

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**ALESSANDRA GANDO GUERRA**

**UMA QUESTÃO CONTROVERSA:  
A CIRCUNCISÃO FEMININA NO QUÊNIA**

**GUARULHOS  
2016**

**ALESSANDRA GANDO GUERRA**

**UMA QUESTÃO CONTROVERSA:  
A CIRCUNCISÃO FEMININA NO QUÊNIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

**Orientadora:** Profa. Dra. Melvina Afra Mendes de Araújo.

GUARULHOS  
2016

Guerra, Alessandra Gando.

Uma questão controversa: a circuncisão feminina no Quênia/ Alessandra Gando Guerra. – Guarulhos, 2016.

86 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2016.

Orientador: Melvina Afra Mendes de Araújo.

Título em inglês: A controversial issue: female circumcision in Kenya.

1. Circuncisão. 2. Kikuyu. 3. Missionários. 4. Quênia. I. Araújo, Melvina Afra Mendes de. II. Uma questão controversa: a circuncisão feminina no Quênia.

**Alessandra Gando Guerra**

**Uma questão controversa: a circuncisão feminina no Quênia**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

**Orientadora:** Profa. Dra. Melvina Afra Mendes de Araújo.

Aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

Presidente: Profa. Dra. Melvina Afra Mendes de Araújo  
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

---

Titular: Profa. Dra. Luena Pereira  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRJ

---

Titular: Prof. Dr. Luiz Henrique Passador  
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

À minha filha, Fiona.

## AGRADECIMENTOS

Para a realização desse mestrado muitos percalços foram atravessados e por conta disso muitas pessoas acabaram participando mais ou menos desses meus últimos três anos.

O primeiro agradecimento vai à Profa. Dra. Melvina Afra Mendes de Araújo, que mais que uma orientadora, foi amiga e mãe nos muitos momentos em que precisei. Me acompanhando desde a iniciação científica, sempre me incentivando e me chamando à realidade quando a ansiedade me cegava. Com muita compreensão e carinho compreendeu minhas dificuldades e me incentivou a seguir em frente mesmo quando eu não tinha mais forças emocionais para isso.

Junto com a Melvina vieram os amigos do GEMA - Grupo de Estudos sobre Mediação e Alteridade, alguns ainda ativos, outros que já foram, todos têm um lugar especial nesse meu trajeto, assim, agradeço à João Roberto Bort Jr. que me colocou em contato com a Melvina, a Leonardo S. Antonio, a Eva Scheliga, a Lilian Salles, a Thiago Fijos, a Iracema Dulley, que fez parte da minha banca de qualificação e que desde o início de minha pesquisa de IC me deu dicas sobre caminhos a percorrer, a Aramis Luis Silva pelas discussões acerca da heteronormatividade, a Cesar Augusto Assis Silva pelas conversas que me acalmavam, a Sabrina Almeida, à Luiz Henrique Passador pela participação em minha banca de qualificação e de defesa, aos recentes integrantes Madalina Florescu, Andrea Peres, Nicolas Bragaia, Adriana Villalón e aos queridos Rodrigo Domenech e Clayton Guerreiro, também companheiros de mestrado da UNIFESP com quem pude compartilhar risadas e angústias.

Da UNIFESP, agradeço à minha querida amiga Marta Militão pelas conversas, pela afinidade e cumplicidade nos mais variados momentos de nossas vidas durante o mestrado. Agradeço também à Daniela Gonçalves que enquanto secretaria do PPGCS fez de tudo para me ajudar com as demandas burocráticas e documentações. À Profa. Dra. Cythia Sarti a quem pude acompanhar como monitora, junto à Marta Militão, na disciplina Antropologia II. À querida Profa. Dra. Marta Jardim que antes de eu iniciar a IC já me incentivava a pesquisar sobre África e que se tornou uma amiga, mesmo que distante. Aos demais professores, colegas e funcionários da UNIFESP também agradeço.

Agradeço também à Profa. Dra. Laura Moutinho pela participação na minha banca de qualificação e à Profa. Dra. Luena Pereira pela participação na minha banca de defesa.

Agradeço aos funcionários do CEBRAP pelo apoio institucional e pelo acolhimento.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e a CAPES pelo financiamento de minha pesquisa.

Agradeço os padres, irmãos e funcionários do Instituto Consolata que nos receberam no Quênia, em especial a Bilwala-Kabesa Jean Marie que nos acompanhou em todos momentos. E também registro meus agradecimentos aos funcionários da biblioteca da SOAS – *School of Oriental and African Studies* da *University of London* que me ajudaram na pesquisa documental.

Claire Gomes, Kati Shishito, Milena Galzerano (Lilica), Aline Persi e Tiago, Maricy Bataglini, Luciana Omena Mendes, Elisangela da Silva, Melina Turqueto, Alessandro Tavares, Carol Ramkrapes, Billy e Vera Sarmento, Francisco Fortes, Paulo Ricardo, Ricardo Hammet agradeço pela amizade que, mesmo não estando tão próximos, persiste!

Agradeço aos demais amigos e colegas que me acompanharam em algum momento deste trajeto e que certamente deixaram suas marcas.

E, por fim, mas não menos importante agradeço à Liliane Souza por ter entrado em minha vida e tomado ela para si, por seu amor e incentivo na etapa final do meu mestrado. A minha filha, Fiona, pela existência e pela paciência e maturidade que teve nos meus momentos difíceis. A meu irmão Patric pela sobrevivência apesar de tantos sofrimentos que vivemos nesses últimos três anos.

## RESUMO

Essa dissertação tem como objetivo analisar a controvérsia acerca da circuncisão feminina, ocorrida na década de 1920, quando missionários protestantes de algumas denominações passaram a proibir que seus adeptos kikuyus – grupo populacional majoritário no Quênia – a praticassem por considerarem-na como algo “não civilizado” e que não fazia parte de um modo de vida cristão. Buscamos também demonstrar como os argumentos presentes em discursos contemporâneos, tanto de defesa quanto de combate a essa prática, se relacionam com aqueles utilizados pelos atores envolvidos na “controvérsia da circuncisão”, cujo ápice ocorreu entre o final dos anos 1920 e meados dos anos 1930.

Palavras-chave: Circuncisão feminina; Kikuyu; Missionários; Quênia; Controvérsia.



## **ABSTRACT**

This thesis aims at analyzing the controversy over female circumcision, which occurred in the 1920s when Protestant missionaries of some denominations came to prohibit their Kikuyu supporters – majoritary group of population in Kenya – from practicing it because they considered it to be something "uncivilized" and that was not part of a Christian way of life. We also seek to demonstrate how the arguments present in contemporary discourses, both defending and combating this practice, relate to those used by the actors involved in the "controversy of circumcision", whose summit took place between the late 1920s and mid-1930s .

Keywords: Female circumcision; Kikuyu; Missionaries; Kenya; Controversy.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
Abordagens acerca da circuncisão feminina.....	13
<b>CAPÍTULO 1 – Missionários e kikuyus protestantes: principais atores da controvérsia.....</b>	<b>22</b>
Os missionários protestantes: chegada, objetivos e ações.....	22
Os Kikuyu ou como os kikuyus são descritos nas etnografias.....	30
<b>CAPÍTULO 2 – A controvérsia.....</b>	<b>40</b>
<b>CAPÍTULO 3 – Os debates atuais e as campanhas de combate à prática da circuncisão feminina.....</b>	<b>62</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>82</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>83</b>

## Introdução

Nessa pesquisa pretendemos analisar a controvérsia acerca da circuncisão feminina, ocorrida na década de 1920, quando missionários protestantes de algumas denominações passaram a proibir que seus adeptos kikuyus – grupo populacional majoritário no Quênia – a praticassem por considerarem-na como algo “não civilizado” e que não fazia parte de um modo de vida cristão. Num segundo momento, tentaremos demonstrar como os argumentos presentes em discursos contemporâneos, tanto de defesa quanto de combate a essa prática, se relacionam com aqueles utilizados pelos atores envolvidos na “controvérsia da circuncisão”, cujo ápice ocorreu entre o final dos anos 1920 e meados dos anos 1930.

A circuncisão feminina foi tratada, desde o início do século XX, principalmente pelos missionários protestantes, como algo a ser banido. As divergências entre missionários protestantes e kikuyus em torno da circuncisão feminina foram nominadas nas fontes como “a controvérsia da circuncisão”. Encontramos essa denominação, por exemplo, nos textos de Jocelyn Murray, como em sua tese de PhD de 1974, cujo título é *The Kikuyu female circumcision controversy, with special reference to the Church Missionary Society’s “sphere of influence”*. No texto de Yvan Droz, *Circoncision feminine et masculine en pays kikuyu* (2000), o autor utiliza “la controverse sur la clitoridectomie” quando discorre sobre os debates acerca da prática da circuncisão feminina.

Apesar dos esforços empenhados por missionários protestantes ao longo do período colonial, a proibição oficial da circuncisão feminina, no Quênia, somente ocorreu, segundo Droz (2000), no ano de 1982, através de uma declaração pública<sup>1</sup> do então presidente do Quênia, Daniel Arap Moi. Porém, apesar do *status* dado a essa declaração, ela não teve caráter legal, o que veio a ocorrer apenas no ano de 2011 com a promulgação do *The Prohibition of Female Genital Mutilation Act*, que tinha como objetivo “proibir a prática da mutilação genital feminina, para proteger a pessoa contra a violação da integridade física ou mental através da prática da mutilação genital feminina e congêneres”<sup>2</sup>. Segundo relatório da UNICEF (2011), já havia no Quênia legislação referente às práticas de circuncisão feminina desde 2001, mas tal legislação continha muitas lacunas e teria sido mal aplicada. O mesmo relatório afirma que a lei de 2011 foi o resultado de quatro anos de esforços de diversas

---

<sup>1</sup>*The Standard*, Tuesday, July 27, 1982. Nairobi. Quênia.

<sup>2</sup>“(…) prohibit the practice of female genital mutilation, to safeguard against violation of a person’s mental or physical integrity through the practice of female genital mutilation and for connected purposes”. Fonte: <http://www.kenyalaw.org/kl/>.

organizações que estariam empenhadas na erradicação da prática: *Kenya Women's Parliamentary Association* (KEWOPA), Conselho Parlamentar, *The National FGM Secretariat* e do UNFPA-UNICEF *Joint Programme*, organização que publicou o relatório ao qual nos referimos.

\*\*\*

Vale observar que, em nossa pesquisa, lidamos com a categoria controversia de duas formas: enquanto categoria nativa, como encontrada na bibliografia e nas fontes e, como categoria analítica, tal como proposto por Latour (2000). Traçando um paralelo, ao percorrer os textos sobre a temática da circuncisão feminina observamos que houve o surgimento de uma controversia em torno da proibição desta prática, ou seja, houve uma série de debates sobre este tema ocorridos tanto no âmbito de algumas missões protestantes, a partir do final da primeira década do século XX, quanto no âmbito relativo à construção de normas legais, no Quênia colonial, passando também por outros âmbitos, como o da saúde pública e, posteriormente, pelos âmbitos dos direitos humanos e feminismo. Esses debates em torno da circuncisão feminina culminaram no estabelecimento de um fato, a proibição da circuncisão feminina no Quênia.

Assim, para realizar a pesquisa em questão, pretendemos estruturar a investigação inspirados na sugestão de Tommaso Venturini (2010) e de Bruno Latour (2012) de se realizar uma “cartografia das controversias”. A cartografia das controversias seria o exercício de observar e descrever um debate social. Neste sentido, a cartografia é também um dispositivo de visualização das controversias que permite não só a compreensão de um campo de problemas, mas também da participação política nas questões científicas e tecnológicas.

Desta forma, cruzaremos os dados encontrados nos textos e relatos publicados, bem como nos documentos coletados, levando em consideração as seguintes perguntas: a) *Quem fala?* O exercício dessa pergunta será fundamental para entender a posição dos atores que se envolveram na controversia, bem como o peso que a fala de cada um deles poderia ter nesse âmbito. Essa pergunta nos leva também à descrição dos lugares institucionais a partir dos quais alguns dos atores emitem suas falas, assim como acompanhar sua movimentação no processo de circulação da controversia. b) *O que eles falam?* Esta pergunta nos permite acompanhar os argumentos lançados pelos atores, entender os elementos utilizados por eles na

construção de seus argumentos e o peso que tem cada um desses elementos no andamento do debate.

### **Abordagens acerca da circuncisão feminina**

Segundo a UNICEF – Fundo das Nações Unidas para a Infância, a circuncisão feminina refere-se a todos os procedimentos que envolvam a remoção parcial ou total dos órgãos genitais femininos externos ou que provoquem lesões nos órgãos genitais femininos por razões não médicas<sup>3</sup>.

Estudos feitos por Kouba e Muasher (1985), Silverman (2004), Knight (2001) e também os relatórios da *World Health Organization* (1998) e da UNICEF (2013) nos apresentam a circuncisão feminina dividida em quatro grupos<sup>4</sup>:

- 1- Clitoridectomia: remoção parcial ou total do clitóris (pequena parte, sensível e erétil dos órgãos genitais femininos) e, em casos muito raros, remove-se apenas o prepúcio (dobra da pele que envolve o clitóris).
- 2- Excisão: remoção parcial ou total do clitóris e dos pequenos lábios, com ou sem remoção dos grandes lábios.
- 3- Infibulação: estreitamento da abertura vaginal através da criação de uma vedação de cobertura. Conhecida também como circuncisão faraônica é feita cortando e reposicionando os lábios interiores e/ou exteriores com ou sem a remoção do clitóris. As bordas da vulva são costuradas ou presas umas às outras e a sutura dos grandes lábios é feita de modo que os lábios se curem juntos e formem uma vedação sobre a abertura vaginal. Normalmente é inserida na vagina uma pequena lasca de madeira (como o bambu) para que os grandes lábios não fiquem completamente vedados permitindo assim a passagem de urina e fluxo menstrual. Essa vedação só é rompida com a introcissão que consiste no alargamento do orifício vaginal através da penetração do pênis, manualmente ou com um instrumento afiado.
- 4- Outros: todos os outros procedimentos não médicos, com fins rituais ou estéticos, na genitália feminina, como punção, perfuração, incisão, raspagem e cauterização da área genital<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Fonte: [http://www.unicef.org/protection/57929\\_58002.html](http://www.unicef.org/protection/57929_58002.html).

<sup>4</sup>Os dois primeiros tipos são também abordados na literatura como *Sunna* ou *Sunna Modificada* (*sunna* é um termo árabe e significa tradição).

<sup>5</sup> Os estudos nos quais nos debruçamos para traçar esse panorama não especificam quais os usos da circuncisão feminina foram enquadrados na categoria “Outros”. Ressaltamos também que essa é uma

De acordo com Kouba e Muasher (1985), a circuncisão feminina típica seria realizada sem qualquer tipo de anestésico ou condições sépticas. Eles afirmam que a mulher ou menina é usualmente operada na posição sentada ou deitada com as costas no chão e com suas pernas afastadas. No decorrer da operação a menina ou mulher seria segurada por ajudantes do operador ou circuncisador<sup>6</sup>, como normalmente é chamada, na literatura, a pessoa que realiza a operação. Este colocaria no chão, sobre um pedaço de pano, seus instrumentos “cirúrgicos”: uma faca ou algum instrumento cortante, uma coleção de espinhos para suturar os cortes e uma mistura de pó de açúcar, goma, ervas, cinzas ou esterco animal pulverizado, que seriam aplicados posteriormente à operação para controlar qualquer hemorragia excessiva. Assim, enquanto o corpo da menina estaria sendo segurado pelos ajudantes, o operador começaria o procedimento cortando a genitália.

Usualmente, continuam os autores, as meninas mordem fortemente suas línguas em reação à dor que sentem. Então, para prevenir que isso aconteça seria colocado entre seus dentes um pedaço de bambu ou algo similar. Em casos de desmaio, um pó seria soprado em seu nariz para reavivá-la. Frequentemente, antes de a sutura ser feita, a mãe e as demais mulheres presentes fariam uma inspeção na vagina da menina para verificar se o procedimento foi feito corretamente. Depois disso far-se-ia a sutura e a mistura de pó seria aplicada para ajudar na cicatrização. No caso da infibulação, afirmam que as pernas da menina seriam amarradas umas às outras com tiras de pano e teriam que ser mantidas assim durante pelo menos três semanas para impedir que a vagina se abra e a cicatrização não ocorra adequadamente.

Segundo Erik Silverman (2004), num artigo no qual ele faz uma revisão crítica da antropologia contemporânea que estuda a circuncisão feminina, existiria um longo debate acerca das terminologias utilizadas para nomear a prática. Silverman (2004) afirma que alguns autores posicionados contra a prática costumam utilizar o termo *Mutilação Genital Feminina* e, com isso, teriam a intenção de causar horror e dariam pouca atenção ao contexto no qual estaria inserida, focando apenas na operação física e em suas consequências para a saúde da mulher. Outros autores, porém, preferem utilizar *Corte Genital Feminino* ou *Circuncisão Feminina*, pois assim não trariam nenhuma conotação ao termo e às suas pesquisas e

---

categorização utilizada pela OMS – Organização Mundial da Saúde, em cujo relatório de 2014 são apresentadas estimativas que indicariam que cerca de 90% dos casos de circuncisão feminina são dos tipos 1, 2 e 4 e cerca de 10% seriam do tipo 3.

<sup>6</sup> Os “circuncisadores tradicionais” muitas vezes desempenham outros papéis centrais nas comunidades, tais como participar de partos, e são normalmente mulheres (Kouba e Muasher, 1985; WHO, 1998; UNICEF, 2013).

valorizariam o contexto ritual no qual a prática estaria situada<sup>7</sup>. Aqui, manteremos como padrão o termo *Circuncisão Feminina*.

Muitos autores que se propuseram a discorrer sobre a circuncisão feminina focaram seus estudos na busca de uma possível origem da prática. Entretanto, a origem da circuncisão feminina é um assunto um tanto impreciso, mesmo assim, alguns pesquisadores como Kouba e Muasher (1985), Knight (2001), Silverman (2004), Churchward (1907), Lynn Thomas (1998), Gruenbaum (2005) fizeram esforços para tentar desvendar sua origem e procuraram em suas pesquisas situar essa prática no tempo e tentar, com isso, demonstrar que a origem da circuncisão feminina, tanto quanto da masculina, estaria na Antiguidade. Segundo eles, tudo indicaria que os primeiros registros dessa prática foram encontrados no Egito. Dois desses pesquisadores, os geógrafos Leonard Kouba e Judith Muasher (1985), afirmam que múmias de mulheres circuncidadas teriam sido descobertas no Egito e que Heródoto, o historiador grego, em uma visita ao Egito em meados do século 50 a.C., teria se deparado com a prática da circuncisão feminina e masculina. Na mesma linha de pensamento, a historiadora Mary Knight (2001) afirma que a primeira menção à circuncisão feminina teria sido feita por Estrabo, o geógrafo grego que visitara o Egito por volta de 25 a.C.: “(...) Este é um dos costumes mais zelosamente seguidos por eles [os egípcios]: criar cada criança que nasce, circuncidar os machos e extirpar as fêmeas.”<sup>8</sup> (Estrabo, *Geografika*, s/d, *apud* Knight, 2001).

Um papiro grego datado de 163 a.C., que agora, segundo Kouba e Muasher (1985) e Knight (2001) pertenceria ao *British Museum*, também sugeriria que a prática da circuncisão feminina era comum no Egito Antigo. Nesse papiro haveria um relato que diz que uma garota egípcia chamada Tathemis teria sido autorizada pelo Templo de Serapis de Memphis a recolher esmolas para sua circuncisão, pois ela precisaria de um dote e de um vestido, o que, para Knight (2001), indicaria sua entrada na feminilidade:

Algum tempo depois, Nephoris enganou-me, ansiosa por estar na hora de Tathemis ser circuncidada, como é o costume entre os egípcios. Ela pediu-me que lhe devolvesse 1300 dracmas do pagamento que [Tathemis] havia me entregado... para que pudesse vesti-la... e para provê-la um dote de casamento, e [ela prometeu isso] se ela não fizesse essas duas coisas ou se ela não circuncidasse Tathemis no mês de

---

<sup>7</sup> Frisamos que o autor não mencionou os nomes dos antropólogos que optam por uma terminologia ou por outra.

<sup>8</sup> “This is one of the customs most zealously pursued by them [the Egyptians]: to raise every child that is born and to circumcise the males and excise the females”. [tradução livre]

Mecheir, ano 18 [163 B.C.E.], ela me pagaria 2400 dracmas à vista<sup>9</sup> (*Greek Papyri*, British Museum, 1893 *apud* Knight, 2001).

Kouba e Muasher (1985) ainda relatam que renomados exploradores como Sir Richard Burton e Sir Samuel White Baker também teriam mencionado a circuncisão em seus escritos a partir de 1800.

Em um artigo para o *British Medical Journal* de 1907, Albert Churchward afirma que a circuncisão seria um rito totêmico praticado originalmente pelos egípcios desde o início da era estelar. Segundo ele, nos capítulos 17 e 58 do Livro da Morte<sup>10</sup> haveria uma versão de parte da história da criação que menciona a circuncisão: “Eles são as gotas de sangue que saíram do falo de Ra, quando ele passou a mutilar-se.<sup>11</sup>” (Livro da Morte, s/d *apud* Churchward, 1907). O autor segue afirmando que as lendas mesopotâmicas também mencionariam a circuncisão e, de acordo com tais lendas, os homens teriam sido criados a partir do sangue oriundo da circuncisão de Marduk<sup>12</sup>. Essas lendas mesopotâmicas teriam uma origem incerta, assume Churchward (1907) e segundo ele, elas teriam sido copiadas dos egípcios ou dos assírios que, por sua vez, teriam obtido essa lenda dos egípcios.

Apesar da existência de evidências de que a circuncisão feminina seria originária do Egito Antigo, de acordo com Kouba e Muasher (1985), sua prática também foi encontrada, no século XX, ao sul da península arábica, na Malásia e em parte da Indonésia, contudo, teria sido na região subsaariana do continente africano que ela mais prevalecera, porém, ressaltam os autores, variariam muito de etnia para etnia. A circuncisão feminina na África, segundo os autores, ocuparia uma ampla faixa triangular se estendendo desde o Senegal ao Egito e seguindo para o sul, na Tanzânia. Embora, consideram os autores, haja relatos da existência da prática também na Argélia, Botsuana, Lesoto, Moçambique e Malauí. É preciso ressaltar, entretanto, que nem todas as mulheres que habitam essas regiões são necessariamente circuncidadas. Os autores afirmam que a maioria dos estudos indicaria que essa é uma prática étnica e não delimitada por fronteiras políticas, pois as pessoas migrariam e carregariam esse

---

<sup>9</sup> “Sometime after this, Nephoris defrauded me, being anxious that it was time for Tathemis to be circumcised, as is the custom among the Egyptians. She asked that I give her 1,300 drachmae from what [Tathemis] had paid me ... to clothe her ... and to provide her a marriage dowry, and [she promised that] if she didn't do each of these or if she did not circumcise Tathemis in the month of Mecheir, year 18 [163 B.C.E.], she would repay me 2,400 drachmae on the spot.” [tradução livre]

<sup>10</sup> O Livro da Morte é uma coleção de textos funerários do Antigo Egito que discorre sobre ritos mágicos e religiosos.

<sup>11</sup> “They are the drops of blood which came forth from the phallus of Ra when He went forth to perform mutilations upon himself” [tradução livre]

<sup>12</sup> Segundo a Bíblia, Marduque, Marduk ou Merodaque seria um deus protetor da cidade da Babilônia e pertenceria a uma geração tardia de deuses da antiga Mesopotâmia.



costume consigo de um lugar para outro. Assim sendo, é possível que isso também tenha ocorrido com a circuncisão kikuyu, pois, como afirma Godfrey Muriuki (1974), a origem dessa prática se perdeu no tempo, mas provavelmente teria sido emprestada de outros grupos bantu com os quais os kikuyus mantiveram contato durante as migrações bantu pelo continente africano.

Na tentativa de situar geograficamente os tipos de prática, Kouba e Muasher (1985) mapearam a circuncisão feminina na África da segunda metade do século XX. Segundo eles, a maioria da população das terras altas da Etiópia praticaria a excisão, tipo de operação também encontrado em áreas rurais do Quênia, embora afirmem que os Luo, segundo maior grupo populacional queniano não realize nenhum tipo de circuncisão feminina. A excisão também ocorreria em subgrupos étnicos da Nigéria (Ibo, Hausa e Yoruba) e no Mali, com exceção da região norte do Tuareg. Em Burkina Fasso a maioria das mulheres Mossi (maior e mais dominante grupo étnico) teria passado pela excisão e lá essa operação seria obrigatória. A excisão, seguem os autores, seria realizada também pela maioria dos grupos populacionais senegaleses, com a exceção dos Wolof e Serere.

