

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

**MARIANE VENCHI**

**A sedução interrompida –  
sexualidade e poder em narrativas árabe-muçulmanas  
sobre a circuncisão feminina**

Dissertação de mestrado  
Antropologia social

Orientadora :  
Prof. Dra. Mariza Corrêa

Campinas  
Março/2008

**V552s**

**Venchi, Mariane**  
**“A sedução interrompida: sexualidade e poder em narrativas árabe-muçulmanas sobre a circuncisão feminina” / Mariane Venchi. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.**

**Orientador: Mariza Correa.**  
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Circuncisão feminina. 2. Relações de gênero. 3. Islamismo. 4. Sexo. 5. Antropologia. 5. Poder (Ciências sociais). I. Corrêa, Mariza. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

**(cn/ifch)**

**Palavras chaves em inglês (keywords) :** Female circumcision,  
Gender relations  
Islamism  
Sex  
Anthropology  
Power (Social sciences)

## Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

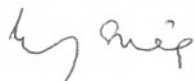
## MARIANE VENCHI

### A sedução interrompida – sexualidade e poder em narrativas árabe-muçulmanas sobre a circuncisão feminina.

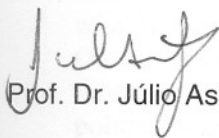
Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob orientação da Profa. Dra. Mariza Corrêa.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 27/03/2008

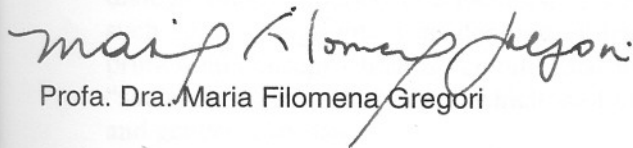
#### Comissão Julgadora



Profa. Dra. Mariza Corrêa

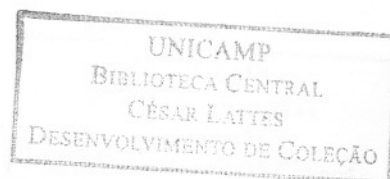


Prof. Dr. Júlio Assis Simões



Profa. Dra. Maria Filomena Gregori

Campinas  
Março 2008



## RESUMO

Este estudo de cunho antropológico problematiza práticas agressivas impostas ao corpo feminino em sociedades muçulmanas do mundo árabe, como intervenções cirúrgicas feitas na genitália feminina externa não por razões terapêuticas, mas sim para enquadrar-se em um ideal anatômico compatível com padrões culturais específicos. Concepções como *pudicícia*, *promiscuidade* e *sexualidade feminina* que aparecem nas fontes, sugerem que relações sociais onde atuam raça e gênero não podem ser dramatizadas fora de um cenário que envolve não apenas um *idioma religioso de conversão* de quem está dentro (crente) e fora (descrente) e em estados de “poluição” (apóstata), como também na *conversão cultural* entre masculino/feminino no espaço da nação e na problemática relação com o Ocidente, cujo sentido é dado no contexto pós-colonialista.

No cenário antropológico, a prática da circuncisão em mulheres – sobretudo a excisão e a infibulação – teria sido deixada em segundo plano ou fora das etnografias; seja como objeto teórico ou político. Quando se visibiliza em tal cenário, contudo, o tema dialoga com interlocutores externos, como a imprensa, as ONGs e os movimentos feministas. Tal estudo aborda também questões éticas da antropologia e seu conceito primordial, “cultura”, e sua proximidade inevitável com os conceitos de “história” e “mudança social e simbólica”, diálogos necessários em estudos que contemplem práticas opressivas e relações de gênero.

## ABSTRACT

This study of anthropological nature regards aggressive practices imposed upon the feminine body in Muslim and Arab societies, namely genital cutting operations on women performed not for therapeutic reasons but to conform to an anatomical ideal compatible with specific cultural patterns. Conceptions like *modesty*, *promiscuity* and *feminine sexuality* shown in the sources suggest that social relations in which race and gender act out, cannot be dramatized outside a scenario which involves not only a *religious language of conversion* to whom is an insider (believer), an outsider (unbeliever) and those located in states of “pollution” (apostate), but also in the *cultural conversion* between masculine/feminine inside the boundaries of the nation as well as the problematic relation with the West in which meaning is given in terms of postcolonialist context.

On the anthropological point of view the practice of female circumcision – especially excision and infibulation would be partially left or completely left out of the ethnographies as theoretical or political subjects. However, when that subject appears in anthropological settings, the theme sets dialogs among external interlocutors, as the press, NGO's and feminists movements. Additionally, such study brings into consideration ethical issues inside anthropology establishing a dialog to its primordial concept which is “culture” and its inevitable proximity with the concepts of “history” and “social and symbolic change” which are fundamental issues in studies concerning oppressive practices and gender relations.

*“A negação da anatomia e do corpo como destino não data de ontem. (...) Ritualizar, cerimonializar, ataviar, mascarar, mutilar, desenhar, torturar para seduzir, seduzir os deuses, seduzir os espíritos, seduzir os mortos. O corpo é o primeiro grande suporte desse gigantesco projeto de sedução.. Apenas para nós é que assume um caráter estético e decorativo. (...) Não se trata de decoração, é um adorno. E essa é a regra universal. O que não está pintado é estúpido, dizem os caduveo.”*

Jean Baudrillard<sup>3</sup>

*“O Poderoso Alá criou o desejo sexual em dez partes; depois deu nove partes às mulheres e uma aos homens.”*

Tradição islâmica atribuída ao Califa Ali<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> *Da Sedução*, 2006 : 104.

<sup>4</sup> Apud. Tariq Ali : *Confronto de fundamentalismos – cruzadas, jihads e modernidade*, Rio de Janeiro : Record, 2002 : 93.

*Para as inteiras e as purificadas*

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, devo minha gratidão aos meus pais, Gian e Arlete, que sempre me ajudaram e apoiaram minhas decisões e escolhas pessoais. Agradeço à minha tia Adélia ao apoio de muitos anos e aos bons conselhos, e ao meu primo Márcio, que me mandou materiais sobre a pesquisa enquanto estava na França. Também devo muito à Ana Cristina Obata, amiga sempre presente que lê e discute com muito interesse tudo o que venho escrevendo e vivendo, sem medo de me criticar quando necessário. À Wilson Penteado devo dar os créditos pelas leituras acuradas de meus relatórios e artigos, cujas discussões entusiasmadas sobre antropologia e todos os assuntos possíveis me permitiram encarar a disciplina com outros olhos, à maneira intuitiva de Paul Klee : “um olho vê, o outro sente”. Agradeço a Marta Tornavói, que me ajudou a desenvolver a consciência dos processos corporal, mental e emocional, na medida em que meu estado de espírito e perseverança oscilavam durante o processo.

Agradeço à professora Mariza Corrêa pela convite em integrar o projeto temático com um objeto empírico diferente de outras propostas de pesquisa do Pagu, assim como todo o período de orientação e apoio. A professora Heloísa Pontes contribuiu enormemente com suas críticas e sugestões acuradas sobre o meu projeto inicial, na disciplina de discussão de projetos, que mais tarde foi aprovado pela FAPESP. O curso ministrado pela professora Bibia Gregori sobre *gênero, erotismo e violência* foi fundamental para que eu aprofundasse minha interlocução com as fontes islâmicas, bem como seu estímulo durante a qualificação e seus comentários que se complexificaram durante a arguição, mostrando a impossibilidade de se tentar projetar categorias próprias à tradição literária ocidental sobre o imaginário árabe em relação ao que se entenderia como “erotismo”, o que nos abre para um outro tema de pesquisa ainda mais instigante e profundo. Agradeço ao professor Paulo Farah pelas correções de grafias de palavras em árabe e suas críticas durante a qualificação, e ao professor Omar Ribeiro Thomaz pelo apoio. Agradeço a arguição do professor Júlio Simões, que esclareceu meus próprios argumentos ao tratar de categorias epistemológicas da disciplina que concernem o objeto teórico em questão; a cultura que se inventa pelos “signos mistos” que não são compartilhados da mesma maneira pelos sujeitos – o conflito das “extensões metafóricas” e “aplicações pragmáticas dos elementos simbólicos” discutido pela linha dos antropólogos perspectivistas e simétricos, desafiando-me à aplicação desta discussão no contexto brasileiro.

Essa pesquisa não teria tido o impulso inicial sem a colaboração de Hoda Rouhana, Asma’u Hoda, Hiam El-Goussi, Lucrezia Catania e Carla Pasquinelli, que foram muito atenciosas e me mandaram material e referências de suas respectivas ONGs e áreas de pesquisa. Várias pessoas também contribuíram direta ou indiretamente para esse trabalho e me encorajaram, entre elas Andressa Passetti de Moura, Marco Bazzocchi, Guilherme Aderaldo, Aida Gamal, Cristine Suiter, Míriam Mizuno, Tomás Gustavo Pedro, Rodolfo Scachetti, Érika Figueiredo, Luciane Silva, Arthur Rovida, Matheus Bittar de Mello e Anselma Garcia.

Finalmente, agradeço à equipe do Pagu e às bolsistas do temático na época, sobretudo à Januária Mello, Grazielle Rossetto e Giovana Feijão. Um muito obrigada ao grupo *Coletivo Feminista*, que abriu espaço para uma de minhas resenhas em seu blog : <http://coletivofeminista.blogspot.com/>.

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                              |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Introdução.....</b>                                                                                                                       | <b>15</b>  |
| <b>Cap.I – Genitais islamizados : a <i>charia</i>, o casamento e o clitóris “fora” do mercado.....</b>                                       | <b>33</b>  |
| - Genitalidade e domesticidade : huris, escravas e esposas.....                                                                              | 43         |
| <b>Cap.II – Genitais erotizados : uma topografia ideal para o sexo; a sedução interrompida.....</b>                                          | <b>61</b>  |
| - A temporalidade do gênero : presença e ausência no discurso islâmico do poder.....                                                         | 62         |
| - Entre o sagrado e o obscuro : o perigo dos corpos abjetos.....                                                                             | 69         |
| - Narrativas clitorianas : do casco da gazela à clausura indigna.....                                                                        | 82         |
| - Seduções e traições de gênero : as charadas de Sabá e o serões de Sherazade.....                                                           | 112        |
| <b>Cap.III – O dissenso entre “nativos” : ativismo islâmico, secular e feminista.....</b>                                                    | <b>129</b> |
| - Vozes revoltosas e escrupulosas : o patriarcado e o multiculturalismo.....                                                                 | 130        |
| - Dissolutas e puritanas : corporalidades e feminismos em colisão.....                                                                       | 142        |
| - Cenários de etnicidade e corpo : conversões de raça e credo; os Direitos Humanos.....                                                      | 153        |
| <b>Cap.IV – Abalos na torre de marfim : O interstício entre <i>culto à tradição</i> e <i>revolta moral</i>; as apostasias culturais.....</b> | <b>167</b> |
| - Origens de um romance : mulheres como “sinais”, árabes como “anomalia”.....                                                                | 168        |
| - Circulando signos, corpos e coerção : multiculturalismo e mutilação genital.....                                                           | 182        |
| <b>Cap.V – A escrita antropológica como subversão : rememorando narrativas interrompidas e apóstatas.....</b>                                | <b>193</b> |
| <b>Anexo 1 – transcrição dos documentos de ONGs.....</b>                                                                                     | <b>201</b> |
| <b>Anexo 2 – lista de ONGs e sites consultados na web.....</b>                                                                               | <b>216</b> |
| <b>Referências bibliográficas.....</b>                                                                                                       | <b>219</b> |
| <b>Fontes visuais.....</b>                                                                                                                   | <b>227</b> |

## INTRODUÇÃO

Em 02 de novembro de 2004, o cineasta Theo Van Gogh, em sua bicicleta a caminho do trabalho, foi alvejado por tiros e em seguida esfaqueado por um extremista muçulmano no centro de Amsterdã, após a estréia de seu curta-metragem intitulado “Submission”, roteirizado pela dissidente somali Ayaan Hirsi Ali (2007). Após o lançamento do filme, ela vem sofrendo ameaças de morte e passou a ser escoltada por seguranças, tendo que renunciar ao cargo de deputada e exilar-se nos Estados Unidos em 2006. Uma carta foi pregada no corpo de Van Gogh com a arma do crime, contendo ameaças de morte endereçadas à Hirsi Ali e assinada por um grupo radical desconhecido, cujo conteúdo prometia o combate aos “descrentes”, escrita em holandês e contendo versos do Alcorão em árabe<sup>5</sup>.

Quando Hirsi Ali se candidatou ao parlamento, sua plataforma política era conscientizar a Holanda de que muitas muçulmanas ali residentes sofriam abuso doméstico e estavam sendo assassinadas em nome da honra de seus clãs e famílias, de forma que o governo precisaria de leis mais diretas para punir os criminosos. Pretendia também abrir o debate sobre a reforma das leis islâmicas e sobre o papel das mulheres na família, um processo que as levasse até mesmo a questionar sua fé se necessário. Mais importante, além disso, seria abrir os olhos de suas irmãs muçulmanas para a possibilidade de emancipação, como ela mesmo afirmara, ajudando-as a desenvolver “um vocabulário de resistência” (p.420). Ao ser eleita deputada, aprovou uma moção no parlamento iniciada com um projeto piloto divulgando estatísticas sobre o número de mulheres e adolescentes assassinadas em nome da honra, cujos resultados alarmaram a opinião pública. Seu objetivo era estender as estatísticas para os estupros e o número anual de meninas submetidas à mutilação de seus genitais, ainda que tais pesquisas divulgadas levassem à estigmatização de um segmento social, à revelia das políticas multiculturalistas da Holanda. Por conta dessas posturas, Hirsi

---

<sup>5</sup> Geraldine Coughlan “Letter threat to Dutch politician”, <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/europe/3984469.stm>.

Ali foi considerada uma figura polêmica, seja porque na concepção dos liberais suas propostas aproximavam-se dos radicais de direita, seja porque caíra na categoria de apóstata<sup>6</sup> entre seus pares islâmicos.

O assassinato de Theo se tornou na Holanda um símbolo da defesa à liberdade de expressão e esse curta seria o primeiro de uma série de outros que ambos pretendiam fazer discutindo a relação de subserviência do crente muçulmano a Deus, no qual o Alcorão seria compreendido como um livro escrito por mãos humanas. A polêmica do filme centrou-se especificamente em uma cena na qual a personagem feminina - casada contra a vontade, espancada pelo marido e estuprada pelo tio - aparecia estendida no chão, semi-nua e sobre a qual viam-se versos do Alcorão escritos em suas coxas, braços, seios e costas, exatamente parte de versículos (suras) que autorizam a punição física de mulheres da família<sup>7</sup>. Em entrevista à BBC transmitida em 17/12/04, o *imame*<sup>8</sup> da mesquita principal de Amsterdã argumentou que o problema não era a imagem de uma *mulher nua em si*, e sim *a mulher cujo corpo nu exibia palavras do Livro Sagrado muçulmano*.

Ali estava, diante do espectadores, a cena na qual a moça violentada, de braços no chão, semi-envolvida em um pano branco, tinha marcada em sua pele uma escrita sagrada, como um pergaminho moribundo. Os críticos do curta, muçulmanos ou não, se mostraram mais insultados ou sensibilizados pelas marcas de tinta às marcas de agressão na pele da moça e ao ato de violência a que fora submetida.

---

<sup>6</sup> Segundo Ibn Warraq (2003), “apostasia” significa abandono de uma religião em favor de outra ou de nenhuma. A apostasia como “crime” era uma noção inexistente às religiões helenísticas, adquirindo substância nas religiões judaica, cristã e muçulmana, que não admitem salvação fora de seus sistemas de crenças. A definição romana de Diocleciano referia-se ao repúdio às tradições : “*O crime mais sério é rejeitar aquilo que foi arranjado e estabelecido pelos ancestrais*” (ibid, p15), definição compatível com essa discussão. Em muitos países islâmicos, a apostasia é um crime punível com sentenças de prisão e até de morte, como no Irã, Arábia Saudita e Paquistão, onde juristas reafirmam a pena capital a partir de versos do Alcorão (sura 9 :11, 12). Não se trata apenas de “mudar de religião” em termos pessoais, mas de assumir uma postura de rejeição de uma teocracia islâmica em prol do sistema de valores ocidentais seculares separados do dogma. Uma mudança não apenas de fé, mas de ontologia ou visão de mundo, como o caso de Hirsi Ali que, como muitos outros, sofreram ostracismo, perda de amigos e da família em meio à crises psicológicas.

<sup>7</sup> Os versos específicos seriam : “(...) *As to those women on whose part you see ill-conduct, admonish them first, next, refuse their beds and last, beat them (lightly, if it is useful) (..)*” [Para as mulheres de cuja parte verdes má conduta, admoestai-as primeiro, em seguida, recusai seu leito e por último, batei nelas levemente] (4 : 34). *The Noble Q’ran*. Essa edição é a versão original do Alcorão com a tradução em inglês e comentários explicativos.

<sup>8</sup> Condutor das orações nas mesquitas, que lidera as preces públicas e faz sermões nas sextas-feiras; tem uma influência política forte nas comunidades. O “imame” é uma *função*, não um *título* acadêmico, ou seja, ele não é necessariamente um especialista em teologia.

Porque não eram simplesmente “marcas de tinta”. E não era simplesmente uma “pele”. Era *o corpo de uma mulher*, ou melhor, de uma *esposa, filha ou irmã muçulmana*. Esse assassinato é emblemático no presente contexto, pois suas implicações políticas nos alertam para a relação entre o *sagrado* e o *corpo feminino* nas culturas muçulmanas e nos modos como estas problematizam *sexualidade e identidades de gênero*. A idéia de *dimorfismo sexual*, a construção da diferença sexual com parâmetros oriundos da ciência ocidental, uma *oposição binária* que gera *incomensurabilidade e complementaridade* entre dois sexos tidos como opostos é um conceito-chave aqui, pois “se gênero se refere às múltiplas conotações sociais atribuídas ao dimorfismo sexual, é como se saltássemos um degrau na seqüência de análise dessa multiplicidade ao nos perguntarmos diretamente de que modo esse dimorfismo é tematizado pelos grupos sociais cujo comportamento analisamos, concedendo assim, *a priori*, atenção privilegiada a ele antes de investigarmos, como diria Bourdieu, quais são as “formas de poder e tipos de capital eficientes no universo considerado” (Corrêa, 1996: 38). Mais do que capital simbólico, trata-se da discussão sobre a recriação do sexo nos termos de Thomas Laqueur quando este afirma que “o fato de a dor e injustiça terem gênero e corresponderem aos sinais corpóreos do sexo é precisamente o que dá importância a um discurso sobre a criação do sexo” (2001 : 27).

\* \* \*

Alterações genitais feitas na mulher é um assunto tabu, pouco pesquisado pelos países nos quais tais práticas são executadas e vivenciadas, não se podendo verificar a confiabilidade das fontes formais que estipulam estatísticas numéricas para cada país e comunidade que as praticam; certamente são estimativas abaixo ao que realmente ocorre. O recente relatório oficial da Unicef sobre *mutilações genitais femininas* (MGF)<sup>9</sup> mostra que nos últimos dez anos há evidências de que a frequência das práticas aumentou, e que por isso estariam se tornando um “problema global”, mencionando os supostos locais críticos como

---

<sup>9</sup> “Unicef to release study on female genital mutilation”, 24 de novembro de 2005.

