12–25.
- Lopes, C. (1994). Os limites históricos de uma fronteira territorial : Guiné. *Lusotopie*, 1(1), 135–141.
- Lopes, C. (1999). *Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais* (1ª Edição). Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Maluleke, T. (2015). African Cultures and the Promotion of Sexual and Reproductive Rights. In Heinrich Boll Stiftung (Ed.), *Bodies, Morals and Politics Reflections on Sexual and Reproductive Rights in Africa* (p. 40). Perspectives: political, analyses and commentary - Africa.
- Marcúsan, A. K. (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* (p. 310). Centro de Estudos Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa.
- Merry, S. E. (2006). Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice. In *The University of Chicago Press* (Vol. 36, Issue 1). The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.1177/009430610703600159>
- Moreira, J. K. (2020). *Matchundadi: Género, Performance e Violência Política na Guiné-Bissau* (1ª Ed.). Teatro Praga / Sistema Solar (chancela ed.). <http://hdl.handle.net/10071/17067>
- Niang, C. I., & Boiro, H. (2007). Roundtable: “You Can Also Cut My Finger!”: Social Construction of Male Circumcision in West Africa, A Case Study of Senegal and Guinea-Bissau. *Reproductive Health Matters*, 15(29), 22–32. [https://doi.org/10.1016/S0968-8080\(07\)29312-7](https://doi.org/10.1016/S0968-8080(07)29312-7)
- Organização Mundial da Saúde. (2008). Eliminação da Mutilação Genital Feminina. In *Postgraduate Obstetrics & Gynecology* (Vol. 19, Issue 8).
- Paz, V. di, & Interpeace. (2019). *Nô obi mindjer ku mininu*. Swiss Typefaces.

- PNUD. (2019). *Relatório do Desenvolvimento Humano 2019 Além do rendimento , além das médias , além do presente*: http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2019_pt.pdf
- Rabelo, A. (2010). Contribuições dos Estudos de Género às Investigações que Enfocam a Masculinidade. *Ex Aequo*, 21, 161–176.
- 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* (p. 7).
- Roque, S. (2011). *Um retrato da violência contra mulheres na Guiné-Bissau*.
- Savane, M. A. (n.d.). Preface. In F. Faye & N. Marie (Eds.), *La pensée et l'avenir du mouvement féministe au Sénégal* (p. 121). Rosa Luxemburg Stiftung.
- Scheper-Hughes, N., & Bourgois, P. (2004). Introduction: Making Sense of Violence. *Violence in War and Peace: An Anthology, January 2004*, 1–32.
- Scott, J. W. (1989). Gender and the politics of history. *History of European Ideas*, 10(5), 619–621. [https://doi.org/10.1016/0191-6599\(89\)90178-2](https://doi.org/10.1016/0191-6599(89)90178-2)
- Sidibe, A. (n.d.). L'éducation au féminisme. In F. Faye & M. N'guettia (Eds.), *La pensée et l'avenir du mouvement féministe au Sénégal* (p. 121). Rosa Luxemburg Stiftung.
- Sow, A. D. (2018). A contra argumentação cultural como estratégia de luta contra a prática das mutilações genitais femininas. O caso da sociedade halpulaar na Mauritânia. In C. Carvalho, R. Falcão, & M. Patrício (Eds.), *Corte / Mutilação Genital Feminina: respostas institucionais integradas* (p. 310). Centro de Estudos Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa.
- 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>
- Sow, F. (2013). The social sciences in Africa and Gender Analysis. In A. M. Imam, A. Mama, & F. Sow (Eds.), *Engendering African Social Sciences* (pp. 31–60). Codersia Book Series.
- Tamale, S. (2010). The right to culture and the culture of rights: A critical perspective on women's sexual rights in Africa. In *Old Wineskins, New Wine: Readings in Sexuality in sub-Saharan Africa* (pp. 53–70).
- Turshen, M. (2007). *Women Health Movements-A Global Force for Change* (1^o edition). Palgrave Macmillan.
- União Africana. (2003). *Protocolo à Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos, Relativo aos Direitos da Mulher em África* (p. 25).
- UNIOGBIS-ACNUDH. (2017). Relatório sobre o direito à saúde na Guiné-Bissau. *UNIOGBIS-Secção de Direitos Humanos/ACNUDH*, 41. http://www.ohchr.org/Documents/Countries/GW/RightHealthGuineaBissau_PT.pdf

Anexos

Anexo A – Organizações membros do Comité Nacional para o Abandono das Práticas Nefastas à Saúde da Mulher e da Criança da Guiné-Bissau