A infibulação, entretanto, seria encontrada especialmente na região conhecida como ‘chifre da África’: terras baixas da Etiópia, Djibuti, Somália e Sudão. Na Somália, de acordo com os autores, existiriam poucas mulheres que não tenham sido infibuladas e essa prática se estenderia aos somalis que vivem na Etiópia e no Quênia. Assim como as mulheres do Djibuti e aquelas ao longo da costa do Mar Vermelho, na Etiópia, também teriam passado pela infibulação. Os autores, entretanto, ressaltam que os grupos não muçulmanos do Sudão não praticariam nenhum tipo de circuncisão feminina. Contudo, afirmam que alguns relatórios indicariam que essa prática estaria se espalhando no sul do Sudão, pois os homens do norte apenas casar-se-iam com mulheres circuncidadas e, sendo assim, para casarem suas filhas com esses homens, as famílias do sul estariam adotando a prática da infibulação. A infibulação também seria praticada no Mali, no norte da Nigéria e no Senegal, segundo o mapeamento dos autores.



Ainda segundo Silverman (2004), existiria uma explicação racional para a circuncisão feminina no Islã que se assemelharia às razões judaicas para justificar a circuncisão masculina, pois, genitais femininos não circuncidados seriam sujos e impuros e o clitóris poderia crescer como um pênis. Essa justificativa, de acordo com o autor, sugere que a circuncisão em mulheres feminilizaria suas genitálias andróginas, assim como, no judaísmo, a circuncisão masculina eliminaria semelhanças com os órgãos genitais femininos, já que, segundo essas concepções, prepúcios masculinos incircuncisos se assemelhariam à genitália feminina. Dessa forma, o prepúcio masculino representaria um véu peniano que, retirado, representaria o privilégio do homem de se aventurar pelo mundo não doméstico e, em contrapartida, a excisão ou infibulação feminina, corresponderia a seu confinamento na vida doméstica, condição essa que só seria transformada após sua vagina ser reaberta por seu marido.

Outra explicação que encontramos na bibliografia é a de que a mulher seria menos racional do que o homem e, portanto, mais afeita aos desejos carnavais. Assim, avalia Silverman (2004), a circuncisão feminina reprimiria essa sexualidade e prepararia a mulher para a maternidade ao reter sua umidade interior – a umidade fértil. No entanto, segue o autor, alguns estudos mostrariam que a prática da circuncisão feminina persistiria precisamente porque o rito estaria incorporado em expressões culturais marcantes como pureza, realização, sexualidade e fertilidade.

Embora a circuncisão feminina na África seja praticada por diferentes grupos, de acordo com Kouba e Muasher (1985), ela seria mais dominante nas sociedades muçulmanas. Expressões como “para obedecer às demandas da religião” e “na tradição do profeta” seriam justificativas para a circuncisão normalmente apresentadas pelos muçulmanos, embora, os autores afirmem, assim como Silverman (2004), que no Corão – texto sagrado islâmico – não há nada que justifique a circuncisão em mulheres, entretanto, seria aceita entre eles. Nesse sentido, vale ressaltar que o costume da clitoridectomia, segundo Kouba e Muasher (1985), seria uma instituição africana adotada pelo Islã na conquista do Egito no ano 742. Como o Islã enfatizaria valores como castidade e virgindade o costume teria ganhado força e se perpetuado entre africanos islâmicos.

A prática da circuncisão feminina, analisa Silverman (2004), seria baseada em um “código moral” dos países africanos e, particularmente, de sociedades muçulmanas, que ditariam normas e regras quanto à sexualidade feminina, ao divórcio, à reclusão, a ritos de puberdade, a testes de virgindade. Assim, a circuncisão feminina enfatizaria a honra familiar e

influenciaria casamentos. Dessa forma, afirma Gruenbaum (2005), a circuncisão feminina, em especial a circuncisão faraônica, serviria para regular a sexualidade da mulher com a intenção de salvaguardar a virgindade protegendo, assim, a honra da mulher e a linhagem de seu marido. Kouba e Muasher (1985) também afirmam que, com o intuito de proteger a honra de suas famílias, as meninas seriam circuncidadas para diminuir seu desejo sexual antes do casamento, impedindo-as assim de serem rebeldes e trazer vergonha às suas famílias. Dessa forma, com seus órgãos sexuais removidos e impedida de alcançar o prazer sexual através do clitóris, a mulher não ficaria tentada a ter relações extraconjugais, o que desgraçaria seu marido. Portanto, para manter a pureza na jovem mulher e a fidelidade na mulher casada, as operações genitais seriam mantidas, entendem os autores, como uma das tradições africanas mais valiosas.

\*\*\*

Procuramos até aqui apresentar um panorama acerca do que tem sido dito sobre a circuncisão feminina na África. Analisar as especificidades da prática e as razões pelas quais a circuncisão feminina permanece ou são combatidas nos mais variados lugares onde ela ocorre demandaria um estudo específico sobre cada grupo praticante da mesma, o que fugiria à proposta dessa pesquisa. Assim sendo, nos dedicaremos a partir de agora ao contexto que nos interessa nessa pesquisa: a circuncisão feminina praticada pelos kikuyus no Quênia, no início do século XX, que gerou a controvérsia que analisaremos.

Assim sendo, no Capítulo 1, procuraremos situar o leitor no contexto estudado apresentando os missionários, o contexto de sua chegada ao Quênia, as razões apresentadas por eles mesmos para sua ida para lá, assim como seus projetos e ações. Para tanto nos valeremos de trabalhos de autores que se debruçaram sobre o estudo desses missionários, como Jocelyn Murray, missionária anglicana e doutora em história pela *University of California*, Los Angeles, EEUU, sobre o conflito de 1929, ocorrido no Quênia, acerca da circuncisão feminina entre as igrejas protestantes em território kikuyu; Yvan Droz, especialista em África subsaariana e professor sênior de antropologia e sociologia do desenvolvimento no *Institut de Hautes Études Internationales et Du Développement* em Genebra, Suíça; John Lonsdale, historiador e *fellow* no *Trinity College Cambridge*, em Cambridge, Inglaterra; David Sandgren, historiador da África, especialista em História do Quênia e professor de história no *Concordia College* em Minnesota, EEUU; Jomo Kenyatta,

queniano de origem kikuyu, primeiro presidente do Quênia independente e antropólogo formado pela *London School of Economics* com a tese *Facing Mount Kenya* (1965), sob a orientação do antropólogo Bronislaw Malinowski, publicada pela primeira vez em 1938, na qual faz uma etnografia da sociedade kikuyu; e também Godfrey Muriuki, historiador, que é, assim como Kenyatta, de origem kikuyu e, em sua tese de doutoramento, de 1974, procura traçar a história dos kikuyus no período compreendido entre os anos 1500 e 1900. Em seguida os kikuyus entrarão em cena e, nesse momento, reproduziremos as descrições sobre eles realizadas pelos autores supracitados, especialmente no que concerne à importância dada, por eles, à circuncisão.

Feito isso, passaremos, no Capítulo 2, à controvérsia, analisando as posições dos atores – missionários protestantes, kikuyus (sobretudo os protestantes), antropólogos e historiadores – acerca da disputa pela definição sobre o que seria a circuncisão feminina kikuyu e sobre como agir em relação a essa prática, demonstrando a influência dessa controvérsia no surgimento de cisões entre os kikuyus, que levaram alguns nativos que frequentavam algumas missões protestantes a criarem suas próprias igrejas e escolas – as chamadas igrejas nativas independentes e escolas independentes – para que pudessem, dessa forma, manter os costumes à sua maneira, em especial, a circuncisão feminina, sem, no entanto, abandonar o cristianismo.

Já no Capítulo 3 partiremos das discussões acerca da circuncisão feminina, no Quênia, após a Segunda Guerra Mundial e buscaremos demonstrar os termos sobre os quais são baseados os discursos das campanhas atuais de combate à circuncisão.

## **Capítulo 1 – Missionários e kikuyus protestantes: principais atores da controvérsia**

Nesse capítulo apresentaremos os atores da controvérsia acerca da circuncisão feminina, no Quênia, ocorrida na década de 1920, que envolveu missionários protestantes e católicos, kikuyus cristãos e não-cristãos, médicos, etnógrafos e governo colonial. Entretanto, como demonstraremos, foram os missionários protestantes que tiveram posição crucial no surgimento desse debate, já que foram os primeiros a se posicionar contra essa prática e, por esse motivo, esses missionários serão os protagonistas de nossa análise neste capítulo. Outros atores aparecerão conforme suas participações na controvérsia forem surgindo.

No início do capítulo procuraremos situar o leitor no contexto estudado para, no capítulo seguinte, mergulharmos na controvérsia. Nesse sentido, começaremos apresentando os missionários, trazendo ao leitor o contexto de sua chegada ao Quênia, as razões apresentadas por eles mesmos para sua ida para lá, assim como seus projetos e ações. Para tanto nos valeremos de trabalhos de autores que se debruçaram sobre o estudo desses missionários. Em seguida os kikuyus entrarão em cena e, nesse momento, reproduziremos as descrições sobre eles realizadas por etnólogos e historiadores que se dedicaram ao estudo desse povo, especialmente no que concerne à importância dada, por eles, à circuncisão.

Com o cenário montado passaremos então à controvérsia, desde seu início e suas consequências imediatas, analisando as posições desses atores em relação à circuncisão feminina e procurando demonstrar a influência dessa controvérsia na eclosão de cisões entre os kikuyus, que levaram alguns nativos que frequentavam algumas missões protestantes a criarem suas próprias igrejas e escolas para que pudessem, dessa forma, manter os costumes à sua maneira, em especial, a circuncisão feminina, sem, no entanto, abandonar o cristianismo.

### **Os missionários protestantes: chegada, objetivos e ações**

A chegada e o estabelecimento de missionários cristãos protestantes na região habitada pelos kikuyus em fins do século XIX é um tema sempre presente na bibliografia que trata da circuncisão feminina no Quênia, pois tais missionários ao iniciarem seu trabalho de missionação com os kikuyus e tomarem conhecimento da realização da circuncisão feminina teriam considerado essa prática como algo brutal, obsceno, mutilador e degradante e que, por isso, deveria ser banida.

Jocelyn Murray (1974), historiadora e anglicana que esteve no Quênia primeiramente para exercer trabalho missionário e que, na década de 1960, retornou para realizar pesquisa de campo para sua tese de doutorado sobre o conflito ocorrido em 1929, em torno da discussão acerca da supressão da circuncisão feminina entre os fiéis das igrejas protestantes, afirma que a chegada dos missionários protestantes ao território kikuyu ocorreu concomitantemente à criação das ferrovias pela *Imperial British East African Company* que operava na costa leste do Quênia desde a década de 1870 e que, em 1890, chegou a Uganda através de uma rota que passava pelas fronteiras ao sul do território kikuyu. A criação de um posto intermediário da companhia britânica em território kikuyu teria se dado aparentemente por naquela região haver uma grande quantidade de abastecimento alimentar, assim uma medida imediata da administração do então protetorado britânico conhecido como África Oriental Britânica (atual Quênia) para ajudar na administração do interior do território fora a de construir uma ferrovia que ligava Mombasa (no litoral queniano) ao Lago Vitória (em Uganda) e a então capital do Protetorado de Uganda.

De acordo com a autora, fora através dessa ferrovia que missionários católicos e protestantes adentraram ao território kikuyu ou ao menos teriam atingido suas bordas, exceto a *East Africa Scottish Mission* que, em 1891, teria instalado uma missão, próxima à Mombasa, considerada impraticável por ser numa área insalubre e de população esparsa e que, em 11 de setembro de 1898, teria se mudado para território kikuyu, data que, para a autora, pode ser considerada como o início do trabalho missionário cristão entre os kikuyus.

Em junho de 1899 a ferrovia chegara a Nairóbi (capital do Quênia, à época capital da África Oriental Britânica) e a distância entre Mombasa e o território kikuyu poderia ser facilmente percorrida por trem.

A missão da *East Africa Scottish Mission* contaria com uma pequena escola e com os serviços regulares de uma igreja e seria conduzida por apenas três missionários (dois homens e a esposa de um deles) e, em 1900, com o falecimento de um deles, apenas a mulher e o outro missionário cuidavam da missão. Em 1901 o trabalho da *East African Scottish Mission* teria sido assumido pela *Church of Scotland* e com isso reforços foram enviados. Nesse período outra missão estaria se estabelecendo na região: a *Church of Missionary Society* que se instalou em Kabete como é conhecida hoje, porém, à época era chamada de Kihuruku “um lugar de descanso e quietude”. A chegada em Kabete da *Church of Missionary Society*, segundo Murray (1974) não foi bem vista pela *Church of Scotland* por esta ser muito próxima

ao território kikuyu e também pela missão em Kabete ser conhecida como um local de recuperação mental para missionários que trabalhavam em regiões insalubres.

A terceira sociedade missionária protestante a se instalar em território kikuyu fora a *African Inland Mission* que, em 1903, teria se estabelecido numa área conhecida como Kijabe a uma distância de aproximadamente 30 quilômetros de Nairóbi e teria se tornado uma grande missão, mas que se concentrava no trabalho institucional com vários de seus missionários preocupados apenas em administrar a área ao invés de evangelizar. Diferentemente de Murray, David Sandgren (1976), historiador da África, especialista em História do Quênia, afirma que fora a *African Inland Mission* o primeiro grupo protestante a chegar ao Quênia, em 1903, e que esse grupo teria se estabelecido em regiões rurais e fora, aos poucos, tomando lugar dentro da sociedade kikuyu, entretanto, o autor não descreve como se dera essa chegada.

Nesse sentido, Murray (1974) afirma que uma tímida expansão da *African Inland Mission* ocorrera em 1901, pois um casal missionário teria sido convidado por kikuyus anciãos para irem mais ao norte do território e lá estabeleceram trabalho missionário em Kambui e Ng'enda. Porém esse grupo de missionários, apesar de vinculado à *African Inland Mission*, tinha o apoio de outra sociedade missionária, a *Gospel Missionary Society*, que, em 1910, após a ruptura do casal missionário com a AIM, teria assumido o controle das missões de Kambui e Ng'enda.

Assim, para Murray (1974) estariam estabelecidas as quatro sociedades missionárias protestantes na seção sul do território kikuyu, contudo isso rapidamente mudaria e as missões passariam a ocupar outras regiões. Em 1903 o líder da missão em Kabete (CMS) fora convidado por um chefe kikuyu chamado Karuri para visitar a região central da Kikuyulândia (como também é conhecido na bibliografia o território kikuyu) acima do Monte Aberdare, região essa que se denominou *Fort Hall District*. Nessa região já se encontravam os missionários católicos da Consolata que haviam estabelecido uma missão em Tuthu, próxima ao vilarejo do chefe Karuri. O líder de Kabete, portanto, se estabelecera mais ao sul, em Weithaga, muito próximo ao centro administrativo de Fort Hall. Em 1906 a CMS estabeleceu uma missão médica em Kahuia, também muito próxima a Fort Hall.

Murray segue afirmando que a AIM também adentrara o Monte Aberdare e estabelecera missões em Kinoya, Mataara, na área mais populosa ao sul de Fort Hall e ao norte de Kiambu.

Em 1908 a CMS teria feito uma tentativa de trabalho em Mahiga, próxima a Nyeri. Contudo, essa região estaria designada à *Church of Scotland* que, no mesmo ano, abriria sua segunda missão em Tumutumu bem mais ao sul. Por conta disso a *Church of Missionary*



*Society* se instalou nas áreas Gicugu e Embu e, em 1910, também abriria uma missão médica em Kigari, no território Embu. No mesmo ano, em Kabare, no território Gicugu, fora aberta outra missão da *Church of Missionary Society* pelo irmão do fundador da missão em Kigari e, por conta disso, essas missões ficaram conhecidas como missões gêmeas.

A *African Inland Mission*, em 1914, também instalara uma missão no distrito de Fort Hall, em Githumu, e esta teria centralizado sua atividade missionária no protetorado fazendo com que suas demais missões se tornassem apenas estações missionárias. A *Gospel Missionary Society* também instalara uma missão em Fort Hall, em Kihumbuini, em 1913.

Dessa forma, segundo Murray (1974), em 1915 havia mais ou menos 15 missões espalhadas pelo território kikuyu desde as fronteiras ao sul até os pés do Monte Quênia. Entretanto, as missões da *African Inland Mission*, *Church of Missionary Society* e *Gospel Missionary Society* seriam conduzidas por apenas três ou quatro missionários, diferentemente das missões da *Church of Scotland Mission* que preferiam ter menos missões, porém maiores, e que contavam com instalações médicas, educacionais e industriais, além de um grande número de missionários sob controle do líder da missão.

É importante ressaltar que o contato dos africanos com os europeus não se deu apenas com o início das missões, pois muitos tiveram a ajuda de africanos em suas estadias e jornadas iniciais pelo território queniano. Os nativos trabalharam como carregadores, criados pessoais e cozinheiros de missionários e colonizadores e alguns já seriam batizados. Alguns nativos cristianizados trabalhavam como tradutores e também pregavam e ensinavam em *swahili*<sup>14</sup>. A diferença entre os criados pessoais e os professores não era necessariamente grande em muitos casos. Acontecia de os africanos recém-convertidos de uma missão irem ajudar em outras missões de um mesmo grupo missionário, como o caso de um carregador que, nos primeiros anos da década de 1910, teria sido enviado para levar a bagagem dos missionários de Kabete para Kahuia, que acabou se tornando assistente médico, catequista, professor e, em poucos anos, se tornara pastor ordenado. Em outros casos os nativos serviam a missão por certo período de tempo e depois retornavam para suas áreas de origem. Por exemplo, o trabalho na missão da *Church of Missionary Society* em Tumutumu teria sido aberto e exercido por evangelistas africanos não-batizados que trabalharam sozinhos por vários meses até a Páscoa de 1909 (Murray, 1974).

No início das atividades missionárias poucos jovens kikuyus teriam se envolvido com as missões, como afirma Murray (1974): muitos fugiam da escola e retornavam após um

---

<sup>14</sup> O *swahili* ou *kiswahili* é uma língua transnacional e uma das línguas oficiais do Quênia, Tanzânia e Uganda. É o idioma banto com o maior número de falantes.

período de “descanso” em suas áreas de origem. Outros se envolviam com algum trabalho na missão e eram recompensados com a escola e acabavam permanecendo no serviço missionário.

Ainda de acordo com Murray (1974), um número significativo de kikuyus e embus tiveram contato com europeus bem antes dos primeiros missionários chegarem, pois quando os colonizadores da *Imperial British East African Company* chegaram ao território queniano necessitaram de carregadores, além de terem que negociar com os nativos por comida. O primeiro grupo de agentes colonizadores europeus teria chegado a pé, em 1896, e se estabelecido em Kiambu. A estação administrativa de Mbirri, depois conhecida como Fort Hall, teria sido aberta por Francis Hall em setembro de 1902. A de Nyeri em 1902. Em ambos os casos, afirma a autora, a chegada “oficial” teria precedido a chegada dos missionários em três ou quatro anos. Outros europeus, prossegue a autora, também precederam os missionários – exploradores, caçadores, naturalistas e comerciantes – e teriam atravessado o território kikuyu antes de qualquer vestígio de controle da *Imperial British East African Company*. No final da década de 1890 havia comerciantes brancos operando no território kikuyu e o mais conhecido deles, John Boyes, que se auto-intitulava “rei dos Wa-kikuyu”, ficou por dois anos entre os kikuyus até sua prisão por Francis Hall, em novembro de 1900. Boyes tinha uma relação muito próxima a Karuri<sup>15</sup>, um chefe kikuyu que teria uma larga influência no território kikuyu. Esse contato com Boyes, de acordo com Murray (1974), fora uma importante influência para Karuri, que rapidamente percebeu que sua posição como chefe seria consolidada e estendida pela colaboração dos recém-chegados. Em 1902 Karuri pediu para a *Church of Missionary Society* e para os missionários da Consolata enviarem a ele missionários, deixou seu filho e seu sobrinho na missão de Kabete e estes se tornariam os primeiros adultos na área de Fort Hall a serem batizados, o que teria dado ainda mais status para o chefe kikuyu.

Nesse sentido, a autora conclui que o território kikuyu e seus habitantes não eram de forma alguma uma sociedade conservadora e imutável como poderia parecer aos observadores europeus, já que ocorriam migrações internas, especialmente em períodos de fome, e estas acarretavam contatos com outros grupos. Somado a isso muitos kikuyus buscariam “fazer fortuna” fora de seu território e passariam a trabalhar para os europeus. Em contrapartida os europeus consideravam os kikuyus muito receptivos ao trabalho:

---

<sup>15</sup> Karuri, segundo a bibliografia consolatina, teria sido o chefe kikuyu que possibilitou a entrada dos missionários da Consolata em território kikuyu e teria se tornado católico, tendo sido batizado e realizado o casamento religioso com sua primeira esposa, quando já era bastante idoso.

Nem os Maasai ou os Kamba trabalham para o homem branco a não ser que escolham seu próprio pagamento e seu próprio trabalho... Os Kikuyu, por outro lado, trabalham muito mais barato e farão qualquer tipo de trabalho e se esforçam para obtê-lo<sup>16</sup> (Stauffer s/d, *African Inland missionary*, apud Murray 1974).

A autora entende que a maioria dos jovens kikuyus que se envolveu com as missões foi por curiosidade, especialmente se eles ainda não haviam conhecido o “homem branco”. No entanto, ela afirma que eram os filhos dos homens pobres e com menos influência na comunidade que primeiramente demonstraram interesse pelas missões, já que não havia desvantagens num sistema que era gratuito e oferecia roupas e comida em troca de algumas horas de trabalho diário.

Essa primeira geração de kikuyus cristãos, segundo Murray (1974), teria sido influenciada diretamente pelos primeiros missionários enviados a seu território. E apesar de algumas diferenças entre as missões protestantes, como o fato de a *African Inland Mission* e a *Gospel Missionary Society* serem originárias dos Estados Unidos e a *Church of Missionary Society* e a *Church of Scotland Mission* serem britânicas, tinham muito em comum teologicamente e, como afirma a autora, para elas não bastaria apenas passar um período recebendo os ensinamentos formais e ser batizado para ser um cristão, os missionários desejavam que seus pupilos passassem por uma experiência pessoal de conversão.

Porém, por mais próximos que seus pensamentos fossem, havia entre elas algumas diferenças. Todavia, todos compartilhavam de um mesmo código moral que fora imposto aos convertidos. Atividades como dançar, beber, fumar e outros prazeres mundanos eram considerados pecaminosos, além da exigência de virgindade pré-marital, castidade no casamento e indissolubilidade do casamento serem requisitos absolutos para todas. Dessa forma, qualquer costume kikuyu análogo a esses era proibido como, por exemplo, beber cerveja de milho, cheirar rapé, participar de qualquer tipo de dança, a prática do *ngweko* (jogo sexual) entre os jovens e a poligamia.

Entretanto, afirma Murray (1974), a extensão da proibição e a maneira como era feita era diferente de missão para missão. Ela exemplifica dizendo que, para os anglicanos da *Church of Missionary Society*, havia requisitos em relação ao comportamento sexual, mas nenhuma regulamentação acerca de beber, fumar e cheirar rapé. Já para a *African Inland*

---

<sup>16</sup> “Neither the Maasai and Kamba work for the white man unless they choose their own payment and your own work... The Kikuyu, on the other hand, work a lot cheaper and will do any kind of work and strive to scroll to it.” [tradução livre]

*Mission* havia regulamentação para todas essas práticas. Sobre a *Church of Missionary Society* a autora afirma que, em 1915, havia um corpo de leis da igreja que regulava os catecúmenos acerca do batismo, casamento cristão, poligamia, embriaguez, ofensas sexuais, circuncisão, confissão e comunhão. Entretanto, essas leis teriam sido discutidas e decididas com a participação de africanos cristãos e que não foram simplesmente impostas. De acordo com Murray e que pese sua origem missionária, a *Church of Missionary Society* seria a menos rígida no que concernia a seus padrões e a AIM seria a mais severa, mesmo que todas tenham procurado alterar os costumes dos kikuyus em algum nível como apresentado acima neste parágrafo.

Mesmo assim, por menores que fossem as variações entre as missões, estas se mostrariam importantes no futuro, especialmente na controvérsia acerca da circuncisão feminina.

Nas missões em território kikuyu o trabalho educacional era central e a maioria delas contava com instalações para seus alunos como dormitórios e refeitório. O trabalho médico era outra atividade missionária. Todas as missões, segundo Murray (1974), contavam com pequenos dispensários e forneciam ajuda médica desde sua chegada.

É importante salientar que houve uma alteração na relação dos kikuyus com as missões após a Primeira Guerra Mundial. Antes da guerra o número de aderentes às missões era pequeno, mas não irrelevante, porém, após o final da guerra, esse número teria crescido bastante devido ao interesse dos próprios kikuyus em se educarem à maneira ocidental, pois após a morte de 120 mil kikuyus na guerra e das epidemias de gripe e catapora e do período de fome que assolaram o território kikuyu, em seguida, os serviços missionários pareciam trazer mais vantagens do que desvantagens já que ofereciam moradia, alimentação e vestimentas.