África, Oriente Médio, Ásia e suas comunidades de imigrantes no mundo todo<sup>10</sup>. A *Organização Mundial da Saúde* assim define MGF : “Por mutilações genitais femininas se compreende todos os procedimentos que comportem a remoção parcial ou total da genitália externa feminina ou outras cirurgias danosas aos órgãos genitais femininos tanto por razões culturais quanto por outras que não terapêuticas”<sup>11</sup>.

Marilyn French (1992 : 143) apresenta uma versão abrangente sobre o histórico das mutilações :

Suas origens são pouco conhecidas. Alguns estudiosos acham que ela começou na África e foi adotada pelo Islamismo, quando conquistou o Egito em 742. Outros, que ela teve início na Península Arábica ou, ainda, que se originou isoladamente em diversos lugares. Sua propagação segue a do Islamismo, descendo a costa da África ocidental até o sul e oriente, através do cinturão que vai do Sudão à Malásia, Indonésia, Paquistão e Índia. Em muitas regiões, é praticada apenas pelos muçulmanos, mas a influência islâmica não é capaz de explicar sua prática entre os aborígenes australianos. Há médicos que afirmam ter encontrado sinais de clitoridectomia em múmias egípcias do século XVI A.C. Porém, os pesquisadores não acharam indícios de infibulação nas múmias do Egito pré-dinástico ou posterior.

O médico grego Aetius (502 a 575) defendeu a prática, dizendo que o clitóris da moça deve ser extraído “antes que fique muito grande”. (...) Paulus de Aegina, médico grego do século VII, era a favor da excisão, afirmando que o clitóris era uma coisa vergonhosa que ficava “erecto como um pênis e podia ser utilizado para o coito lésbico”.

Hanny Lightfoot-Klein (1989) supõe que já se praticava a infibulação entre os egípcios antigos, daí o nome “circuncisão faraônica”, mas não encontrei em fontes históricas sobre o Egito Antigo qualquer menção sobre alterações genitais na mulher, consultando Lise Manniche (1990), Pierre Montet (1989), Christiane Noblecourt (1994), Plutarco (1981) e Araújo (2000). A autora também cita a ocorrência da mutilação em Roma, como forma de

---

<sup>10</sup> Segundo a *Anistia Internacional* ([www.amnesty.org](http://www.amnesty.org)), hoje é estimado que cerca de 135 milhões de mulheres e meninas sofreram algum tipo de alteração da genitália, e no momento 2 milhões estão na iminência de sofrer, aproximadamente 6.000 por dia. Tais procedimentos variam conforme as religiões e a cultura locais (cristãs, judaicas, animistas e islâmicas) abrangendo também as populações urbanas e de alto nível de escolaridade, onde as operações são feitas em ambulatórios e hospitais, seja em contextos de guerra ou paz. Os países ocidentais que proíbem diretamente na legislação qualquer tipo de MGF são : EUA, Canadá, Suécia, Inglaterra e França (ver Chilla Bulbeck, *Re-orienting Western Feminism – Women’s diversity in a post-colonial world*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000). De acordo com o artigo “*Female circumcision on the rise*” no site oficial da ONU das mutilações, a prática das intervenções está crescendo ilegalmente no Reino Unido, talvez em virtude dos esforços de autoridades em cumprir uma lei que proíbe a viagem das meninas para realizar a operação nos países de origem de seus parentes. Grupos dos direitos humanos estimam que 74.000 mulheres no país são já operadas e 7.000 garotas abaixo dos 16 anos estão sob risco.

<sup>11</sup> Funghi, P. e Martelloni, M. In : “Prevenzione della mutilazione genitale femminile”, *Parere della Commissione Regionale di Bioetica, Toscana*, 9/03/04.

estigma para as escravas. O termo infibulação tem origem do latim “fíbula” (cf. French), nome de um anel ou grampo utilizado para apertar os lábios genitais das escravas, impedindo-as de fazer sexo e engravidar. Os romanos também colocavam anéis no prepúcio de escravos e gladiadores pelas mesmas razões.

Se como afirma Edward Said (1990), todo literato ou pesquisador que se ocupa dos povos asiáticos é um *orientalista*, cabe aqui especificar o termo e em que medida eu me aproximo ou me distancio de certos pressupostos, isto é, pensando o *Oriente islâmico* na chamada experiência européia e americana. Tal distinção epistemológica baseada no binário *leste (East) x oeste (West)* determinou pensamentos, discursos, narrativas; articulou metodologias, condensou saberes, forneceu teorias, políticas imperialistas e foi amplamente interpretado sob o prisma de várias instituições. Na linguagem antropológica, poderia ser equiparado à construção de uma base autorizante a partir da qual o etnólogo constrói e discursa sobre sua alteridade : Geertz etnografando “os marroquinos” ou Bourdieu explicando o sistema mítico “cabila”.

Um pressuposto do Orientalismo é o conceito do *sujeito árabe*, construído que vinculou-o ao *semita*, uma categoria tirada da classificação dos troncos linguísticos – línguas indo-arianas, semíticas, cirílicas etc – mas que foi cristalizada e transposta enquanto um sistema fechado de valores para os usuários desses idiomas, condensando seu pensamento, suas ações e seus corpos em alteridades ou “raças” ou ainda em “destino”. A diversidade linguística encontrava-se associada à idéia de *civilização*, da perspectiva selvagem/primitivo, abarcando um complexo esquema discursivo sobre política, moral, religião, economia e relações sociais, um saber sobre os povos árabes ou a *mentalidade árabe*, sem possibilidade de escape às suas raízes : o deserto, a tribo e a tenda. O “semita” também foi associado aos judeus desde o século XIX na Europa. De acordo com Tom Reiss (2007), biógrafo de Kurban Said<sup>12</sup>, o termo *anti-semitismo* foi cunhado em 1879 por Wilhelm Marr, referindo-se pejorativamente a judeus como pertencentes à raça não-européia, árabe/semita, portanto “oriental”. Este léxico difere ao que adoto como recorte empírico, pois o Orientalismo não se

---

<sup>12</sup> Autor de *Nino e Ali*, romance nacional do Azerbaijão. Seu nome verdadeiro era Lev Nussimbaum, jornalista, ensaísta e orientalista judeu nascido em Baku e autor de biografias do czar e de Stalin, alvo da imprensa marrom americana na década de 1930. Lev criou os pseudônimos de Essad Bey na década de 1920 na Alemanha e Kurban Said na Itália fascista, onde veio a falecer em Positano aos 36 anos, em 1942.

limita apenas a um essencialismo ou construto cultural. Para Said, todas as tradições dos países islâmicos, seus povos, sua diversidade de pensamento em circunscrições geográficas nos mais diversos ecossistemas extrapolam o próprio orientalismo enquanto uma “constelação regular de idéias” (ibid, p.17) esta sim alvo de crítica e desconstrução : um saber que criou um corpo de teoria e prática e sobre o qual houve um investimento material e de poder.

Com efeito, os povos árabes, semitas ou não, possuem uma historicidade. A Península Arábica abrangeu uma extensa e complexa rota comercial na Antiguidade, cujas tribos mantiveram contatos estreitos com o Egito, as civilizações greco-romanas, indiana e persa<sup>13</sup>. Os povos da península expandiram-se muito além dos limites geográficos delimitados pelo que conhecemos hoje como países do Golfo, interagindo com as culturas africanas, persas, aramaicas, assírias, hebréias e de outros povos próximos à Mesopotâmia, Egito e Mediterrâneo, controlando o comércio de cavalos e as rotas de incenso (olíbano) e mirra adquiridos na região sul. Tais grupos locais organizados em sistemas de linhagens foram denominadas nos vestígios arqueológicos encontrados na região de “a’rab” ou *beduínos*, descritos como nômades mercenários e guerreiros que teriam expulsado as legiões faraônicas e romanas de seus domínios, resistindo às invasões dos impérios que os circundavam, como a Abissínia, Bizâncio (reinos cristãos) e Pérsia (zoroastrista). Os clãs tinham seus deuses cujos nomes próprios variavam conforme a região, mas reuniam-se no sítio sagrado de Meca para celebrarem suas divindades coletivamente ao redor da Caaba.

As informações arqueológicas sobre as inscrições referentes aos antigos árabes não são facilmente datáveis e precisas. O nome “árabe” associado a um povo nômade sobre um camelo aparece pela primeira vez no primeiro milênio antes de Cristo, em uma inscrição assíria comemorando a batalha de Qarqar na região atual da Síria, como assim delimitou Alberto Mussa (2004). Do ponto de vista antropológico, Albert Hourani (2005) aponta um conceito importante para caracterizá-los, *‘asabiyya*, no qual as relações estavam baseadas nos

---

<sup>13</sup> Entre os árabes, essa região é também conhecida como *Jazīrat al-Arab*, “A Ilha dos Árabes”, conforme Mamede Mustafa Jarouche (Revista *Cult*, ano V, no 53). A convenção oficial define a Península Arábica limitada ao norte pela Jordânia e o Iraque, o leste pelo Golfo Pérsico e Golfo de Omã, o sul pelo Mar Arábico e o Golfo de Áden, e o oeste pelo Mar Vermelho (ver o site *Arabic/German Consulting*). O clima dessa região é extremamente árido, onde alguns lugares recebem menos de 178mm anuais de chuva, sem a presença de lagos permanentes. As temperaturas no verão podem atingir até 54.4°C. Na península situam-se os seguintes países do Golfo : Arábia Saudita, Bahrein, Emirados Árabes Unidos (EAU), Iêmen, Kuwait, Omã e Qatar.

laços de sangue e consanguinidade e na solidariedade entre os clãs que, ao longo das diásporas no século X, difundiram o sistema social e moral beduíno para o deserto sírio, o Sinai, Vale do Nilo, e toda a faixa litorânea do norte da África, compondo um hibridismo étnico que se mescla com a formação histórica do Islã na Arábia Central a partir da pregação do profeta Muhammad - em português, transliterado como Maomé.

O que resta de material literário sobre os antigos árabes são fontes vindas dos poetas pré-islâmicos como al-Qays, que tinha paixão pelas “formas”, tanto na métrica de suas poesias quanto nas metáforas das curvas femininas. Em seus versos, a figura erótica era a mulher grávida por ele possuída enquanto amamenta um bebê, inscrito em uma realidade social na qual as tribos desérticas podiam ser controladas por chefes mulheres. As mulheres tinham a liberdade de escolher seus homens e poderiam administrar sua próprias riquezas, sendo exímias mercadoras; algumas participavam de batalhas militares e desempenhavam papéis rituais ainda mais significativos (ver Kharmi, 1996 e Mernissi, 2002). No Antigo Testamento, as nabatéias – “nabateus” eram os chamados povos do norte da Arábia - são descritas como maliciosas, depravadas, espalhando vilania entre os homens. A peregrinação (*Hajj*) ao local sagrado de Meca era feita no outono, prelúdio do “pôr-do-sol” e da chegada das chuvas inverniais. Era corriqueiro as mulheres se oferecerem aos peregrinos no templo da Pedra Preta e em suas redondezas, e as crianças fruto dessa união eram consideradas divinas ou santas. De acordo com o biógrafo de Maomé, Barnaby Rogerson (2004), era também hábito fazer-se o círculo ao redor da Caaba nu; as roupas eram deixadas do lado de fora, consideradas como passíveis de profanação do local *sagrado* (*haram*).

Uma narrativa pertinente ao tema sobre o período pré-islâmico inicialmente chama a atenção :

O amor (...) sofreu considerável influência do erotismo puro, essencialmente físico. E nesse campo, é necessário reconhecer a precedência árabe.

No tempo em que a extinta tribo de Fádua dominava as extensões arenosas e a maior parte dos oásis que iam do sul ao norte da península, os clãs beduínos ainda eram comandados por mulheres. Como ocorre entre espécies animais, o poder era exercido pelo sexo mais belo.

Cabia às mulheres atrair os homens, se os desejassem, a quem era vedado tomar a iniciativa. Com frequência, a disputa por eles gerava conflitos, não raramente degenerados em guerras tribais – tal a importância dos homens no patrimônio feminino.

(...) o comando ficava normalmente com aquela que possuísse o maior número de maridos. Numa certa medida, era a quantidade de maridos que definia o grau de riqueza de uma beduína.

(...) As mulheres árabes logo perceberam que poderiam exercer um poder mais duradouro sobre o objeto cobiçado, através da atração sexual. Do aprofundamento dessa tendência, surgiu a arte erótica [dança] mais elaborada de que se tem notícia, na Antiguidade.

*Foram incalculáveis os avanços obtidos na medicina, na erotologia, desde então. Os árabes foram os primeiros a identificar e explorar sensualmente o clitóris.*[grifo meu] (Mussa, ibid,p.257/258)

Se as mulheres beduínas conheciam e exploravam o clitóris, certamente não viam necessidade em extirpá-lo ou reduzi-lo. Nas narrativas do teólogo Hassan al Basri (morto em 782 d.C) uma pessoa próxima a Maomé teria sido convidado para um banquete. Ao saber que a razão da celebração era a circuncisão de uma das garotas do clã, ele declinou o convite : “Nós não víamos essas coisas no tempo do Profeta.” (cf. Roald, 2001 : 246), o que teólogos posteriores interpretariam como um hábito de fazer-se a cerimônia secretamente apenas pelas mulheres, sem alarde e festas. A outra hipótese era a de que a circuncisão não era uma prática corrente entre as árabes pré-islâmicos, daí o estranhamento quanto ao ritual. O tema do sexo também parecia assunto cotidiano, cujo interesse se devia em grande parte ao aprimoramento das raças de cavalos na região, considerados os mais perfeitos em termos de cruzamento, algo que os beduínos estudam há muito tempo.

Entretanto, atualmente existem países árabes nos quais foram reportadas alguma manipulação genital em suas mulheres ou tendo clínicas frequentadas por mulheres com complicações de MGF ou mesmo querendo realizá-las, cujas regiões abarcam a *Península Arábica* : Iêmen, Arábia Saudita, Emirados Árabes Unidos (EAU), Bahrein, Omã; *norte da África* : Egito (onde cerca de 97% das mulheres casadas fizeram a clitoridectomia<sup>14</sup>) Argélia, Mauritânia, Líbia, Tunísia<sup>15</sup>; *África oriental* : Somália, Sudão e Djibouti; *Oriente*

---

<sup>14</sup> Segundo o *Egyptian Demographic and Healthy Survey* (EDHS) feito em 1995, 97% das mulheres casadas tinham passado por alguma intervenção genital, tanto nas camadas econômicas mais baixas quanto altas. Dois terços delas mostraram parcial ou total remoção do clitóris e da *labia minora*. Ver “*female circumcision*” (24/09/00) em [www.islam-online.net](http://www.islam-online.net). O recente documentário dirigido por Ruhi Hamid “Islam Unveiled” (2003, Grã-Bretanha) comprova recentemente a realidade da prática com destaque ao Egito. Transmitido pelo canal GNT nos dias 9 e 10/03 de 2004.

<sup>15</sup> De acordo com o relatório de Anissa Hélie (1999), nesse país foram reportadas não exatamente mutilações (com cortes), mas sim uma intervenção que indica uma espécie de cauterização, feita esfregando-se água com sal na genitália feminina, denominada *tohoun* (p.54), nome similar ao da infibulação no Sudão e Núbia, como

*Médio* : Jordânia e Síria. Ativistas muçulmanas contra MGF afirmam não haver dados exclusivos sobre os países árabes, pois os tabus seriam muito grandes para se fazer pesquisa de mutilação nesses países; as estatísticas centram-se quase que exclusivamente em território africano, sobretudo na região sub-saariana. Ao longo da pesquisa, trabalhei com a hipótese de uma associação *África/mutilações* da qual provavelmente os países árabes *fora* da África estão tentando desvincular-se. As denúncias das ativistas (basta consultar os sites e ONGs) mostram que a prática existe fora do território africano, mas não se conseguem dados precisos devido a entraves políticos. Profissionais europeus da saúde que lidam com a questão confirmam casos ocorridos no Oriente Médio e Golfo com hospitais tratando patologias decorrentes da circuncisão, apesar de não se ter nenhum dado disponível sobre isso; é difícil que qualquer comunidade admita abertamente praticá-las, daí a consequente dificuldade em se obter estatísticas de uma prática colocada na obscuridade<sup>16</sup>.

Dessa forma, sendo o tema obscuro e de difícil abordagem, ainda que não tenha feito campo, o terreno que envolvia uma discussão do dogma influenciando tais práticas torna-se pantanoso. Ao procurar especificamente países árabes, destacaram-se Egito, Sudão e Somália, *países que pertencem à Liga Árabe*<sup>17</sup> *mas que se situam no continente africano*. O objeto teórico de minha pesquisa, *povos árabe-islâmicos e circuncisão feminina*, foi então construído à margem de um campo político pré-determinado, retoricamente *dado*. Tal campo dado condiciona o que se considera “mutilação genital”, com ênfase na infibulação em detrimento da *sunna* – pequenas alterações no clitóris não consideradas como “mutilação”. *Quem, de onde são ou estão* os sujeitos que praticam tais operações e quais identificações geográficas, religiosas ou étnicas são autorizadas para relacioná-las com MGF são escolhas seletivas de ONGs, autoridades religiosas, governos e órgãos internacionais de

---

veremos. O uso de substâncias ácidas e outros produtos corrosivos aplicados na genitália é classificado no “ranking” das mutilações como tipo IV (ver p. 33 e 34).

<sup>16</sup> Agradeço à Dra. Lucrezia Catania pelas informações “extra-oficiais” sobre casos de mutilação em hospitais da Arábia Saudita e Síria. Dra. Catania é do *Centro di Riferimento Regionale per la Prevenzione e Cura delle Complicanze delle MGF* do Hospital de Careggi, na província da Toscana, unidade onde os médicos recebem pacientes para tratarem patologias específicas relacionadas às operações.

<sup>17</sup> Fundada em 22 de março de 1945, antes mesmo da formação oficial das Nações Unidas, a *Liga Árabe* (ver site) era inicialmente de orientação secular, baseada no conceito de identidade e *nacionalismo árabe*. O discurso político da nação conectado à identidade árabe se articula ao final do século XIX e se desenvolve ao longo do século XX influenciado pela retórica do socialismo e dos regimes laicos ocidentais.

regulação<sup>18</sup>, como explico nos capítulos I e III. Ao me reportar por e-mail às representantes de ONGs que tratavam do caso, recebia respostas – nada convincentes – que me desencorajavam a indagar sobre uma suposta relação entre *mutilações genitais e Islamismo*, com a justificativa de que não era uma prática religiosa (ver as transcrições no anexo 1).

Talal Asad (1986) categoriza o Islã como uma *tradição* – entendida como *discursos* que instruem os praticantes sobre formas corretas de uma dada prática que, uma vez estabelecida, torna-se produto de uma história. Tais discursos se relacionam a um passado, quando a prática foi instituída e a performance transmitida e a um futuro, à medida que a prática é perpetuada a curto e longo prazo, ou é modificada ou abandonada. Dito de outro modo, todas as práticas institucionalizadas estão orientadas para uma concepção de passado, e a ortodoxia seria crucial para o Islamismo, pois é uma arena em constante disputa; é o domínio no qual os muçulmanos têm o poder de delimitar, normatizar, ajustar, condenar, excluir práticas “corretas” ou “incorretas”. Como tais poderes são exercidos, que condições econômicas, sociais ou políticas os tornam possíveis, quais as possibilidade de subversão ou resistência aos mesmos, são perguntas que precisam ser feitas, sobretudo ao se estudar relações de gênero permeadas pelo sagrado.