Nº	Sigla e acrónimo	Organização
1.	AFAG	Associação de Filhos e Amigos de Gã-Bás
2.	AJUFES	Associação Juvenil Feminina de Solidariedade
3.	AMAR	Associação de Mulheres Alternativa e Resposta
4.	AMIC	Associação Amigos de Criança
5.	PROTEGE	Associação PROTEGE
6.	CSI	Conselho Superior para os Assuntos Islâmicos
7.	FORQUAM	Fórum dos Quadros Muçulmanos
8.	IMC	Instituto da Mulher e da Criança
9.	KAFO	Federação KAFO
10.	LSI	Liga dos Sábios Islâmicos
11.	LGDH	Liga Guineense dos Direitos Humanos
12.	MUSCAFO	MUSCAFO
13.	NUNATIS	Núcleo Nacional de Técnicos de Intervenção Social
14.	OKANTO	OKANTO
15.	POTTAL	POTTAL
16.	RA	Rede Ajuda
17.	RENLUV CG/GB	Rede Nacional de Luta Contra a Violência Baseada no Género
18.	SMN	Sinim Mira Nassiquê
19.	TOSTAN-GB	TOSTAN-Guiné-Bissau
20.	UNI-GB	União Nacional dos Imames da Guiné Bissau

Anexo B - Perfis dos entrevistados

(EPT) – Elisa Pinto Tavares, coordenadora da REMPSECAO/GB, sindicalista e associada de várias organizações da sociedade civil guineense e regional. Nesta condição, ela participa regularmente nos eventos feministas a nível sub-regional, e está envolvida diariamente em reuniões e negociações em Bissau. Elisa foi distinguida pela UA, em 2020, em Adis Abeba / Etiópia, como uma das 20 personalidades africanas que mais contribuíram na luta pela paz em África. Ela participou em várias missões de observação eleitoral e de diversos encontros internacionais no quadro de ativismo pela paz, bem como para a promoção da participação das mulheres nas esferas de decisão. A nível governamental, a Elisa desempenhou as funções de Diretora-geral de Coordenação de Ajudas não Governamental.

(AFS) – Adja Fátima Sanhá, residente em Buba, região de Quinará. Foi escolhida na qualidade de antiga *fanateca*, assumida ativista pela erradicação da MGF e chegou a ser rosto do cartaz da campanha para o fim da prática na Guiné-Bissau; é uma líder de opinião local e bastante reconhecida a nível do país; é presidente da Associação das Produtoras do Sal (APROSAL). Por ser membro do Espaço Regional de Diálogo da Voz di Paz/Quinará, a Adja Fátima é bastante solicitada pela população e autoridades locais para ações comunitárias de mediação de conflitos.

(AB) – Adamaua Baldé, 27 anos de idade, é filha de um imame; é sobrevivente da MGF e estudante do 4º ano das Ciências Políticas e Relações Internacionais. Da sua geração, é das ativistas, pela promoção dos direitos humanos das mulheres e crianças, mais conhecida e interventiva, tanto em termos de ações de sensibilização no terreno, como em termos de apresentação pública de denúncias de violências contra meninas e mulheres. Ela é vice-presidente da Rede Nacional das Associações Juvenis da Guiné-Bissau (RENAJ); secretária-geral do Movimento *Mindjer i Ka Tambur*; vice-coordenadora da Rede Criança-Jovem Jornalista; vice-coordenadora da Coligação da Juventude dos PALOP; animadora local pelo CNAPN. Foi escolhida para a entrevista pelo seu ativismo, determinação e entrega total à defesa e proteção dos direitos das mulheres e crianças.

(FDB) – Fatumata Djau Baldé, política e ativista pelos direitos humanos das mulheres e crianças. Ela é das mais conhecidas cara na luta contra a MGF na Guiné-Bissau. Até à data da entrevista, era presidente do Comité Nacional para o Abandono de Práticas Tradicionais Nefastas à Saúde da Mulher e Criança - Guiné-Bissau. Politicamente, ela conhece as políticas governativa sobre a mulher e criança, por ter desempenhado as funções da presidente do Instituto da Mulher e Criança; Secretária de Estado da Solidariedade, Emprego e luta contra Pobreza; Ministra do Turismo; Ministra da Solidariedade Social; Ministra dos Negócios Estrangeiros (2000 – 2003) e Ministra da Função e Modernização do Estado entre (2014 – 2015). Atualmente, ela estuda o doutoramento em Estudos de Género em Portugal; ela participa em dezenas de projetos em Portugal e é frequentemente solicitada nessa condição. Tem uma rede vasta de pessoas que trabalham em organizações através das quais consegue fazer *lobbying*.

(FB) – Fatumata Baldé, dedicada ativista pelo fim da MGF e animadora local; sobrevivente da MGF e palestrante nesta condição. Foi coordenadora, por 3 anos, do projeto “Mobilização e diálogo comunitário”, financiado pela UNICEF. Fatumata Baldé concorreu-se, na 3ª Assembleia Geral Ordinária do CNAPN, realizada em agosto de 2021, à presidência da organização, não conseguindo ser eleita por 4 votos.