Sandgren (1976) e Murray (1974) concordam que boa parte dos kikuyus que vivia em zonas mais afastadas – região do Monte Quênia – acabou se aproximando das missões em busca de melhores condições de vida, pois alguns kikuyus não estariam contentes com suas posições sociais dentro de seus clãs. Estes kikuyus, afirma Sandgren (1982), por não possuírem terras, algo que lhes daria poder e *status* social entre seus pares, estariam cansados de serem submetidos aos mandos dos líderes de seus clãs. Assim sendo, teriam enxergado nas missões a possibilidade de atingirem o *status* social que almejavam, já que a partir das relações com os missionários e estando próximos aos estrangeiros, poderiam trabalhar como guias, intérpretes, carregadores e até mesmo como seguranças, podendo conseguir também

posições de prestígio social como chefes ou assistentes dos chefes como ocorrera nas relações entre kikuyus e colonizadores no início da colonização britânica, em 1895.

A aproximação dos kikuyus às missões, para Sandgren (1982), se deu, portanto, por dois fatores: porque manter relações com os missionários lhes dava poder e *status* social e interesse dos kikuyus nos serviços educacionais e religiosos oferecidos pelos missionários. Além disso, afirma o autor, estando em uma missão, as demandas da colonização tais como trabalho forçado, taxações, alienações de terra e serviço militar não os atingiriam.

(...) Sob vários aspectos essas missões então se tornaram refúgios, oferecendo aos kikuyus não apenas novas oportunidades para o futuro, mas também um santuário longe da destruição da situação colonial<sup>17</sup> (SANDGREN, 1982).

Outro aspecto dessa aproximação religiosa, segundo o historiador John Lonsdale (1999), decorreria do fato dos kikuyus terem se identificado com os escritos bíblicos, pois, para eles, a história que ali estava sendo contada seria uma alegoria da história deles próprios e essa identificação, para Lonsdale, fora determinante para a constituição da identidade e da nacionalidade kikuyus.

(...) As leituras que os Kikuyu fizeram da Bíblia foram como uma alegoria de sua própria história, uma história de servidão nacional, salvação, de exílio e retorno, que os ajudou a enfrentar moralmente, na verdade teologicamente, o teste de divisão de encontrarem-se, mais conscientemente do que antes, como uma nacionalidade, um povo<sup>18</sup> (LONSDALE, 1999).

Por volta de 1929, segundo Sandgren (1982), paralelamente ao processo que o autor entende como assimilação do cristianismo, uma segunda situação começava a se configurar trazendo profundas mudanças para a vida kikuyu. Em decorrência do êxodo para as missões continuar, as estruturas sociais dos kikuyus teriam começado a ser abaladas, porque membros fundamentais dentro de rituais e cerimônias não estariam mais presentes e isso, de acordo com Sandgren (1982), destruía a integridade da família kikuyu. A base da estrutura social kikuyu, como entendida por Sandgren (1976; 1982), era formada por grupos de indivíduos de uma

---

<sup>17</sup>“(...) In many ways these mission stations then became refuges, offering kikuyu not only new opportunities for the future but also a sanctuary from the ravages of the colonial situation” [tradução livre].

<sup>18</sup>“(...) Kikuyu readings of the Bible as an allegory of their own history, a story of national servitude, salvation, exile and return, have helped them face the morally, indeed theologically, divisive test of finding themselves to be, more consciously than before, a nationality, a people.” [tradução livre]

mesma faixa etária e cada grupo seria responsável por um aspecto da vida no clã. O grupo dos guerreiros, como exemplifica o autor, seria encarregado de proteger o clã de ataques de outros grupos, já o grupo dos anciãos determinaria as regras da vida comunitária e alguns deles seriam também os líderes religiosos que comandavam cerimônias como casamentos, funerais e sacrifícios oferecidos aos ancestrais para obterem boas colheitas, além de comandarem também os rituais de iniciação ou ritos de passagem aos quais todo kikuyu deveria passar para, assim, ingressar num grupo de idade e contribuir para a manutenção da vida social.

No entanto, apesar de vários momentos da vida kikuyu terem sido abalados pela presença missionária, segundo Sandgren (1976), foi acerca do ritual de passagem para a idade adulta, no qual se insere a circuncisão, que teriam ocorrido as principais divergências entre kikuyus e missionários e são as disputas em torno dessas divergências que procuraremos analisar mais à frente.

### **Os Kikuyu ou como os kikuyus são descritos nas etnografias**

Para entendermos como se desenrolou a controvérsia que pretendemos analisar nos basearemos nas descrições elaboradas, sobretudo, por antropólogos e historiadores sobre os kikuyus, enfocando mais detidamente o ritual da circuncisão e, em especial, o da circuncisão feminina.

Segundo Godfrey Muriuki (1974)<sup>19</sup>, especialista em História da África, que se apresenta como um queniano de origem kikuyu, que dedicou sua tese à história dos kikuyus, no final do século XIX a sociedade kikuyu seria patriarcal, descentralizada e altamente igualitária e isso se dava por duas razões: a família era a base fundamental da estrutura social, ao passo que o recrutamento de homens em grupos de idade contemporâneos, através da iniciação, era condição *sine qua non* para a interação política e organizacional. A organização territorial, contudo, era essencialmente fluida e ocorria de acordo com a natureza. Consequentemente, não havia unidades administrativas formais até o início do século XX, quando estas foram forjadas pelos administradores britânicos que, por sua vez, entendiam como líderes homens

---

<sup>19</sup> É necessário levar em consideração que, além de ser um historiador e renomado acadêmico em assuntos ligados ao Quênia, o autor em questão é um Kikuyu que viveu o período colonial no Quênia e escreveu sua tese de Phd no momento em que o Quênia tornava-se independente. Assim como outros kikuyus que escreveram sobre seu povo, como, por exemplo, Jomo Kenyatta, nota-se uma tendência em seus textos a elevar seu povo a um status de pureza e a supervalorizar sua tradição e cultura, demonizando, por outro lado, a presença britânica e missionária em seu território. Por isso o consideramos aqui como um dos agentes da controvérsia, pois suas opiniões públicas acerca da circuncisão feminina foram e ainda são levadas em conta quando o tema é a proibição da circuncisão feminina.

que nunca tiveram essa posição entre os kikuyus e isso teria acabado por gerar mais conflitos entre os kikuyus e os britânicos, porque, prossegue o autor, não havia um grupo de pessoas responsável por manter as instituições sociais e políticas. Na verdade, era dever e responsabilidade de cada um proteger a parte da sociedade na qual estava envolvido em um determinado momento.

Muriuki (1974) afirma que seus informantes não tiveram dificuldade para descrever a estrutura social kikuyu da forma como era na virada do século XIX para o XX. No entanto, nenhuma informação confiável foi oferecida sobre como se deu seu desenvolvimento histórico. O autor entende, entretanto, que muitos elementos da estrutura social kikuyu foram emprestados de outros grupos com os quais tiveram contato durante as migrações bantu durante os séculos e, para o autor, o *mariika* (sistema de classes de idade<sup>20</sup>) foi um desses elementos que só teria se estabelecido entre os kikuyus entre meados do século XVII e começo do século XVIII devido ao fato dos kikuyus serem pouco numerosos nesse período e, portanto, ser possível para eles manter estreitos laços de parentescos. No entanto, a organização dos homens em grupos de idade tenderia a afrouxar os laços de parentesco, assim como as ameaças representadas por outros grupos exigiria unidade e cooperação que transcendia o parentesco.

Para explicar a origem dos grupos de parentesco Muriuki (1974) se vale do mito de origem dos kikuyus que diz que a união de Gikuyu, um homem e Mumbi, sua mulher gerou nove filhas e dos casamentos de suas filhas formaram-se os clãs pioneiros que, segundo consta na mitologia kikuyu, teriam se espalhado pelo território conhecido na bibliografia como Kikuyulândia. Desses clãs originais se formaram subclãs – os *mbari*– que também se desenvolveram e cresceram, porém sempre mantendo suas ligações com os ancestrais dos clãs originais.

No entanto, com o aumento das famílias (lembrando que a poligamia era uma prática comum e incentivada justamente por aumentar o número de filhos homens, o que teria por consequência o aumento do tamanho de suas terras e de seu clã) e também por conta da presença dos *ahoi* (“inquilinos da terra”, homens que cultivavam a terra de outra pessoa fora de sua unidade familiar e que moravam temporariamente no território desse *mbari*) as ligações de parentesco foram enfraquecendo. E, para garantir o bom andamento dos assuntos do *mbari*, cada família passou a ser considerada como uma unidade social e administrativa sob a chefia do pai (ou do filho mais velho na ausência deste). Por outro lado, os assuntos do

---

<sup>20</sup> Sobre os sistemas de classes de idade kikuyu ver Anne-Marie Peatrik (1994).

*mbari* eram coordenados por um conselho *mbari* composto por todos os homens iniciados que atingiram o status de ancião. Porém, essa regra era flexível e permitia que, vez ou outra, alguns guerreiros (homens mais jovens) participassem das deliberações do conselho.

Normalmente, de acordo com Muriuki (1974), o conselho elegia um chefe titular chamado de *muramati* (guardião), o qual tinha como dever primário regular os assuntos cotidianos do *mbari*, assim como mediar ou, mais importante ainda, ser o porta-voz de assuntos dentro do *mbari*. Era ele quem administrava a terra do *mbari*, bem como convocava o conselho *mbari* quando houvesse necessidade. Um *muramati*, prossegue o autor, seria, normalmente, o filho mais velho do homem mais velho de uma linhagem, embora um mais novo de outra linhagem, porém mais capaz, também pudesse ser indicado. Além disso, outros fatores contribuíam para a integração entre os kikuyus: organização dos ritos de iniciação e sacrifícios públicos, preces, que seriam necessárias para o bem-estar da comunidade, assim como sacrifícios feitos para chover em épocas de seca, entre outros.

No longo prazo, entretanto, afirma Muriuki (1974), nem a noção sentimental de pertença ao *mbari ya mumbi* (clãs originais), nem as ameaças externas, nem mesmo a cooperação pública necessária durante as cerimônias religiosas teria contribuído mais para a coesão dos kikuyus do que o abrangente e institucionalizado sistema de idades (*mariika*) que atravessava linhagens e agrupamentos territoriais. O sistema *mariika* foi, para o autor, o contrapeso mais eficaz às tendências introvertidas dos *mbari* e também a outras forças segregadoras. Acima de tudo, esse foi o aspecto da sociedade kikuyu que mais teria contribuído para a união de todos os kikuyus e feito com que eles se sentissem como um único povo. Entretanto, segundo o autor, esse aspecto da sociedade kikuyu estaria inoperante no século XX e, por isso, existiriam opiniões divergentes sobre como seria o funcionamento do sistema *mariika*. Mesmo assim, ele nos apresenta como seria esse sistema no período pré-colonial<sup>21</sup>.

Os kikuyus, de acordo com a descrição de Muriuki (1974), atribuíam uma função ou um *status* para cada indivíduo de acordo com sua idade, por exemplo, *ciana* (crianças), *mumo* (jovens iniciados), *anake* (guerreiros) e *athuri* (anciãos) e cada um teria um papel a desempenhar na sociedade. Os homens, especialmente, passariam da infância para a idade adulta através de um padrão prescrito, mas a experiência mais significativa, tanto socialmente quanto politicamente, seria a circuncisão e a conseqüente entrada em um grupo de idade. A

---

<sup>21</sup>A forma como Muriuki descreve a sociedade kikuyu parece seguir os preceitos malinowskianos que, de acordo com Stocking (1991), apesar de propor a descrição das sociedades nativas como elas eram, acabava por requerer uma descrição de como elas teriam sido antes da colonização.



cada grupo de idade, que era composto pelos meninos e meninas nascidos numa mesma época, porém iniciados num dado momento, seria atribuído um nome distinto e institucionalizado, e a esse grupo eles pertenceriam durante suas vidas. Sua promoção dentro da sociedade se dava por grupo e não enquanto indivíduos, com exceção da promoção ao *status* de ancião, que dependia de outros fatores.

Um *riika*, prossegue Muriuki (1974), seria um grupo de iniciados composto tanto por garotos e/ou garotas que tenham passado pela circuncisão num dado ano. A circuncisão seria o único critério para se tornar membro de um *riika*. Se comparada às várias cerimônias que todo kikuyu deve passar desde seu nascimento até sua morte, como o casamento e funerais, nenhuma, afirma o autor, seria mais importante do que a iniciação e sua importância seria sublinhada pelo fato de ser o pré-requisito básico para a realização do status completo de “adulto”.

O rito de iniciação (*irua*), de acordo com Muriuki (1974), dramatizaria a transição do indivíduo de criança<sup>22</sup> para adulto. São também destacados os valores simbólicos da “infância”, especialmente por causa de sua ênfase na completa e simbólica separação do iniciado do mundo da juventude. Portanto, a iniciação conferiria, segundo Muriuki (1974), *status* social e os outrora jovens tornar-se-iam membros completos da comunidade. Como membros adultos da comunidade, afirma o autor, os iniciados deveriam desempenhar seu papel na manutenção do *status quo*. Em particular, os homens iniciados tornar-se-iam membros do grupo de guerreiros o qual teria como primeiro dever defender seu território.

Diferentemente dos homens, aponta Muriuki (1974), as garotas não seriam organizadas em regimentos. Não obstante elas eram divididas entre júnior e sênior correspondendo aos guerreiros júnior e sênior com quem elas seriam associadas. Garotas juniores deveriam pagar uma taxa a fim de serem admitidas entre as garotas seniores. E seria dever das seniores instruir as juniores a fim de assegurar que elas não agiriam de uma maneira que desgraçaria as garotas como grupo. Tais instruções, continua o autor, incluiriam o que seria considerado comportamento adequado para uma menina, sobre relações entre garotas e guerreiros, como realizar as tarefas que são especificamente das mulheres como cuidar das crianças e, mais importante, educação sexual. Entre as mulheres, assim como entre os homens, existiria um rígido código de comportamento e as que violassem esse código podem ser punidas com multas ou ostracismo nos casos extremos.

---

<sup>22</sup> Droz (2000) afirma que a concepção de infância como a entendemos não é algo presente entre os kikuyus.

De acordo com Muriuki (1974), a interação política e social entre os kikuyus seria baseada em grupos de descendência e no sistema de idades (*mariika*). O sistema de diferenciação de idade e, em especial, a organização de homens adultos em classes de idade, atuaria como uma ponte que permitiria aos indivíduos se tornarem membros de uma comunidade mais ampla que ultrapassava o parentesco ou relações territoriais. O recrutamento a um novo grupo de idade coincidia com a transição individual da infância para a idade adulta. E esse fenômeno seria marcado por um importante rito de passagem – a circuncisão. A iniciação dramatizaria a simbólica morte da infância e o nascimento da maioridade. A infância ligaria o jovem à sua família, à sua linhagem ou localidade; a maioridade, por sua vez, arremessaria os jovens à vida comunitária como um todo. A vida, depois disso, seria um equilíbrio delicado das demandas impostas a um adulto por essas duas fontes de fidelidade e a vigilância cívica asseguraria que quaisquer conflitos fossem resolvidos para o bem geral da comunidade. Consequentemente, conclui o autor, a iniciação não seria uma preocupação privada, mas um rito comum e público.

Jomo Kenyatta (1965), assim como Muriuki (1965), procurou apresentar em seus escritos o “povo kikuyu como ele é”, a partir de um modelo etnográfico segundo o qual seria necessário, numa etnografia, dar conta da totalidade da vida de uma cultura ou sociedade<sup>23</sup>. Além disso, por ser um kikuyu, Kenyatta (1965), que se apresenta como o legítimo porta-voz de seu povo, toma para si o papel de defendê-los de qualquer tipo de influência que pudesse corromper os “costumes tradicionais”. Portanto, para Kenyatta (1965), a circuncisão de meninos e meninas, seria o mais importante costume entre os kikuyus e fator decisivo para ambos os sexos chegarem à idade adulta. Segundo o autor, esse rito de passagem da infância à idade adulta simbolizaria a unificação de toda a organização do grupo, já que o código moral do grupo estaria ligado a esse costume. Os missionários, ainda de acordo com o autor, não teriam compreendido a importância desse ritual na vida kikuyu, razão pela qual investiram em sua destruição. Vale ressaltar que em sua etnografia Kenyatta (1965) não se atém a detalhes da cerimônia da circuncisão e apenas a descreve sucintamente, pois, como afirma Peatrik (2014), o mesmo teria sido circuncidado na missão e, por isso, não conheceria os meandros do ritual “tradicional”.

O *irua*, segundo Kenyatta (1965), marcaria o começo da participação em vários grupos que regem a administração do grupo – os grupos de idade – e estes se formariam a partir do dia da circuncisão propriamente dita. Na relação matrimonial, exemplifica Kenyatta (1965), o

---

<sup>23</sup> Kenyatta fora aluno de Malinowski e, no que concerne à escrita de sua etnografia, seguiu o caminho proposto por seu mestre.

rito de passagem seria um fator decisivo, pois seria um tabu para um homem ou uma mulher kikuyu casar-se com alguém que não tenha passado pela circuncisão. E não se casar, para um kikuyu, implicaria em não conseguir construir sua própria família e, conseqüentemente, em não aumentar o clã nem as terras de seus ancestrais. O casamento fortaleceria o grupo como um todo, afirma Kenyatta (1965), e o matrimônio seria o mais poderoso meio de manter a coesão da sociedade kikuyu. O autor afirma que os kikuyus, por serem agricultores, dependeriam inteiramente da terra que lhes proporcionava suprimentos para a vida material e também espiritual, pois para eles, a comunhão com os espíritos de seus ancestrais se daria através da terra onde os corpos desses ancestrais estão enterrados. E segue dizendo que a vida social kikuyu se desenvolveria em torno da posse da terra e todos os aspectos da vida de um kikuyu – social, político, religioso e econômico – estariam ligados à relação com a terra, inclusive a circuncisão. “(...) Mas é o solo que alimenta a criança através da vida e novamente após a morte é o solo que assiste os espíritos dos mortos para a eternidade”<sup>24</sup> (KENYATTA, 1965).

Em formulação semelhante à de Kenyatta (1965), o antropólogo Yvan Droz (2000) trata a circuncisão como sendo um determinante da identidade kikuyu, pois esse rito levaria o indivíduo ao mundo dos responsáveis por si mesmos e os habilitaria a reproduzir a sociedade tanto biologicamente quanto socialmente. Paralelo a isso, Droz (2000) afirma que os missionários teriam condenado o regime de classe de idade em razão das cerimônias pagãs que acompanhavam a circuncisão. Os kikuyus, segundo o antropólogo, teriam reagido a isso dizendo que essas atitudes para proibir a circuncisão, tanto de colonizadores quanto de missionários, eram uma forma de atacar o modo de ser kikuyu.

O regime de grupos de idade, segundo autores como Droz (2000), Kenyatta (1965) e Muriuki (1974) teria crucial importância na estrutura social kikuyu, pois seria o aspecto da sociedade kikuyu que mais teria contribuído para a união de todos os kikuyus e teria feito, segundo os autores, com que eles se sentissem como um único povo.

Sobre o sistema de classes de idade kikuyu Anne Marie Peatrik (1994) faz um estudo detalhado baseando-se em etnografias de autores que se propuseram a descrever os kikuyus “como eles seriam”. São eles: Leakey, Kenyatta, Muriuki, Lambert, Kershaw, entre outros. Porém, a autora afirma que esses autores teriam percorrido, e de maneira incompleta, apenas sobre o sistema de idade aplicado aos meninos/homens e, dentre eles, a etnografia mais

---

<sup>24</sup> “But it is the soil that feeds the child through lifetime; and again after death it is the soil that nurses the spirits of the dead for eternity” [tradução livre]

completa seria a de Leakey<sup>25</sup>. Segundo Peatrik (1994), os grupos africanos orientais, em especial os bantos, do qual os kikuyus fazem parte, se organizariam socialmente através de sistemas de idades. Entretanto, os kikuyus se diferenciariam, pois sua sociedade seria estruturada em três tipos de sistemas de idade que se complementariam, embora os três tipos sejam designados comumente na bibliografia sobre os kikuyus pelo termo *riika*. Contudo, para o entendimento de nosso texto, o sistema de idades da forma como apresentamos aqui é suficiente para a compreensão da centralidade da circuncisão, objeto de nosso estudo.

David Sandgren (1976) também entende que a circuncisão seria o coração da sociedade kikuyu e, segundo ele, não haveria outra forma de um jovem kikuyu adentrar na vida adulta, pois a circuncisão seria o momento específico para o indivíduo ser formalmente colocado em contato tanto com a comunidade viva quanto com a comunidade dos mortos ou dos ancestrais. Seria, portanto, o momento no qual uma mudança ontológica teria lugar, uma mudança na natureza e no estado de ser. Para Muriuki (1974), se comparada às várias cerimônias que todo kikuyu deve passar desde seu nascimento até sua morte, como o casamento e funerais, nenhuma seria mais importante do que a iniciação (*irua*). Sua importância seria ressaltada pelo fato de ser o pré-requisito básico para a realização do *status* completo de adulto: “As festas e ritos associados ao casamento e à morte ocupam um pequeno lugar na imaginação kikuyu se comparados à maior de todas as cerimônias que é quando um garoto se torna homem e a garota, mulher”<sup>26</sup> (Routledge, 1910 *apud* Muriuki, 1974).

O rito de iniciação, de acordo com Muriuki (1974), dramatizaria a transição do indivíduo de criança para adulto. Nele também seriam destacados os valores simbólicos da infância e da separação do mundo da juventude. A iniciação conferiria *status* social e os outrora jovens tornar-se-iam membros completos da comunidade. Acima de tudo, prossegue Muriuki (1974), é também nesse estágio que os neófitos seriam instruídos sobre o saber do grupo. Esse momento, afirma o autor, é considerado tão importante quanto o aspecto físico do rito de iniciação – a circuncisão propriamente dita – pois qualquer menino ou menina que não tenha participado do aspecto educacional da iniciação não seria considerado como

---

<sup>25</sup> Louis Seymour Bazett Leakey foi paleontólogo, arqueólogo e antropólogo. Nasceu em Kabete, no Quênia, em 7 de agosto de 1903. Seus pais eram missionários britânicos enviados para viver entre os kikuyus. Leakey teria sido o primeiro bebê branco que os kikuyus viram e teria aprendido a língua deles antes que pudesse entender inglês. Teria sido iniciado secretamente como um membro do grupo com a idade de treze anos e manteve-se como um perito em sua cultura para o resto da sua vida. Sua obra de maior destaque a respeito dos kikuyus é *The Southern Kikuyu before 1903* em três volumes. Fonte: <http://www.leakey.com/bios/louis-seymour-bazett-leakey>.

<sup>26</sup> “The festivals and rites associated with both marriage and death hold but a small place in Kikuyu imagination compared to that greatest of all ceremonies where by the boy becomes a man and the girl a woman” [tradução livre]

propriamente iniciado e tornar-se-ia motivo de vergonha e de piadas entre seus companheiros durante sua vida.

A iniciação, segundo Muriuki (1974), não era uma preocupação privada, mas um rito comum e público. Era de importância crucial para a comunidade em geral porque conferia *status* social aos iniciados. Para os kikuyus, afirma o autor, a iniciação era de fundamental importância, pois defendia integralmente os valores incorporados ao sistema de classe de idade, com todas as suas implicações educacionais, sociais, morais e religiosas. Seria uma *conditio sine qua non* para ser um verdadeiro kikuyu e um sinal visível e exterior de que aderiu e foi aderido pela cultura do grupo. E Muriuki (1974) afirma que não se surpreende, portanto, que a falha em reconhecer esse fato levou os missionários a um atoleiro de recriminação com seus adeptos quando era exigido dos convertidos à fé cristã que renunciassem à circuncisão feminina sob a pena de serem excomungados<sup>27</sup>.

Na ausência de centros formais de educação, segundo Muriuki (1974) e Kenyatta (1965), a iniciação serviria como um dos principais canais educacionais na sociedade kikuyu. Essa educação, tanto prática como teórica, introduziria, de acordo com o autor, os neófitos nos assuntos como tradições tribais, religião, folclore, modos de comportamento, deveres dos adultos, tabus e sexo. Nesse momento também os iniciados receberiam papéis importantes, além de responsabilidades e privilégios, dentro do sistema social. De acordo com Muriuki (1974), dentro de um grupo de idade era exigida e encorajada a cooperação, solidariedade e ajuda mútua e isso seria resultado do senso de camaradagem e igualitarismo fraternal, o que para o autor, eram sentimentos próprios dos grupos de idade. Os membros de um grupo de idade se entenderiam como verdadeiros irmãos e irmãs de sangue e o autor afirma com certo espanto que esse espírito de camaradagem era tão forte entre os “irmãos” de um grupo de idade que estes chegavam ocasionalmente a compartilhar suas esposas.