Como já afirmou Said (ibid), começar sempre pressupõe uma delimitação, e o ponto-de-partida não é dado ou arbitrário. A pesquisa foi assim inspirada por uma inquietação inicial; a saber, como o dogma e a prática do Islã se achavam ou não relacionados às mutilações a partir da resistência de alguns sujeitos em vincular *religião e prática* nas campanhas contra as alterações genitais. Procurei contextualizar o aspecto político e simbólico de algumas dessas práticas que estão permeando discursos sobre o sagrado e no modo como elas escapam, desafiam e subvertem os conceitos de *cultura e religião*, dentro dos quais tanto os antropólogos quanto os praticantes e combatentes procuram circunscrevê-las, culminando no debate da antropologia como um produto ocidental para se pensar outras sociedades a partir de parâmetros próprios, culturalmente situados, como mostro nos capítulos III e IV.

---

<sup>18</sup> Outros pesquisadores e ativistas corroboram essa afirmação ao mostrar que não existem estudos sérios feitos em países fora da África como em Omã, Bahrein, Indonésia, Paquistão e Índia, países onde se pratica também a circuncisão feminina. Abu-Sahlieh afirma que praticamente 90% das mulheres de Omã são circuncidadas e nenhuma campanha teria sido feita naquele país se comparado com a militância na África (2001 : 271).

Para aprofundar a interlocução teórica *gênero/alterações genitais*, selecionei e dialoguei com um conjunto de narrativas sobre *sexualidade e circuncisão feminina*<sup>19</sup>, valendo-me de teorias pós-estruturalistas do feminismo ocidental, especialmente no capítulo II; trata-se da elaboração de uma *cartografia* na qual se entrelaçam temas eróticos árabes e misticismo islâmico que contrastam com o discurso ativista de grupos sediados em países muçulmanos. Tais narrativas são mapeadas sempre a partir do interstício conceitual entre *linguagem e materialidade* fomentando corporalidades específicas e apontando para assimetrias nas relações de gênero. Uma vez que práticas sexuais entre homens e mulheres são sancionadas apenas dentro da esfera do matrimônio, situo tal instituição como a pedra de toque da *Ummah* (“comunidade islâmica”) : a relação *circuncisão/casamento/conservação da nação muçulmana* a partir do material empírico analisado<sup>20</sup>.

Marilyn Strathern (1988) já advertira sobre a dificuldade em se elaborar uma teoria da cultura específica para se entender sociedades não-ocidentais, baseada no argumento de que os antropólogos - e as feministas em particular - vêm projetando suas próprias categorias epistemológicas ao tratarem da suposta presença da dominação masculina em sociedades diferentes das suas, formulando questões que não procedem em certos contextos. Segundo Lila Abu-Lughod (1989), lidar com a categoria *Oriente/Ocidente* na antropologia é problemática, pois a ocorrência maior de dicotomias como *primitivo/moderno*, *branco/negro*, *selvagem/civilizado* teriam sido já utilizadas, debatidas e desconstruídas. Já as complexas sociedades literatas do Oriente Médio e do subcontinente indiano, por sua vez, ainda suscitariam categorizações prematuras para a discussão de temas epistemológicos na disciplina. O Oriente Médio, para ela, seria de fato um construto político e analítico, a partir do qual o conhecimento não pode andar separado das relações de poder. Clifford Geertz, Pierre Bourdieu, Ernest Gellner, Vincent Crapanzano, Paul Rabinow trouxeram importantes contribuições para trabalhos feitos no que ela chama de “mundo árabe”; no entanto, a

---

<sup>19</sup> A expressão “circuncisão” e suas implicações políticas é o cerne da pesquisa, como aponta o título, e aqui é apresentada em sentido generalizado como *intervenções nos genitais da mulher*. O léxico será discutido ao longo do texto, sendo deslocado, fragmentado e reinterpretado, pois não se trata de “circuncisão” no mesmo sentido que a masculina.

<sup>20</sup> A “Ummah” demarca uma *conexão moral* cujo cimento seria o cumprimento da lei divina em busca da felicidade não apenas na Terra mas na vida após a morte, regida pelas leis islâmicas extraídas do Alcorão e das tradições do Profeta. As leis islâmicas teriam sofrido também a influência das culturas e nações que circundavam as tribos e nômades da Arábia, como Bizâncio e Pérsia (cf. Hourani, 2005).

contribuição teórica *sobre* o mundo árabe ainda estaria por ser feita. Prevalecem as etnografias sobre o Marrocos e o Iêmen, por serem consideradas zonas relativamente neutras dos conflitos principais na região : Palestina, Iraque etc.

Para conectar teorias de gênero com religião, inspirei-me no *conceito muçulmano da sexualidade* proposto pela socióloga Fatima Mernissi (2003a). Evidenciando a associação da mulher no Marrocos (e no mundo islâmico em geral) com a palavra “fitna” - que indica uma mulher bonita, e que por isso traria “caos” e “desordem” (sendo esses os sentidos semânticos da palavra) – a autora explica como na *teoria implícita* islâmica, o elemento feminino adquire um papel ativo de absorção do elemento masculino, referindo-se à energia no ato sexual, considerando uma realidade cuja segregação entre homens e mulheres seria necessária para manter a ordem social da *Ummah*. Porém, a *teoria explícita* caminharia em outra direção, caracterizando a mulher como um ser frágil e subjugado. Reinterpretando as concepções do filósofo persa Iman Ghazali (1050-1111)<sup>21</sup> - que vincula o projeto de civilização à luta para conter o poder absorvente feminino com a noção de que a *sexualidade islâmica* não pressuporia uma polarização entre feminino x masculino. Na concepção de Ghazali, ao homem caberia a função de satisfazê-la sexualmente, já que o intercuro seria uma troca de energia entre duas pessoas cujo objetivo último é o prazer igualitário, recomendando-se ao crente a frequência dos jogos amorosos com sua esposa de forma a satisfazê-la plenamente<sup>22</sup>. Contudo, os desdobramentos dessa argumentação abririam um precedente desfavorável às mulheres:

La teoría Ghazaliana vincula directamente la seguridad del orden social a la virtud de la mujer y, por lo tanto, a la satisfacción de sus necesidades sexuales. El orden social está asegurado cuando la mujer se limita a su esposo e non crea *fitna*, o caos, incitando a otros hombres a sostener una relación ilícita. (2003 : 20)

---

<sup>21</sup> Al-Ghazali é um dos mais importantes filósofos e teólogos sunitas, desenvolvendo interpretações do sufismo compatíveis com a ortodoxia islâmica e pertencendo à antiga escola de filosofia medieval denominada *asharita*. Autores ocidentais comparam o conjunto de sua obra à envergadura de São Tomás de Aquino no Cristianismo, embora Ghazali tenha rechaçado a incorporação dos filósofos gregos em seus trabalhos por serem pagãos.

<sup>22</sup> Esse discurso é semelhante ao de médicos e filósofos gregos, no qual a libido não tinha sexo e o orgasmo feminino era um pré-requisito necessário à geração. Segundo Galeno, abria-se o colo do ventre durante o coito, no qual a vagina “ficava reta”, uma possível “ereção feminina”. O orgasmo era compreendido como um tremor do corpo todo que se agitava para produzir a semente da vida, permitindo o aquecimento de todos os fluídos, excitando o ventre e espalhando a sensação de prazer pelo corpo. O fluído feminino misturava-se então com o masculino em uma espécie de espuma. O orgasmo era considerado um sinal importante, anunciando o momento da concepção, parte integrante do projeto de civilização (cf. Laqueur, *ibid*).

Em outras palavras, a Ummah estaria calcada sobre uma ameaça permanente : a necessidade de se controlar o “poder absorvente e destrutivo da mulher”, ontologia na qual o princípio feminino, em nome da manutenção da ordem social, é demonizado; uma força anti-divina e anti-social do universo, precisando ser *canalizado* para o “território seguro do matrimônio monogâmico” (para a esposa). Por conseguinte, haveria a necessidade de se *anular* as mulheres no espaço público por meio da *invisibilidade* de seu corpo (sempre coberto), bem como no espaço privado (esfera da família) com a *inviolabilidade* do mesmo, tradição que as sociedades não-islâmicas normalmente conectam com opressão e passividade das mulheres. Quando na realidade, a idéia pode ser outra : em nome da ordem social, essa mulher está sendo restrita – no limite, é sua sexualidade que está sendo *ordenada*, normatizada - porque ela traz em si a condição de “fitna” ou perigo, uma vez que ela *também possui* necessidades sexuais. É nesse sentido que haveria uma contradição entre o que Mernissi chama de teoria explícita (uma superfície) e implícita (uma segunda realidade debaixo do véu).

Em relação ao uso do termo *sedução*, não me refiro ao léxico da teoria psicanalítica de Freud – como um atentado ao pudor ou abuso sexual sofrido pela paciente; um trauma causador de sintomas de histeria, ou como a etiologia de uma patologia mental em mulheres e jovens<sup>23</sup>. A definição por mim utilizada remete a um caráter lírico e subversivo, dissociada do campo da psicanálise, à medida que a adapto das formulações de Baudrillard (2006) ao apresentar seu próprio mito de origem da relação entre os gêneros. A idéia de subversão ficará mais clara no capítulo II na análise de narrativas, onde “sedução” acha-se associada à *sexualidade* nos discursos de nudez e pudor, na construção topográfica de partes corporais/genitais; a sedução como *transgressão* de papéis de gênero.

---

<sup>23</sup> Ver por exemplo, “Further observations on the defence-neuro-psychoses”, *Selected papers on hysteria* In : *The Major works of Sigmund Freud – Encyclopedia Britannica*, London, 1980), publicado originalmente em 1895. A mudança de sua teoria de “trauma” da sedução para “fantasia” de sedução é uma polêmica clássica da psicanálise, iniciada por seus ensaios publicados em 1905 e 1906. Ver Karin Ahbel-Rappe : “I no longer believe”: did Freud abandon the seduction theory ? In : *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 54/1, 2006).

Nesses termos, *fantasias* e *ficções* não indicariam uma “falsificação” ou “invenção”, pelo contrário; caminharíamos no sentido usado por Mauro de Almeida (2004) ao criticar o relativismo tratando das implicações políticas do fazer antropológico no qual “(...) a fala política sobre a cultura deve ser reconhecida por antropólogos não como referência a uma ilusão, a invenções (agora tudo é inventado), e sim como referência externa a *modos diferentes de conceber o que existe (o que é invenção para mim é realidade para outros !)* [grifo meu]. Reconhecer isso significa, de fato, (...) trazer à luz e respeitar as diferentes ontologias dos “povos do mundo”, em vez de reduzi-las a “invenções” e “imaginações”. (2004 : 75). A retórica antropológica privilegiando o *sagrado* na construção da alteridade e influenciando o modo como mutilações sexuais são encaradas em sociedades não-ocidentais em detrimento das ocidentais – aqui sendo restritas aos prontuários médicos do *segredo* - é um assunto já abordado por Corrêa (2004), mas desejo aqui manter e ressaltar a idéia sustentada pela autora de *incoerência* subjacente à *construção cultural*, que nem sempre andaram juntas na literatura antropológica.

O debate acerca da circuncisão feminina mostra, no campo acadêmico, o que os *nativos antropólogos* têm a dizer sobre tecnologias de violência, gênero e colonialismo em suas próprias narrativas e no modo como lidam com a relação de poder envolvida no “nós” e “eles” ao estruturar discursos sobre a infibulação e excisão, raramente etnografadas e, à sua maneira, invisibilizadas na literatura antropológica que se ocupou de grupos africanos e árabe-islâmicos, como abordo nos capítulos IV e V. O objeto empírico “circuncisão feminina” construiu-se precariamente à medida que tentava ser ajustado na classificação dos chamados “grupos primitivos” nos discursos sobre a “África” em oposição ao “Oriente Médio”, sendo posto à margem do arcabouço conceitual dos etnólogos, que desconsideraram o papel político das mulheres, problema mais tarde abordado pelas teorias feministas. Sugiro que *gênero*, *raça* e *colonialismo*, discursos aparentemente independentes em seu próprio campo do saber, acabaram por se imiscuir em termos políticos e históricos na concepção de tal objeto antropológico, ainda não plenamente constituído ou maduro.

Recentemente, o livro de Ellen Gruenbaum<sup>24</sup>, *The Female Circumcision Controversy*, publicado em 2001, focou-se na infibulação em uma aldeia do Sudão árabe e

---

<sup>24</sup> Professora de antropologia na *California State University* em Fresno.

mapeou uma série de debates conceituais e éticos da disciplina, que serviu-me como um guia no sentido de discutir e refutar algumas de suas proposições e conclusões. A autora considera seu próprio livro um guia para o entendimento de práticas de mutilação genital, explicando suas razões, seus contextos sócio-culturais, as consequências para a saúde e a sexualidade e as controvérsias em torno do processo de transformação ou erradicação de tais práticas. Sua intenção é dar inteligibilidade para a conexão entre *circuncisão feminina* e *status de mulheres* de uma perspectiva global e local. MGF pertenceriam a uma categoria especial de práticas opressivas pois, diferentemente de crimes de honra, violência doméstica, estupro etc., são consideradas práticas feitas *por mulheres e entre mulheres*, não envolvendo diretamente uma *relação de opressão* entre “vítima” e “perpetrador”, baseadas assim na justificativa cultural a partir da qual criticá-las seria o mesmo que deslegitimar uma cultura inteira. Ao longo desse estudo, procurei formular a pergunta de maneira diversa à proposição de Gruenbaum, que justifica as operações da perspectiva relativista a partir das vozes dos sujeitos ou “nativos”.

Essa pesquisa contou com o apoio de uma bolsa de mestrado da FAPESP, cujo projeto integrou o temático desenvolvido pelo Pagu a partir de 2003 intitulado *Gênero, Corporalidades*. No eixo específico denominado “Plasticidade corporal, sexo e gênero”, Mariza Corrêa discutia cirurgias cosméticas na genitália ocorrendo em sociedades ocidentais com foco principal nos inter-sexuais, isto é, operações sendo feitas em crianças/indivíduos classificados como de “sexo ambíguo” e repensando a concepção de que mutilações ocorriam *somente* em sociedades ditas primitivas e/ou “orientais”. Meu tema proposto sobre MGF em sociedades muçulmanas permitiu estabelecer uma interlocução com essa temática, pois um de meus objetivos apresentados no projeto preliminar era repensar a idéia de que as MGF nessas sociedades estivessem ocorrendo *apenas* em um contexto “sagrado” ou “ritual”, como convencionou-se a pensar na literatura antropológica, assim como no caso dos inter-sexuais que as operações ocorressem unicamente baseadas no argumento “médico/científico”, também passível de ser desconstruído.

Conceitos são *convenções*, o que significa dizer que são fictícios e muitas vezes são impostos como realidade, camuflando o dissenso sob o qual estão em permanente ameaça. Roland Barthes (2003) define *dis-cursos* como idas e vindas, “percursos” e

“intrigas” (p.xviii) e é disso que se trata : estou arriscando um experimento, uma tentativa de expor alguns desses mecanismos de *inclusão e exclusão* de *sujeitos políticos* ao se problematizar a circuncisão feminina.

# I

## GENITAIS ISLAMIZADOS

### *A charia, o casamento e o clitóris “fora” do mercado*

*“Las serpientes ciñen su cintura  
Y los escorpiones enjoyan su cuerpo.  
El orden musulmán enfrenta dos  
amenazas: el infiel afuera y la mujer  
adentro.”*

Sidi Abderahman al-Majdoub, século  
XVI<sup>25</sup>

*“O corpo, tal como o corpo político, é um  
teatro; tudo é simbólico, inclusive o ato sexual.  
O corpo é uma variável histórica”.*

Norman Brown  
(apud Wolf, p.319)

*U*ma incursão no discurso sobre a *criação do sexo* pela circuncisão no

contexto dessa pesquisa implica recuperar, ainda que brevemente, a trajetória de seus pressupostos na história ocidental; a saber, a forma como *sexo* e *corpo* se situaram sempre na interseccionalidade entre natureza (corpo “real”) e cultura (representações do corpo). Desconstruindo a perenidade da noção de *sexo oposto* no Ocidente, Laqueur (ibid) mostra como tal convenção teria sido estranha ao período pré-iluminista, no qual haveria uma continuidade entre *uma só carne* – não duas, *macho x fêmea*, ou *presença x ausência de pênis*. Em outras palavras, uma idéia de “natureza” que por si só nada tem de natural, uma vez que a biologia do sexo pertence a “programas culturais” (p.30) :

---

<sup>25</sup> Poeta marroquino cujos versos se tornaram provérbios populares no mundo árabe. Citado em Mernissi, 2003 : 23.

O fato de os gigantes da anatomia renascentista persistirem em ver a vagina como uma versão interna do pênis sugere que quase todos os sinais da diferença dependem de uma *teoria subjacente, ou contexto, que decide o que conta e o que não conta como evidência* [grifo meu].

(...)

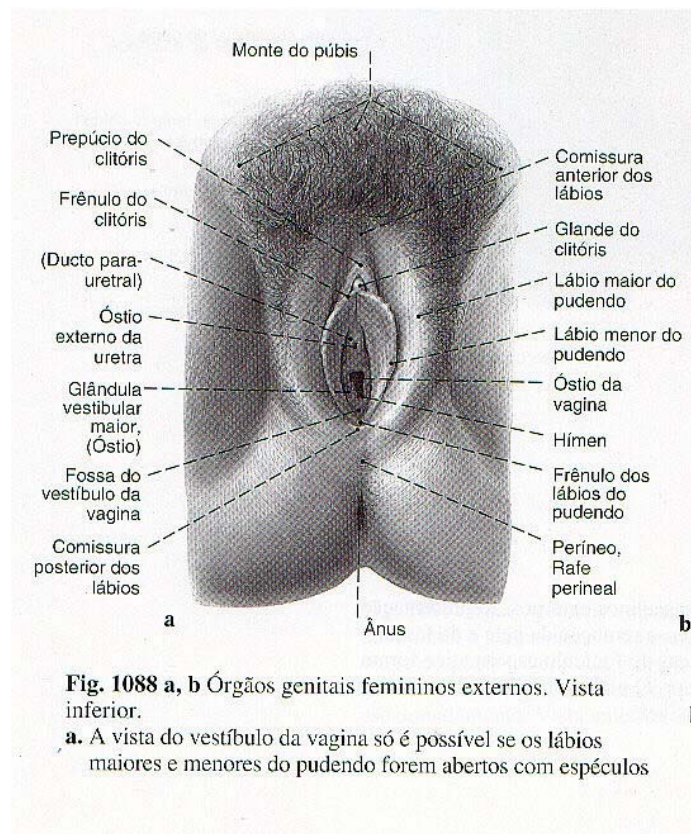
A noção tão poderosa, depois do século XVIII, de que teria de haver *uma coisa fora, dentro e por todo o corpo que definisse o homem em oposição à mulher e que apresentasse o fundamento de uma atração dos opostos* [grifo meu], é inteiramente ausente na medicina clássica ou renascentista. Em termos de tradições milenares da medicina ocidental, a genitália passou a ser importante como marca de oposição sexual somente na semana passada. (ibidem, p.32, 33)

Entre os gregos e durante a Idade Média, o útero era considerado uma barriga comum a todos os sexos. “Vulva”, originária de “valva”, “portão para a barriga” (ibidem, p.43), denota ambiguidades linguísticas que sugerem a preponderância do modelo do *sexo único* : não cunhar a genitália feminina com um termo específico mostra a irrelevância da diferenciação anatômica para a construção de identidades de gênero. Segundo Isidoro, o sêmen virava um ser através do calor das vísceras e a anatomia da mulher não passava de uma perfeição menor à do homem, sem a noção de oposição sexual. A mulher teria um *pênis interno* (o canal da vagina) que *penetra para dentro* (isto é, em direção útero) e o homem um pênis mais potente que *penetra pelo lado de fora* na copulação. As partes genitais fariam então parte de uma “hierarquia metafísica” (ibidem, p.50) de um *mesmo corpo*, no qual o feminino era menos perfeito, menos quente, com apenas *1 sexo* e muitos gêneros. Ser mulher significava ter a semente mais fraca na procriação, em virtude de seus “testículos” menores e mais imperfeitos - segundo Hipócrates, as mulheres teriam testículos porque têm o desejo do coito.