(FS) – Fatumata Sane, 27 anos de idade, médica, ativista pelos direitos das meninas; educadora menstruar; mentora e exemplo de liderança para muitas meninas da sua geração; é presidente da Rede Nacional de Jovens-Mulheres Líderes da Guiné-Bissau (RENALJEF-GB), uma organização criada pela CEDEAO.

(LM-1) – Lamine Mané, líder juvenil e de opinião local; ex. presidente da Associação de Jovens e Amigos Unidos para o Desenvolvimento do sector de Fulacunda; residente em Fulacunda, região de Quinará (sul da Guiné-Bissau), é associado da ONG-RA (Rede Ajuda) e animador local sobre as práticas da MGF e do casamento precoce e/ou forçado pelo CNAPN.

(LM-2) – Laudelino Medina, é secretário-executivo da AMIC, foi consultor por vários projetos de direitos humanos, inclusive para o projeto que experimentou a reconversão das *fanatecas*. A sua organização, membro do CNAPN, da RENLUV, da Liga Guineense dos Direitos Humanos e parceira do IMC, é o rosto da defesa e proteção dos direitos da criança na Guiné-Bissau. A AMIC foi selecionada para e entrevista por ser uma da principal instituição de acolhimento e abrigo às crianças violentadas de várias formas.

(RMS) – Regina Maria Soares, residente em Bubaque, arquipélago dos Bijagós é professora; reconhecida e respeitada figura feminina na comunidade bijagó; líder de opinião e mediadora local de conflitos através do Espaço Regional de Diálogo da *Voz di Paz*.

(PLB) – Padre Lucio Brentegani, missionário italiano, administrador da Diocese de Bafatá e ex-diretor de Caritas diocesana de Bafatá. Reside e trabalha há 14 anos ao serviço das comunidades de Bafatá. Por uns tempos, coordenava a execução de um projeto financiado, pelo FNUAP, para sensibilização e consciencialização das populações sobre as práticas de casamento precoce e/ou forçado e da MGF.

(ILT) – Imame Lamine Turé, imame e *influeencer* – palestrante em rádios islâmicas locais e mesquitas – islâmico, residente atualmente em Alemanha. É dos usuários das redes sociais, para a disseminação das mensagens islâmicas, que mais provoca polémicas. Embora seus suas declarações e vídeos são encarados de forma muito séria por grande número de seguidores, mas são também, são fortemente contrariados e, sempre, reproduzidos para o *tik-tok*, por exemplo.

(BT) – Bubacar Turé, jurista de formação, ativista pelos direitos humanos e vice-presidente da Liga Guineense dos Direitos Humanos (LGDH). Há mais de 20 anos é oficial de Igualdade de Género; durante 10 anos foi conselheiro nacional para a Igualdade de Género, pelo UNIOGBIS. Bubacar Turé é entrevistado por conhecer: a dinâmica das organizações governamentais e não governamentais que

promovem os direitos humanos; as leis sobre os direitos humanos, sobretudo das mulheres e meninas; o modo de funcionamento do sistema judicial guineense.

(PIST) – Pastor Iabna Samba Tibna, Pastor da igreja evangélica de Antula-Paal, teólogo, mestre em Linguística Aplicada; trabalha atualmente no Instituto de Tradução e Alfabetização (ITA). Pastor Iabna, foi escolhido em representação da igreja evangélica na Guiné-Bissau. Atualmente, ele é responsável pela igreja de Antula, uma instituição que em tempos acolhia e abrigava as meninas perseguidas para o casamento forçado. Na ausência, por motivos de saúde médica do responsável pelos serviços de acolhimento de vítimas de MGF, é o Pastor Iabna quem assume essa responsabilidade.

(IBD) – Imame Bubacar Djaló, professor corânico; filho de um antigo “rígido” e “severo” líder islâmico, na prática do islão. Após a morte do pai e em substituição deste, Bubacar Djaló foi consagrado imame central da de Mansôa. Ele foi o primeiro coordenador do Espaço Regional de Diálogo da *Voz di Paz/Oio-Mansôa*. Presidiu, até à data da sua morte (12 dias depois da entrevista para este estudo), a União dos Imames da Guiné-Bissau (organização membro do CNAPN); é imagem da promoção do diálogo inter-religioso na Guiné-Bissau (aproximação religiosa entre muçulmanos, católicos e evangélicos). Neste quadro, ele apresentava um programa sobre o Islão na emissora católica guineense e participativa nas grandes celebrações católica. Para testemunhar essa aproximação e boa convivência inter-religiosa, chegou a participar, enquanto orador, ao lado da comunidade católica guineense, na conferência internacional sobre a paz, organizada pela Fundação Pro Dignitate, em Lisboa; é descrito como homem de paz, prudente e tolerante; promotor anual de maior *Ziara* no país (principal acontecimento religioso para a comunidade muçulmana da Guiné-Bissau, que congrega centenas de fiéis residentes no país e no estrangeiro).