Não praticar a circuncisão, segundo Muriuki (1974) e Kenyatta (1965), além de desestruturar a sociedade kikuyu também ofenderia seus ancestrais, pois a maioria das tradicionais sociedades africanas, de acordo com Muriuki (1974), acreditariam na continuidade da vida após a morte e no interesse comum entre vivos, mortos e os que ainda não nasceram. Esse aspecto fundamental e tridimensional, para o autor, daria a essas comunidades não somente coerência, mas também, um profundo senso de história e tradição, além de influenciar profunda e cotidianamente sua vida religiosa, social e política. Haveria,

---

<sup>27</sup> Segundo Muriuki (1974), Sandgren (1976, 1982) e Murray (1974) os kikuyus cristãos que frequentavam as missões deveriam, além de não praticar a circuncisão, recriminar e denunciar os praticantes e caso não o fizessem, seriam expulsos da igreja. Isso será desenvolvido no próximo capítulo.

portanto, a ideia generalizada de que cada comunidade era fundada por um ancestral ou grupo de ancestrais de quem derivaria suas posses e *status*. Ademais, segue o autor, acreditar-se-ia que os ancestrais tinham estabelecido um padrão básico de vida que poderia ser mudado ou adaptado, mas não totalmente alterado, pois nesse caso, os ancestrais ficariam ofendidos. Conseqüentemente, afirma Muriuki (1974), a reverência aos antepassados era excepcionalmente importante. O medo sobre como reagiriam os ancestrais em relação à modificações dos costumes era levado em consideração assim como o era a sanção política mais poderosa e efetiva entre as sociedades tradicionais africanas. Visto desse modo, pondera o autor, a rejeição total à circuncisão feminina exigida pelos missionários seria impossível naquele momento, pois sua rejeição seria equivalente a rejeitar a tradição cultural do grupo que fora transmitida pelos ancestrais ao longo das gerações em troca de uma moral vitoriana e um conjunto de valores entendidos pelo autor como duvidosos. Portanto, sugere Muriuki (1974), fica compreensível a revolta dos kikuyus adeptos ao cristianismo contra as imposições dos missionários de abolir a prática da circuncisão feminina.

Em formulação semelhante, Droz (2000) afirma que se os jovens não se tornam adultos, graças à circuncisão, os sacrifícios destinados aos ancestrais – identificados com a propriedade da terra – não poderiam mais acontecer e, conseqüentemente, eles não teriam mais a proteção desses espíritos ancestrais, perdendo, assim, o domínio da terra. Segundo o autor, a assimilação da terra à família seria o coração do *ethos* kikuyu como a circuncisão seria o cerne da identidade kikuyu. Assim, a desarticulação da reprodução social dos kikuyus poderia também ser explicada pelo impacto da colonização, pois a administração colonial teria proibido a sucessão geracional para controlar a agitação política causada por sua própria presença.

De acordo com Muriuki (1974), há outras considerações a serem feitas, pois a circuncisão não seria simplesmente uma mutilação do corpo, como os missionários teriam feito os adeptos acreditarem, mas também seria um veículo de transmissão e perpetuação das normas e valores da tradição cultural kikuyu. Através dela, para o autor, os indivíduos ganhariam acesso ao grupo de idade que lhes proveria um novo foco de identificação com a sociedade e uma nova perspectiva de referência através da qual se relacionariam com toda a sociedade e se identificariam com seus valores e símbolos.

O autor afirma que, além das funções religiosas e educacionais, os grupos de idade teriam um função integrativa, pois as gerações e os grupos de idade eram tidos como uma série de dinastias com nomes aos quais os acontecimentos históricos importantes poderiam ser

associados. Desse modo, os grupos de idade, para Muriuki (1974), serviriam como um guia que ajudaria a estabelecer um panorama cronológico para a história kikuyu e com isso perdido, lamenta o autor, perder-se-ia a história kikuyu.

\* \* \*

Fizemos até aqui um apanhado do que foi escrito tanto sobre os missionários protestantes quanto sobre os kikuyus e procuramos situar o leitor no que concerne à circuncisão feminina praticada pelos kikuyus à época da chegada dos missionários ao território queniano. Partiremos agora para a controvérsia acerca da circuncisão feminina kikuyu.

## Capítulo 2- A controvérsia

Como vimos no capítulo anterior, o ápice da controvérsia acerca da circuncisão feminina se deu no final da década de 1920 e tinha como atores, sobretudo, kikuyus e missionários protestantes, antropólogos e historiadores. Alguns desses atores, como os missionários protestantes, afirmavam que a controvérsia ocorrera por divergências religiosas. Historiadores e antropólogos argumentaram que as disputas em torno da proibição da circuncisão feminina ocorreram por razões político-ideológicas e/ou em decorrência de questões culturais, já que o ritual no qual está inserido a circuncisão seria fundamental para a definição do ser kikuyu.

Apesar de já ter-se passado quase um século do início dessa controvérsia, os debates em torno dela não cessaram e ainda hoje encontramos autores que, em seus estudos, se referem à circuncisão numa tentativa de demonstrar como esta seria central na formação “dos Kikuyu”. Sendo assim, neste capítulo procuraremos analisar a posição dos atores – missionários protestantes, kikuyus, antropólogos e historiadores – no interior do debate acerca da disputa pela definição sobre o que seria a circuncisão feminina kikuyu e sobre como agir em relação a essa prática.

Vimos anteriormente que as quatro sociedades missionárias protestantes mais influentes em território kikuyu, na década de 1920 eram a *Church Missionary Society*, *African Inland Mission*, *Church of Scotland* e *Gospel Missionary Society*. No entanto, não fica claro na bibliografia quando, qual e por parte de que sociedade missionária teria sido feita a primeira manifestação contrária à prática da circuncisão. Os autores sobre os quais nos debruçamos apresentam a controvérsia já no seu clímax, ao final da década de 1920 e, nesse momento, pelo que pudemos perceber e como iremos demonstrar, boa parte dos missionários protestantes já estariam envolvidos no debate e procurando alternativas para eliminá-la dos costumes kikuyus.

Entretanto, Ann Beck (1966) em um artigo no qual analisa cartas de missionários da *Church of Scotland Mission* para entender a posição de Jomo Kenyatta acerca dos assuntos ligados aos kikuyus no período em que surgira o debate sobre a circuncisão feminina, afirma que John Arthur, médico-missionário, que aparece na bibliografia como um dos maiores opositores da circuncisão feminina, e líder da *Church of Scotland Mission* no Quênia de 1911



a 1937<sup>28</sup>, teria começado, em 1906, uma campanha de oposição à prática da circuncisão feminina kikuyu. Nesse sentido, vale observar que, em 1942, Arthur publicou no *British Medical Journal*, uma nota sobre a circuncisão feminina descrevendo a operação e suas consequências:

A circuncisão feminina da forma que existe entre os kikuyus (Quênia) é uma operação que varia em gravidade, algumas seções da tribo praticam uma forma mais drástica do que outros. A seguinte descrição é geralmente chamada de “operação grande”: ela envolve a remoção não apenas do clitóris, mas também dos pequenos lábios e metade dos grandes lábios, em conjunto com o tecido ao redor, resultando na mutilação permanente e afetando as funções naturais da mulher na micção, menstruação e parto, com resultados desastrosos não só para a taxa de natalidade, mas também para a vitalidade da tribo. A chamada “operação menor” é a clitoridectomia, agora adotada por alguns setores da tribo como o resultado de conselhos e pressões do governo. Os missionários, muitos dos quais são homens médicos e enfermeiros têm falado da "mutilação sexual das mulheres" como sendo um termo mais correto do que circuncisão. Além da severidade da operação e dos seus efeitos físicos e psicológicos sobre as garotas na puberdade, o sangramento profuso, que muitas vezes ocorre no momento da operação, por vezes, leva à morte. Há sempre inflamação extrema e extensa cicatrização das partes afetadas. Em seguida, a menstruação normal é prejudicada e, algumas vezes, o coito é impedido. A frequência deste resultado é tão significativa ao ponto de os kikuyus terem uma palavra para denotá-la: “nduri.” Operação plástica para aliviar esta condição é de ocorrência frequente em hospitais de missão. Os resultados mais desastrosos da operação ocorrem em tempos de parto, especialmente com primíparas. O trabalho de parto sempre atrasa e mãe ou a criança, ou ambos, muitas vezes morrem em consequência das condições desfavoráveis causadas pela operação. Quando hospitais missionários foram estabelecidos foi considerado necessário fazer incisões, às vezes várias, a fim de permitir o nascimento de uma criança. Como resultado da forte posição assumida por algumas das missões de trabalho entre os kikuyus de 1916 em diante, muitas meninas cristãs estão agora

---

<sup>28</sup>De acordo com Shaw (1995), Jomo Kenyatta teria sido um dos pupilos de Arthur no período em que liderava a missão, no Quênia.

salvas desta operação e, portanto, em certas áreas o costume está se tornando uma coisa do passado<sup>29</sup> (ARTHUR, 1942).

O conteúdo dessa nota deixa a entender que Arthur tinha razões médicas para combater a circuncisão feminina. Essas razões parecem ter-se transformado em fortes argumentos para a mobilização de outros missionários no combate a esse tipo de prática, culminando, em 1915, de acordo com Ann Beck (1966), com a união de vários grupos missionários contra a prática e com a recomendação, pela *Church of Scotland Mission*, em 1919, da abolição do costume, sugerindo a tomada de uma atitude disciplinar contra aqueles que continuassem a executar esse tipo de prática.

Para a autora fica compreensível, portanto, que a atitude de Arthur em relação à circuncisão teria criado tensões nas relações entre a *Kikuyu Central Association*<sup>30</sup> e a *Church of Scotland Mission*, em 1929, já que a associação kikuyu buscava que seus interesses

---

<sup>29</sup> "Female circumcision" as it exists among the Kikuyu (Kenya) is an operation which varies in severity, some sections of the tribe practising a more drastic form than others. The following is a generally accepted description of the "major" operation : "It involves the removal of not only the clitoris, but also of the labia minora and half of the labia majora, together with the surrounding tissue, resulting in the permanent mutilation affecting the woman's natural functions in micturition, menstruation, and parturition, with disastrous results not only to the birth rate, but also to the physique and vitality of the tribe. The so-called "minor" operation is that of clitoridectomy, now adopted by some sections of the tribe as the result of advice and pressure from Government. The missionaries, many of whom are medical men, and nurses have spoken of "the sexual mutilation of women" as being a more correct term than "circumcision". Besides the severity of the operation, and its effects physical and psychological on the girls at puberty, bleeding is often profuse at the time of operation and sometimes leads to death. There is always extreme inflammation and extensive cicatrization of the parts affected. Afterwards, normal menstruation is interfered with and some times coition prevented. It is significant of the frequency of this result that the Kikuyu have a special word to denote it: "nduri". Plastic operation to relieve this condition is of frequent occurrence in mission hospitals. The most disastrous results of the operation occur at times of child birth, especially with primiparae. Labour is always delayed and mother or child, or both, often die in consequence of the unfavourable conditions caused by the operation. When mission hospitals were established it was found necessary to make incisions, sometimes several, in order to enable a child to be born. As the result of a strong stand taken by some of the missions working among the Kikuyu from 1916 on, many Christian girls are now saved from this operation, and thus in certain areas the custom is becoming a thing of the past. [tradução livre]

<sup>30</sup> A *Kikuyu Central Association* foi criada em 1925 e sucedera a *Kikuyu Association*, que existia desde 1920. Nessa época (1920), de acordo com Beck (1966), jovens africanos tinham acabado de voltar da Primeira Guerra Mundial na qual lutaram pelo Exército Britânico e estariam desapontados por encontrarem, no retorno a suas casas, oportunidades de trabalho limitadas em suas reservas nativas. No Exército eles teriam adquirido novas habilidades e provado sua lealdade ao governo. Portanto, ao voltarem para casa eles não pretendiam que suas vidas fossem novamente como eram antes da guerra. Essa inquietação os teria levado a formar o primeiro movimento político kikuyu e contava, ao menos inicialmente, com a aprovação oficial.

Em 1921, Harry Thuku se tornou o secretário desta associação que mudou seu nome para *Young Kikuyu Association*. Nesse momento, afirma a autora, os membros teriam sido obrigados a fazer um juramento de não vender suas terras para estrangeiros e, com isso, desenvolvera-se uma grande hostilidade nas relações entre africanos e europeus. Desavenças entre os nativos também teriam ocorrido por discordarem das medidas tomadas. Thuku então teria introduzido mais controle ao movimento, aumentado o recrutamento entre homens jovens de seu grupo étnico e exigido a liberdade completa para os africanos. Nesse contexto teria nascido a *Kikuyu Central Association*. Segundo Beck (1966), Kenyatta descrevera a *Kikuyu Central Association* como um novo movimento político que propunha desafiar as ações ilegais de oficiais e colonos e levar os casos individuais aos tribunais e enviar protestos e apelos diretamente ao *Colonial Office* em Londres.

prevalecessem. As expectativas dos kikuyus teriam crescido e se fortalecido após a doutrina de soberania nativa ter sido declarada pelo governo britânico em 1923. Segundo essa doutrina, a opinião dos nativos deveria ser primordial e se – e quando – houvesse conflitos entre interesses nativos e imigrantes a opinião nativa deveria prevalecer.

Segundo Beck (1966), a decisão de proibir a circuncisão feminina entre os fiéis kikuyus teria vindo no momento em que a interferência europeia nos costumes nativos era sentida como uma ameaça à preservação do patrimônio kikuyu, pois um novo espírito nacionalista kikuyu estaria se manifestando numa tendência que atentava para o progresso econômico e social dos kikuyus. A interferência europeia teria, de acordo com a autora, contribuído para a promoção dos costumes ocidentais, mas, ao mesmo tempo, teria levado os líderes tradicionais kikuyus a salientarem mais vigorosamente o valor dos costumes tribais. Nesse sentido, o novo movimento político conduzido pela *Kikuyu Central Association* tivera participação central.

De acordo com o teólogo e historiador sul-africano Stephen Muoki Joshua (2009), Arthur era bem popular devido a suas muitas realizações no intuito de defender os interesses kikuyu, como ao se opor fortemente, durante a Primeira Guerra Mundial, ao recrutamento de nativos membros da missão pelos britânicos. Em muitas ocasiões Arthur teria desafiado o poder dos colonizadores em defesa dos africanos, como, por exemplo, quando liderou a *Alliance of Protestant Missions* contra o abuso dos colonos no setor agrícola. Além disso, segundo o autor, Arthur sucessivamente convencera o governo colonial a não permitir o trabalho forçado nas fazendas coloniais e também teria defendido outros interesses dos africanos, como acesso à educação e o direito ao cultivo da terra, no *Legislative Council of Kenya* e, entre 1928 e 1929, no *Kenya Executive Council*.

Joshua (2009) afirma que, diferentemente de vários colonos, o médico-missionário acreditava que deveria ser dado acesso à educação primária, secundária e superior a todos os quenianos e africanos em geral. Nesse sentido, prossegue o autor, em 1920, Arthur teria se destacado ao liderar um grupo de missionários que convenceu o governo britânico a abrir a educação não apenas para os quenianos, mas também para todos os africanos das colônias. Portanto, para o autor, Arthur pode ser considerado como um dos pais da educação no Quênia.

Por ser bastante popular entre os kikuyus, afirma Joshua (2009), em 1926, Arthur fora apelidado por kikuyus próximos a ele de *rigitari*, “o guerreiro feliz”. Entretanto, sua popularidade teria começado a diminuir em 1929, quando ele procurou reforçar a resistência das missões contra a circuncisão feminina. Segundo o autor, Arthur teria ficado horrorizado

com o sofrimento infligido às mulheres pela clitoridectomia e, por ser médico e missionário, não poderia tolerar o rito que considerava como desumano e bárbaro. No entanto, antes do ápice da controvérsia em 1929, segundo Beck (1966), declarações feitas tanto por africanos e escoceses membros da igreja em 1919, 1921 e 1923 teriam denunciado a circuncisão feminina como contrária aos princípios do cristianismo e estas denúncias teriam sido tão ineficazes quanto as objeções médicas ao costume.

A visão de Arthur, de acordo com Joshua (2009), era compartilhada por muitos missionários, porém o governo e os colonos, apesar de concordarem com ele, teriam acusado Arthur de instigar uma controvérsia desnecessária entre os kikuyus. Independentemente dos avisos do governo para que não tomasse nenhuma atitude concernente à prática da circuncisão feminina naquele momento, Arthur teria imposto uma regra na igreja proibindo a prática da circuncisão feminina, que seria punida com a excomunhão daqueles que a executassem ou a fizessem executar. A excomunhão dos que permitiam a prática, segundo o autor, teria perturbado tanto os fiéis da igreja presbiteriana a ponto de ser caricaturada pelas elites tradicionais kikuyus como o “décimo primeiro mandamento de Arthur”.

A reação contrária à proibição da circuncisão, segundo Joshua (2009), teria sido maior do que Arthur esperava. A recentemente fundada *Kikuyu Central Association*, que Arthur teria apoiado anteriormente e que era dirigida por Thuku, teria denunciado Arthur em retaliação a suas investidas contra ao costume da circuncisão feminina.

Sobre isso, de acordo com Beck (1966), Kenyatta quando estava em Londres, em 1929, teria afirmado que a questão da circuncisão não deveria ser tomada como uma questão política, como estava fazendo a *Kikuyu Central Association*, e que as decisões sobre o que deveria ser feito com a prática deveriam ser deixadas por conta do povo. Segundo a autora, quando perguntado por um membro da *Church of Scotland Mission* por que a igreja não deveria fazer seu melhor para conseguir abolir uma prática ruim, Kenyatta teria respondido que seria preferível lidar com isso de maneira gradual e não através de um ataque direto como estava sendo feito, entretanto, não se manifestou a favor da prática como fizera quando retornou ao Quênia, em 1930.

Beck (1966) afirma que o Dr. Philips, que esteve na missão em Tumutumu e foi coautor de um panfleto contra a circuncisão feminina, publicado pela *Church of Scotland Mission*, em 1924, teria afirmado que, entre 1924 e 1928, a campanha educacional contra a prática teve sucesso e que a deterioração teria começado quando a *Kikuyu Central Association* tentou ganhar votos do povo gentio para que seus membros concorressem ao *Local Native Council*.

A autora acredita que isso indicaria claramente que a circuncisão se tornara uma questão política. Ela ainda conta que, numa reunião com 12 membros da *Church of Scotland Mission* em Edimburgo, Kenyatta teria se mostrado firme em relação a sua posição de que o combate à circuncisão deveria ser gradual e afirmou que buscava melhorar as relações entre a *Kikuyu Central Association* e a *Church of Scotland Mission*. A autora segue dizendo que, no discurso de encerramento, o presidente da reunião teria pedido a Kenyatta que apoiasse as atividades da missão contra a circuncisão feminina e que gostaria de evitar uma ruptura com a *Kikuyu Central Association* e, para isso, contava com a influência do kikuyu para que houvesse uma relação pacífica entre a igreja e a *Kikuyu Central Association*. Kenyatta, segundo a autora, teria respondido que faria seu melhor se todos cooperassem e trabalhassem em conjunto. A autora entende que Kenyatta tentava recuperar as boas relações com a *Church of Scotland Mission* e que também procurava a aceitação da *Kikuyu Central Association* pelo governo. Para ela, Kenyatta estava certo de que tanto o governo como a missão escocesa eram fatores importantes para o desenvolvimento político e econômico do seu povo.

Em resposta à retaliação da *Kikuyu Central Association* às ordens no sentido de proibir a circuncisão feminina, de acordo com o Joshua (2009), Arthur e outros missionários escoceses exigiram que os membros leais da igreja denunciassem a *Kikuyu Central Association*. Entretanto, Arthur teria julgado mal o temperamento dos membros kikuyus, pois muitos não compareceram às reuniões da igreja e os fiéis diminuíram drasticamente.

A mais severa oposição ao “décimo primeiro mandamento de Arthur” veio de seu ex-aluno Jomo Kenyatta que em janeiro de 1930 voltara do Reino Unido<sup>31</sup>. Provavelmente a arma mais imprudente que Arthur usou e que teria prejudicado sua reputação foi recomendar que Jomo Kenyatta e seus colegas da *Kikuyu Central Association* fossem disciplinados pelas autoridades coloniais, pois a *Kikuyu Central Association* naquele momento se configurava como defensora dos interesses kikuyus alegando que os costumes nativos deveriam prevalecer em nome da soberania nativa e de um nacionalismo kikuyu e, Kenyatta, como vimos, era à época um de seus líderes.

De acordo com Beck (1966), Kenyatta fora a Londres como secretário da *Kikuyu Central Association* e buscava fazer com que as exigências da associação fossem reconhecidas pelo *Colonial Office*. Durante o período que ficou por lá também esteve em

---

<sup>31</sup>Enquanto estudou no *Kikuyu Mission Centre* da *Church of Scotland Mission*, afirma Joshua (2009), Kenyatta teria chamado a atenção dos missionários por sua competência na educação e clareza de expressão. Assim sendo, Arthur teria pensado que ele seria um excelente candidato para a formação teológica. No entanto, Kenyatta teria recusado a oferta de se formar pastor.

contato com membros da *Church of Scotland Mission* e boa parte de suas conversas teriam girado em torno da questão da circuncisão feminina e das exigências tanto de Arthur quanto da *Kikuyu Central Association*.

Joshua (2009) acredita que não há porque duvidar das boas intenções de Arthur na tentativa de conter a circuncisão feminina e poupar que as mulheres passassem pelo sofrimento por ele considerado brutal e desnecessário. No entanto, o autor admite que o missionário seria um produto de seu tempo e contexto e, portanto, sua meta seria salvar, educar, civilizar os nativos pagãos e eliminar práticas e valores tidos pelos missionários como supersticiosos, bárbaros e ineficazes. Assim como Arthur, muitos missionários à época condenaram práticas sociais e religiosas como a poligamia, a crença em feitiçaria e em espíritos ancestrais, as danças tradicionais, os sacrifícios e a circuncisão feminina por serem vistas como práticas não-cristãs. Para pessoas como Arthur, que trabalharam entre os kikuyus, a circuncisão feminina era simplesmente uma cerimônia repugnante e totalmente incompatível com o cristianismo. Joshua (2009) afirma que eles teriam olhado para tais práticas cientificamente e foram cegos para as suas implicações sociais.

Na mesma época que Kenyatta teria voltado de Londres (1930), afirma Joshua (2009), as elites africanas, assim como Kenyatta e Thuku, que tinham sido educadas em escolas missionárias teriam questionado os missionários a respeito das proibições e “implicâncias” acerca dos costumes kikuyus. Kenyatta teria encontrado nos escritos bíblicos costumes que fariam paralelo aos ritos africanos e que tinham sido “abençoados por Deus”. Estes incluíam a poligamia, circuncisão e sacrifícios rituais. Kenyatta e outros líderes afins concluíram que os missionários foram tendenciosos, hipócritas e desonestos e exigiram escolas e igrejas independentes do controle missionário. O autor segue afirmando que os líderes da *Kikuyu Central Association*, Kenyatta e Thuku, teriam aproveitado a situação e ajudado líderes religiosos africanos a criarem as *African Independent Churches*. Assim, a maior parte dos membros presbiterianos formaram a *African Independent Pentecostal Church*, que defendia a cultura africana e apoiava abertamente a circuncisão feminina e a poligamia e as listou como partes integrantes de sua fé e prática. O autor afirma que o crescimento desta e de outras igrejas independentes menores foi esmagadoramente rápido a ponto de algumas igrejas missionárias terem que abandonar os prédios onde realizavam seus cultos por conta da ausência de fiéis.

O historiador John Lonsdale (1999) nos mostra outro aspecto da aproximação dos kikuyus ao cristianismo e afirma que os kikuyus teriam se identificado com os escritos

bíblicos, pois para eles a história que ali estava sendo contada seria uma alegoria para a história deles próprios e que essa identificação fora determinante para a constituição da identidade e do nacionalismo kikuyu.

Para Lonsdale (1999), assim como para Ranger (1986), a historiografia missionária e a historiografia clássica sobre o cristianismo na África enfatizou apenas as realizações institucionais como a construção de escolas e clínicas e pouco discutiram o impacto dos missionários e de seus catequistas africanos e, mais que isso, o impacto do cristianismo, no imaginário kikuyu. Ranger (1986) afirma que os historiadores africanistas ignoraram a interação missão-África no nível do encontro religioso e isso teria se dado em parte para reafirmar a validade dos sistemas religiosos tradicionais contra as presunções europeias de superioridade do cristianismo. O autor prossegue afirmando que agora nós saberíamos que a expansão do cristianismo na África teve importantes dimensões religiosas, pois tanto indivíduos quanto sociedades teriam encontrado na religião imigrante símbolos, técnicas e ideias que pareceram apropriadas para atender velhas necessidades e que poderiam facilitar seu ajustamento ao novo mundo que cada vez mais se impunha sobre eles.