Na visão pós-iluminista que orientou o conhecimento médico moderno, o que se encontra em manuais atuais de anatomia do corpo humano são esquemas do que é uma *vulva padrão* (com *todos* os órgãos genitais femininos externos) sem qualquer anomalia congênita ou alteração cirúrgica<sup>26</sup> :

---

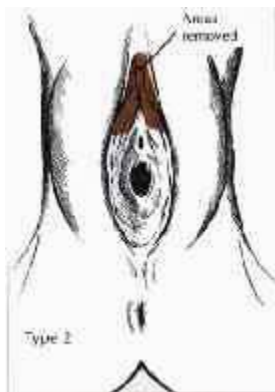
<sup>26</sup> Cumpre observar que um esquema desses soaria estranho em muitos contextos sócio-culturais (inclusos aqui os brasileiros) que ignoram a estruturas externas de uma genitália feminina.



Fonte : Reproduzido de Pabst & Putz, 1995.

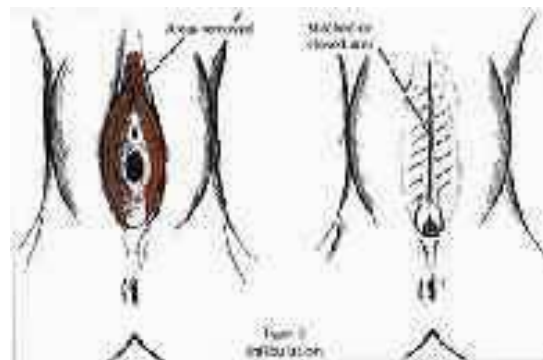
A convenção sobre os tipos de alteração da vulva e suas consequências orgânicas como infecções, doenças e mortalidade, podem ser encontrados em livros especializados de pesquisas feitas com mulheres submetidas à operação e sites que tratam do tema. Em geral, as mutilações foram classificadas em quatro tipos principais (as ilustrações para melhor visualizar as mudanças anatômicas estão disponíveis em [www.bwhafs.org.uk](http://www.bwhafs.org.uk)) :

Tipo I – *Sunna* : Excisão do prepúcio do clitóris e possível redução do mesmo. Às vezes um pequeno corte é feito na glândula do clitóris, o suficiente para verter algumas gotas de sangue, mas pelo fato do/a “alterador/a” geralmente não ter treinamento médico, a danificação do órgão pode ser bem maior. O termo “sunna” é controverso e veremos suas implicações políticas, uma vez que ativistas dizem ser um termo inapropriado. “Sunnah” significa acomodação à tradição de Maomé ou um costume de sua época (cf. Abu-Sahlieh, 2006).



Tipo II – *Excisão* (ou *clitoridectomia*) : Retirada total do clitóris e algumas vezes da *labia minora*, que pode levar à produção de tecidos cicatrizantes que cobrem a parte superior da região da vulva.

Tipo III - *Infibulação* : excisão seguida da extirpação dos lábios vaginais, cujos tecidos que restam são costurados, fechando a abertura vaginal e deixando um espaço mínimo para a saída da urina e do fluxo menstrual; pode-se também retirar tecido do interior da vagina.



Tipo IV – *Não classificadas* : qualquer operação feita na genitália feminina como prensar, colocar *piercing*, ou alargar a região da vulva, cauterizações no clitóris ou tecidos

circundantes, esfregar-se sal na vulva, incisões na parede vaginal, raspagem ou cortes/marcações rituais em geral.

Esta seria uma padronização “oficial” de nomenclaturas, porém, é difícil afirmar onde começa uma alteração que pode levar a outra, e mesmo um panorama histórico/geográfico exato sobre todas as alterações. Uma redução do clitóris pode perfeitamente levar à sua eliminação total, dependendo do contexto cultural específico, das pessoas envolvidas, da habilidade instrumental do/a “alterador/a” etc. Nosso objetivo aqui é investigar as maneiras por meio das quais determinadas alterações são tratadas pelas fontes e como podem ser compreendidas à luz das teorias de gênero, em detrimento às especificidades de cada uma, já que tanto uma picada no clitóris quanto a infibulação fazem parte de um mesmo universo que procuraremos problematizar.

O clitóris é o centro de todo o *frisson*. Seja de qual alteração estivermos falando, uma marcação nele nunca passa em branco. Para French, o clitóris “(...) é completo, protegido e único. Não tem outra função senão a de proporcionar prazer sexual. Pode funcionar com autonomia. O gozo que o clitóris promove não depende do pênis, nem do homem nem de outra pessoa. Fica sob o controle da própria mulher. As justificativas [da circuncisão] baseadas na estética não têm sentido.” (ibid, p.138).

Não se pode separar Islã e circuncisão feminina, pela complexidade cosmológica com que as operações se encontram alinhadas ao discurso de moralidade muçulmana, como também observa Janice Boddy : “Muslim fundamentalists regard it [a infibulação] as a barbaric “innovation” (*bida*) and have called it for it to cease. Nevertheless, the dovetailing of patrilineal and Islamic values – the insistence of both on male superiority – supports the continuation of the practice in Somalia today”<sup>27</sup>. (1989 : 322). O depoimento de Hirsi Ali, ela mesma submetida à excisão na Somália, está de acordo com a afirmação supracitada :

---

<sup>27</sup> [Muçulmanos radicais consideram-na uma inovação bárbara e solicitaram sua erradicação. No entanto, o predomínio de valores patrilineares e islâmicos – a insistência sobre a superioridade masculina – apóia a continuação da prática na Somália hoje].

(...) Não era somente por causa do Islã que nos cortavam. Nem todas as maometanas se submetiam à clitorectomia. *Mas na Somália e em outros países muçulmanos, era evidente que o culto islâmico à virgindade a incentivava* [grifo meu]. Eu não sabia de nenhuma fatwa<sup>28</sup> denunciando a mutilação genital da mulher; pelo contrário, a supressão da sexualidade feminina era importantíssima para os imames. Boqol Sawm e os outros ma'alims<sup>29</sup> não cessavam de afirmar que *as mulheres precisavam tomar consciência do seu poder sexual* [grifo meu]: tinham que se cobrir totalmente e ficar dentro de casa. Eles se detinham nos menores detalhes, mas nunca disseram que era errado mutilar e costurar as meninas. (ibidem, p.311)

Existem ambiguidades em relação à religião e à prática, uma vez que muitos dos teólogos muçulmanos a corroboram com sua tolerância ou mesmo conviência. As controvérsias em torno do tema da circuncisão na fonte escrita islâmica apresentam argumentos paradoxais, pois alguns sujeitos afirmam que ela nunca aparece de forma direta nas fontes, enquanto outros localizam-na em *ahadith*<sup>30</sup> específicos, que por sua vez são classificados de “fracos” ou “falsos” dependendo do jurista. O Alcorão não menciona a circuncisão masculina nem feminina, embora alguns autores muçulmanos usem a sura 2 : 124<sup>31</sup> como obrigatória para a masculina. Da mesma forma que a feminina, o objetivo seria evitar o excesso de desejo sexual entre o casal, o controle da libido, “enfraquecendo a concupiscência do órgão interessado”, opinião compartilhada por Maimônides<sup>32</sup> (cf. Abu-Sahlieh, 2006 : 63).

Creio ser importante ressaltar que minha discussão não se encontra presa à disputa teológica referente ao dogma islâmico prescrevê-la ou não, uma vez que não estou

---

<sup>28</sup> *Fatwa*, opinião legal anunciada publicamente por um especialista em lei islâmica (*mufti*).

<sup>29</sup> Essa é a tradução de *ulema*, singular, *'alim* : autoridade que detém um saber, intelectual religioso com treinamento formal em teologia e jurisprudência islâmica, especialmente (mas não apenas) na lei islâmica, na sunna e na série de procedimentos aplicáveis a tais leis.

<sup>30</sup> *Ahadith* são as chamadas tradições do Profeta isto é, costumes, hábitos, folclore (provérbios, sabedoria popular) que foram coletados durante a existência de Maomé e compilados depois de sua morte como um referencial para a conduta ideal do muçulmano. Serve também como interpretação do Alcorão. Quando o fiel tem dúvida sobre qualquer conduta cotidiana, a interpretação do religioso a partir dos *ahadith* fornece uma resposta, desde questões de propriedade, política e vida doméstica até hábitos de higiene e sexuais.

<sup>31</sup> “And remember, when the Lord of Ibrahim, tried him with Commands, which he fulfilled. (...)” [E lembrai-vos, quando o Senhor de Abraão incumbiu-o dos Mandamentos, aos quais ele satisfez.] O editor adiciona uma nota que explicita 5 mandamentos para os muçulmanos, entre eles práticas denominadas *al-Fitrah*, que seriam disposições para a virtude na humanidade ou simplesmente a capacidade de discernimento do certo e errado, ou ainda propriedades intrínsecas à alma : circuncisão, depilação dos pêlos púbicos, corte de unhas etc.

<sup>32</sup> Em hebraico Moshe ben Maimon e em árabe Musa Ibn Maimun Ibn 'Ubayd Allah (1135-1204 d.C.). Médico, filósofo e rabino medieval nascido em Córdoba, principal tradutor das obras dos filósofos gregos clássicos para o árabe na civilização Andalus, estudioso de jurisprudência e filosofia islâmicas. Exilado de Córdoba, Maimônides exerceu a medicina no Marrocos e depois serviu à corte de Saladino no Egito. Considerado um dos maiores filósofos árabes, foi influenciado pelas obras de Al-Ghazali.

lidando com “dogma” no sentido de verdade única, e sim com várias versões míticas no sentido antropológico de interpretação, conforme Lévi-Strauss propõe em “A estrutura dos mitos” (1996 : 237). Parto da mesma premissa de que a mitologia está relacionada com a estrutura social em uma “dialética versátil” (p.239) na qual o mito está na linguagem e para além da mesma, sempre tensionando o histórico e o não-histórico, uma estrutura que intercala passado, presente e futuro. Da perspectiva política, significa interpretar fatos históricos que adquirem caráter cosmológico – Lévi-Strauss cita como exemplo a Revolução Francesa, uma série de eventos passados passíveis de explicar a estrutura social da França atual. Tal metodologia se baseia principalmente no modo e no conteúdo da *história narrada*, daí minha adoção do termo *narrativas islâmicas sobre circuncisão*, ou no modo como os genitais femininos se islamizam em determinados contextos políticos.

No documentário *Islam Unveiled*<sup>33</sup>, apresentado por uma inglesa de origem paquistanesa, tentava-se entender o modo através do qual mulheres utilizam o Alcorão para confrontar a dominação masculina em prol de seus direitos. Ao tratar do tema da circuncisão no Egito, o especialista em lei islâmica Dr. Abdel Sabour Shahini, entusiasta da prática, dá o seguinte depoimento : “A circuncisão é um ato de compaixão pela mulher. É uma maneira de honrá-la, não desfigurá-la. É necessária quando a mulher tem um clitóris comprido. É por isso que ele é reduzido (...) Se longo, ele fica desconfortável para a mulher quando ela anda na rua.” Ao longo de sua fala, ele finalmente relaciona essa necessidade à esfera sexual, pois nas comunidades rurais, Dr. Shahini explica que as jovens ficam em um estado de “*excitação sexual extrema*” quando não circuncidadas, e a prática garantiria que elas se casassem “*satisfazendo seus desejos sexuais legitimamente, de maneira islâmica apropriada*”. Além disso, o documentário discutiu o caso verídico de um médico egípcio que extirpara o clitóris de uma adolescente de 16 anos ao chegar no hospital em trabalho de parto, sob a alegação de que ela era mãe solteira.

Uma compreensão de práticas de gênero e corporalidades em sociedades muçulmanas requer uma historiografia que lide com as maneiras através das quais tornaram-se *leis religiosas* certas práticas tidas como “sociais” ou “locais” e a consequente “nebulosidade” das fronteiras entre *cultura e religião*; bem como os modos como os sujeitos

---

<sup>33</sup> Ver o item *fontes visuais*.

pensam e atuam a partir de discursos em dissenso. Nesse contexto, aparecem definições na jurisprudência construindo narrativas sobre *corpo* e *gênero* historicamente criadas. O papel da *tradição* (ou *sunnah*) – os *ahadith*, a biografia do Profeta e de seus seguidores e as coletâneas de vida transmitidas pelos *ahadith* – é relevante. Estes últimos estão divididos em três categorias : *oral*, os ditos de Maomé sobre determinadas questões; *fatual*, as ações do Profeta e *aprobativas*, atos dos quais Maomé tinha conhecimento mas não desaprovava.

O Islã, enquanto uma das grandes tradições abraâmicas, foi articulado como um corpo de ciências e práticas religiosas no Iraque do período abássida, criando-se um Estado burocratizado e centralizado baseado no *Alcorão* e na *tradição viva* que, juntos, orientariam o modo através do qual a Ummah se comportaria a partir do surgimento de Maomé em diante, baseada na memória coletiva de como ele mesmo fora enquanto pessoa, líder político e profeta. O *Alcorão*<sup>34</sup> deveria ser interpretado à luz da *sunnah*, que cristalizou-se em um corpo doutrinário dando origem às escolas especulativas, cada qual definindo suas *inferências práticas*<sup>35</sup>. Houve a necessidade de se elaborar uma metodologia para se resolver disputas e regular/normatizar a sociedade e que deveria, no limite, embasar-se nos princípios do Islamismo. Os relatos dos *ahadith* foram registrados segundo um método chamado *isnad*, o encadeamento de testemunhos obedecendo a uma regressão temporal linear do tipo “ouvi de fulano que ouviu de beltrano etc.” aliado à dispersão geográfica “ouvi de fulano que esteve em tal lugar etc.”, o que proporciona diferentes relatos sobre um mesmo evento histórico ou sobre a conduta de reis e profetas (ver a tradução de *Livro das Mil e Uma Noites*, na introdução de Jarouche, 2005). Tal método historiográfico desenvolvido pelos árabes é ilustrado no capítulo II, quando analiso narrativas sobre a rainha de Sabá.

Existem princípios básicos aceitos, a partir dos quais é possível relacionar um conjunto de leis e preceitos morais, um modo de exegese chamado *fiqh*, cujo produto seria a *charia*, a *manifestação da vontade de Deus* que ordena a obediência a Si através da revelação

---

<sup>34</sup> O *Alcorão* possui três nomes : *al-Kitab*, arquétipo de Deus, o Incognoscível, o que chamaríamos de pré-discursivo; *Qu'ran*, unidade fônica sujeita à repetição. Conforme recitado oralmente, adquire um poder fonético relacionado à memória, à respiração e à voz que, unidas, remetem ao sentimento de coletividade, a *umma* sentida em seu aspecto sagrado; *Mushaf*, objeto visual, o “livro” propriamente dito, que trouxe aos árabes a palavra escrita na tradição a partir da revelação (cf. Berque, 1995). Refiro-me portanto, ao terceiro nome, a parte exotérica do *Alcorão* interpretada para legislar-se no plano mundano.

<sup>35</sup> As escolas de jurisprudência islâmica sunitas são particulares nas visões das leis alcorânicas e suas aplicações e se dividem em quatro : *Hanafi*, *Hanbali*, *Shafi'i* e *Maliki*, variando conforme a nação e a comunidade local. A diferença básica entre elas reside no peso que dão às leis e suas aplicações.

de Seu apóstolo<sup>36</sup>. Segundo Albert Hourani (2006), o Alcorão contém algumas ordens específicas : como o crente deve realizar o casamento e dividir suas propriedades (herança), como deve adorar a Deus, e agir uns com os outros no âmbito público e privado. Como *não devem desagradar a Deus* : praticar a caridade, não consumir vinho nem carne de porco, não cometer adultério. Alcorão e *sunna* são infalíveis, sendo que um não pode invalidar o outro ou entrarem em contradição, embora as disputas internas de interpretação tenham permanecido. A charia não abrange todo o campo do que se conhece no Ocidente como “lei criminal”; por exemplo, penalidades para homicídio, tratado como uma questão privada entre famílias, não passível de intervenção da comunidade por meio de juízes.

Em relação à posição legal e social das mulheres, as leis islâmicas teriam dado um tom formalizado aos seus direitos, impondo limites muito claros. Toda mulher deve ter um *guardião homem* – pai, irmão, ou outro membro da família, e o casamento é um contrato social entre o noivo e seu guardião. O guardião pode dá-la em casamento sem seu consentimento se ela não atingiu ainda a puberdade. Uma vez “moça” (quando menstrua pela primeira vez), se for *virgem* (conceito abordado no capítulo II) seu consentimento pode ser dado apenas pelo silêncio (ou seja, a não manifestação autônoma de sua vontade própria). Declara que pode ser repudiada a qualquer momento pelo marido apenas por uma invocação verbal na presença de testemunhas; permite ao homem ter quatro esposas. O testemunho de uma mulher vale metade do de um homem e herdado metade da herança em relação aos irmãos homens.

A função do casamento, além de *legitimar o intercursos sexual*, está ligada à distribuição de riqueza e à *preservação da hierarquia* e é influenciada por um princípio chamado *kafa’a*, traduzido como “igualdade” ou “compatibilidade” entre os cônjuges, tomando como referência seis pontos : descendência, Islã, liberdade, riqueza, pietismo e profissão, variáveis que sofrem influência direta de normas sociais quando as leis são interpretadas por homens em seu favor (cf. Yamani, 1996). Esse princípio acha eco na definição de *asabiy’a*, porque se trata de um dos princípios legais da lei islâmica no qual o

---

<sup>36</sup> *Shari’ah* : a vontade de Alá para com o indivíduo perante o mundo e os outros muçulmanos, expressa conforme o Alcorão e a *sunna* do Profeta; as leis sagradas do Islã. Não é um código de lei fechado e sistematizado, mas uma série de *procedimentos*, isto é, formas que a lei estabelece para se tratarem de causas em juízo.

esposo muçulmano deve ser igual ou superior à esposa, previamente casados obedecendo à união dentro da família ou do clã, um costume pré-islâmico que foi incorporado nos cânones legais. Nas disputas de poder entre governos durante as dinastias muçulmanas, o senso étnico do “árabe” sempre persistia; seja pela importância atribuída ao idioma usado na literatura clássica e nas leis religiosas que fundamentavam o sentido da charia no Estado e na vida pública da comunidade, seja pela ênfase dada ao orgulho da descendência das linhagens do Profeta e de seus seguidores na Arábia. Faz-se presente, portanto, um vívido componente “racial”, ou pode-se dizer, “beduíno”, ou como cunha o próprio Hourani “ (...) *aquelas virtudes arquetípicas que os árabes gostavam de acreditar que possuíam*” (2005 : 309) nas narrativas que compõem até hoje o arcabouço das tradições islâmicas e doutrinas sobre a função política e espiritual do califado. Já a noção de “igualdade” entre cônjuges nesse contexto nada tem a ver com a definição ocidental, uma vez que em tese um homem que cometeu adultério ou é um tirano não é penalizado com o divórcio, já que ele é *moralmente igual* à esposa, ainda que esta, ao contrário dele, tenha sido virtuosa (cf. Mona Siddiqui, 1996).