Isso explicaria parcialmente porque os kikuyus buscaram o rompimento com o cristianismo missionário e não com o cristianismo como doutrina. Mesmo a *Kikuyu Central Association* buscando retomar os valores e costumes tradicionais, não teria em sua pauta de reivindicações o abandono ao cristianismo. Tanto que, como afirma Lonsdale (1999), Harry Thuku e Kenyatta, os líderes da *Kikuyu Central Association* em 1929, eram comparados pelos kikuyus que os apoiavam como novos Messias que estariam ali para libertar seu povo. E fica compreensível, portanto, que os líderes religiosos kikuyus exigissem suas próprias igrejas e escolas de forma a não se preocupar com quem praticava ou não a poligamia ou a circuncisão, já que essas práticas seriam práticas bíblicas. Nesse sentido, consideramos importante salientar que o Antigo Testamento, segundo Lonsdale (1999) teria sido traduzido para o vernáculo kikuyu em 1926 e que a partir desse contato direto com as escrituras sagradas os kikuyus passaram a exigir que seus costumes, como a poligamia e a circuncisão, permanecessem válidos, já que estes costumes estariam presentes na Bíblia, em especial, no Antigo Testamento.

Em 1930, segundo Joshua (2009), os líderes religiosos kikuyus, bem como outros líderes kikuyus ativistas da província central passaram a satirizar missionários e colonizadores que eram contra a circuncisão com a dança *mithirigu* (dança ritual de caráter irônico) exigindo suas próprias igrejas e escolas para que os membros pudessem praticar o cristianismo a sua

maneira. No mesmo ano o governo teria proibido a dança *mithirigu* que nesta altura estava sendo dançada nos prédios abandonados das igrejas missionárias. Esses líderes, de acordo com o autor, formaram a *Kikuyu Independent Schools Association* assim como inauguraram várias igrejas independentes nos territórios kikuyu, embu e meru. As igrejas independentes estariam intimamente ligadas à *Kikuyu Independent Schools Association* e teriam como denominador comum a liberdade de praticar a poligamia e a circuncisão feminina.

Acerca das diferentes perspectivas sobre a circuncisão feminina, Sandgren (1982) concorda que estas acarretaram uma cisão na cristandade kikuyu, já que os missionários da *African Inland Mission*, foco de seu estudo, e seus adeptos kikuyus acreditavam que essa prática deveria ser banida e a maior parte da cristandade kikuyu – aqueles que estavam se desligando das missões, mas não do cristianismo – acreditava que a prática deveria ser mantida, pois era crucial dentro da sociedade:

A maioria dos que aderiram às missões igualmente recusava-se a abandonar esse mais importante ritual de passagem. A circuncisão feminina era considerada a única maneira adequada de tornar-se adulto e ter acesso ao futuro. Além disso, era uma importante ligação com as comunidades vivas e mortas. Em sua visão, uma mulher não circuncidada permanecia para sempre uma menina, imprópria para casar e provavelmente incapaz de ter filhos. A circuncisão era considerada absolutamente essencial<sup>32</sup> (SANDGREN, 1982).

Dado o clima político do país, em 1929-1930, repleto de conflitos entre kikuyus, missionários e governo, de acordo com Joshua (2009), as elites africanas voltaram-se para a Bíblia para obter respostas e, para sua surpresa, o *ibuku ria Ngai* (o livro de Deus) continha narrativas que incluíam práticas como circuncisão e poligamia. O autor afirma que Kenyatta tentou explicar a confusão religiosa que atingiu a mente dos africanos ao dizer que teria encontrado no *ibuku ria Ngai* muitos personagens respeitados que praticaram a poligamia e que quando o africano questionou o missionário sobre essa evidência, o missionário ignorou suas questões por ter como pressuposto que o africano só poderia aprender o que fora escolhido para sua mente simples e que a ele não era permitido questionar. Segundo o autor, Kenyatta então concluiu que os missionários tinham segundas intenções, pois estariam usando

---

<sup>32</sup> “(...) Most missions adherents were equally unwilling to abandon this most important of their life-crisis rites. Female circumcision was considered the only proper means to become an adult and to have access to the future. In addition it was an important link with the community, both living and dead. In their view an uncircumcised female remained a perpetual girl, unfit for marriage and probably incapable of bearing children. Circumcision was regarded as absolutely essential.” [tradução livre]



a monogamia para reduzir o número de negros por razões políticas e a questão acerca da circuncisão feminina era para perturbar as normas sociais. Dessa forma o missionário não passaria, portanto, de um agente da colonização.

Estas seriam as premissas das igrejas independentes que poderiam ser vistas não apenas como um movimento religioso, mas também, como corpos de resistência politicamente motivados. O objetivo das *African Independent Churches*, de acordo com Joshua (2009), era cristianizar os africanos sem europeizá-los e, para isso, a maioria das *African Independent Churches* teria se tornado “sincrética”, pois combinavam cultos ancestrais com a adoração de Cristo e acrescentaram seus recém-adquiridos “rituais missionários”, como o batismo e a sagrada comunhão, ao conjunto de rituais e costumes tradicionais africanos.

Para Joshua (2009), portanto, a liberdade religiosa era a questão central da controvérsia em 1929. A liberdade religiosa parecia estar no cerne desta controvérsia, pois kikuyus cristãos recém convertidos queriam expressar sua fé recém-encontrada sem qualquer pressão ou condição. A busca pela liberdade religiosa teria se tornado também a busca por liberdade política e impor a circuncisão feminina tornou-se uma arma contra o opressor. O autor cita como exemplo a seita Thaaí, que foi fundada em 1931, e forçava a circuncisão feminina na tentativa de recuperar a identidade cultural kikuyu e que teria desencadeado um medo sem paralelo na sociedade kikuyu<sup>33</sup>.

Apesar de Joshua (2009) entender que a controvérsia de 1929 fora mais sobre liberdade religiosa do que pela circuncisão feminina *per se*, ele afirma que Kenyatta e outros combatentes a usaram para avançar em sua causa pela liberdade política e que os missionários, por outro lado, não tinham motivos religiosos para condenar a circuncisão feminina. Eles teriam sido convencidos, por razões médicas, de que o rito era ruim e teriam recorrido a meios religiosos na tentativa de erradicá-lo. Para o autor, as *African Independent Churches* usaram a circuncisão feminina para justificar seus ataques aos missionários e endossarem sua insatisfação com o mundo ocidental. E concluiu que nem o missionário nem o africano tinham a questão da circuncisão feminina como foco durante a controvérsia, já que Kenyatta teria usado a circuncisão feminina como uma ferramenta política para seu próprio engrandecimento e Arthur teria usado a religião para impor seus ideais médicos. Nem um nem outro, segundo o autor, teria conseguido, de fato, lidar com a questão em seu cerne, tanto que ainda hoje a circuncisão pode ser encontrada entre os kikuyus.

---

<sup>33</sup> Em 1980 esta seita teria ressurgido com um novo nome, *Mungiki*, e fora proibida em 2000 após sua associação com a violência e outras infrações penais.

Diferentemente do que vimos acima, Leakey (1931), que se auto intitulava um verdadeiro kikuyu por ter vivido desde seu nascimento em território kikuyu e ter sido considerado como um de seus anciões, afirma que o que desagradava os missionários na cerimônia do *irua* eram as canções obscenas que eram cantadas durante as danças de iniciação. Desse modo, segundo o autor, o que desagradaria aos missionários não era a circuncisão feminina em si, mas todo o ritual que a acompanhava e que era composto de danças, bebidas e canções que não condiziam com as práticas cristãs. Além disso, pesava o fato de que, durante o período em que os futuros circuncisos ficavam reclusos recebendo orientações sobre o modo de ser kikuyu, havia ensinamentos sobre práticas sexuais que não agradariam os missionários, como, por exemplo, sobre a poligamia, que, como vimos, era praticada pelos kikuyus sob a justificativa de poderem aumentar suas famílias e, conseqüentemente, seus clãs<sup>34</sup>.

Numa tentativa de explicar o que estaria causando os desentendimentos entre missionários e kikuyus, com os quais o autor mantivera ligações muito próximas, Leakey (1931) conta que, no período em que estaria ocorrendo a controvérsia, um de seus informantes kikuyus o indagou para saber qual era o motivo que estava levando os missionários a combaterem a circuncisão, já que, segundo o informante de Leakey, os mesmos missionários teriam ensinado aos kikuyus que Maria (mãe de Jesus) também havia passado pela iniciação e pela operação. Segundo o autor, nas evangelizações e nas tentativas de traduzirem os textos bíblicos, os missionários apresentaram Maria como uma *muirito*, que em língua kikuyu significava “menina que fora iniciada e operada”, além de terem dito a seus adeptos que, na Bíblia, estaria escrito que nem a circuncisão ou a não-circuncisão seriam importantes. Com base nessas confusões em relação à tradução dos escritos sagrados, o autor conclui que muitos dos problemas relacionados à circuncisão feminina e às demais práticas dos kikuyus que desagradavam os missionários poderiam ter sido evitados caso os missionários tivessem mais cuidado na hora de traduzirem os termos. O autor menciona que outra confusão de tradução, que fez com que os kikuyus se revoltassem contra aqueles que combatiam a prática da circuncisão, ocorreu quando o governo, ao verificar as inadequadas condições de higiene nos locais onde ocorriam as operações e que estas estavam sendo exercidas por mulheres inaptas para tal, transmitiu instruções para que a operação fosse alterada no sentido de que melhores condições de higiene e operadoras qualificadas fossem providenciadas. Essa informação teria

---

<sup>34</sup> É preciso lembrar que, de acordo com os etnólogos já citados, para que um homem pudesse contrair um novo casamento seria necessária a existência de condições materiais suficientes para o pagamento do “preço da noiva”, ou seja, um homem pobre não poderia ter mais que uma esposa.

chegado alterada e fora entendida, por alguns kikuyus, como se o governo estivesse querendo mudar o costume e punir aqueles que o praticassem.

Se distanciando de Leakey (1931) e se aproximando de Ann Beck (1966) e Joshua (2009), Jocelyn Murray (1974) afirma que a controvérsia acerca da circuncisão feminina se constituiu de uma série de embates que começaram com o período colonial e culminaram com a guerra civil anticolonial, em 1952, conhecida como Revolta Mau Mau. Para ela, as controvérsias em torno da circuncisão feminina foram consequências de diferenças ideológicas entre kikuyus e missionários e não a causa dessas diferenças. Desse modo, acrescenta a autora, poderia ter sido qualquer outro incidente o causador dos embates deflagrados em torno da tentativa de proibir os fiéis protestantes de circuncidarem suas filhas. Ou seja, Murray (1974) retira o foco dos conflitos entre missionários protestantes e kikuyus da importância atribuída tanto por uns quanto pelos outros ao *irua* e à circuncisão, afirmando que isso ocorrera num contexto de crise, no qual qualquer elemento poderia ter sido o estopim do conflito.

É preciso lembrar que Murray era, além de historiadora, missionária da *Anglican Church Missionary Society* e que viveu em território kikuyu quando trabalhava como missionária junto a essa congregação. A autora em questão, de acordo com Ward (2001), foi professora e diretora em uma escola para garotas kikuyus, em Kahuia, e também diretora nos trabalhos de alfabetização de adultos em Weithaga, ambos antigos centros anglicanos, além de ter montado, em 1964, um albergue para mulheres kikuyus que trabalhavam no florescente centro industrial de Thika. Ou seja, a autora presenciou debates, assim como o desenrolar de relações cotidianas entre missionários e missionados, bem como entre os próprios missionários, que outros autores não presenciaram e, por isso, não poderiam ter acesso a esse tipo de informações.

Ao contrário de Murray, Kenyatta (1965) e Droz (2000) afirmam que a circuncisão teria sido a causa de tais embates, pois, como afirma Kenyatta (1965) em sua tese, o debate acerca do rito de passagem feminino da infância para a idade adulta no qual se insere a circuncisão – *irua* – fora impulsionado pelos missionários protestantes com o intuito de abalarem as estruturas sociais kikuyu, pois como vimos no capítulo 1, na interpretação de Kenyatta (1965) e de Droz (2000), ao impedirem a realização do *irua* seria impedida a entrada do jovem kikuyu na vida adulta fazendo com que ele não pudesse se casar e adquirir terras facilitando assim a tomada dessas terras pelos colonizadores.

Kenyatta (1965) entende que os missionários não teriam compreendido a importância desse ritual (*irua*) na vida kikuyu, razão pela qual investiram em sua destruição. Com posição semelhante, Droz (2000) afirma que os missionários teriam condenado o regime de classes de idade em razão das cerimônias pagãs que acompanhavam a circuncisão. Os kikuyus, segundo o antropólogo, teriam reagido a isso dizendo que essas atitudes para proibir a circuncisão, tanto de colonizadores quanto de missionários, eram uma forma de atacar o modo de ser kikuyu. Assim, a desarticulação da reprodução social dos kikuyus poderia também ser explicada pelo impacto da colonização, pois a administração colonial teria proibido a sucessão geracional para controlar a agitação política causada por sua própria presença e o *irua* era fundamental, segundo o autor, para que esse regime geracional se realizasse, já que se os jovens não se tornassem adultos através da circuncisão não poderiam ocupar cargos de liderança em suas comunidades.

Nesse sentido, Muriuki (1974) afirma que não surpreende, portanto, que a falha em reconhecer a importância do *irua* e da circuncisão levou os missionários a um atoleiro de recriminação com seus adeptos quando era exigido dos convertidos à fé cristã que renunciassem à circuncisão feminina sob a pena de serem excomungados. Além dele, Sandgren (1976, 1982) e Murray (1974) afirmam que os kikuyus cristãos que frequentavam as missões deveriam, além de não praticar a circuncisão, recriminar e denunciar os praticantes e, caso não o fizessem, seriam expulsos da igreja.

Como hipótese para explicar a posição missionária contrária à circuncisão, Kenyatta (1965) diz que alguns missionários seriam mal informados por terem observado apenas o aspecto cirúrgico do *irua* feminino e, por não terem investigado a importância psicológica desse ritual, teriam concluído que a circuncisão seria uma prática bárbara, uma forma de agressão às mulheres que, por isso, deveria ser banida legalmente. O autor afirma que os missionários que teriam atacado a circuncisão feminina seriam mais dignos de pena do que de condenação, pois a maioria de suas informações derivaria de kikuyus convertidos ensinados por esses mesmos cristãos a considerar a prática da circuncisão feminina como algo “selvagem” e “bárbaro”.

Por causa desta atitude, afirma Kenyatta (1965), os missionários estariam em desvantagem em relação ao “verdadeiro” estado das coisas no Quênia. Mesmo os poucos cientificamente informados, eles próprios seriam tão obcecados em se contrapor ao costume que sua objetividade estaria desfocada da tentativa de entender a importância que tinha o ritual da circuncisão para os kikuyu. E continua dizendo que, com o conhecimento limitado

que teriam adquirido com pessoas que invariavelmente distorciam a “verdade”, os missionários posavam como autoridades sobre costumes africanos para agradar seus fiéis kikuyus.

Quantas vezes já não ouvimos essas pessoas dizendo: 'Vivemos na África há vários anos e conhecemos bem a mente africana'? Isto, no entanto, não os qualifica ou lhes dá direito de reclamar autoridade sobre questões sociológicas e antropológicas<sup>35</sup> (KENYATTA, 1965).

Jocelyn Murray (1976) em um de seus artigos sobre essa temática, afirma que apesar dos rituais de circuncisão feminina e masculina serem considerados, pelos kikuyus, como tendo valor idêntico, para os missionários o mesmo não ocorria. Enquanto a circuncisão feminina era considerada por eles como brutal, mutiladora, obscena e degradante, a masculina foi aceita sem objeções, tendo sido apenas medicalizada.

Sobre a posição dos missionários protestantes a respeito da circuncisão feminina entre os kikuyus, Jocelyn Murray (1974) afirma que algumas alternativas foram apresentadas por missionários ao *Kenya Missionary Council*<sup>36</sup>, como, por exemplo, cristianizar a circuncisão feminina, diminuindo a invasão cirúrgica e inserindo no ritual elementos da doutrina cristã ou então manter apenas a performance ritualística excluindo a cirurgia em si, o que, de acordo com os missionários, não afetaria a simbologia da circuncisão feminina, mantendo assim a estrutura social kikuyu praticamente intacta.

No entanto, nada disso teria sido feito, pois, segundo a autora, cada missão, em seus respectivos distritos dentro das terras kikuyus, tomava suas decisões de acordo com os princípios e valores de seus líderes religiosos. Assim, em algumas missões pertencentes à mesma denominação, eram dados tratamentos diferentes à circuncisão feminina, como era o caso das missões da *Church of Missionary Society*, em Kigari e Kabare. Estes, além de terem sido locais onde a autora estivera presente enquanto fora missionária, também foram objeto de análise em sua tese, na qual a autora apresentou, em detalhes, boa parte de suas histórias.

De acordo a autora, essas duas missões, chamadas de gêmeas por terem sido fundadas por dois irmãos canadenses, em 1910, ficavam a menos de vinte quilômetros de distância uma

---

<sup>35</sup> “How often have we not heard such people saying: ‘We have lived in Africa for a number of years and we know the African mind well’? This, however, does not qualify them or entitle them to claim authority on sociological or anthropological questions.”[tradução livre]

<sup>36</sup> Instituição religiosa que congregava e controlava as missões protestantes no Quênia no início do século XX.

da outra. E, como demonstraremos adiante, enquanto em uma delas houve uma tentativa de cristianizar a cerimônia da circuncisão, na outra os cristãos eram obrigados a proibir a circuncisão feminina – ou não permitir que suas filhas fossem circuncidadas – sob pena de serem excomungados.

Segundo Murray (1974), quando o Reverendo William Rampley assumira a missão da *Church of Missionary Society* de Kabare, em meados da década de 1920, ele teria adotado uma atitude “liberal” e “progressista” sobre a questão das relações entre a “cultura” africana e a ética cristã, procurando manter ao máximo os costumes nativos como eram. Dessa forma, afirma a autora, Rampley teria procurado interferir o mínimo possível nos costumes kikuyus, dentre eles, a circuncisão. No entanto, de acordo com Murray (1974), Rampley, mesmo não tendo tomado nenhuma atitude contra a circuncisão feminina, teria participado do debate acerca da prática, já que esteve presente nas conferências da missão e intermissões, além de também poder ter ouvido falar da questão nos dispensários que montara ao redor de Kabare.

Um fato que a autora descreve para demonstrar esse aspecto “liberal” de Rampley teria ocorrido em 1926-27, quando no Distrito ocorriam os arranjos para a cerimônia *itwika* para a transferência da autoridade do grupo de idade *Mwangi* para o *Irungu*. Sobre essa cerimônia a autora explica que os grupos de idade kikuyu, formados na circuncisão, eram agrupados em grupos geracionais que “governariam” o território kikuyu por aproximadamente 30 anos<sup>37</sup>. De acordo com a autora, no momento da entrega do poder para a classe de idade sucessora, deveria ser oferecido à antecessora ovelhas e cabras, que seriam sacrificadas e com sua carne ser feito um enorme banquete. Porém, o sacrifício dos animais era um problema para os kikuyus cristãos. Assim, numa reunião pastoral em 1927, teria sido decidido que a *Itwika* poderia acontecer desde que os animais fossem arrecadados, mas não sacrificados, apenas mortos para serem cozidos e consumidos imediatamente e seus restos deveriam ser queimados para que nada pudesse ser dado em sacrifício. Toda a cerimônia, afirma a autora, seria vigiada pela polícia local para impedir que qualquer sacrifício fosse feito. Segundo Murray, diferentemente do que teria ocorrido em outras missões, nas quais a cerimônia do *Itwika* teria sido abandonada em decorrência do fato dos kikuyus cristãos entenderem que não havia mais significado realizá-la, em Kabare a forma cristianizada do *Itwika* agradava os cristãos e isso teria feito com que Rampley ganhasse ainda mais a simpatia de seus fiéis kikuyus.

---

<sup>37</sup> Não fica claro no texto de Murray (1974) se os grupos de idade controlariam todo o território kikuyu ou apenas o território no qual habitavam. Ela ressalta que essa é uma cerimônia que poderia durar vários dias e que o *Itwika* anterior estaria ocorrendo enquanto os europeus faziam os primeiros contatos com os kikuyus, em 1890.

Mesmo procurando não se envolver com os debates acerca da circuncisão, Rampley, em 1929, de acordo com a autora, teria sido convocado para participar de um encontro de missionários protestantes no qual seria discutida a circuncisão feminina e lá ele teria reportado que Kabare era favorável à continuidade do costume.

No ano seguinte, entretanto, Rampley, segundo Murray (1974), teria viajado com sua família para a Inglaterra e teria sido nesse período que a controvérsia sobre a circuncisão chegou até Kabare devido às constantes visitas do Reverendo John Comely, líder da missão em Kigari. Comely, afirma a autora, era um homem muito compreensivo e generoso, contudo muito convencido de que havia recebido orientação divina e, por isso, muito severo em suas convicções, esperando o mesmo dos outros. Ele seria contra a circuncisão feminina, porém não tinha o apoio dos anciãos e clérigos de Kigari em seus esforços para combatê-la. Murray (1974) afirma que, com o passar do ano de 1930, Comely teria chegado à conclusão de que a circuncisão era algo a ser combatido a qualquer custo. Assim sendo, passou a promover o combate em Kigari e também o fazia em suas visitas a Kabare.

De acordo com a autora, enquanto estava na Inglaterra, Rampley teria estado no *Colonial Office* e conversado com o subsecretário de colônias, o qual dissera que a opinião de Rampley favorável à manutenção dos costumes kikuyus diferia muito das opiniões dos missionários da *Church of Scotland* e teriam contrariado algumas histórias “escabrosas” a respeito dos costumes kikuyus que eram enviadas do Quênia ao Reino Unido.

A missão de Rampley, em Kabare, pertencia ao Distrito de *South Nyeri*, mas mais próxima geograficamente do centro administrativo de Embu. Segundo Murray (1974), em *South Nyeri* o Conselho Nativo teria se recusado a aprovar qualquer estatuto contra ou que modificasse a circuncisão, enquanto em Embu o Conselho Nativo Local teria sido o pioneiro no combate à prática e, por causa da proximidade com Kabare e das pregações que Comely teria feito na igreja de Kabare na ausência de Rampley, os adeptos kikuyus teriam aceitado a interdição da circuncisão feminina. Entretanto, continua a autora, quando Rampley voltou a Kabare viu que nenhuma atitude contra a circuncisão fora tomada pelos anciãos, exceto que esses teriam passado a recomendar que a extensão da operação da circuncisão fosse reduzida. Assim, tendo conhecimento dos debates sobre a circuncisão, Rampley teria se empenhado em conseguir uma solução para a prática que satisfizesse a consciência dos kikuyus cristãos, mas que não os afastasse de suas famílias, clãs e comunidades como poderia ocorrer se a circuncisão fosse abolida.

De acordo com Murray (1974), entre 1930 e 1931 alguns esforços foram feitos em favor da manutenção da circuncisão feminina por Rampley, Lambert – que fazia parte do conselho administrativo de Embu e tinha algum conhecimento em medicina – e por Leakey, o etnógrafo e arqueólogo que vivera toda sua vida entre os kikuyus. Estes criaram propostas para manter a circuncisão feminina com algumas alterações como a redução na extensão da operação ou, como teria proposto Leakey, que se fizesse outro tipo de marca física que representasse a passagem para a vida adulta, como um corte ou uma cicatriz.

Segundo Leakey (1931), as propostas de alteração seriam:

a) criar uma variação na cerimônia de iniciação, na qual os adeptos das missões participariam, que não seria uma cerimônia religiosa e nem vetada aos não-cristãos;

b) a antiga forma de iniciação não deveria se tornar ilegal, mas ser desencorajada em favor da nova variação;

c) os candidatos à iniciação, tanto meninos quanto meninas, passariam por um conselho local que decidiria quem teria idade suficiente para passar pela iniciação e estes passariam por um período especial de ensinamentos acerca de comportamentos e condutas que transmitiria a eles o que é bom nas leis nativas e costumes, omitindo aquilo que não seria mais bem visto;

d) ensinamentos sobre sexo incluindo instruções não-religiosas com base médica contra indulgência sexual, promiscuidade e prostituição;

e) ensinamentos sobre as danças tradicionais, porém omitindo as partes obscenas;

f) no dia marcado para a cerimônia final da iniciação os candidatos seriam trazidos à público com muita cerimônia e receberiam uma marca da iniciação visível em seus corpos, como um corte no braço que deixaria uma cicatriz num formato particular e seriam, a partir de então, considerados adultos.

Essas propostas, segundo Murray (1974), teriam influenciado o Bispo Heywood, um dos líderes da *Church of Missionary Society* no Quênia, que, para indicar quais eram suas posições nesse sentido, teria escrito uma carta na qual afirmava que os bispos e os missionários da *Church of Missionary Society* sentiam que o caminho certo para lidar com a circuncisão feminina era tentar cristianizá-la, mas que apenas insistiam no abandono das práticas imorais e idólatras e que procuravam desenvolver uma forma cristã da cerimônia da iniciação. A autora afirma que a ideia do Bispo Heywood era de criar um acampamento onde os candidatos à iniciação – meninos e meninas – ficariam por três semanas e culminaria numa operação superficial e privada.



Nesse sentido, numa tentativa de conhecer as opiniões dos demais missionários, Heywood, segundo Murray (1974), teria elaborado um questionário para ser apresentado em uma reunião para a qual todos os missionários da *Church of Missionary Society* da região foram convocados, com as possíveis maneiras, aceitas pela *Anglican Church*, de lidar com a circuncisão feminina. A autora afirma que tendo por base o questionário de Heywood os missionários chegaram às alternativas que deveriam ser adotadas.

[Circular sent out by Bishop Heywood to the missionaries who were to attend a meeting to discuss the female circumcision question on July 13, 1931. The circular itself is dated July 8, 1931.]

#### Suggested Questions

1. Is it considered that the root Idea of a period of special training of young men and women for adult and married life, which seems to lie behind the practice of African Initiatory rites, is valuable and should be preserved for the African Christian Church, or is it thought to be so inextricably mixed up with what is vile that the Christian Church should seek to abolish the whole thing?
2. In particular is there any doubt that the practice of Female Circumcision as generally performed among the kikuyus is not only repulsive and dangerous but utterly contrary to Christian morality?
3. If there is no doubt on this point do we consider
  - a) That it must be definitely and unequivocally condemned, and made a cause of discipline in the church, and no opening given for any suggestions of possible modifications, in which any form of physical operation is allowed? Or
  - b) That we are justified in simply teaching the principles of purity and holiness, with prayer and exhortation, trusting that they may eventually bring the custom to na end? Or
  - c) That while teaching and praying as in (b) we should seek to secure such modifications in the practice, that the modified form should not be a cause of discipline in the church meanwhile. (Note: If (c) should eventually be our policy the Bishop's letter would have to be modified.)
4. With reference to 3. (c) do we consider that the mildest form of the operation known as clitoridectomy is in it self sinful, if it can be separated from evil associations?

5. If the answer to 4. is in the affirmative how do we justify the general permission of the circumcision of boys under careful conditions?
6. With reference to 4. Do we consider that separation from evil associations is possible?
7. If we consider that some form of initiation, with clitoridectomy [sic] or something similar permitted, is probably the best plan to adopt
  - a) Is it any use to permit it without clear evidence that the Christian people in kikuyu generally would loyally accept it?
  - b) How can we secure such evidence?
  - c) What is our duty if our brethren in the Alliance of Missions tell us that they cannot possibly take a similar line of action?
8. If such a form were adopted
  - a) Should we simply consider it as a temporary expedient, not forbidden by the church, but not definitely recognised? Or
  - b) Should we endeavour to provide for a Christian initory rite with training in preparation for adult and married life, with some definite Christina symbol, in which clitoridectomy would be allowed for the present to be performed, but with the hope and prayer that after a time only the Christians symbol would remain?
9. Is it agreed that these questions, with the answers given at our Conference should be communicated to our lady missionaries working in the Kikuyu country, for their comments before we meet with our brethren in the Alliance meeting in August?
10. Has the situation affected by the introdution of Kikuyu Central Association?<sup>38</sup>

Com base nas respostas dadas a esse questionário, os missionários teriam chegado a três alternativas para a circuncisão feminina:

- 1- Condenação completa do costume com a rígida disciplina da igreja. Esta, segundo Murray (1974), seria a posição da *Church of Scotland*, da *African Inland Mission* e da *Gospel Missionary Society*, além de ser defendida também pelas missões da *Church of Missionary Society* em Kabete e Kigari.
- 2- Dar ensinamento sobre os princípios da pureza e da santidade cristãs com o intuito de eventualmente o costume chegar ao fim. A autora afirma que esse

---

<sup>38</sup> Optamos por deixar esse trecho no idioma original para que não houvessem perdas no entendimento decorrentes da tradução.

seria o desejo dos anciãos da missão da *Church of Missionary Society*, em Kahuia, e que também era defendido pela Igreja Católica Romana<sup>39</sup>.

3- Permitir, por um tempo, a forma modificada da circuncisão (com a redução da extensão cirúrgica), não a reprimindo num primeiro momento. Essa era a posição, afirma a autora, defendida por Rampley e pelos anciãos de Kabare.

Nessa reunião, afirma a autora, teria sido decidido pela maioria que a terceira alternativa e uma possível alteração da segunda alternativa prevaleceriam e Comely teria sido o único a se opor. No entanto, como essa reunião tinha caráter informal, ainda seria necessário passar por outras instâncias até que esta decisão de fato pudesse ser posta em prática.

Entretanto, continua a autora, Rampley não quis esperar um direcionamento do Bispo e, numa reunião pastoral, em Kabare, decidiu que os circuncisadores cristãos – tanto homens quanto mulheres – seriam escolhidos dentre os fiéis kikuyus e estes iniciariam os jovens na puberdade. Dessa forma, a operação em garotas seria feita da forma moderada com o uso de antissépticos que seriam disponibilizados gratuitamente e as cerimônias deveriam ser privadas e desassociadas de costumes considerados por esses missionários como “repugnantes”. Finalmente, visando não ofender os kikuyus não cristãos, teria sido estabelecido que ao tio da garota circuncidada seriam oferecidas as costumeiras cabras a fim de evitar que os direitos e privilégios associados aos ancestrais fossem negligenciados. Todavia, observa a autora, a missão de Kabare não teria criado uma “escola de iniciação”, onde os kikuyus cristãos seriam ensinados sobre sexualidade, casamento e família. Murray (1974) avalia que tal fato não ocorrera em Kabare porque, para os kikuyus de lá, o que realmente teria importância era a circuncisão e não os rituais em torno dela.

Ainda de acordo com os relatos apresentados por Jocelyn Murray (1974), em relação a Kigari, a igreja assumiu que não seria possível, naquele momento, abolir completamente o costume, como desejava Comely. E, em outubro de 1931, uma carta pastoral estabelecia uma postura mais moderada em relação à prática da circuncisão:

- I) Todas as práticas pagãs relacionadas com os costumes devem ser inteiramente abandonadas pelos cristãos;
- II) Qualquer coisa de natureza pública deve ser estritamente proibida;

---

<sup>39</sup> Nesse sentido vale mencionar que, em nosso trabalho de campo, conversamos com o Padre Brambilla, missionário da Consolata, e este afirmou que, nos primórdios dos trabalhos missionários, os católicos, diferentemente dos protestantes, evitaram se envolver nos costumes kikuyus, entre eles, a circuncisão feminina. Entretanto, apesar de concordar com o padre no que diz respeito ao envolvimento dos católicos na controvérsia da circuncisão, Melvina Araújo (2013) afirma que, em 1924, as circuncisões feminina e masculina teriam sido abandonadas em uma das aldeias kikuyus que estariam sob influência dos missionários da Consolata.

III) Qualquer operação que gere danos físicos para o indivíduo deve ser condenada<sup>40</sup> (Murray, 1976).

Para ilustrar as diferentes posições dos kikuyus cristãos nas missões da *Church of Missionary Society* diante da questão da circuncisão feminina, Murray (1974) nos apresenta três citações bíblicas que representariam as atitudes desses kikuyus e que eram invocadas por eles quando o assunto surgia em pauta. Em Kahuia, no Distrito de Fort Hall, a passagem bíblica invocada para representar a postura de não envolvimento no debate acerca da circuncisão era: “Não há, de fato, o menor valor em ser ou não ser circuncidado. O que realmente importa é ser uma nova criação” (Gálatas 6:15)”. Já em Kabare, onde junto com Rampley os missionários e kikuyus cristãos teriam chegado a um acordo em relação à circuncisão feminina, o texto era: “Se for possível, quanto estiver em vós, tende paz com todos os homens” (Romanos 12:18). Já em Kigari, devido à rígida postura do Reverendo Comely contra a circuncisão e onde, conseqüentemente, houvera grande reação dos kikuyus com grande ascensão das igrejas independentes, a passagem bíblica era: “Portanto, saiam do meio deles e separem-se, diz o senhor. Não toquem em coisas impuras e eu os receberei” (2 Coríntios 6: 17).

Essas passagens bíblicas, para a autora, resumiriam a essência das diferentes abordagens para a evangelização e para a construção de uma comunidade cristã, assim como representariam também a forma como os missionários dessas localidades entenderam e lidaram com a questão da circuncisão. Apesar de constituírem uma história que foi muitas vezes repetida, a autora salienta que mesmoalguns missiólogos e líderes da igreja discordavam sobre qual abordagem teria sido melhor no caso kikuyu.

Buscando explicar as razões pelas quais os missionários protestantes teriam combatido a circuncisão feminina entre os kikuyus, David Sandgren (1976), que dedicou seus estudos à presença dos missionários da *African Inland Mission* no Quênia, refere-se ao tipo de formação recebida por eles antes de serem encaminhados para os locais das missões. Não tendo outra formação além da educação formal oferecida nas escolas acrescida de, no máximo, um ou dois anos de aprendizado numa escola de estudos bíblicos, na qual recebiam apenas algumas informações sobre como interpretar as escrituras, esses missionários não teriam treinamento para entender culturas diferentes das deles. Somado a isso, faltava-lhes também o domínio da

---

<sup>40</sup>“I) All heathen practices connected with the customs must be entirely abandoned by Christians; II) Anything of a public nature must be strictly prohibited; III) Any operation causing physical injury to the individual must be condemned.” [tradução livre]

língua dos nativos. Assim sendo, eles teriam tido pouco entendimento sobre a iniciação e seu significado para a sociedade kikuyu.

Além disso, prossegue o autor, havia entre os missionários um certo anti-intelectualismo e uma aversão em aprender. Era comum se ouvir dos missionários da *African Inland Mission* que teriam ido ao Quênia para ensinar e converter e não para aprender ou serem ensinados. Assim, segundo o autor, não surpreende o fato de esses missionários nada saberem da circuncisão além da operação física, que teria sido o aspecto da iniciação que mais chamou a atenção por ser o clímax dramático de um longo processo desconhecido por eles.

A formação dos missionários da *Church of Missionary Society* não diferiria muito da formação dos missionários da *African Inland Mission*, segundo Jocelyn Murray (1974). Entretanto, a autora deixa claro que, ao analisar a participação missionária na controvérsia, é preciso levar em conta que em cada distrito em que havia uma missão era tomada uma atitude diferente em relação aos costumes kikuyus e que estas variavam de acordo com seus líderes e suas formações pessoais.

Após o auge da controvérsia em 1929-1930 e dos debates entre as sociedades missionárias protestantes acerca da circuncisão feminina, Murray (1974) afirma que pouco teria mudado, pois cada missão teria instruído seus membros de acordo com aquilo que acreditavam ser a melhor opção a ser feita e, exceto as meninas advindas de famílias cristãs contrárias ao costume, as demais continuavam a ser circuncidadas. Assim como Lonsdale (1999) e Sandgren (1982), a autora acredita que com o crescimento das igrejas independentes e com as ideias de soberania nativa propagada e defendida pela *Kikuyu Central Association*, as igrejas missionárias protestantes teriam recuado no sentido de não mais combater frontalmente a circuncisão feminina e começado a “educar” os fiéis acerca dos costumes pagãos e ritos de iniciação em geral que não condiziam com as práticas cristãs.

De acordo com Murray (1974) e Sandgren (1976), pouco teria mudado nos anos que se seguiram até o final da Segunda Guerra Mundial. E a partir desse momento, como veremos no próximo capítulo, novos atores entraram no debate. São eles: defensores dos Direitos Humanos, feministas, ONGs, entre outros.

### **Capítulo 3 – Os debates atuais e as campanhas de combate à prática da circuncisão feminina**

De maneira um pouco diferente do que fizemos nos dois primeiros capítulos, aqui nos esforçaremos para demonstrar como o debate acerca da circuncisão feminina acontece contemporaneamente. Partiremos das discussões acerca da circuncisão feminina, no Quênia, após a Segunda Guerra Mundial e analisaremos como os discursos das campanhas atuais de combate à circuncisão se aproximam dos discursos dos missionários da década de 1920. Após a Segunda Guerra Mundial, segundo Murray (1974), Lonsdale (1999) e Ranger (1986), um movimento religioso, conhecido na literatura como *East African Revival*, começou a tomar lugar no Quênia, depois de já ter se espalhado por países vizinhos como Uganda e Ruanda antes da Segunda Guerra. Trata-se de um movimento de caráter cristão surgido dentro da *Anglican Church*, em Ruanda, iniciado por missionários e evangelistas africanos que, apesar de pregarem de forma parecida com os missionários do início do século XX, acreditavam que a convicção do pecado e a aceitação da “salvação” deveriam ser provadas em confissão e testemunho abertos com subsequente envolvimento numa “associação” de “salvos”. Em língua kikuyu os “salvos” eram chamados de *ahonokio* e se encontrariam regularmente para confissão, exortação e estudos bíblicos.

Os ahonokios, de acordo com Murray (1974), rejeitavam os costumes pagãos como bruxaria, bebidas, cheirar rapé, ir a curandeiros e danças e demonstrariam grande disponibilidade em aceitar os padrões ocidentais e modernos de higiene e medicina, técnicas agrícolas, entre outros. Dessa forma, afirma a autora, era esperado que um costume tradicional como a circuncisão feminina, que à época também estava sendo questionado pela medicina ocidental, fosse ser rejeitado.

Os ahonokios não deixavam de ser kikuyus, porém, segundo Murray (1974), eles se identificariam como sendo “os salvos” e a experiência de iniciação que importava para eles não era a experiência kikuyu e sim a experiência de salvação que os qualificavam como pertencentes à “associação de salvos”.

Nesse período, como afirma Lonsdale (1999) e Murray (1974), também estaria se formando um movimento político conhecido como Mau Mau que reivindicava a autonomia política kikuyu e o retorno do controle das terras para as mãos dos nativos. Parte desse movimento, afirmam os autores, defendia a manutenção da prática da circuncisão como símbolo da soberania de seu povo. Isso, segundo Murray (1974), teria feito com que aqueles

crístãos que não eram *ahonokios* trouxessem à tona novamente o debate nas igrejas acerca da circuncisção feminina e, mais uma vez, as discussões em torno dessa prática teriam ocupado os missionários e membros das igrejas protestantes. O debate, afirma a autora, pouco diferiu daquele da década de 1920 e, assim como aquele, pouco teria conseguido mudar em relação à prática da circuncisção. A autora diz que o último documento encontrado que tratava do debate nas igrejas acerca da circuncisção feminina datava de 1959 e que nele constava uma lista de circuncisadoras autorizadas em Embu, local de maior resistência cristã ao costume.

Na década de 1970, ou seja, quarenta anos após o ápice da controvérsia, kikuyus cristãos anciões afirmavam, de acordo com Murray (1974), que a circuncisção feminina não mais existiria entre os “educados”. Porém, nos jornais falava-se que a prática ainda ocorria. Para a autora, essas eram apenas impressões pessoais de anciões e jornalistas que não tinham provas da ocorrência ou não da prática da circuncisção. Assim sendo, a autora, com o intuito de buscar informações que ela consideraria mais consistentes, afirma ter feito um levantamento quantitativo em escolas de meninas em território kikuyu e teria verificado que 41% das meninas eram circuncidadas, cifra que a autora considerou relevante tendo em vista que as meninas pesquisadas advinham, em sua maioria, de famílias cristãs. Segundo Murray (1974), a porcentagem mais baixa de meninas operadas aparecia nos distritos mais próximos à capital e, nos mais distantes, o índice de circuncidadas aumentaria. A autora conclui que isso se daria pelo fato de os habitantes desses distritos próximos à Nairóbi estarem em contato mais próximo com o centro urbano e, conseqüentemente, com a cultura ocidental. Porém, mesmo a circuncisção ainda existindo, a autora verificou que os rituais que a acompanhavam não mais aconteciam e só teria restado a operação física.

Apesar de desacompanhada dos demais rituais que compunham o *irua*, tendo sido combatida desde o final dos anos 1920 e sido proibida, seja pelo pronunciamento presidencial<sup>41</sup> de 1982 do então presidente do Quênia, Daniel Arap Moi ou pela promulgação do *The Prohibition of Female Genital Mutilation Act*, de 2011, que tinha como objetivo “proibir a prática da mutilação genital feminina, para proteger contra violação da integridade física ou mental da pessoa através da prática da mutilação genital feminina e para fins relacionados”<sup>42</sup>, a circuncisção feminina continua sendo praticada no Quênia.

Mesmo tendo contado com os esforços de missionários, grupos feministas e grupos de Direitos Humanos contra a circuncisção feminina, ainda encontramos posições favoráveis à

---

<sup>41</sup> *The Standard*, Tuesday, July 27, 1982. Nairobi. Quênia.

<sup>42</sup> “(...) prohibit the practice of female genital mutilation, to safeguard against violation of a person’s mental or physical integrity through the practice of female genital mutilation and for connected purposes”. Fonte: <http://www.kenyalaw.org/kl/>.

prática, como, por exemplo, a do antropólogo Yvan Droz (2000), que se assemelha à posição daqueles que a defendiam nas décadas de 1920 e 1930. Num esforço de defender a circuncisão feminina kikuyu, Droz (2000) afirma que mesmo que o sistema de idades kikuyu, do qual a circuncisão seria uma parte crucial, não seja uma instituição em vigor atualmente, a circuncisão ainda seria para os kikuyus algo que definiria sua identidade e sua participação no meio social<sup>43</sup>.

Nesse sentido, o fato de a versão masculina ter sido medicalizada não impediria que os homens kikuyus passassem pela circuncisão podendo, dessa forma, manter a prática e, mais que isso, o ideal que esta carregaria. No entanto, o mesmo não ocorreria com as mulheres e, de acordo com Droz (2000), estas, quando incircuncisadas, ainda seriam mal vistas por boa parte da sociedade e, como afirmou Murray (1974), elas mesmas se sentiriam em débito com sua “cultura” por não terem passado pelo rito, mesmo que esse se resumisse apenas à operação física, e não se sentiriam “adultas”. Droz (2000) afirma que

A circuncisão feminina, mesmo tendo sido interdita, continua a ser praticada por muitos kikuyus. No entanto, o segredo sob o qual ela é mantida cria uma dúvida sobre a qualidade da mulher kikuyu e divide profundamente as comunidades rurais. Noutros termos, tanto a circuncisão masculina quanto a feminina não neutraliza mais os aspectos fissionais do parentesco no seio da organização social e sua proibição contribui para depreciar o estatuto da mulher kikuyu, que não é mais socialmente instituída enquanto adulta<sup>44</sup> (DROZ, 2000).

E segue afirmando que

A proibição de uma prática social, a clitoridectomia, em nome do individualismo ético contido nos direitos do Homem, não foi acompanhada de seu corolário indispensável: a constituição de um Estado social que poderia oferecer uma alternativa às redes sociais nas quais o indivíduo se encontra “encrustado” e oferecer-lhe a possibilidade de escolher de maneira independente. Esta “ingerência humanitária”, que se assemelha a uma dupla pressão, contribui para desarticular a reprodução social kikuyu, portanto a diminuir os recursos que as diferentes redes

---

<sup>43</sup>Talvez por isso Murray (1974) tenha encontrado uma alta porcentagem de praticantes em seus estudos.

<sup>44</sup>“La circoncision féminine, bien que interdite, est toujours pratiquée par de nombreux Kikuyus. Pourtant, le secret où elle se trouve cantonnée crée un doute sur la qualité de la femme kikuyu et divise profondément les communautés rurales. En d'autres termes, la circoncision tant masculine que féminine ne contrecarre plus les aspects fissionnels de la parenté au sein de l'organisation sociale, et son interdiction contribue à déprécier le statut de la femme kikuyu que n'est plus instituée socialement en tant que femme adulte”. [tradução livre]



sociais apresentam aos indivíduos. Ela deixa os kikuyus, tanto homens quanto mulheres, à mercê dos efeitos nefastos de uma mundialização econômica sem que eles se beneficiem nem dos aspectos positivos de um Estado de direito (cidadania, seguridade social, direitos do Homem), nem da segurança que lhes ofereciam as redes de solidariedade autóctones. No caso dos kikuyus, proibir a clitoridectomia significa intervir contra a vontade da criança, contra a vontade de seus pais e contra as normas morais ou o ethos kikuyu<sup>45</sup> (DROZ, 2000).

Essa afirmação nos indica que apesar da distância temporal entre o debate sobre a supressão da circuncisão e a fala do autor, o debate, ao menos da parte de alguns antropólogos, parece manter-se sob os mesmos termos que aquele que teve lugar nos anos 1920 e 1930.

Assim como Droz, outros antropólogos e estudiosos de várias áreas do conhecimento se debruçam sobre o tema da circuncisão feminina buscando entender a prática e se inserem num debate que gira em torno da defesa de sua erradicação ou manutenção. Essa prática, como vimos na Introdução, não se restringe apenas ao Quênia. Segundo a OMS – Organização Mundial de Saúde, a circuncisão feminina, seria uma prática predominante na África, mas que pode ser encontrada também em outras comunidades étnicas na Índia, Malásia, Península Arábica e Indonésia. A OMS estima que mais de 130 milhões de meninas e mulheres tenham passado pela circuncisão e que pelo menos dois milhões por ano ainda passarão. No Quênia, além dos kikuyus, podemos encontrar outros grupos étnicos que circuncidam tanto homens quanto mulheres, dentre os quais estariam os maasais, samburus, turkanas, merus e somalis.

Atualmente numerosos grupos na África estariam combatendo essas práticas, que já teriam sido provadas como sendo danosas à saúde de mulheres e meninas, visando colocar um fim a elas de uma vez por todas. Podemos encontrar estudos de diversos autores que se debruçaram sobre essa temática, entre eles as antropólogas Abusharaf (2006), Shell-Duncan e Herlund (2000), Gruenbaum (2001), que procuram demonstrar que de maneira crescente, a circuncisão feminina estaria se tornando o foco de programas de erradicação entre as

---

<sup>45</sup>“L’interdiction d’une pratique sociale, la clitoridectomie, au nom de l’individualisme éthique contenu dans les droits de l’Homme, n’a pas été accompagnée de son corollaire indispensable : la constitution d’un État social qui aurait pu offrir une alternative aux réseaux sociaux dans lesquels l’individu se trouve “enchâssé” et lui offrir la possibilité de choisir de manière indépendante. Cette “ingérence humanitaire”, qui s’apparente à une double contrainte, contribue à désarticuler la reproduction sociale kikuyu, donc à diminuer les recours que les différents réseaux sociaux proposent aux individus. Elle laisse les Kikuyus, tant homme que femme, en proie aux effets néfastes d’une mondialisation économique, sans qu’ils ne bénéficient ni des aspects positifs d’un État de droit (citoyenneté, assurances sociales, droits de l’Homme), ni de la sécurité que leur offraient les réseaux de solidarité autochtones. Dans le cas des Kikuyus, interdire la clitoridectomie signifie intervenir contre la volonté de l’enfant, contre la volonté de ses parents et contre les normes morales, ou l’ethos kikuyu” [tradução livre]

comunidades praticantes e, segundo elas, os esforços de homens e mulheres africanos para extirpar a circuncisão feminina seriam um sinal óbvio das transformações sociais que acompanham novas e emergentes formas de autocrítica e mudança cultural.

Abusharaf (2006) demonstra que organizações de combate à circuncisão feminina adotaram estratégias de persuadir as pessoas a abandonarem essa prática articulando suas iniciativas a terminologias culturais aceitáveis e de colocar em prática meios legais, médicos, políticos e econômicos para ampliar a representação política das mulheres e de suas habilidades em participar dos processos de tomadas de decisões. Atualmente, segundo a autora, estariam debatendo essa complicada questão: o *Comité National de Lute contre La Pratique de l'Excision*, em Burkina Fasso, a *National Association of Nigerian Nurses and Midwives*, na Nigéria, a *Barbiker Badri Scientific Association for Women's Studies*, no Sudão, a *National Research Network*, no Senegal, a *National Union of Eritrean Youth*, na Eritreia, a *Seventh Day Adventist Church*, no Quênia, a *Egyptian Task Force*, no Egito e a *Maendeleo Ya Wanawake Organization*<sup>46</sup>, também no Quênia, além de mais 26 sucursais do *Inter-African Committee on Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children*. Entretanto, afirma Abusharaf (2006), essas organizações estariam cientes de que a circuncisão feminina não pode ser alvo de erradicação de maneira isolada de outros problemas que afetam o bem estar dos indivíduos e comunidades, pois para a autora, a circuncisão, por estar inserida nas “tradições” locais, estaria conectada aos demais aspectos da vida social dos praticantes e eliminá-la de suas práticas sem levar em conta os demais aspectos aos quais a circuncisão estaria vinculada prejudicaria o funcionamento da vida social desses grupos.

Embora tenhamos visto que a circuncisão feminina é uma prática cultivada em diversas sociedades africanas, encontramos também registros de tentativas, por parte principalmente de missionários e de médicos, de combater essa prática com o intuito de aboli-la ou de publicizar as possíveis consequências para a saúde da mulher. No Egito, segundo relatório da UNICEF (2013), os esforços contra a circuncisão feminina teriam partido de iniciativas individuais com pouco apoio de organizações da sociedade civil ou do governo. A primeira campanha conhecida teria ocorrido por volta da década de 1920, quando a Sociedade Egípcia de Médicos teria emitido uma declaração delineando os efeitos negativos que a circuncisão teria sobre a saúde da mulher e teria recebido apoio do Ministério da Saúde, da imprensa e de religiosos. No Quênia, como procuramos demonstrar ao longo dessa dissertação, as primeiras

---

<sup>46</sup>*Maendeleo Ya Wanawake Organization* é uma organização sem fins lucrativos de mulheres voluntárias com a missão de melhorar a qualidade de vida das comunidades rurais especialmente de mulheres e jovens no Quênia. Fonte: <http://www.mywokenya.org>.

manifestações contra a prática também aconteceram no final da década de 1910, tendo sido iniciadas por missionários protestantes.