A aplicação da charia, portanto, é condicionada pela contingência e é imposta diretamente nas seguintes situações :

Da época dos abácidas em diante, a *charia* era geralmente aceita pelos cidadãos muçulmanos e mantida por governantes muçulmanos, como orientação para os modos de os muçulmanos lidarem uns com os outros. Regulamentava as formas de contrato social, os limites em que se podiam obter lucros legítimos, *as relações de marido e esposa* [grifo meu], e a divisão da propriedade. Os juízes que ministravam a *charia* eram formados em escolas especiais, as *madrasas*. (...) Não havia sistema de apelação e a decisão de um juiz não podia ser anulada por outro, a não ser por erros legais.

(...) A *charia* era mais precisa em questão de status pessoal (casamento, divórcio e herança), um pouco menos em questões comerciais, e menos que tudo em questões penais e institucionais. O cádi [administrador, juiz] tinha uma certa competência em assuntos penais, em relação a certos atos específicos proibidos no Corão e aos quais estavam ligadas penalidades precisas (roubo, *intercurso sexual ilegal* [grifo meu] e consumo de bebida); também tinha uma competência mais geral para punir *atos que ofendiam a religião* [grifo meu]. (Hourani, *ibid*, p.159)

A pressão sobre grupos não muçulmanos ou casamento inter-religiosos pode se intensificar conforme os tempos de crise econômica e política, a ocorrência de guerras etc. A charia representaria então *modelos ideais* de filosofia de governo, divergindo entre

pensadores sunitas e xiitas, bem como entre muçulmanos do campo, dos centros urbanos e do deserto. Por exemplo, nas décadas de 1970 e 1980 do século XX, surge um movimento político das mulheres para cobrir o rosto com o véu, por influência da Revolução Iraniana. Hourani observa que a longo prazo, tal contexto sócio-político em rápida transformação reforçou uma concepção tradicional dos papéis femininos na sociedade iraniana, prejudicando, portanto, os direitos das mulheres e fomentando assimetrias de gênero. Por outro lado, a mudança de algumas leis em favor das mulheres, como a abolição da poligamia na Tunísia não significava necessariamente uma mudança extravagante nas relações sociais<sup>37</sup>. As práticas do casamento mais breve possível da moça, a necessidade de ser arranjado pela família e a possibilidade de serem facilmente repudiadas desencadeando o divórcio ainda permanecem enraizadas, reafirmadas por suas próprias mães, avós e sogras.

### ***Genitalidade e domesticidade : huris, escravas e esposas***

A relação entre cosmologia e realidade social a que se refere Lévi-Strauss se faz presente ao surgir o entrelaçamento do tema da *escravidão ou concubinato* e sua relação muito próxima com a *circuncisão* revelada nas fontes, para a minha surpresa inicial. Não considero que as fontes medievais ou pré-modernas aqui selecionadas e interpretadas estejam temporalmente deslocadas do debate atual, embora eu conserve a ênfase na análise mítica das narrativas na mesma medida em que mantenho a importância do campo político. A origem e construção do *status* de escravo segundo parâmetros de raça, gênero e língua no Islamismo é complexa e mereceria uma pesquisa histórica exclusiva, a qual me remeto de forma abreviada, sob risco de desviar-me em demasia do nosso objeto.

Para se entender o *status* de escravo, é preciso citar a mudança do público e do privado após o triunfo do Islamismo em Meca, a morte de Maomé e o poder exercido pelos califas sucessores. De acordo com Henri Bresc (2001), a civilização islâmica teve seu apogeu entre os anos de 750 à 1050 d.C. Nos impérios muçulmanos do Oriente Próximo, as

---

<sup>37</sup> Outros exemplos são a Jordânia e o Marrocos. Nesse último, a revisão das leis islâmicas vem se desenvolvendo ao longo das décadas desde 1957, com mudanças significativas a partir de 2004 - a reforma do Código Civil, sobretudo as leis da família que governam os muçulmanos. Contudo, esses países são minoria na totalidade de países árabe-islâmicos.

elites palacianas e os chefes militares eram árabes, mas grande parte da população e dos soldados eram egípcios, berberes, espanhóis, sírios, turcos e curdos, e muitos deles se encontravam na classe de escravo, condição adquirida como espólio de guerra ou nascimento. Os sultões desejavam ter dançarinas e outras concubinas, criando dependências separadas que não existiam anteriormente nas casas árabes. A mesquita, inicialmente um centro comunitário de debates políticos, vida econômica, socialização e local de culto, passou a ser frequentada apenas para as orações, dando lugar ao palácio como centro governamental. O califa separou suas esposas oficiais e filhos em aposentos, fragmentando e segregando a esfera doméstica. Assim, “(...) vários dos escravos apresentavam excelente nível cultural, possuíam capacitação profissional, dominavam técnicas de instrumentação e de composição musical, escreviam poesia, cantavam à perfeição. As prisioneiras mais diferenciadas eram destinadas ao serviço de autoridades governamentais e, devido aos seus dotes físicos e intelectuais, conquistavam os corações de sultões e califas, tornando-se suas favoritas e conselheiras” (Gomes, 2000 : 187).

De acordo com Ciro Cardoso (2003), a palavra *concubina* já aparece em documentos do Antigo Egito no 2º milênio a.C., que poderia significar uma mulher que “vivía com algum homem”, aliado aos termos “esposa”, denominações que se aplicavam a uma mesma personagem, sugerindo que os casamentos entre as classes trabalhadoras ou rurais não eram necessariamente estáveis, imagem discrepante às inscrições e representações pictográficas dos templos funerários. Enquanto o faraó poderia ter concubinas, às classes populares era oficialmente imposta a monogamia. No entanto, no Reino Médio o concubinato era informalmente aceito e praticado em todos os segmentos sociais.

Existe um conceito muito específico referente ao concubinato no Islamismo, as chamadas “*jawari*”, escravas mulheres ou concubinas (Mernissi, 2003 : 53). “Concubina”, na definição moderna, é uma mulher que coabita com um homem consensualmente sem estar casada. Assim, no Oriente Médio da Antiguidade e Idade Média, em geral o concubinato não era baseado na escolha da mulher, porque poderia ser dissolvido sem seu consentimento e tinha uma origem opressiva vinda da captura de prisioneiros de guerra e do *status* de escravo. A concubina era destinada aos “prazeres carnavais” de seus captores e inseridas nas cortes de reis e sultões, instituição que durou mais ou menos até a época Otomana no século XIX.

Ainda de acordo com Mernissi, só um *kufr*, infiel, poderia ser feito escravo, ou ainda um não-árabe, considerados como butim de guerra. Segundo a interpretação do Alcorão (3 : 4) e ahadith, era legítimo “roubar” ou comprar escravas e coabitar sem seu consentimento e sem a necessidade de casamento, até mesmo repassando-as para vizinhos e aliados, de forma que estas perdiam todos os direitos de uma esposa assegurados pela charia. Incentivava-se inclusive o concubinato quando o homem não tinha posses suficientes para pagar o dote de uma noiva<sup>38</sup>.

O Islamismo manteve durante séculos tal instituição, assim como as milícias de escravos que compunham seus exércitos, bem como conversões forçadas para a disseminação e manutenção de seu poder imperialista. Tal aparato de escravidão sexual mantido pelas elites governamentais ao longo dos séculos criara uma mentalidade enraizada acerca do assunto que perdura até os dias atuais, embora tais instituições tenham oficialmente se rompido com o esfacelamento do Império Otomano e a colonização européia. Assim, a interpretação moderna do *status* de escravo se modifica mas não desaparece em termos de relações sociais, reaparecendo em conflitos contemporâneos como no Sudão, onde milícias do governo árabe capturam e escravizam cristãos do sul e muçulmanos negros da região de Darfur com a justificativa de guerra santa sancionada pelas leis islâmicas<sup>39</sup>. O movimento abolicionista propagado pela Inglaterra no século XIX teve um peso político na revisão das leis islâmicas sobre o assunto, que passam a enfatizar suras nas quais se incentiva a libertação dos escravos; juristas afirmam ter sido uma prática compatível com a época do Profeta e tolerada como uma necessidade temporária.

---

<sup>38</sup> Por exemplo, na sura 4 : 25, autoriza-se a coabitação com escravas sem especificar-se o número : “And whoever of you have not the means wherewith to wed free, believing women, they may wed believing girls from among those slaves whom your rights hands possess, and Allah has full knowledge about your Faith (...) They should be cast.” Ver também a semelhança com a sura 4 : 3, que sanciona o casamento e a união informal com escravas.

<sup>39</sup> No site do *Human Rights Watch* ([www.hrw.org/](http://www.hrw.org/)) ver no item *Crisis in Darfur* os relatórios que descrevem o conflito étnico entre árabes e africanos negros; os assassinatos de homens e crianças, a tomada de mulheres como escravas e o apoio do governo sudanês às milícias árabes : “Militia Leader Implicates Khartoum - Janjaweed Chief Says Sudan Government Backed Attacks” e “Sudan: Notorious Janjaweed Leader Promoted appointment of Musa Hilal an affront to Darfur victims” , janeiro de 2008.

Porém, essa discussão é também motivo de dissenso. Círculos de *ulema* do *wahhabismo*<sup>40</sup> da Arábia não se comprometeram com essas visões ou tentativas de reforma nas leis da família, à medida que enfatizam um movimento de restauração do Islã praticado na época de Maomé, exercendo um poder considerável em outras escolas de pensamento espalhadas nos países muçulmanos. A escravidão é formalmente ilegal na Arábia Saudita e foi abolida pelo rei Faisal em 1962, mas o dissenso presente nas práticas sociais apoiadas pela religião fomentam a continuidade da prática em vários países da região, segundo denúncias de grupos de Direitos Humanos. Práticas de “escravidão” incidem atualmente sobre trabalhadores estrangeiros vindos do Sudeste Asiático, Índia, Paquistão e África que se ocupam de serviços domésticos nas casas árabes abastadas. Há relatos e denúncias de confisco de passaporte pelos patrões assim que chegam ao aeroporto, trabalho não remunerado, aprisionamento e abuso sexual de patrões sobre as empregadas, uma relação muito próxima à idéia de concubinato na Idade Média, já que as autoridades, em grande parte dos casos, ignoram as denúncias das vítimas e as devolvem para os patrões ou mandam-nas de volta aos seus países sem um centavo. Em todo o Golfo, os governos recebem reprimenda internacional por tolerarem a prática em suas cortes regidas pela *charia*<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> *Wahhabismo* : movimento de reforma iniciado na Arábia Central no século XVIII, baseado na escola hanbali de pensamento sunita, cujo erudito foi ‘Abd al-Wahhab (1703-1787), que redefiniu o que seria o “verdadeiro Islã”, repudiando tudo o que não se restringisse ao culto exclusivo de Deus e rechaçando “inovações posteriores”, como elementos pagãos locais, o culto aos santos, o xiísmo, as interpretações alegóricas do texto sagrado etc. (cf. Hourani, 2005). O emblema moral desse movimento político eram os primeiros seguidores do Profeta, os chamados *precursores piedosos* (*al-salaf al-salih*). Historicamente, o wahhabismo era uma frente de oposição ao Império Otomano, que na época representava a ortodoxia islâmica estabelecida e modificada ao longo dos séculos precedentes com elites de governantes corruptos e ineficientes. Essa seita teve o apoio de um clã local da Arábia, o patriarca Ibn Sa’ud, que fundou um estado marginal ao Império e ideologicamente embasado em tais princípios rígidos, que eventualmente difundiram-se por toda a Arábia Central, o Golfo Pérsico, a orla do Iraque, o Hedjaz (região sudoeste da Arábia no Mar Vermelho, onde se localiza Meca e Jidá) e ameaçaram a corte de Damasco. Atualmente, o governo da Arábia Saudita, cuja aplicação restrita da *charia* está detida nas mãos de teólogos wahhabi, é visto pelos olhos ocidentais e dos Direitos Humanos como retrógrado e brutal. (ver o relatório da Anistia Internacional 2003, item *Arábia Saudita*).

<sup>41</sup> Segundo os relatórios de denúncia “Asian migrant workers abandoned to abuse”, dezembro de 2007 e “UEA : meeting should address migrant worker’s rights”, janeiro de 2008 no *Human Rights Watch*. No caso de escravidão sexual de mulheres, ver especialmente “Bad dreams : exploitation and abuse of migrant workers in Saudi Arabia” ([www.hrw.org/women/labor.html](http://www.hrw.org/women/labor.html)).

Na interpretação de Mernissi (2003a) sobre a obra de Ghazali e a sexualidade islâmica, o Islã insere o “instinto sexual”<sup>42</sup> na ordem social, colocando-o a serviço de Deus. Ordem social e instinto seriam originalmente instituições antagônicas, pois se dominam os homens, o instinto ou libido leva-os a cometer atos destrutivos. Por outro lado, o instinto sexual garante a perpetuação da raça humana, de forma que

el deseo sexual fue creado únicamente como medio para incitar al hombre a entregar a semilla y colocar la mujer en una situación en que pueda cultivarla, llevándolos suavemente hasta lograr descendencia, como el cazador obtiene su presa, a través de la copulación. (...) Dios Todopoderoso creó las esposas, creó el hombre con su pene, sus testículos y su semilla en sus riñones [antiguamente se creía que los riñones eran las glándulas que producían el semen]. Para ello creó venas y canales en los testículos. Dotó a la mujer de un útero, el receptáculo y depositario de la semilla. Cargó el hombre y a la mujer con el peso del deseo sexual. Todos estos hechos y órganos manifiestan de una manera elocuente la voluntad del creador, y envían a cada individuo dotado de inteligencia un mensaje inequívoco acerca de la intención de Sus designios. (Ghazali, apud Mernissi, p.12)

O homem ghazaliano-muçulmano tem pênis, testículos e até rins, mas a esposa (inicialmente *esposa*, não *mulher*) desse homem só possui um útero, depositário da semente/sêmen. Essa corresponde à descrição de um corpo sacralizado, que adquire uma importância tática na estratégia de Deus. Para Mernissi, tal regulação foi um dos instrumentos-chave implementados por Maomé ao instituir uma nova ordem social na Arábia pagã. Usando a expressão *subconsciente muçulmano* (p.14) - que no nosso caso poderia ser substituído por “ficções ou construções míticas” – ela demonstra que na construção

---

<sup>42</sup> Mernissi adota a expressão do léxico de Freud, que na tradução inglesa aparece como *pulsão*, o sentido mais próximo do original em alemão. Algumas traduções em espanhol e português fazem um uso errôneo da expressão, pois não se trata de “instinto” no sentido de impulsos naturais. Em sua primeira teoria pulsional, Freud rompe com a idéia de “instinto” no sentido orgânico, postulando que a libido não é investida em objetos externos, mas no próprio eu, ao estudar as psicoses e a esquizofrenia, período em que elabora o conceito de *narcisismo*. Na segunda teoria, quando rompe com o dualismo *ego x eros* e adota o monismo *eros/ tanatos*, estabelecem-se quatro instâncias para a pulsão : *força (energia)*, *meta (busca do objeto)*, *fonte (corpo/alma)* e *objeto (variado)*. Freud manteve o princípio de que a pulsão era sexual enquanto Lacan deslocou-a para o domínio da linguagem, mas ambos sustentam que a identidade de gênero é montada a partir da pulsão que é, portanto, da ordem da cultura e não da natureza ou do pré-discursivo. Ver “Beyond the pleasure principle” (1920) e “The Ego and the Id” (1923), *ibid*.

ghazaliana a mulher deve ser controlada de forma a não distrair os homens de suas obrigações sociais, morais e religiosas, criando instituições que fomentam o domínio masculino como a segregação sexual, a permissão oficial da poligamia e informalmente do concubinato.

Para al-Ghazali, tanto homem quanto mulher possuem uma célula sexual idêntica. Óvulo e espermatozóide são chamados de *ma'*, “gota d’água”, e a partir da união de ambos se forma o embrião, no qual o “esperma” da mulher é um fator determinante no processo de *coagulação* ou criação do novo ser. Da mesma forma, ambos possuem padrões de ejaculação que, na mulher, seria um processo mais lento. No entanto, ao invés desse pressuposto torná-la igual ao homem em termos de corporalidade islâmica, Ghazali usa o argumento para demonizá-la socialmente : as mulheres são muito difíceis de serem saciadas sexualmente, logo representam um perigo iminente para a Ummah, uma “*fonte de hostilidade*” ejaculatória mas que deve ser satisfeita pelo esposo muçulmano. Esta é sua obrigação moral perante a comunidade, pois só assim garante a virtude da esposa. A mulher muçulmana torna-se assim um *corpo portador de uma atração fatal, uma fascinação irresistível* que solapa a vontade do homem para resistir a ela, daí seu dever em obrigá-la a assumir um papel passivo.

Segundo a citação de Laqueur (ibid), o escritor árabe Rhazes (séc.X) afirmou que se o homem ejacular antes da mulher, ela não engravida. Avicena<sup>43</sup> argumenta que a mulher não satisfeita permanece lúbrica, e lançará mão de coito lésbico e livrar-se do “resíduo seminal” (ibidem. p.65). No pensamento grego, muito semelhante ao de Ghazali, a paternidade da criança é dada pela origem do “sêmen” (ou espuma) a partir da qual foi gerada, originária do “mesmo sangue” do pai nobre, cidadão, cuja procriação propriamente dita ocorre sem as mulheres. Uma criança filha de uma mulher de origem aristocrática com um plebeu é considerada ilegítima, assim como aquela cuja mãe é solteira, pois elas vêm apenas do “sêmen” da mãe. Falamos de paternidade como uma *inferência* ou *premissa*, e para usarmos nossa convenção, uma “ficção”. O modelo do sexo único na Idade Média tanto

---

<sup>43</sup> Em árabe Abu ‘Ali Al-Husayn Ibn ‘Abd Allah Ibn Sina (980-1037 d.C.), um dos mais renomados e importantes dos filósofos e médicos do Islã e da Europa na Idade Média. De origem persa, suas obras mais notórias são *O livro da cura*, um vasto tratado sobre filosofia e enciclopédia sobre medicina e *Cânone da Medicina*, um dos livros mais famosos da ciência médica.

entre gregos quanto árabes sugere, em última instância, narrativas de parentesco da preservação da patrilinearidade apontando para o mito de origem da própria ordem social, reafirmando a prioridade da presença de um genitor para a concepção da criança.