Ainda segundo a UNICEF (2013), entre 1957 e 1958, no Egito, a revista feminina *Hawaa* teria publicado uma reportagem contra a circuncisão feminina em que dizia que o Islã não recomendava essa prática. No Senegal apenas na década de 1970 começariam campanhas do governo e de ONGs promovendo o abandono da prática. Em Burkina Fasso, no primeiro dia internacional da mulher, em 1975, teriam começado a aparecer na mídia popular informações sobre os possíveis efeitos nocivos da circuncisão feminina. Estas manifestações foram suscitadas pelo movimento feminista que se encontrava crescente nesse momento.

De acordo com Kouba e Muasher (1985), a partir de 1975, quando os movimentos feministas ganharam corpo, diversas medidas foram tomadas por governos africanos com a intenção de erradicar a circuncisão<sup>47</sup>. No entanto, afirmam os autores, nenhum desses países

---

<sup>47</sup> No primeiro ano da ONU, o Conselho Econômico e Social (ECOSOC) estabeleceu sua Comissão sobre o Status da Mulher, como o principal órgão de decisão política dedicado exclusivamente à igualdade de gêneros e ao avanço das mulheres. Uma de suas primeiras realizações foi assegurar a neutralidade de gênero no projeto de Declaração Universal dos Direitos Humanos.

A Declaração marco, adotada pela Assembleia Geral em 10 de dezembro de 1948, reafirma que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos” e que “todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, religião... ou qualquer outra condição.”

À medida que o movimento feminista internacional começou a ganhar força nos anos 70, a Assembleia Geral declarou o ano de 1975 como o Ano Internacional das Mulheres e organizou a primeira Conferência Mundial sobre as Mulheres, na Cidade do México.

No impulso da Conferência, os anos de 1976 a 1985 foram declarados a Década da Mulher.

Em 1979, a Assembleia Geral adotou a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, frequentemente descrita como uma Carta Internacional dos Direitos da Mulher. Em seus 30 artigos, a Convenção define claramente a discriminação contra mulheres e estabelece uma agenda para ação nacional para pôr fim a tal discriminação. A Convenção considera a cultura e a tradição como forças influentes para moldar os papéis de gênero e as relações familiares, e é o primeiro tratado de direitos humanos a afirmar os direitos reprodutivos das mulheres.

Cinco anos depois da conferência da Cidade do México, a Segunda Conferência Mundial sobre a Mulher foi realizada em Copenhague (Dinamarca), em 1980. O Programa de Ação resultante pediu mais medidas nacionais para assegurar o domínio e o controle de propriedade das mulheres, bem como melhorias nos direitos das mulheres em relação à herança, à guarda dos filhos, e à perda da nacionalidade.

Em 1985, a “Conferência Mundial para a Revisão e Avaliação das Realizações da Década das Nações Unidas para a Mulher: Igualdade, Desenvolvimento e Paz” foi realizada em Nairóbi (Quênia). Ela foi convocada num momento em que o movimento pela igualdade de gênero finalmente ganhou verdadeiro reconhecimento global, e 15 mil representantes de organizações não-governamentais participaram em um Fórum paralelo de ONGs. O evento foi descrito por muitos como o “nascimento do feminismo global”. Percebendo que os objetivos da Conferência da Cidade do México não foram devidamente cumpridos, os 157 governos participantes adotaram a Estratégias Prospectivas de Nairóbi para o Ano 2000. Elas quebraram barreiras ao declararem todos os assuntos como sendo assuntos das mulheres. Um resultado inicial da Conferência de Nairóbi foi a transformação do Fundo Voluntário para a Década da Mulher no Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM, agora parte da ONU Mulher).

A Quarta Conferência Mundial sobre as Mulheres, realizada em Pequim (China), em 1995, deu um passo além da Conferência de Nairóbi. A Plataforma de Ação de Pequim definiu os direitos das mulheres como direitos humanos e se comprometeu com ações específicas para garantir o respeito desses direitos.

Como resultado da Declaração do Milênio, da Cúpula do Milênio em setembro do ano 2000, assuntos de gênero foram integrados em muitos dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio posteriores – e explicitados

teria conseguido extinguir totalmente a prática, que ainda hoje pode ser encontrada em comunidades que vivem em zonas mais afastadas dos centros urbanos.

Segundo relatório da UNICEF (2011) já havia no Quênia legislação referente às práticas de circuncisão feminina desde 2001, mas que tal legislação continha muitas lacunas e que teria sido mal aplicada. O mesmo relatório afirma que a lei de 2011 foi o resultado de quatro anos de esforços de diversas organizações que estariam empenhadas na erradicação da prática: *Kenya Women's Parliamentary Association (KEWOPA)*, Conselho Parlamentar, *The National FGM Secretariat* e do *UNFPA-UNICEF Joint Programme*, organização que publicou o relatório ao qual nos referimos.

Nesse sentido, vale mencionar que em nosso trabalho de campo, realizado em Nairóbi, em 2012, pudemos observar o modo como a circuncisão – masculina e feminina – é atualmente considerada no Quênia. Em nossas idas e vindas ao *Kenya National Archive* deparamo-nos com algo intrigante: um estande em pleno centro da cidade, em frente ao arquivo nacional, que apresentava uma faixa com os dizeres: “*Male circumcision reduces men's chances of getting HIV infection and other STIs*”<sup>48</sup>. Isso nos despertou interesse. Fomos até lá e conversamos com o queniano Geoffrey Mosota que se apresentou como responsável por aquele estande e médico vinculado ao *VMMC – Voluntary Medical Male Circumcision*, programa de política pública do Quênia a favor da circuncisão masculina voluntária para fins de prevenção à AIDS<sup>49</sup>, e, dessa forma, descobrimos que esse estande é um posto de informações sobre como homens podem e “devem” proceder para não se infectarem com o vírus HIV.

---

no 3º Objetivo (Promover a igualdade entre os sexos e a autonomia da mulher) e no 5º Objetivo (Reduzir em três quartos, até 2015, a taxa de mortalidade materna). Todo o Sistema da ONU está mobilizado para cumprir estes objetivos.

<sup>48</sup> “A circuncisão masculina reduz as chances dos homens de serem infectados pelo HIV e por outras DSTs.” [tradução livre]

<sup>49</sup> *Kenya National Strategy for Voluntary Medical Male Circumcision*, 2009. Republic of Kenya, Ministry of Public Health & Sanitation.

Fonte: <http://nascop.or.ke/library/VMMC/VMMC%20Strategy.pdf>.



(Fotografia feita em 13 de julho de 2012, por Alessandra Gando Guerra, Nairóbi, Quênia.)

Segundo Geoffrey, seria de conhecimento comum que os países africanos sofrem com a epidemia de AIDS e o Quênia, afirma, também seria um país que apresenta altos índices de pessoas portadoras do vírus HIV. Em uma de nossas conversas, perguntamos a Geoffrey sobre a prática da circuncisão feminina no Quênia. De acordo com ele, esta ainda aconteceria secretamente, já que fora, nas palavras de nosso informante, proibida oficialmente em 1982.

Indagado sobre quais seriam os motivos da circuncisão masculina não ser um tabu social, ser medicalizada e incentivada pelo governo nacional e a circuncisão feminina ter sido proibida, Geoffrey não soube o que dizer, manteve-se na opinião do senso comum de que “essa prática em mulheres seria algo retrógrado pertencente a um passado selvagem”, mas, que ainda persistiria entre famílias “arraigadas a costumes tradicionais”, mesmo dentre os kikuyus “urbanizados” e “civilizados”. E que uma das razões possíveis para a circuncisão feminina não ter sido medicalizada, como fora a masculina, seria a de que fazer circuncisão em mulheres não traria nenhum benefício em termos de saúde para o “povo queniano”, diferentemente da circuncisão em homens, que, segundo Geoffrey, é comprovadamente um recurso eficaz na prevenção do HIV<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> “There is compelling evidence that male circumcision reduces the risk of heterosexually acquired HIV infection in men by approximately 60%. Three randomized controlled trials have shown that male circumcision provided by well trained health professionals in properly equipped settings is safe. WHO/UNAIDS recommendations emphasize that male circumcision should be considered an efficacious intervention for HIV prevention in countries and regions with heterosexual epidemics, high HIV and low male circumcision prevalence. Male circumcision provides only partial protection, and therefore should be only one element of a comprehensive HIV prevention package which includes: the provision of HIV testing and counseling services; treatment for sexually transmitted infections; the promotion of safer sex practices; the provision of male and female condoms and promotion of their correct and consistent use.”

Fonte: <http://www.who.int/hiv/topics/malecircumcision/en/>.

Nosso informante pareceu desconhecer a proibição oficial de 2011, o que nos leva a suspeitar que, apesar dos esforços dos grupos combatentes da prática, a circuncisão feminina ainda ocorreria, como afirmou Droz (2000).

Segundo a UNICEF (2011) várias iniciativas foram tomadas no sentido de educar e preparar a população para combater a prática. O relatório (UNICEF/2011) afirma que foram treinados aproximadamente 800 policiais e diversos líderes comunitários para identificarem possíveis praticantes da circuncisão, além de também terem sido treinados para orientar, denunciar e punir os praticantes.

Dentre os argumentos apresentados no debate acerca da circuncisão, de acordo com Abusharaf (2006), qualquer discussão que lide com a questão da circuncisão feminina deve atentar à importância da terminologia, pois, para ela, a atenção à linguagem seria vital para entender os debates políticos e ideológicos acerca do tema da circuncisão. Os debates sobre os termos usados para descrever a prática, entretanto, estender-se-iam para além das palavras.

Tais práticas que tomaram a atenção de missionários cristãos, governos coloniais, ativistas dos direitos humanos, ativistas da área da saúde e feministas ficaram conhecidas como mutilação genital feminina (*female genital mutilation* - FGM). A mutilação genital feminina englobaria todos os procedimentos envolvendo a remoção total ou parcial da parte externa da genitália feminina ou qualquer outro dano aos órgãos genitais femininos por razões culturais ou não terapêuticas (WHO, UNICEF E UNFPA, 1997). O *Technical Working Group of the World Health Organization* concorda que a adoção do termo Mutilação Genital Feminina como um padrão para essas práticas é essencial para a pesquisa, treinamento, planejamento, elaboração de políticas e para a criação de legislação em todos os níveis (WHO, 1996). Os participantes desse grupo defendem que o termo FGM deve incluir os aspectos físicos, psicológicos e de direitos humanos da prática (WHO, 1998). Algumas organizações não governamentais, entretanto, escolheram adotar o termo médico Corte Genital Feminino (*female genital cutting* – FGC), que aparentaria ser mais neutro e sensível às crenças locais.

A terminologia médica, porém, não pode ser isolada do discurso político de onde é emanada ou das abordagens que intentam terminar com a prática. O termo circuncisão, por exemplo, seria usado porque acredita-se poder ser traduzido diretamente para as línguas africanas e porque os pesquisadores acreditariam que usar FGM alienaria aqueles que apoiam a prática e que deveriam ser persuadidos a abandoná-la.

Abusharaf (2006) chama atenção para o fato que além da discussão acerca da terminologia, discussões acerca da circuncisão como um ato cruel de mutilação ou como um ato virtuoso seriam duas visões oponentes que dominariam o debate atual, uma autorizando a acomodação cultural e outra defendendo a observância das normas universais dos direitos humanos. Segundo a autora, a visão que defende a cultura estaria sendo amplamente vilipendiada, pois, seria acusada de sancionar a violência sob o pretexto da cultura e a visão dos direitos humanos, entendida pela autora como mais recente, estaria sendo repreendida por ter uma postura etnocêntrica em direção contrária aos direitos culturais.

Além da questão de terminologia e linguagem, os discursos se valeriam da questão cultural, pois, segundo Abusharaf (2006), tanto os praticantes quanto os estudiosos que endossam a acomodação da diferença cultural e o “livre exercício da cultura” defendem que reduzir o ritual a um crime, como os discursos missionários, coloniais e feministas teriam feito, refletiria uma inabilidade de perceber a circuncisão feminina como inserida numa série de práticas sociais “complexas e significantes que circulam em muitas outras práticas e significantes para produzir textos sociais mutáveis, mutantes e mútuos” (Fraser, 1995 *apud* Abusharaf, 2006).

Outros antropólogos fizeram contribuições iluminando os motivos para esses rituais e os contextos culturais em que a circuncisão feminina é realizada, por exemplo: Boddy, 1998; Gruenbaum, 2001; Nhalop, 2000; Shweder, 2002. Para eles, na medida em que a cultura seria o repertório de uma sociedade de padrões comportamentais, cognitivos e emocionais, seria evidente que as decisões que afetam a vida das pessoas não são tomadas ao acaso, pois o aumento da liberdade das pessoas de exercer os seus direitos dependeria de um entendimento cultural que muitas vezes limita as escolhas. Nesse sentido, para esses autores, a consciência do conhecimento do corpo, capacidades e hábitos associados à circuncisão feminina seriam a chave para a compreensão de sua persistência ao longo do tempo e das localidades. Segundo essa perspectiva, compreender as razões por trás dessas práticas, contudo, não implicaria que devamos fechar nossos olhos para seus efeitos nos corpos das mulheres, ao contrário, tal conhecimento, para tais autores, nos ajudaria a entender a razão desse rito ser aprovado por seus adeptos por milhares de anos. Dessa forma a multiplicidade de razões para explicar por que a circuncisão feminina é praticada ressaltaria a centralidade destas práticas na formação de identidades sociais através das comunidades que a praticam.

Os adeptos dessa perspectiva, portanto, acreditam que olhar através do ponto de vista de uma mulher e para a complexidade do conhecimento local sobre o costume é essencial. Como

exemplo, Abusharaf (2006) menciona Gueri Agnes Kone, uma antiga circuncisadora da Costa do Marfim que teria se tornado uma das principais vozes oponentes à prática e que teria expressado suas preocupações sobre banimentos ou outras estratégias coercitivas que ignorariam o contexto cultural no qual a circuncisão feminina é realizada. Gueri teria argumentado que existem problemas mais importantes em relação ao impacto da proibição em uma comunidade: primeiramente, os elementos místicos e espirituais associados à cerimônia da circuncisão, tais como máscaras e mascarados que acompanham a prática, representam espíritos que protegeriam o circuncisador e a menina circuncidada e banir a prática poderia, portanto, gerar uma sensação de vulnerabilidade espiritual.

A questão dos direitos humanos também tem bastante peso dentro dos debates, pois, da perspectiva universalista, as razões propostas pelos defensores dos direitos culturais não passariam de desculpas para o cometimento de atos de violência contra a mulher e para eles os praticantes seriam bárbaros e selvagens que perpetuariam um ritual arcaico de mutilação que não teria qualquer justificção e lugar algum na sociedade civilizada. Desse ponto de vista, de acordo com Abusharaf (2006), a circuncisão feminina seria tratada como uma forma de violência contra a mulher que não diferiria de assassinato, estupro, tráfico, prostituição forçada, abuso físico e emocional, perseguição e assédio sexual. Os proponentes do universalismo, segundo a autora, argumentariam que a circuncisão feminina infringe as convenções dos direitos humanos que protegem e defendem mulheres e crianças da violência e agressão. Sete convenções seriam citadas para apoiar o argumento de que a circuncisão constitui uma violação dos direitos humanos: a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, a *United Nations Convention on the Rights of the Child* de 1959, o *African Charter on the Rights and Welfare of the Child* de 1990, a *United Nations Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* de 1992, a *United Nations Declaration on Violence Against Women* de 1993, a *World Conference on Human Rights Declaration and Programme of Action* de Viena de 1993 e a *United Nations High Commission on Refugees Statement Against Gender-Based Violence* de 1996. À luz dessas convenções, segundo Abusharaf (2006), a prática deveria ser considerada como uma violação dos direitos humanos, pois transgrediria três aspectos primários: o direito à saúde, os direitos da criança e o direito à integridade corporal.

Os defensores da prevalência dos direitos humanos universais, para Abusharaf (2006), entendem que os efeitos da circuncisão ligados aos tipos de cirurgia, à capacidade do circuncisador e às circunstâncias sob as quais a operação é realizada teriam efeitos negativos



que podem ocorrer em seis estágios: imediato, intermediário, tardio, na consumação do casamento, no parto do primeiro filho e no pós-parto. E se valem de estudos médicos que teriam concluído que a maioria das pessoas não teria conhecimento sobre os aspectos prejudiciais da prática e, por isso, homens e mulheres a aceitariam. A literatura médica que fundamenta o discurso dos defensores dos direitos humanos demonstraria que na maioria dos casos a circuncisão é realizada por pessoas que não tem treinamento nem conhecimento médico.

Em relação aos direitos da criança, a circuncisão feminina seria vista como uma forma medonha de abuso já que as crianças não teriam voz alguma sobre a prática e os adultos não dariam importância para suas opiniões. Portanto, os defensores dos direitos humanos acreditariam que devido à ausência de consentimento informado, a circuncisão feminina é vista como uma violação da Declaração dos Direitos das Crianças que enfatiza que às crianças deve ser garantida a oportunidade de se desenvolverem fisicamente de uma forma saudável.

Já quando se valem dos direitos à integridade corporal e sexual, a circuncisão feminina seria vista como uma forma de castração que removeria o órgão feminino de prazer sexual e dessa forma violaria os direitos fundamentais das mulheres. Os defensores desse ponto de vista argumentam que o clitóris é usualmente a única fonte de orgasmo feminino e que nele concentram-se diversas terminações nervosas que se obliteradas pela circuncisão prejudicariam o prazer sexual feminino e poderiam até diminuir o desejo sexual da mulher.

Entretanto, observa Abusharaf (2006), que alguns membros de comunidades praticantes da circuncisão discordam desse argumento por acreditarem que a circuncisão não interfere no desejo sexual ou nas habilidades das mulheres em experimentarem prazeres sexuais, já que para eles o prazer não se reduziria ao orgasmo clitoridiano.

Outro grupo influente dentro dos debates é o grupo feminista e, segundo Abusharaf (2006), o discurso global feminista sobre a circuncisão feminina estaria intimamente relacionado às questões de terminologia e das premissas dos direitos humanos universalistas, pois as feministas estariam retratando a prática como um sintoma da vitimização da mulher pela autoridade masculina e da tentativa de controlar a sexualidade feminina. Dentro dessa perspectiva temos Eisler (1995), Hicks (1996), Hosken (1994), Lightfoot-Klein (2003), Okin (1999), Walker e Palmer (1993).

Esse ponto de vista, segundo Abusharaf (2006), revelaria uma propensão em homogeneizar representações de mulheres africanas como vítimas indefesas de ideologias e normas patriarcais. E, nesse sentido, afirma a autora, a prática da circuncisão estaria ocupando

uma posição excepcional em obras literárias e de não ficção que recorreriam a um gênero de horror com imagens terríveis com o intuito de destacar uma natureza sádica na prática da circuncisão. Tais representações formariam o debate feminista sobre o assunto e, segundo ela, evocariam um discurso que questiona as premissas culturais que legitimariam o ritual entre os seus praticantes.

De acordo com Richard Shweder (2002), este discurso global "retrata as mães africanas como mutiladoras, assassinas e torturadoras de seus filhos"; ele sugere que "devemos duvidar de representações que sugerem as mães africanas como mães ruins ou que as mães do Primeiro Mundo têm uma melhor ideia do que significa ser uma boa mãe". A representação dos africanos como incivilizados e cruéis nos discursos representacionais feministas estaria sendo vista, segundo o autor, como uma continuação do discurso imperial no qual a África e as mulheres africanas são constantemente pensadas em termos não africanos. Esses discursos feministas estariam apoiados na ideia de que os direitos das mulheres são direitos humanos e isso validaria a ideia de como os direitos humanos derivam de uma essência humana que todos compartilhariamos, esses direitos, portanto, seriam universais, interligados e indivisíveis.

Contudo, Shweder (2002) afirma que também podemos encontrar críticas a esse tipo de discurso e prática feminista. Nos Estados Unidos e na Europa Ocidental, por exemplo, feministas defensoras dessa perspectiva estariam sendo desaprovadas por desconsiderarem as realidades existenciais que moldam a vida das mulheres em circunstâncias menos privilegiadas. O foco em gênero e dominação masculina, em detrimento de outras formas de diferença e hierarquia que pesam na definição do lugar da mulher na sociedade, estaria sendo o ponto central da crítica feita por grupos feministas menos estabelecidos. Segundo Abusharaf (2006), tais posições estariam fazendo com que mulheres de sociedades não ocidentais se sintam "estrangeiras no feminismo".

A posição feminista que defende os direitos das mulheres como direitos humanos colocaria uma complexa questão em torno da aplicabilidade das leis de direitos humanos em condições culturais, políticas, sociais e econômicas específicas, particularmente nos países entendidos como menos desenvolvidos. Para demonstrar esse fato, Abusharaf (2006) afirma que, de acordo com um advogado nigeriano, a questão estaria ligada ao âmbito econômico. Para ele "o discurso dos direitos na África não tem sentido, pois a severidade dos problemas socioeconômicos enfrentados pelas mulheres nos países em vias de ajustamento estrutural requerem estratégias de necessidades básicas e não estratégias de direitos".

Reconhecendo a influência dessa perspectiva feminista internacional, mas também reconhecendo a gravidade da prática da circuncisão, feministas africanas e ativistas dos direitos das mulheres como Nawal El Saadawi, Olayinka Koso-Thomas, Khalda Zahir, Nafisa Awad El Karim, Marie Assaad, Efua Dorkenoo, Fatima Ahmed Ibrahim, Raqiya Abdalla, Asma El Dareer e Amma Mahgoub Osgage tentaram desenvolver diálogos culturalmente aceitáveis com praticantes levando em consideração seus vários pontos de vista e considerações. Segundo elas, aponta Abusharaf (2006), casos em toda a África demonstrariam que aqueles que se opõem à circuncisão feminina podem agir sem ofender as sensibilidades dos praticantes. Segundo as ativistas africanas caberia às ativistas internacionais a reconceitualização da população afetada como sujeitos e não objetos.

Nesse sentido encontramos na mídia diversas campanhas de combate à circuncisão feminina, apoiadas nos Direitos Humanos, e que denominam a prática como FGM/C (*female genital mutilation/cutting*) com o claro propósito de chamar a atenção para os danos que essa causaria à saúde das mulheres, porém buscando acessar as comunidades praticantes sem ferir suas “culturas”. Esse é o caso, por exemplo, da campanha global *End Female Genital Mutilation*, criada em fevereiro de 2014 pelo periódico britânico *The Guardian* que tem como objetivo colocar todas as ferramentas da comunicação moderna em prol da erradicação da prática. Segundo o *The Guardian* estima-se que 6.000 meninas ainda sejam circuncidadas diariamente, tendo seus clitóris parcial ou inteiramente extraídos, para que a sexualidade das mulheres seja controlada. A ideia dessa campanha é trabalhar conjuntamente ao jornalismo, novelas, animações e publicidade fazendo parcerias em toda a África com grupos de mídia proeminentes para fazer com que o fim da circuncisão feminina seja uma prioridade de todos. O periódico acredita que “sua reputação internacional ajude a abrir as portas daqueles que podem mudar mentes e educar”<sup>51</sup>.

A campanha do *The Guardian* produziu diversos vídeos que circulam pela internet divulgando casos de meninas e mulheres que “escaparam” da operação. Esse é o caso do vídeo *The only good woman is a cut woman – the Kenyan challenging FGM stereotypes*<sup>52</sup> protagonizado pela ativista Rebbi Sebei, 26 anos, oriunda de Baringo<sup>53</sup>, na região noroeste do Quênia, a uma distância de aproximadamente 560 quilômetros de Nairobi e que faz divisa com Uganda.

---

<sup>51</sup> Fonte: <http://www.theguardian.com/society/2014/jul/10/guardian-campaign-harness-global-media-network>.

<sup>52</sup> Fonte: <http://www.theguardian.com/society/video/2015/dec/18/fgm-you-should-be-like-rebbi-video>.

<sup>53</sup> Região do grupo étnico pokot que é uma seção do grupo étnico kalenjin, praticantes da circuncisão.