Pois o “esperma” feminino não dá a alma. A ascendência do pai é que faz a passagem entre natureza e cultura; o princípio feminino está subordinado à instrução racional do masculino, assim como seu ventre está subordinado à espuma do macho. Esse *pater*, além disso, deve ser capaz de controlar seus ímpetos sexuais e domesticar os da esposa, ao mesmo tempo em que deve gratificá-la em alguma medida para produzirem a “ebulição” que possibilita a descendência masculina. Nesse sentido, a mulher casada ou não-virgem é a mais perigosa, porque conhecendo o sexo, é uma ameaça para todos os homens.

A não ser quando o crente chega ao Paraíso. Entre várias regalias verbalizadas na voz masculina do Alcorão, como o direito do bom crente a vestir-se com sedas, jóias e passear por jardins e pomares, o prazer sexual está garantido no Paraíso do apóstolo de Deus:

Vio que los placeres más grandes de la vida, como el placer del contacto con el ser amado, no dura más de medio minuto y supo que sólo es un ejemplo de los placeres de la otra vida. És un bocado que pruebas y si te gusta compras más y comes hasta tu satisfacción; es una muestra comercial que ves y si la aceptas pides el material. Así, este placer que apenas dura medio minuto es un mini-ejemplo de los placeres del otro mundo, que durarán siempre y no tendrán límite, será un placer permanente y no se convertirá en una rutina como se convierten los placeres de esta vida, en costumbres.” (Altantawi, 1988: 65)

Em meio a promessas hedonistas além da imaginação humana, os homens terão a prerrogativa *post mortem* de ejacular eternamente em 72 virgens no Paraíso, as “hur” ou “huri” - cujos hímens seriam milagrosamente restaurados a cada nova cópula - mencionadas e descritas no mínimo em cinco suras do Alcorão. Essas entidades celestes também aparecem como “esposas puras” (3 : 15) , “reclinando-se em tronos” (36 : 55) e como “donzelas de seios fartos de idade igual” (78 : 33), junto a outras dádivas como jardins, frutas e taças de vinho (branco, não tinto). Em um dos versos, são de fato descritas como “*recompensa pela conduta do fiel*” (56 : 22, 23).

Modern apologists of Islam try to downplay the evident materialism and sexual implications of such descriptions, but, as the Encyclopaedia of Islam says, even orthodox Muslim theologians such as al Ghazali (died 1111 CE) and Al-Ash'ari (died 935 CE) have

"admitted sensual pleasures into paradise". The sensual pleasures are graphically elaborated by Al-Suyuti (died 1505), Koranic commentator and polymath. He wrote: "Each time we sleep with a houri we find her virgin. Besides, *the penis of the Elected never softens* [grifo meu]. The erection is eternal; the sensation that you feel each time you make love is utterly delicious and out of this world and were you to experience it in this world you would faint. Each chosen one [ie Muslim] will marry seventy [sic] houris, *besides the women he married on earth, and all will have appetising vaginas*. [grifo meu]" (Ibn Warraq<sup>44</sup>)

No contexto de criação e re-criação das leis sagradas, embates entre religiosos, médicos, acadêmicos e movimentos radicais adquirem proporções relevantes, como Sami Abu-Sahlieh (2001) investiga em sua extensa monografia sobre a circuncisão nas três religiões abraâmicas e as dificuldades em se erradicar alterações genitais nos órgãos sexuais de homens e mulheres; os entraves dos discursos da lei sagrada<sup>45</sup>. Em círculos muçulmanos onde se pratica a circuncisão feminina, dois termos são usados : *khitan al-sunnah*, ou *al-sunnah*, que significa "circuncisão de acordo com a tradição de Maomé", o corte do prepúcio do clitóris, sem a amputação *total* do mesmo, enquanto outros especialistas da lei islâmica dizem que o clitóris deve permanecer. Outros dizem ainda que esse nome qualifica a eliminação do clitóris e dos lábios menores, *não havendo assim consenso em eliminar apenas o capuz, a glândula ou todo o órgão*. Abu-Sahlieh utiliza-se desses termos para diferenciá-los da infibulação, que ele chama de *circuncisão faraônica*. Embora os estudiosos muçulmanos insistam que tais intervenções devam ser feitas por médicos experientes, em grande parte as operações são feitas por parteiras tradicionais (*daya*) e barbeiros. Na ausência

---

<sup>44</sup> "Virgins ? What virgins ?" In : *The Guardian*, 12 de janeiro de 2002. Traduzindo : "Apologistas modernos do Islã tentam disfarçar o materialismo evidente e as implicações sexuais de tais descrições, mas, como diz a Enciclopédia Islâmica, mesmo muçulmanos ortodoxos como al-Ghazali (morto em 1111 d.C.) e Al-Ash'ari (morto em 935 d.C.) admitiram "prazeres sensuais no paraíso". Os prazeres sensuais são elaborados graficamente por Al-Suyyati (morto em 1505), comentador alcorânico e polímato. Ele escreveu : "A cada vez que dormimos com uma huri, nós a encontramos virgem. Além disso, o pênis do Eleito nunca amolece. A ereção é eterna; a sensação que você sente a cada vez que faz amor é essencialmente deliciosa e para além desse mundo, de tal forma que se o experienciasse nesse plano, você desmaiaria. Cada escolhido [isto é, muçulmano], se casará com setenta huris, além das mulheres que desposou na Terra, e todas elas terão vaginas apetitosas."

<sup>45</sup> Sami Aldeeb Abu-Sahlieh é palestino de origem cristã, graduado em ciência política, doutor em Direito, membro do departamento de Lei Árabe e Islâmica do Instituto de Lei Comparada em Lausanne, Suíça e professor do Instituto de Lei Canônica da Universidade de Ciências Humanas de Strasbourg, França. Uma de suas publicações sobre o assunto está disponível on-line : *To Mutilate in the Name of Jehovah or Allah - Legitimization of Male and Female Circumcision*, <http://www.quran.org/CIRCUMCISION.HTM#bio>.

da menção da circuncisão feminina no Alcorão, recorre-se aos ahadith para preencherem as lacunas sobre costumes, o que se faz em todos os casos onde existem supostas ambiguidades.

Abu-Sahlieh (2006) menciona uma narrativa bíblica de autores muçulmanos clássicos relatando que a esposa de Abraão, Sara, estéril, permite a vinda de uma concubina, a escrava Hagar, para parir-lhe um filho. Com o tempo, Sara fica com ciúmes de Hagar e em uma discussão com sua rival, jurou mutilá-la, mas Abraão defendeu-a. Sara replicou que não poderia retirar um juramento, então Abraão ordenou que a circuncidasse, de forma que se tornasse uma norma entre as mulheres. Como os muçulmanos clamam sua descendência de Ismael, filho de Sara e Abraão, seria uma prática necessária, de forma que os praticantes da circuncisão feminina consideram-na como parte de sua religião. A decisão de não fazê-la implica sérias consequências sociais para a filha. Ela pode ser repudiada como noiva, tachada como alguém de baixa conduta moral e sexual. Em certas áreas rurais do Egito, a parteira fornece um certificado escrito da circuncisão para que o casamento seja arranjado.

A socióloga sueca Anne Sofie Roald que se converteu ao Islamismo, dedica ao assunto um capítulo inteiro de seu livro *Women and Islam* (2001). Ao pontuar as diversas abordagens das escolas de jurisprudência islâmica na interpretação dos ahadith sobre o tema, explica que o debate se divide em duas linhas argumentativas. Discute-se se tais tradições são “fortes” ou “fracas” ou se os ditos ahadith onde se menciona a prática são narrativas “falsas” ou “verdadeiras”. Todas as escolas, no entanto, têm um consenso sobre ser uma prática *permitida*. Por exemplo, na escola shafi, a circuncisão para ambos é tida como obrigatória e a palavra usada em um de principais manuais é a eliminação do “*bazr*”, “clitóris” isto é, a excisão. Outra abordagem diz respeito à interpretação, na qual uma delas incentivaria a prática da clitoridectomia, afirmando ser benéfica para o prazer masculino. Corroborando o que diz Abu-Sahlieh, Roald mostra que o idioma árabe adota diferentes nomenclaturas para as circuncisões : “*khahfd*” ou “*tahara*” (como veremos adiante, significa “purificação”) e masculina : “*khitan*”. “Khitan” é também um sinônimo de “pênis” e tem um equivalente semântico “*i’dar*”. “*Khahfd*” significa “reduzir” ou “abaixar”, no caso, o clitóris, sendo esta a palavra usada por Maomé.

É nesse contexto de divergência e conflito discursivo sobre a genealogia das narrativas de Maomé e a interpretação posterior de juristas, médicos e filósofos, que

transbordam nomes, símbolos e discursos sobre sexualidade e normatizações corporais, a despeito de os juristas muçulmanos não terem permissão para desmembrar as tradições linguísticas e literárias que se modificaram com o tempo e que estariam subjacentes ao texto, como meio de evitar sua exposição cronológica, que não interessa ao dogma. Abu-Sahlieh também menciona fontes que consideram a circuncisão *sunnah* (tradição obrigatória) para homens e *makrumah* (ato meritório, não obrigatório) para mulheres, mas o significado desse hadith não é claro. Surgem frases do tipo : “Não é ruim que a mulher seja circuncidada” (califa Ali) ou “Não há nada melhor que um ato meritório” (Já’far al Sadiq). Apesar de os juristas reservarem pouco espaço de discussão para circuncisão feminina e masculina, muitos afirmam serem tais alterações corporais parte dos rituais islâmicos, devendo ser feitas para honrar os cônjuges, principalmente o marido. A árabe Um-Habibah indagou ao Profeta se ela poderia continuar praticando-a em suas escravas e completou “[eu o farei] a menos que seja proibida e você me ordene que pare de fazê-la.” Maomé teria dito : “Sim, é permitido. (...) Mas se cortar, não corte demais. (Abu-Sahlieh, 2001 : 113) Essa narrativa existe também nas fontes xiitas. Nawal Al-Saadawi (1991) reproduz com exatidão as supostas palavras do Profeta : “If you circumcise, take only a small part and refrain from cutting most of the clitoris off... *The woman will have a bright and happy face, and is more welcome to her husband* [grifo meu], if her pleasure is complete.” ( p.39)<sup>46</sup>.

Depois de Maomé, outros estudiosos arriscaram mencionar o assunto, dos medievais aos contemporâneos :

One asked Aisha, wife of Muhammad, if a man had to wash after sexual intercourse without ejaculation. She answered by the affirmative. Her answer is mentioned in different forms, one of them is : “if two circumcisions meet and touch each other, it is necessary to wash”. (...) One may deduce that circumcision was practiced in the days of Muhammad”. (ibidem, p.112)<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> [Se você circuncidar, retire apenas uma pequena parte e refreie-se de remover todo o clitóris. A mulher terá uma compleição mais brilhante e alegre, e isso é bem-vindo para o marido, se o seu prazer for completo].

<sup>47</sup> [Perguntaram a Aisha, mulher de Maomé, se um homem tinha que se lavar depois do intercurso sexual sem ejaculação. Ela respondeu afirmativamente. Sua resposta é mencionada de diferentes formas, uma das quais seria : “Se duas circuncisões se encontrarem e se tocarem, é necessário se lavar.” (...) Pode-se deduzir que a circuncisão era praticada nos tempos de Maomé].

(...) Malik (d.795) said : “Who buys a slave should circumcise her if he wants to enclose her. But if he intends to sell her, he does not need to circumcise her.” This means that the circumcised female slave would be easier to master and keep home.” (ibidem, p.164)<sup>48</sup>

Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah [morto em 1351] justifies male and female circumcision for the devil hides himself in the foreskin of the uncircumcised man and in the vagina of the uncircumcised woman, as well as in the hairs of the pubis and under the nails. Ibn-Juzay says that the foreskin is impure; it is therefore prohibited to carry it in the mosque or bury it there “as do some people in ignorance”. (...) Circumcision has consequences on prayer, pilgrimage, testimony, marriage, slaughtering of animals and burial in a Muslim cemetery. (ibidem, p.123)<sup>49</sup>

Al-Sukkari writes : “The order to circumcise women has two interests : it reduces a woman’s excessive concupiscence so that she does not fall into forbidden habits. And, it contributes to prolong sexual pleasure leading to orgasm that bonds the two spouses to complete mutual chastity”. (ibidem, p.165)<sup>50</sup>

Al-Ghawwabi wonders in this respect how a man can lie down with “a woman who has an erect organ (the clitoris) as his.” (ibidem, p.167)

“Men in our countries are often 10, 15, or even 20 years older than their wife. What to think when the man reaches 50 years or more and a reduction of his vitality happens whereas the woman is thirty years old, or even less, having all her sensitive organs intact? How can he preserve his health facing a woman in full youth, very sensual, whereas his sexual impetus cooled ? What will be then the result of it ? Here the man feels obliged to resort to hashish. But if the woman is half circumcised, her sexual impetus becomes moderate and the man is then equal with the woman.” (ibidem, p.171)<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Malik (morto em 795) disse : “Aquele que compra uma escrava deve circuncidá-la se desejar enclausurá-la. Se desejar vendê-la, ele não precisa circuncidá-la.” Isso significa que a escrava mulher circuncidada deveria ser mais fácil de ser mantida em casa.]

<sup>49</sup> [Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah justifica as circuncisões masculina e feminina pelo fato de o diabo se esconder no prepúcio do homem incircunciso e na vagina da mulher incircuncisa, assim como nos pêlos da púbis e embaixo das unhas. Ibn-Juzay diz que o prepúcio é impuro; é portanto proibido levá-lo à mesquita ou enterrá-lo lá como “fazem algumas pessoas em ignorância” (isto é, os descrentes). A circuncisão tem consequências na oração, peregrinação, testemunho, casamento, degola de animais e enterro em cemitérios muçulmanos].

<sup>50</sup> [Al-Sukkari escreve : “A ordem para circuncidar mulheres tem dois interesses : reduz a concupiscência excessiva da mulher de forma que ela não se remeta a hábitos proibidos. E contribui para prologar o prazer sexual que leva ao orgasmo, unindo ambos os cônjuges em completa castidade mútua].

<sup>51</sup> [Al-Ghawwabi pondera a esse respeito como pode ser possível um homem se deitar com uma “mulher que tem um órgão ereto (o clitóris) como o dele.” “Em nossos países, homens são frequentemente 10, 15 ou mesmo 20 anos mais velhos que suas esposas. O que pensar quando o homem atinge a idade de 50 anos ou mais seguida de uma redução de vitalidade, enquanto a mulher tem 30 anos, ou ainda menos, tendo todos os seus órgãos sensíveis intactos ? Como ele pode preservar sua saúde encarando uma mulher jovem, muito sensual, enquanto seu ímpeto sexual está esfriando ? Qual será o resultado disso ? Aqui o homem se sente obrigado a recorrer a haxixe. Mas se a mulher está circuncidada, seu ímpeto sexual se torna moderado e o homem é então igual à mulher].

O discurso médico ocidental do séculos XVIII e XIX evocava a circuncisão como forma de prevenir doenças supostamente causadas pela masturbação (onanismo), razão ausente nos textos islâmicos medievais, mas que aparece em escritores árabes modernos sob influência dos europeus. O primeiro texto ocidental de repúdio fóbico à masturbação foi o artigo anônimo que supunha-se ter sido escrito por um membro do secto protestante *quacker*: “Onania or the heinous sin of self-pollution, and its frightful consequences in both sexes considered, with spiritual and physical advice to those who have injured themselves by this abominable practice”, publicado como folhetim e circulando em Londres em 1715<sup>52</sup> (cf. Abu-Salieh, 2001 : 176).

No entanto, a masturbação é um ato proibido no Alcorão (23 :1, 5 :7, 24 : 33 e 7 : 157). Os juristas dizem que a feminina tem as seguintes consequências : queda e tremor de seios, a menina adoece e fica lunática; sentimento de culpa; inflamação dos órgãos sexuais e secreções vaginais difíceis de conter; danificação do hímen e dos lábios e como consequência : “difficult to achieve orgasm outside of masturbation may lead to matrimonial failure” e “The clitoris erects as a man’s organ and pushes the woman to masturbate provoking numerous illness and the thickening of the labia minora in a repugnant manner”, diz Ghawwabi. (apud Abu-Salieh, p. 175)<sup>53</sup>. Outros dizem que elas não se contém por incitação da mídia, falha no casamento, isolamento e dificuldade em se casar. Essa conexão entre *desejo sexual e casamento* é compartilhada pelos leigos:

In Ancient Egypt, one offered the Nile a doll in the shape of a girl dressed as if she was on her wedding day. They believed that if they did not make the offering, the Nile would not bring them divine favors. The season of the Nile flooding is still the auspicious period for circumcising girls. Her amputated parts are first attached around the girl’s neck and then taken

---

<sup>52</sup> [Onania ou o pecado hediondo de auto-polução, e suas temerosas consequências em ambos os sexos considerados, com conselhos espirituais e físicos para aqueles que se feriram com tal prática abominável]. O termo “onania” ou “onanismo” vem de Onam, personagem judeu da Bíblia que aparece no Gênesis 38 : 6-10. A narrativa é sobre o costume do levirato entre dois irmãos, Judah e Onam. Judah era casado com Tamar, mas como sua progênese tinha sido amaldiçoada por Deus, Judah pediu ao irmão que exercesse o papel de progenitor em seu lugar. Enciumado porque os filhos não seriam oficialmente seus, Onam derramou seu sêmen no chão (isto é, masturbou-se) antes de coabitar com sua cunhada, de forma a não dar filhos ao seu irmão. Ele foi castigado por Deus com a pena capital. O desperdício de sêmen na lei judaica é uma abominação e tão repreensível quando nas outras religiões abraâmicas.

<sup>53</sup> [Dificuldade de se atingir o orgasmo sem ser com a masturbação pode levar à falha matrimonial e “o clitóris ereto como o órgão de um homem pode levá-la à masturbação, provocando numerosas doenças e levando ao engrossamento dos lábios menores de uma maneira repugnante].

and thrown into the Nile. Egyptians believe that if they do not do this, the girl will not find a husband, will remain sterile, or her children will die at an early age. (ibidem, p.218)<sup>54</sup>

“One does not cut the clitoris of small girls since it serves masturbation. Cutting the clitoris predisposes procreation and marriage. When their clitoris is removed they do not masturbate anymore. It deprives them a lot. Then all the desire carries itself towards the inside. They therefore expeditiously try to get married. Once married, instead of feeling dispersed and weak sensations, they concentrate all in the same place, and married couples know a lot of happiness, which is normal.” (depouement de anciã egípcia, apud. Abu-Sahlieh, p.227)<sup>55</sup>

“Inferências práticas” e simbolizações não podem andar separadas, uma vez que existem regras muito específicas sobre o *status pessoal* dos indivíduos e o que é considerado como “intercurso sexual ilegal”. O amplexo de “duas circuncisões” não tem livre curso fora de certos imperativos permitidos, e desvendar suas regras implica também revelar códigos de etnicidade e de *status* social e econômico, como a relação entre pessoas “livres” e “escravos” e os marcadores de geração. Em sociedades muçulmanas, o grau de segregação de sexo e a reclusão das mulheres varia dependendo da idade e do *status* marital e a reclusão varia conforme modifica-se a idade das mulheres. Na infância e velhice, as diferenças de gênero tendem a ser atenuadas e são acirradas no período fértil da mulher que corresponde mais ou menos aos anos de casamento. As diferenças de gênero, assim, são ritualizadas e acionadas nas seguintes ocasiões : nascimento, circuncisão, casamento e morte.