O vídeo tem a duração de 5min30s e começa com Rebbly falando que havia algo dentro dela dizendo para que ela não fizesse a circuncisão. Entretanto, afirma que por causa da pressão ela teria concordado em fazê-la. Rebbly conta que foi “salva” da circuncisão por sua irmã, que teria passado pela operação de maneira forçada, e que hoje ela é um modelo para o vilarejo de onde veio, pois seria a única que frequentou uma universidade. Segundo ela, em seu vilarejo é muito ruim e vergonhoso uma mulher que não tenha o “corte”. Em seguida, Rebbly afirma que após ter sido resgatada por sua irmã, passou a ir à escola onde teve contato com outros grupos que não mais praticavam a circuncisão e isso teria a motivado. O vídeo mostra um momento em que Rebbly pergunta a sua irmã como e porque ela a resgatara na hora em que seria “cortada”. A irmã responde que aos 15 anos, já casada, ela foi forçada a passar pela cirurgia e que tinha sangrado muito até desmaiar e queria mostrar para todos de sua comunidade que sem a circuncisão e com educação a vida era boa. Em seguida, Rebbly se despede de sua irmã, que se veste com uma bandeira do Quênia, e parte para Nairobi para um treinamento sobre FGM.

Rebbly afirma estar muito estimulada, pois sabe que irá encontrar em Nairobi pessoas de outras comunidades do Quênia e de outros países que também são contra a circuncisão. O encontro se dá na sede da YMCA<sup>54</sup> de Nairobi e nesse treinamento vários homens e mulheres oriundos de diversas regiões do Quênia recebem orientações sobre os danos que a circuncisão causa à saúde da mulher e são instruídos a utilizarem as redes sociais, como *Facebook* e *Twitter*, no intuito de divulgarem e ampliarem o alcance da campanha. Rebbly, no vídeo, diz acreditar que se vindo de onde veio, uma comunidade arraigada aos costumes tradicionais, conseguiu “se livrar” da circuncisão, outras garotas de outros lugares também conseguirão, já que, em sua comunidade, onde era ridicularizada por não ter o “corte”, hoje é modelo e inspiração para outras meninas.

Outros vídeos da campanha *End FGM* podem ser encontrados no *website* do *The Guardian*, como é o caso do vídeo *I'am a circumciser – inside the campaign to end FGM in Kenya*, com a duração de 2min33s, que mostra parte de um fórum promovido pela organização não-governamental *Rural Women Peace Link*<sup>55</sup> numa comunidade rural do

---

<sup>54</sup> A YMCA – *Young Men Christian Association* foi fundada em 1844 na Inglaterra, por Sir George Williams, e tem como objetivo colocar os princípios do Cristianismo em prática, através de um desenvolvimento do espírito, mente e corpo. A YMCA é uma organização constituída por organizações locais e nacionais em associação voluntária, e são abertos a todos, independentemente da fé, classe social, idade, etc. Fonte: <http://kenyaymca.com/>.

<sup>55</sup> A *Rural Women Peace Link* é uma organização não-governamental e não política formada em 1992 por um grupo de pacifistas quenianas com o objetivo de promover a paz entre as diversas comunidades do norte do

Quênia que ainda pratica a circuncisão. O fórum em questão tinha como objetivo alertar as circuncisadoras de que o que elas faziam nas mulheres era ruim.

O vídeo começa com uma dessas circuncisadoras contando como ela faz a operação. O clima da filmagem parece ser descontraído, pois a circuncisadora dá muitas risadas e faz brincadeiras. Quando questionada como é feita a operação ela afirma que normalmente ela extrai todo o clitóris e a vulva e utiliza suas mãos para representar a vagina e demonstrar como ela faz a excisão. Em seguida é perguntada sobre o que é feito do clitóris e da vulva após a extração, ela dá muita risada e responde que ela “joga fora” e rebate perguntando se achavam que ela os comia. No momento seguinte vemos mulheres da comunidade em questão num local que aparenta ser um galpão assistindo a vídeos de campanhas de combate à circuncisão. Depois, algumas dessas mulheres dão depoimentos afirmando que há muitos anos eram parteiras e circuncisadoras, e que a partir daquele dia não iriam mais realizar a circuncisão e não permitiriam mais que suas filhas fossem circuncidadas. Num outro momento, o vídeo mostra uma mulher falando que tinha ouvido falar que o governo prendia por sete anos quem praticasse a circuncisão e que, portanto, isso não deveria mais acontecer ali.

A campanha do *The Guardian* é apenas uma dentre muitas que tem o objetivo de combater à circuncisão. Todas elas contam com o apoio de agências internacionais como a ONU, UNICEF, OMS, além de União Européia<sup>56</sup>, governo dos Estados Unidos<sup>57</sup>, entre outros.

No Quênia, a *Maendeleo Ya Wanawake Organization (MYWO)*<sup>58</sup> é uma organização nacional não-governamental que se destina a unificar, nutrir e fortalecer as mulheres socialmente, economicamente e politicamente para que sejam capazes de lidarem com os desafios que enfrentam na sociedade. Segundo as informações constantes em seu *website*, a MYWO foi fundada em 1952 e organizada pela primeira vez pelo Departamento de Desenvolvimento Comunitário e Reabilitação dentro do governo colonial. No momento da independência do Quênia, a liderança da organização teria sido entregue a mulheres africanas

---

Quênia. A organização conta com 14 redes de organizações de mulheres locais em 11 regiões do país. Fonte: <http://www.ruralwomenpeacelink.org/>.

<sup>56</sup> Dentre os Estados membros que compõem a UE o Reino Unido é um dos que mais apóiam o combate à circuncisão feminina no Quênia. Na viagem que fizemos à Inglaterra, em outubro de 2014, para pesquisa documental pudemos observar cartazes conscientizando a população a denunciar a prática.

<sup>57</sup> O presidente dos EUA, Barack Obama, na visita que fez ao Quênia em 24 de julho de 2015, além de visitar seus familiares, já que tem ascendência queniana, também apoiou o governo de seu colega e presidente do Quênia, Uhuru Kenyatta, filho de Jomo Kenyatta, nas campanhas de combate à circuncisão feminina e de defesa dos direitos humanos.

<sup>58</sup> Traduzido informalmente do *swahili*, Maendeleo Ya Wanawake significa Desenvolvimento das Mulheres.

e para recompensar os esforços de seus projetos, o governo de Jomo Kenyatta teria passado a financiar a MYWO e distinguido a organização como uma agência de bem-estar. Com o tempo, a MYWO teria expandido para oito províncias do país e hoje contaria com uma rede nacional de mais de 4 milhões de membros individuais e 25.000 grupos afiliados. Desde sua fundação, portanto, a organização trabalharia com as questões da emancipação das mulheres e à época da independência teria apoiado o então candidato, Jomo Kenyatta, em sua campanha pela soberania queniana.

Os esforços da mobilização das mulheres da MYWO teriam sido fundamentais na construção de escolas, clínicas e centros comunitários em todo o país e seus líderes seriam fortemente influenciados pela Declaração das Nações Unidas da Década da Mulher (1976-1985), pela Conferência Mundial de Mulheres, realizada no México em 1975. Na década de 1980 teria se afiliado ao partido KANU<sup>59</sup> que estava no poder e teria gerido programas de governo para as mulheres. No entanto, nesse mesmo período e por conta da afiliação ao KANU, alguns de seus financiadores pararam de apoiá-la. Em 1990 a MYWO se desligou da KANU, porém, teria continuado como um ator político fundamental no movimento de luta pelos interesses das mulheres<sup>60</sup>.

Dentre os projetos em prol do desenvolvimento das mulheres, a MYWO também conta com um programa voltado ao combate à circuncisão feminina chamado *Gender Equality – Gender Based Violence/Female Genital Mutilation*, apoiado pelo governo do Quênia, UNFPA – Fundo de População das Nações Unidas e pela UNICEF e que apoia a democracia e busca a transformação, a responsabilidade, o respeito pelos direitos humanos e a igualdade de gênero. O programa fora implementado em Samburu, Baringo, Monte Elgon, West Pokot, Kuria, Migori, Moyale, Isiolo, Garissa, Meru e na região do rio Tana e tem como objetivos:

---

<sup>59</sup> KANU – *Kenya African National Union* é um partido político do Quênia fundado em 1960 da fusão da KAU – *Kenya African Union* (que por sua vez nasceu da KCA- *Kikuyu Central Association*) com o Movimento Independente do Quênia e do Partido do Congresso do Povo. O seu primeiro líder fora Jomo Kenyatta, que era presidente da *Kenya African Union* desde 1943 e foi o partido majoritário desde a independência, em 1963. Em 1982, a Assembleia Nacional emendou a Constituição, tornando o país monopartidário. Este estado de coisas durou até 1991, quando a Assembleia revogou aquela disposição. Porém, nas eleições de 1992 e 1997, o presidente Daniel Arap Moi (sucessor de Jomo Kenyatta) e a KANU mantiveram, respectivamente as posições presidencial e de maioria no Parlamento.

Em 2002, a KANU e o seu candidato presidencial, Uhuru Kenyata, perderam por larga margem contra Mwai Kibaki, apoiado pela coligação NARC, terminando assim quase 40 anos de supremacia. Em seguida a KANU dividiu-se em duas facções, uma delas, liderada por Uhuru Kenyatta, uniu-se ao Partido Liberal Democrático do Quênia (PLD), para formar o ODM-Kenya (sigla de Movimento Democrático Laranja), enquanto a KANU ficou numericamente enfraquecida. Nas eleições de 2007, a KANU entrou no Partido de Unidade Nacional, uma coligação que apoiou Mwai Kibaki. Fonte: [www.brittanica.com](http://www.brittanica.com).

<sup>60</sup> Fonte: <http://www.mywokenya.org/index.php/about-us/history>.

- apoiar a promoção da igualdade de gênero através da defesa e do envolvimento da comunidade, incluindo a participação dos homens;
- apoiar atividades destinadas à promulgação de leis que abordem práticas prejudiciais, particularmente a FGM/C e o casamento precoce;
- intensificar a sensibilização de líderes comunitários sobre a necessidade de abandonar a FGM/C e o casamento precoce;
- apoiar ritos de passagem alternativos para os distritos selecionados.

\*\*\*

Pudemos observar que os discursos dos nativos e religiosos da década de 1920 se aproximam dos discursos médico, feminista, antropológico e de Direitos Humanos. Em 1920, vimos nativos defendendo a prática como essencial para sua sociedade e exigindo através da manutenção dela a soberania nativa. Kenyatta ([1938]1965) e Muriuki (1974), mesmo alguns anos depois, defenderam seu “povo” alegando que a circuncisão feminina era crucial na sociedade kikuyu e que sem ela a estrutura social kikuyu se desestabilizaria e deixaria os kikuyus suscetíveis aos abusos dos colonizadores, pois, para os autores, os missionários ao combaterem e proibirem a circuncisão feminina estariam ajudando os colonizadores a tomarem as terras kikuyus já que sem a circuncisão feminina as mulheres não poderiam se casar e os homens, ao não se casarem, não poderiam adquirir mais terras para aumentarem seus clãs, deixando com isso as terras disponíveis aos colonizadores. De forma parecida, Droz (2000) afirma que ainda hoje a circuncisão seria necessária para os kikuyus, pois sem ela, os kikuyus estariam expostos, não aos efeitos da colonização como aconteceu na década de 1920, mas aos efeitos de uma mundialização, porém, sem serem beneficiados dos aspectos positivos que essa mundialização traz como cidadania, seguridade social e Direitos Humanos. Sendo assim, afirma Droz (2000), a proibição da circuncisão em nome dos Direitos Humanos não veio acompanhada de uma estrutura que ofereça uma alternativa às redes sociais que eram estabelecidas através do *irua* e isso contribuiu para desarticular a reprodução social kikuyu e para diminuir os recursos que as diferentes redes sociais apresentam aos indivíduos, portanto, expondo os kikuyus aos variados efeitos “nefastos” da sociedade moderna.

Os discursos médicos tanto os do início do século XX quanto os atuais alegam que a prática da circuncisão é prejudicial à mulher por causar danos a sua saúde na hora do parto, do ato sexual, além de outras complicações ginecológicas e os argumentos dos defensores dos

Direitos Humanos se baseiam nos argumentos médicos, assim como fizeram alguns missionários, como John Arthur, no auge da controvérsia. Além de ambos alegarem que a circuncisão feminina é uma prática “bárbara” e “selvagem” que não caberia mais no mundo cristão, segundo os missionários em 1920 e no mundo moderno e civilizado atualmente, segundo os defensores dos Direitos Humanos.

Tanto na década de 1920 quanto agora as campanhas de combate à prática utilizam a reeducação e a coerção como forma de erradicar o costume. Na década de 1920 os missionários procuraram ensinar seus adeptos que a circuncisão feminina não trazia benefícios à saúde da mulher, além de não fazer parte da cultura cristã e proibiram os kikuyus de fazerem o *irua* sob pena de serem excomungados e hoje os governos promovem e apoiam campanhas que orientam as comunidades praticantes sobre os efeitos maléficos à saúde da mulher e proíbe a circuncisão sob pena de prisão para quem o fizer. Aqueles poucos que procuram conciliar a “cultura” com a ética dos Direitos Humanos são taxados de defensores da violência. Ou seja, pouco se caminhou no sentido de entender o lugar da circuncisão dentro das sociedades que a praticam.



## Considerações Finais

Os discursos acerca da circuncisão feminina tanto de 1929 quanto os atuais se aproximam: o dos missionários que combatiam a prática se aproximam do discurso dos defensores dos Direitos Humanos e os dos que advogam a prática com o dos kikuyus que a defendiam. Argumentos como “soberania nativa”, do qual se valeram alguns kikuyus quando discutiam sobre a circuncisão em 1929, ainda são utilizados tanto por praticantes quanto por defensores da “cultura africana”, e os argumentos utilizados por missionários protestantes, também no início do século XX, afirmando que a circuncisão seria uma prática “bárbara e selvagem” continuam circulando quando o assunto se trata da circuncisão feminina.

Tomando a campanha do *The Guardian* em nível global e o trabalho da *Maendeleo Ya Wanawake Organization* em nível regional como modelos de programas de combate à circuncisão feminina, fica claro que os pressupostos no combate à circuncisão feminina são baseados nos Direitos Humanos e mesmo que busquem respeitar as “culturas” locais se utilizando de membros das comunidades praticantes como porta-vozes, vêem o costume como algo não-civilizado e retrógrado se aproximando da maneira como o viram os missionários do início do século XX. As propostas de reeducação tanto dos missionários quanto dos defensores dos Direitos Humanos se assemelham, apesar dos termos utilizados atualmente serem distintos daqueles usados outrora, até mesmo porque a linguagem dos direitos presente na Declaração dos Direitos Humanos não existia na década de 1920. Entretanto, os argumentos utilizados por atores ligados à militância pelos direitos humanos se aproximam do discurso missionário ao colocarem a saúde e o bem-estar das mulheres em primeiro lugar.

Em 1920, os missionários protestantes já haviam utilizado o recurso educacional que, de certa forma funcionou, já que muitos de seus adeptos teriam abandonado a prática, assim como hoje, muitos praticantes que assistem aos vídeos produzidos pelas campanhas de combate à FGM/C de meninas sendo circuncidadas e recebem as orientações dos grupos vinculados aos programas de erradicação da circuncisão também abandonam o costume.

Pudemos observar, através dos vídeos das campanhas do *The Guardian* e de nossa experiência em campo, que os grupos praticantes se encontram em regiões afastadas dos centros urbanos, como observou Murray em sua pesquisa em 1974. Nesse sentido, em nossa visita à missão consolatina de Tuthu em 2012, o padre Deonicious Mugo, de origem kikuyu, afirmou que os kikuyus, mesmo os que viviam em zonas rurais, não mais praticariam a circuncisão graças a sua proximidade com as religiões cristãs e ao acesso que tinham e

tiveram à escola. Droz (2000), no entanto, afirma que a circuncisão feminina para os kikuyus ainda seria praticada por ser crucial para a estabilidade de sua sociedade por criar redes sociais de ajuda que a sociedade moderna não propiciou, como vimos no final do Capítulo 3.

Os argumentos do antropólogo Yvan Droz, assim como a existência de tantos programas de combate à prática, indicam que a circuncisão feminina mesmo com as proibições oficiais que podem levar à prisão dos envolvidos em sua execução, ainda é muito difundida, mesmo entre os kikuyus que estariam geograficamente mais próximos dos centros urbanos e do mundo ocidentalizado. Esse fato nos leva a suspeitar que parece haver um lapso tanto em termos de linguagens quanto em termos de compreensão entre os diversos atores envolvidos no debate em torno da circuncisão o que torna os argumentos utilizados por uns inacessíveis aos outros. Nossa pesquisa, portanto, por esse viés, pode ser entendida como uma observação inicial sobre como o tema da circuncisão feminina aparece nos debates que se dão no interior das normativas a respeito dos direitos humanos e, sobretudo, como se dão – e sob quais termos – alguns dos diálogos entre esses atores.

Futuramente, a partir do que fizemos aqui, começaremos a esboçar um entendimento sobre se faz sentido para as mulheres que praticam a circuncisão discussões acerca da igualdade de gênero, condição feminina, prevenção de DST-AIDS, etc. e se, por outro lado, faz sentido para os demais atores envolvidos na controvérsia em torno da supressão da circuncisão os argumentos utilizados por essas mulheres para continuarem a executar esse tipo de prática. Tal aprofundamento, entretanto, demanda um fôlego de pesquisa que buscaremos realizar no doutorado.

## Referências bibliográficas

- ABUSHARAF, Rogaia Mustafa (org.). *Female circumcision: multicultural perspectives*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.
- ARAUJO, Melvina. Hienas, missionários e crianças: um estudo sobre relatos de infanticídio no Quênia. *Africana Studia*, n. 23, 2º semestre de 2014. p. 79 -96.
- ARTHUR, John W. Female Circumcision among the Kikuyu. *The British Medical Journal*, v.2, n. 4268, p. 498, 1942.
- BECK, Ann. Some Observations on Jomo Kenyatta in Britain 1929-1930. *Cahiers d'Études Africaines*, v. 6, n. 22, p. 308-329, 1966.
- BODDY, Janice. Violence Embodied? FemaleCircumcision, Gender Politics, and Cultural Aesthetics. In *Rethinking Violence Against Women*. ThousandOaks: Sage, 1998.
- CHURCHWARD, Albert. The origin of “circumcision”. *The British Medical Journal*, v. 2, n. 2427, p. 51-52, 1907.
- Circumcision is banned. *The Standard*, Nairobi, July 27, 1982.
- DROZ, Yvan. Circoncision Feminine et Masculine en Pays Kikuyu: Rite d'Institution, Division Sociale et Droits de l'Homme. *Cahiers d'Études Africaines*, 158, XL-2, p. 215-240, 2000.
- EISLER, Riane. *Sacred Pleasure: Sex, Myth, and the Politics of the Body*. New York:Haper Collins, 1995.
- GRUENBAUM, Ellen. Socio-cultural dynamics of Female Genital Cutting: research findings, gaps, and directions. *Culture, Health & Sexuality*, v.7, n. 5, p. 429-441, 2005.
- GRUENBAUM, Ellen. *The female circumcision controversy: an anthropological perspective*. Philadelphia:University of PennsylvaniaPres, 2001.
- HICKS, Esther Kremhilde. *Infibulation: Female Mutilation in Islamic Northeast Africa*. Piscataway: Transaction Publisher, 1996.
- HOSKEN, Fran P. *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females*. Lexington:Women's International Network News, 1994.
- JOSHUA, Stephen Muoki. The Church and the 1929 Female Genital Mutilation contestation in Kenya, with special reference to the Scottish Presbyterian Church and the Kikuyu community. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, v. XXXV, n. 1, p. 15-30, 2009.
- KENYATTA, Jomo. *Facing Mount Kenya: the tribal life of the Gikuyu*. New York, N.Y.: Vintage, 1965.

- KNIGHT, Mary. Curingcut or ritual mutilation?: some remarks on the practice of female and male circumcision in graeco-roman Egypt. *Isis*, v. 92, n. 2, p. 317-338, 2001.
- KOUBA, Leonard J., MUASHER, Judith. Female Circumcision in Africa: An Overview. *African Studies Review*, v. 28, n. 1, p.95-110, 1985.
- LATOURE, Bruno. *Reagregando o Social*. Bauru, SP: EDUSC; Salvador, BA: EDUFBA, 2012.
- LATOURE, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afóra*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.
- LEAKEY, L.S.B. "The Kikuyu Problem of the Initiation of Girls". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 61, p.277-285, 1931.
- LIGHTFOOT-KLEIN, Hanny. *Prisoners of Ritual: an odyssey into Female Genital Circumcision in Africa*. Binghamton: Harrington Park Press; New York: Haworth Press, 1989.
- LONSDALE, John. Kikuyu Christianities. *Journal of Religion in Africa*, v. 29, f. 2, p. 06-229, 1999.
- MURIUKI, Godfrey. *A history of the kikuyu 1500-1900*. Nairobi: Oxford University Press East Africa Ltd, 1974.
- MURRAY, Jocelyn. The Church Missionary Society and the 'Female Circumcision' Issue in Kenya 1929-1932. *Journal of Religion in Africa*, v. 8, f. 2, p. 92-104, 1976.
- MURRAY, Jocelyn. *The Kikuyu female circumcision controversy, with special reference to the Church Missionary Society's "sphere of influence"*. Tese (Phd). University of California, Los Angeles, 1974.
- NHALOP, Thandabantu. The African Customary Law of Marriage and the Rights Conundrum. In *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*, ed. Mahmood Mamdani. Cape Town: David Phillips, 2000.
- OKIN, Susan Moller. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press, 1999.
- PEATRIK, Anne-Marie. Le singulier destin de Facing Mount Kenya. The tribal life of the Gikuyu (1938) de Jomo Kenyatta. *Édition de l'EHESS, L'Homme*, v.4, n. 212, p.71-108, 2014.
- PEATRIK, Anne-Marie. Un système composite: l'organisation d'âge et de génération des Kikuyu précoloniaux. *Journal des Africanistes*, tome; 64, fascicule 1, p.3-36, 1994.

- RANGER, Terence O. Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa. *African Studies Review*, v. 29, n. 2, p. 1-69, 1986.
- SANDGREN, David. *The Kikuyu Christianity and the African Inland Mission*. Tese (PhD). University of Wisconsin-Madison, Madison, 1976.
- SANDGREN, David. Twentieth Century Religious and Political Divisions among the Kikuyu of Kenya. *African Studies Review*, v. 25, n. 2/3, p.195-207, 1982.
- SHAW, Carolyn Martin. *Colonial inscriptions: race, sex, and class in Kenya*. Minneapolis: University of Minnesota, 1995
- SHELL-DUNCAN, Bettina e HERLUND, Ylva (orgs.). *Female "circumcision" in Africa: culture, controversy, and change*. London: Lynne Riecher Publishers, 2000.
- SHWEDER, Richard. What About Female Genital Mutilation? Why Culture Matters in the First Place? *The End of Tolerance: Engaging Cultural Differences*, v. 129, n. 4, pp. 209-232, 2000.
- SILVERMAN, Eric K. Anthropology and circumcision. *Annual Review of Anthropology*, v.22, p.419-445, 2004.
- STOCKING, Georges. Maclay, Kubary, malinowski: archetypes from the dreamtime of anthropology. In:*Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press, p. 9-74, 1991.
- THOMAS, Lynn M. Imperial concerns and 'women'saffairs': state efforts to regulate clitoridectomy and eradicate abortion in Meru, Kenya, c. 1910-1950. *The Journal of AfricanHistory*, v. 39, n.1, p. 121-145, 1998.
- UNICEF. *Female Genital Mutilation/Cutting : a statistical overview and exploration of the dynamics of change*. United Nations Children'sFund (UNICEF): Nova York, 2013.
- UNICEF. *UNFPA-UNICEF Joint Programme on FemaleGenital Mutilation/Cutting:Accelerating Change* – Annual Report 2011. UNFPA/UNICEF, 2011.
- VENTURINI, Tommaso. Diving in magma: how to explore controversies with actor-network theory. *Public Understanding of Science*, v. 19, n. 3, p. 258-273, 2010.
- WALKER, Alice and PARMAR, Pratibha. *Warrior Marks: Female Genital Mutilation and the Sexual Binding of Women*. New York: Harcourt, Brace, 1993.
- WARD, Kevin. "Jocelyn M. Murray". *Journal of Religion in Africa*, vol. 31, fasc. 3, 2001, pp. 251-253.
- WHO. *Female Circumcision: An Overview*. Geneva: WHO, 1998.

WHO. *Female Genital Mutilation Information Kit*. Geneva: WHO, 1996.

WHO. *Female Genital Mutilation. A Joint WHO/UNICEF/UNFPA Statement*. Geneva: WHO, 1997.

### *Sites*

<http://www.kenyalaw.org/kl/>

<http://www.mywokenya.org>

<http://www.mywokenya.org/index.php/about-us/history>

<https://nacoesunidas.org/acao/mulheres/>

<http://nascop.or.ke/library/VMMC/VMMC%20Strategy.pdf>

<http://www.who.int/hiv/topics/malecircumcision/en/>

<http://www.theguardian.com/society/2014/jul/10/guardian-campaign-harness-global-media-network>

<http://www.theguardian.com/society/video/2015/dec/18/fgm-you-should-be-like-rebby-video>

<http://kenyaymca.com/>

<http://www.ruralwomenpeacelink.org/>

[www.brittanica.com](http://www.brittanica.com)

<http://www.leakey.com/bios/louis-seymour-bazett-leakey>