De acordo com a fonte islâmica escrita, se seu senhor desejar enclausurá-la, é permitido circuncidar-se uma escrava, mas não é recomendável se for posta à venda. Quem custa mais caro, a escrava “circuncidada” ou “inteira” ? Uma circuncidada vale por quantas inteiras ? Essa recomendação é dada por simples razões mercadológicas ou para o caso de o homem precisar manter em casa mais uma mulher contida e “domesticada” ? A prática da circuncisão é certamente um marcador de *status* e de papéis na esfera privada das casas

---

<sup>54</sup> [No Egito Antigo, oferecia-se ao Nilo uma boneca na forma de uma menina vestida de noiva. Eles acreditavam que se não fizessem a oferenda, o Nilo não lhes daria favores divinos. A estação da cheia do Nilo é ainda um período de auspício para a circuncisão das meninas. Suas partes amputadas são primeiramente presas ao redor do pescoço das meninas e depois lançadas ao Nilo. Os egípcios acreditam que se não fizerem isso, a menina não achará um marido, permanendo estéril, ou que seus filhos morrerão na tenra idade].

<sup>55</sup> [Não se corta o clitóris de uma menina pequena, já que serve à masturbação. O corte do clitóris predispõe à procriação e ao casamento. Quando seu clitóris é removido, elas não se masturbam mais. Isso as deixa muito desapossadas. Então, todo o desejo reverte-se para dentro. Elas então tentam se casar prontamente. Uma vez casadas, ao invés de se sentirem dispersas e com sensações de fraqueza, elas se concentram no mesmo lugar, e assim os casais conhecem a felicidade, o que é o normal].

árabes ou do palácio dos sultões e seus cortesãos. Quando comprada, essa “escrava inteira” seria encaixada de que forma na escala de papéis da vida doméstica de classes mais abastadas? Teria a função de concubina, mesmo não operada? Seu corpo seria repugnante ao seu senhor, ele se lembraria ou saberia disso? Ela seria examinada pelas mulheres da casa? As mulheres passíveis de escravizar-se não poderiam ser muçulmanas por uma imposição alcorânica. Se ela não o fosse, estabelecer-se-ia mais uma escala valorativa em relação à esposa oficial : *descrente (por isso) escrava, inteira, concubina(?)* em relação à *muçulmana esposa, circuncidada, mãe*. No caso de converter-se ao Islã, não podendo mais ser feita escrava de forma a mudar seu *status*, seria obrigada a passar pela circuncisão? E uma vez operada ou apenas marcada, ela seria “convertida” em uma segunda (terceira, quarta) esposa? Talvez não fosse do interesse dos donos da casa manter sob o mesmo teto um ser “impuro” com o “corpo abjeto”, de forma que a conversão seria inevitável, virasse ela esposa ou permanecesse concubina. Quais as vantagens e desvantagens implícitas à condição de *conversão corporal* no delicado equilíbrio das relações interpessoais de um lar muçulmano?<sup>56</sup>

Trata-se aqui da idéia de *substância* compartilhada pelo clã/família, cuja transmissão varia conforme a mudança de *status*. Janet Carsten (2004) define o conceito como “(...) a kind of catch-all term that can be used to trace the bodily transformation of food into blood, sexual fluids, sweat and saliva, and to analyse how these passed from person to person through eating together, living in houses, having sexual relations, and performing ritual exchanges.” (p.109)<sup>57</sup>. A *conduta social*, assim, altera a *substância do sujeito* e vice-versa, bem como todas as transações interpessoais nas quais substâncias corporais e seus associados recebem um investimento simbólico, central na distinção de gênero. Comida, dádiva, sexo, troca de água, co-residência, envolvem transferência moral e espiritual, não

---

<sup>56</sup> Para responder-se a tais perguntas, obviamente, precisaríamos de uma pesquisa de campo ou de uma etnografia dedicada às fontes históricas de diferentes países e épocas, mas estas permanecem indagações importantes à reflexão porque colocam em diálogo concepções de *conversão religiosa/social* e *corporalidade*. Abu-Sahlieh menciona a conversão de cristãos durante a guerra na Bósnia, quando muçulmanos infligiam circuncisões forçadas em seus prisioneiros homens após serem obrigados a proferir a fé muçulmana “*Ashhadu an la ilāh illa Allah; Ashhadu anna Muhammadan raçul Allah*” “Testemunho que não há senão Deus e Muhammad é o mensageiro de Deus”.

<sup>57</sup> [um tipo de termo abrangente que pode ser usado para traçar a transformação corporal da comida em sangue, fluídos sexuais, suor e saliva, e para analisar como estes passam de pessoa a pessoa pelo ato de comerem juntos, morarem em casas, terem relações sexuais e executarem trocas rituais].

havendo uma diferença ou descontinuidade radical entre propriedades físicas e morais de pessoas, ou entre corpo e alma. Falamos então de *substância, corpo e genital* sendo construídos em termos relacionais.

Ao explicar a relação mito/ritual, Lévi-Strauss (1996) considera a anatomia humana menos uma estrutura real dos órgãos genitais e mais uma “geografia afetiva” (p.225), criada a partir da relação entre significante e significado; isto é, a possibilidade da linguagem como estruturante da dor. “A eficácia simbólica consistiria precisamente nessa *propriedade indutora* que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar, com materiais diferentes, nos diferentes níveis do vivente : processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido.” (p.233). É difícil aceitar a dor arbitrária, mas a eficácia simbólica do ato xamanístico residiria na bem sucedida reintegração da dor a esse conjunto dentro do qual elementos que compõem a *cena ritual* se sustentam mutuamente. Partes amputadas se transformam assim em guias de inteligibilidade, inferências práticas mitologizadas que retornam pela via do casamento e de bebês muçulmanos, sendo tal “propriedade indutora” uma das maneiras através das quais mulheres são “inteiras”, “ninfomaníacas”, noivas “inapropriadas” ou “doentes” em contraste a noivas “puras” e esposas “castas”.

Discutindo sobre a importância ritual de certas áreas e resíduos corporais na Índia e na tradição judaica, Mary Douglas (1976) situa os chamados *simbolismos corporais* como portadores de noções perturbadoras, que elegem os “orifícios” (no caso, a vulva) como o *locus* por excelência de tabu e desordem, pois seriam pontos específicos da anatomia humana que simbolizariam a *ultrapassagem dos limites corporais*, em uma analogia com a entrada e saída (circulação) de grupos sociais. Ela aponta para o interesse de muitas sociedades nas entradas e saídas corporais da mulher, associando a questão à “poluição sexual”, cujo domínio estruturante de noções dicotômicas de *pureza e perigo* expressariam em termos inconscientes a simetria e a hierarquia, ou a estrutura social do grupo.

Nessa equação de *pureza e perigo* entre gêneros assimétricos e seus papéis sociais e rituais em meio a deslocamentos e despossessão, teríamos outra variável quando é mencionado o enterro dos mortos, que implica um lugar simbólico para a *deterioração dos corpos muçulmanos*. Um(a) muçulmano(a) convertido(a) que não foi circuncidado(a),

aparentemente não poderia ter um túmulo em um cemitério muçulmano e nem entrar em uma mesquita, o que dificultaria sua aceitação social ou “substancial”. Seus corpos, ainda que sem vida, conservariam orifícios impuros que escondem algo que deve permanecer *fora do território de Alá* e do Paraíso extra-humano : membranas que carregam demônios, “pessoas em ignorância” ou no estado de *jahiliyya*, idolatria<sup>58</sup>. Os convertidos não-circuncidados permaneceriam inexoravelmente em uma categoria ambígua, nem aqui nem ali, o que poderia ser uma razão persuasiva para as mulheres aceitarem o procedimento (já que os homens obrigatoriamente devem passar pela retirada do prepúcio). Ao longo da argumentação, retomo e amplio essa discussão da relação identidade/circuncisão pelo discurso do olhar antropológico.

A expressão “duas circuncisões” implica “castidades mútuas”, o êxito para um bom casamento, fundamental à Ummah. Um bom casamento às vezes implica conflitos, como a diferença de idade, o temor da perda de potência de um marido mais velho, os “vícios” (uso de haxixe, masturbação etc) causados pelo malogro na vida sexual, prejudicando a comunidade com consequente “falha matrimonial”, isto é, o divórcio, uma prática que Maomé desencorajava. Para se evitar caos social (*fitna*) as esposas devem tomar certas medidas : não se masturbar e exacerbar secreções vaginais; a circuncisão traria vantagens, uma vez que eliminaria a prática, impedindo a excitação “excessiva” dos lábios vaginais, uma visão repugnante e comprometedora à potência do esposo. Já a esposa personifica em tais narrativas a alegoria da noiva em efígie exigida para o sacrifício nas águas do Nilo : suas partes amputadas adquirem *eficácia simbólica* na lógica de reprodução da linhagem.

A circulação da substância como valor de troca pela via da anatomia e também na forma monetária com o alto preço das circuncisões para o sustento das parteiras criam, assim, a relação *dinheiro/trabalho/sexualidade/domesticidade*, interfaces expostas por Anne McClintock (1995) na Inglaterra vitoriana. Nesse estudo, a autora mostra como o trabalho doméstico feito por mulheres nas casas abastadas inglesas era invisibilizado, mas

---

<sup>58</sup> Os muçulmanos separam a história islâmica em dois períodos cronológicos : antes do advento do Islã, chamado de “era da ignorância” (*jahiliyya*) x o período da pregação de Maomé marcado por sua fuga de Meca para Medina em 622 d.C., a Hégira, a partir da qual se inicia o calendário anual islâmico.

cujas manutenção estava, no limite, organizando a sociedade vitoriana e ocultando, por assim dizer, ardis de dominação e desigualdade e expondo categorias a partir de outros parâmetros deixados à margem do campo político. A circuncisão pode ser situada na mesma discussão.

A propósito da prática do *mikveh* em Israel<sup>59</sup>, Susan Sered (2005) trabalha de forma semelhante seu argumento sobre a relação entre *corpo feminino, religião e reprodução da identidade nacional* :

By inscribing women's bodies with potent symbols, these sorts of ritual practices serve to transmute real women into cultural icons and distance women from ownership of their own bodies. (...) Scrutiny of the young woman's body by a duly appointed representative of the Jewish law and the Israeli state, and detailed instructions that prepare her to scrutinize her own body in preparation for subsequent monthly immersions, can be seen as techniques for teaching the bride, in a classic state of liminality, to view herself as a symbolic object rather than an autonomous subject. (ibid, p.163)<sup>60</sup>

Se a questão remete ao conceito de autonomia, então poderíamos pensar em tipos de práticas que envolvem técnicas de *escrutínio do corpo* determinadas por marcadores de gênero e geração, que por sua vez se encontram politicamente situados em contextos de *conversão religiosa*, um tema recorrente em narrativas islamizadas sobre sexualidade, etnicidade e tecnologias de violência.

---

<sup>59</sup> O *mikveh* é um banho ritual de purificação após o ciclo menstrual e o parto, uma instituição sustentada pelos discursos da *niddah* (ver cap. II) e o estado cerimonial pré-nupcial. Na sociedade judaica israelense, o corpo feminino acha-se “hipernaturalizado” (ibid, p.151) : doença, fraqueza, vulnerabilidade, ou “niddah”, tornando-se alvo de discurso dos médicos, políticos e rabinos, que competem e se complementam para definir regras de reprodução e de recursos sexuais em termos de políticas públicas. Engajando-se nas intimidades corporais dos banhos coletivos do mikveh, as judias israelenses ativam discursos de *gênero, pureza, autoridade e subordinação*.

<sup>60</sup> [Ao inscrever no corpo das mulheres símbolos potentes, esses tipos de práticas rituais servem para transmutar mulheres reais em ícones culturais e distanciam-nas da posse de seus próprios corpos. O escrutínio de mulheres jovens por parte de um representante adequadamente indicado pela lei judaica e pelo Estado de Israel, bem como as instruções detalhadas que a preparam para escrutinar seu próprio corpo nas subseqüentes imersões mensais, podem ser vistos como técnicas para a instrução da noiva, em um clássico estado de liminaridade, de forma que ela seja vista como um objeto simbólico, em vez de um sujeito autônomo].

## II

### GENITAIS EROTIZADOS<sup>61</sup>

#### Uma topografia ideal para o sexo; a sedução interrompida

*“Tendo sede, Satã nos seus lábios derrama  
O sangue viperino. E de repente, então,  
Do seu ser a perversa e má volúpia emana...  
E no Éden se vê criminosa invasão.*

*Bebida que à mulher foi sempre venenosa,  
Visto que a fez mais linda em suas seduições;  
Mas, sem Deus, a mulher se torna vergonhosa,  
E cai, quem a sacia, em suas tentações.(...)”*

“Salomé”, 1885  
Arsène Houssaye<sup>62</sup>

Vimos que as alterações genitais femininas, ainda que não pertençam

exclusivamente ao Islamismo, fazem parte de suas práticas ao serem discursivamente negadas ou afirmadas e devem ser situadas dentro de um espaço simbólico particular. A seguir, posiciono a circuncisão feminina no mapeamento de duas geografias simbólicas: um *território ideal para o sexo* pensado pelo discurso falocêntrico que difere substancialmente do discurso das mulheres enfatizando a importância reprodutiva. Distanciando a compreensão de mutilações sexuais da idéia de *dominação masculina* e pensando a *naturalização do sexo* como efeito de uma conjuntura específica de relações sociais de poder

---

<sup>61</sup> Não estou tratando aqui do modelo ocidental de “erotismo” de Georges Bataille (1976) e de seus comentadores, uma vez que o próprio conceito de *erotismo*, se fôssemos trabalhar com ele, deve procurar os termos e códigos muçulmanos, tarefa que extrapola as ambições teóricas dessa discussão. Quando uso aqui o léxico, refiro-me ao sentido mais generalizado e transgressor do discurso como dissolução de formas constituídas ou criando tabus. Em suma, um deslocamento da idéia do que é “genitália”, pensada, portanto, como uma *entidade moral* (ver também Bataille, 1979).

<sup>62</sup> “Salomé em versos – seleções” In : WILDE, Oscar – *Salomé*, São Paulo : Landy, 2002.

que excluem determinados sujeitos, trata-se aqui de pensar a “genitália” em um “espaço alegórico e político” na esfera do sagrado partindo do conceito islâmico de *hudud*.

### ***A temporalidade do gênero – presença e ausência no discurso islâmico do poder***

Fatima Mernissi (2003b) discute a questão das mulheres envolvidas nas malhas do poder no Islã a partir de um evento que ilustra o cerne de seu argumento : a vitória de Benazir Bhutto como Primeira Ministra do Paquistão em 1988, a primeira mulher a ocupar oficialmente um cargo de chefia máxima no governo de um país muçulmano. Nawaz Sharif, líder do partido de oposição IDA (*Islamic Democratic Alliance*) reagira com o seguinte brado “-Nunca – que horror ! – um Estado muçulmano foi governado por uma mulher !” O evento foi descrito como algo “contra a natureza”, uma aberração histórica. Ao longo de mais de 15 séculos de Islamismo, a administração pública em países muçulmanos fora um privilégio e monopólio masculinos, onde nenhuma mulher ascendera diretamente ao trono no Islã, nem cuidara de assuntos de Estado. Derrotado nas urnas, o oponente de Bhutto remeteu-se à *tradição islâmica* pensada em uma temporalidade específica para desqualificá-la do cargo e tentar anular o resultado da eleição<sup>63</sup>.

Parte da inquietação de Mernissi reside no fato de a historiografia muçulmana jamais ter-se preocupado com o papel político das rainhas. Ou essas personagens nunca existiram, ou foram apagadas da história oficial. Contudo, na contramão das evidências postas, a autora afirma que além de receberem títulos de honra como “Taj al-‘Alam” (coroa do universo), “Nur al-‘Alam” (luz do universo), algumas rainhas ascenderam ao poder por herança, outras mataram oponentes, lideraram batalhas, infligiram derrotas e concluíram armistícios, cuidaram da administração de impostos e justiça. Muitas morreram à maneira dos califas : envenenadas ou esfaqueadas. Apesar disso, na cosmologia do governante

---

<sup>63</sup> Sharif foi Primeiro Ministro do Paquistão e destituído por um golpe militar em 1999. Em seu primeiro mandato de 1993, foi acusado de corrupção. Bhutto estava exilada em Londres e nos EAU há oito anos e vinha negociando sua volta ao país, formando um possível governo de coalizão com o general Pervez Musharraf, mas ainda sob riscos de enfrentar acusações de corrupção em seus mandatos de 1988 e 1996, respectivamente. No mesmo dia de sua chegada em Karachi, em 18 de outubro de 2007, Bhutto foi alvo de um atentado e morreu vítima de outro em 27 de dezembro de 2007.

masculino ideal, o protetor da *Ummah*, o sultão ou malik representa o *poder imanente*, masculino ou feminino, enquanto o califa é o *poder transcendente* que exclui o princípio feminino.

Mircea Eliade (1996), ao tratar dos princípios da religião, parte de uma oposição clássica : o *sagrado*, que se define sempre em contraste ao *profano*. O chamado *homem religioso* é aquele que almeja participar de uma realidade saturada de *poder*; orientado-se por duas concepções que constituem sua ontologia: espaço e tempo.

O homem religioso não é *dado*, faz-se a si próprio ao aproximar-se dos modelos divinos. Estes modelos, como dissemos, são conservados pelos mitos, pela história, pela *gesta* divinas. Por conseguinte, o homem religioso também se considera *feito* pela História, tal e qual o homem profano. Mas a única história que interessa a ele é a *História sagrada* revelada pelos mitos, quer dizer, a história dos deuses. (...) É preciso sublinhar que, desde o início, o homem religioso estabelece seu próprio modelo a atingir no plano trans-humano : aquele revelado pelos mitos. (ibid, p.89)

No monoteísmo abraâmico, Deus faz intervenções pessoais na história, que passa a ser uma *teofania* : uma vez eliminando-se o tempo cíclico das religiões pagãs, estabelece-se um *começo* e um *fim*. A intervenção não é feita no tempo cósmico, mas no *tempo histórico* que é irreversível : Deus faz cair Jerusalém exprimindo sua cólera ou Deus encarna-se em uma pessoa, assumindo então uma existência humana no tempo e espaço; por exemplo, a época em que a Judéia era governada por Pôncio Pilatos, cujo espaço é *santificado* pela presença de Cristo. Ou ainda, Deus envia através de seu anjo uma revelação para seu último apóstolo Muhammad, um comerciante da tribo coraixita da Arábia, abordado violentamente pelo anjo Gabriel<sup>64</sup>. O significado da Revelação de Maomé para os árabes seria sua situação primordial que cria seu tempo de origem enquanto muçulmanos e estabelece um espaço ontológico com um encerramento específico : o dia do Juízo Final. As religiões monoteístas abraâmicas complicam a oposição *sagrado x profano* porque pertencem a uma *tradição historicista*; o acontecimento histórico, para elas, torna-se algo decisivo. No caso do Islamismo, a “sagrado” e “profano” parecem estar em permanente diálogo e

---

<sup>64</sup> “No Islã, Gabriel é o Espírito da Verdade por intermédio do qual Deus se revela aos homens. Essa é a avassaladora e poderosa sensação de uma presença espalhada por todo o horizonte e da qual é impossível fugir. Maomé tivera a mesma apreensão poderosíssima de uma realidade numinosa que devastara profetas e videntes na maioria das tradições. No cristianismo ela foi descrita como sendo um *mysterium terribile et fascinans* e no judaísmo ela é chamada *kaddosh*, “santidade”, a alteridade terrível de Deus.” (Armstrong, 2002: 98)

estabelecendo uma conexão espaço-temporal no processo de construção de identidades de gênero.

“Haram” (proibido) vem de “harim”, espaço sagrado de culto em Meca, a Caaba (cf. Mernissi, *ibid*). Territorialmente, o harém de um homem é um local proibido para outro homem e a lei islâmica autoriza a tomada de uma cidade infiel com a redução de suas mulheres e crianças ao *status* de escravos; como vimos, grande parte dos haréns eram compostos de mulheres não-árabes fora de sua terra nativa. Mernissi situa o Islã dentro da noção de *respeito pelo hudud, a não violação do domínio doméstico e suas fronteiras*. As pessoas estão organizadas segundo uma “arquitetura tradicional”, um lugar político orientado por uma noção cósmica. O Islã pode ser entendido como um fenômeno cósmico, pois é sustentado através de uma relação específica com o *espaço e tempo*, no qual o chefe de Estado pertence ao espaço público e por conseguinte

We see that the word *harim* in fact expresses an idea of threshold, of boundary, of separation between two territories. It is rooted in the idea of space as a field linked to life (sexuality) and to death (war). The ability to defend oneself and to protect. It is a threshold which organizes the universe and distributes beings in space, according to their relationships to power, their power to kill and to defend thresholds.

*Islam is one of the few religions to have erected the difference between the sexes into a social architecture* [grifo meu]. (*ibid*, p.66)<sup>65</sup>

Ibn al-Jawzi, um especialista em ahadith e lei islâmica, diz que as orações de um homem que reza atrás de uma mulher não têm valor. Usa o hadith de Bukhari<sup>66</sup> que diz que “as mesquitas de Alá *não são proibidas* para mulheres”, tirando disso que “os serviços de sexta-feira *não são obrigatórios* para mulheres.” Em seguida, ele dedica um capítulo sobre as razões pelas quais “as mulheres *devem evitar sair de casa*.” A maternidade é ignorada na lei da charia, que reconhece só a lei paterna, ou seja, as crianças nascidas de um

---

<sup>65</sup> [Vemos que a palavra *harim* expressa, na verdade, a idéia de um limiar, uma fronteira de separação entre dois territórios. Está enraizada na idéia de espaço como um campo ligado à vida (sexualidade) e à morte (guerra). À habilidade de defender-se e de se proteger. É um limiar que organiza o universo e distribui os seres no espaço, de acordo com relações de poder, seus poderes de matar e de defender esse limiar. O Islã é uma das poucas religiões que erigiram a diferença entre os sexos em uma arquitetura social].

<sup>66</sup> Al-Buhkari (810-870), cuja obra de coletânea das tradições islâmicas, bem como a obra de Muslim (817-875) são as referências clássicas dos estudos de jurisprudência sunita, consideradas com alto grau de confiabilidade histórica (cf. Hourani, 2006).

pai muçulmano necessariamente pertencem ao pai. A lei é clara : mulheres não estão na mesma condição que os homens segundo a vontade de Alá.

A posição da muçulmana na sociedade está também circunscrita a outra categoria apontada por Mernissi : *al-nashiz*, “mulher rebelde” que vem de *nushuz*, “homem desobediente” ou em sentido figurado, “que trata brutalmente a esposa”<sup>67</sup>. *Al-nashiz* denomina uma categoria de mulher que se coloca como um indivíduo com vontade própria, sinônimo de *fitna*, desordem. O que a leva a outra premissa fundamental : *as vontades de homens e mulheres não podem ser iguais e principalmente, é inviável que possuam vontades iguais*. A idéia implícita é a de que haveria uma suposta descontinuidade ontológica entre dois gêneros binários, que se enxergam e atuam no mundo a partir de universos incomensuráveis, *transcendente x imanente*.

Dentro da tradição existencialista - seja utilizando-se de exemplos literários da psicanálise e dos romances, seja citando relatórios psiquiátricos, fazendo observações pessoais argutas e dando exemplos etnográficos – Simone de Beauvoir (2002) pressupõe que as mulheres estão sempre na condição do “Outro”. O homem é sempre o pólo positivo, neutro, um parâmetro comparativo a partir do qual espelha-se o ser feminino; ele é o *transcendente*, o Sujeito Absoluto. Ela é o negativo, o *imanente*, o limitado; está aprisionada ao interior (de seu útero, de seu lar), enquanto ele é o exterior. O binário dentro/fora encarna-se em seus genitais : o apelo erótico da mulher está no *corpo inteiro*, enquanto no homem, ele situa-se *para fora*, apenas no pênis, o que lhe basta. Ela não tem desejo de posse porque não se *encarna* em um órgão e assim “(...) o homem empenha no coito unicamente um órgão exterior : a mulher é atingida até no interior de si mesma.” (vol.II,p.123). O Sujeito é Masculino, e o feminino a consequência de sua vontade quase autônoma, onipotente :

Todo indivíduo que se preocupa em justificar sua existência, sente-a como uma necessidade indefinida de se transcender. Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que *os homens lhe impõem a condição do Outro*. [grifo meu] Pretende-se torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. (vol. I, p.23)

---

<sup>67</sup> Agradeço a Paulo Farah pelo esclarecimento.

Beauvoir enfatiza a análise sobre a condição da mulher que é dada no mundo (a sociedade) a partir do modelo do *dimorfismo sexual*, contrariando a concepção de um misterioso elixir feminino *a priori* ou sendo “secretado pelos ovários”. Permanece, todavia, a essencialização de uma perspectiva de apreensão : a ontologia, criada pelo ponto-de-vista masculino da qual derivaria uma suposta alteridade primordial, cosmogônica. No tropo *dentro x fora*, retornamos à naturalização dos sexos, com a presença do “Sujeito” (masculino) que fomentaria a exclusão.

Tal perspectiva é contestada por Judith Butler (1998), estilizando o binarismo sexo/gênero e dessubstancializando a “consciência soberana”. Também pressupondo que gênero opera como inteligibilidade cultural, Butler vai mais além ao pensar categorias identitárias como sendo menos a causa de uma matriz heterossexual pré-discursiva e mais um *efeito* de instituições e múltiplos discursos de origens indefinidas. Pensando “sexo” como sendo um artifício tido como *dado*, ela se pergunta se esta seria uma categoria anatômica, cromossômica, hormonal; se, construída como dada, é capaz de ser historicizada e confundida com “gênero”. Conclui então que a dualidade sexo/gênero estaria sendo pensada supondo um domínio pré-discursivo, pois *sexo sempre foi gênero* e sendo assim, caberia questionar quais seriam as relações de poder envolvidas na produção de *sexo, sexualidade e desejo*. Na leitura de Beauvoir feita por Butler, a mulher não seria o sexo que foi destinada a ser, mas o que o sexo masculino parodiou-a em um modo específico de alteridade. Ela nunca pode “ser”, porque *encarna a diferença* e, sendo fetichizada na representação, é *A Excluída*, a alteridade radical.

Já em Butler a ênfase é posta no domínio da *linguagem*. Em tal *locus* performático poderia estar situada a matriz heterossexual, a partir da qual as pessoas não podem ser representadas sem passar pela marcação de gênero, inscrita no modelo binário e tomado como universal. Uma pessoa é “1” gênero, é “1” a partir de “1” sexo, de “1” senso psíquico de self e, conseqüentemente, seria orientado por “1” e *somente 1* desejo sexual específico em contraste a “outro 1”. Em outras palavras, *a identidade confunde-se com o ato de nomeação* que pressupõe sempre 1 sexo e seu oposto, formando-se o par binário. Porém, sendo gênero flexionado ou posto em uso pela via da linguagem, abre-se uma prerrogativa para o sujeito em sua teoria :

(...) gender proves to be performative – that is, constituting the identity it is purported to be. In this sense, gender is always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed (...) There is no gender identity behind the expressions of gender; that identity is performatively constituted by the very “expressions” that are said to be its results. (ibid, p.25)<sup>68</sup>

Nesse sentido, o corpo também adquire destaque em Butler, não aquele corpo encarcerado na “diferença fundamental” ou no dentro x fora, mas corpos flexionados em gênero em “muitos estilos de carne”. (ibid, p.139). É um corpo, ou melhor dizendo, *são corporalidades* que não possuem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. Um ato é uma performance que é repetida dentro de um drama ritual social, dentro do qual a ação é pública e tem uma dimensão temporal e coletiva, cujos efeitos são produzidos através da estilização do corpo (gestos, movimentos). Gênero, portanto, possui uma *temporalidade social*. As mulheres, em síntese, teriam o potencial intrínseco de atingir uma condição que pretende a *subversão*. E no Islã, a subversão está associada ao princípio feminino.

Também em Mernissi a linguagem é seu argumento de sustentação. A autora ultrapassa a camisa-de-força na qual a linguagem necessariamente levaria à opressão e assimetria de gêneros quando afirma a importância do “nomear” ao longo dos 15 séculos de Islamismo, o “nomear” não apenas em uma estrutura abstrata de linguagem, mas como um ato que se constitui nas relações sociais, modulando atitudes mentais dos muçulmanos, o que se conecta com a lógica temporal do gênero proposta por Butler. Em outras palavras, não se trata de uma mera inflexão de substantivos em gêneros binários, uma vez que a própria Mernissi narra a dificuldade de associar em sua pesquisa a *categoria mulher* com *califa*, pergunta já previamente envolta em uma aura de blasfêmia.

Para construir a dimensão histórica da relação entre poder e gênero, Mernissi discorre sobre a ausência do uso social da forma feminina para as palavras *iman* e ‘*al-khalifatu*’ (o califa) ao longo dos séculos, as duas palavras que envolvem poder na língua

---

<sup>68</sup> [Gênero vem a ser performático – isto é, constituindo a identidade que vem a ser expressa. Nesse sentido, gênero é sempre um fazer, embora não um fazer feito por um sujeito que se diz pré-existente ao ato. (...) Não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero, essa identidade é performativamente constituída pelas várias “expressões” que se entende como seus resultados].

árabe, o idioma no qual o Alcorão foi revelado. Nunca nenhuma muçulmana teria recebido o título de califa, já que elas se encontram previamente excluídas do princípio de elegibilidade do substituto do Profeta na Terra. Pressupõe-se que nenhuma mulher tenha legitimidade para ser *a* califa, *a* líder espiritual suprema da *Ummah*, e outras funções políticas que detêm o poder da retórica sagrada. Existe, por outro lado, o feminino de rei (*malik – malika*), um cargo profano, ou título de nobreza. Ocupando a posição outrora pertencente ao Profeta do Islã, o califa assume sua missão de fazer com que a Ummah viva de acordo com a lei divina na Terra. O califa é tão subordinado à lei divina quanto os súditos, seu poder é mundano e também transcendente.

O sistema político do califado, enquanto ideal de governo, estaria estruturado sobre a charia, regulando o comportamento do crente nesse mundo e em sua ascensão para o próximo. Por mais poderoso que seja, o califa não faz a Lei, porque essa veio de Deus; ele apenas a aplica. Contudo, tal título e as responsabilidades trazidas por seu desempenho público estavam longe do ideal de perfectibilidade do líder sagrado, que nunca foram postos em prática após a morte de Maomé. *O califado* pertence à cosmologia na qual o governante justo é guiado sabiamente pela lei divina e subserviente aos princípios de Deus e da charia, a lei imutável. No que concerne as mulheres, conclui Mernissi :

The law was revealed once and for all. That is why women's calls today for reform in the family law, which derives entirely from the shari'a, for the forbidding of polygyny and the repudiation of wives, and for equal rights of inheritance have provoked an outcry. (ibid, p.13)<sup>69</sup>

Dessa forma, a oposição à Benazir Bhutto estaria mais relacionada à artifícios de retórica e ações obedecendo a uma moralidade religiosa específica construindo uma idéia de alteridade a um passado histórico “verdadeiro”. Em outro lugar, Butler (1998) pensa o *sujeito* contrariando algumas proposições pós-modernas da suposta autonomia do mesmo e refletindo sobre a política representativa. Esse sujeito é constituído pelo poder e é produzido continuamente, sempre em processo de ressignificação mas ainda sendo criado muito além

---

<sup>69</sup> [A lei foi revelada uma vez e para sempre. É por isso que os chamados femininos para a reforma na lei da família, como a proibição da poligamia e do repúdio às mulheres, à equidade de herança para homens e mulheres - leis que derivam inteiramente da shari'a - provocaram indignação].

do campo político, uma vez que se constitui mediante a exclusão, no campo dos “sujeitos desautorizados”, apagados. Uma mulher muçulmana cuja presença é contestada politicamente é antes de tudo *excluída retoricamente*, como se pode perceber pelo apagamento discursivo de sua presença. Não há pronunciamento sobre um califa mulher; ela simplesmente não aparece problematizada em certos universos ontológicos. À sugestão de Butler, pode-se tentar entender o modo como operam estruturas sistemáticas de privação de poder e como poderiam ser identificadas certas operações de exclusão e apagamento.

Onde poderia estar escondida a incomensurabilidade ? No *corpo feminino* a partir do binarismo transcendente (sagrado) x imanente (profano) ? No mecanismo que cria tabus em certas áreas corporais ? De que maneiras podem estar operando estruturas de privação de poder entre gêneros em contexto de circuncisão ?

### ***Entre o sagrado e o obsceno : o perigo dos corpos abjetos***

“Quanto mais carne, mais vermes. Quanto mais mulher,  
mais feitiços.”

Provérbio rabínico  
(apud Archer, 1993)

“Naquele dia corri  
As mais belas de minhas estradas  
Trepado numa potra nacarada  
Sem rédea e sem estribos”.

F. García Lorca  
 (“Romance a la femme infidèle”  
Apud Ronecker, p.36)

Em concepções de sagrado pré-islâmicas, a vulva estava conectada a partes do ecossistema como selvas, pântanos, vulcões a conceitos como *nascimento/morte*, *ciclos da lua/sol*, *menstruação/gravidez*, *excitação/orgasmo* (ver Pollack, 1997 e Qualls-Corbett, 2002). Assim é que os habitantes de Canaã adoravam a deusa Astarte no monte Sinai como forma de pedra, daí o nome “sinai” significar “montanha da lua”. Em outras narrativas, o corpo Uno da *Deusa* aparece nos mitos fragmentado em milhões de pedaços; nos mitos

gregos os deuses ctônicos aparecem como escuros, perigosos, monstruosos e femininos. Supõe-se que a existência de estátuas neolíticas com formas femininas exageradas como seios e quadris enormes, vulvas desenvolvidas, separadas em triângulo na área pubiana e com nádegas pronunciadas, não representassem apenas uma origem sexual anatômica, mas histórias, personagens e símbolos associados à práticas cotidianas da vida.

O corpo desmembrado da Deusa remete ao mito de Lilith. Deus fez a primeira parceira de Adão pedaço por pedaço, de dentro para fora, enquanto Adão observava o processo, recusando-se a fazer sexo com ela por tê-la visto cheia de secreções e sangue. Algumas correntes teóricas argumentam que o *corpo feminino* ameaça o paradoxo monoteísta da *divindade masculina desprovida de corpo* e as religiões abraâmicas representariam um anseio de se escapar do corpo, controlando-o e problematizando a sexualidade em uma série de tabus. Parte dessa argumentação é oriunda de correntes derivadas ou inspiradas pela *teoria do matriarcado* - na qual se supõe que tal sistema teria hipoteticamente precedido as sociedades dos “patriarcas” - profetas da linhagem de Abraão<sup>70</sup>. O princípio feminino demarca uma fronteira perigosa, controlada, domada ou banida dos cultos oficiais, portadoras de uma *sacralidade especial*.

Outras teorias discutem a posição da mulher localizada sempre em uma espécie de *limiar*, cuja causa seria a presença de linhagens patrilineares, conforme já aparecia no código assírio (cf. Rollin, 1993). Uma vez que a esposa entrava na linhagem do marido com o casamento, era sempre suspeita por ser uma *outsider* no clã, suspeitando-se que ela tivesse lealdades duplas em relação ao seu grupo de origem, daí ser atribuída às mulheres na antiga Assíria a prática da bruxaria, que aparece posteriormente em suras do Alcorão (112 e 113). Na Bíblia, a necromancia aparece vinculada apenas às mulheres (Sm 28 : 8-11), de forma que a antiguidade pouco teria oferecido em termos de oportunidades para as mulheres agirem como indivíduos fora do contexto familiar ou do Templo de prostituição sagrada (Lefkourtz, 1993). Aquelas que ousassem levantar a voz eram criticadas por serem egoístas, levianas, depravadas e avarentas.

---

<sup>70</sup> Para uma crítica a Bachofen e às teorias de *sistemas matrilineares x patrilineares*, ver Radcliffe-Brown “O Irmão da Mãe no Sul da África” e “Estudo dos sistemas de parentesco”, *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva* (Petrópolis: Vozes, 1973). Ao criticar a teoria levistraussiana da troca de mulheres no sistema de parentesco, tema que discuto mais adiante, Gayle Rubin (1975) também desconstrói a teoria do matriarcado.

Vincent Crapanzano (1980) recupera narrativas sobre imagens do feminino em sua etnografia sobre a história de vida de um marroquino. Em seus diálogos com seu informante Tuhami, revela as ansiedades de seu interlocutor, pensando-se nas identidades de gênero e conceitos locais de masculinidade passíveis de serem reconstruídas no discurso de seu “objeto”. Tuhami narrava-lhe em seus sonhos e fantasias de vigília a imagem de uma entidade chamada Aisha Qandisha, que aparecia em duas formas aparentemente opostas : monstruosa ou sedutora. Geralmente do sexo feminino, esse súcubo da tradição islâmica aparece paralisando vítimas e despertando desejos sexuais compulsivos. Mais do que tudo, o feminino desperta o medo, daí a associação de Satã com a mulher.

O folclore local marroquino seria o seguinte : Aisha teria preferência por atormentar homens atraentes. Com tal objetivo, ela se traveste em uma mulher muito bonita (geralmente a mulher que a vítima ama) e o persegue até que ele faça sexo com ela. Se, por outro lado, esse homem em outra ocasião trata mal outra mulher, ela o castiga, fazendo perseguir essa mulher que ele despreza, enlouquecendo-o. Além disso, ela assombra sua vítima enquanto este coabita com sua esposa. Ela ainda possui homens na rua, fazendo-os atacar pedestres, principalmente as mulheres de quem Aisha não gosta. Tuhami culpava Aisha por não ter conseguido casar-se, porque ela o perseguia. No folclore árabe, dos espíritos malignos, 80% são femininos (cf. Al-Saadawi, 1991). Nas áreas rurais do Egito, os homens têm o costume de evocar uma série de nomes de Alá com a voz sussurrante ao entrar em uma casa com muitas mulheres presentes, pedindo proteção, às vezes adicionando a palavra *destour* (ibidem, p.147), um encantamento contra espíritos ruins e demônios, costume difundido em outros países árabes. Em sua adolescência, Saadawi narra como os meninos e rapazes costumavam jogar pedras e encantamentos contra mulheres “descobertas”, o que ela interpreta como um temor violento em relação à suposta agressividade sexual das mulheres e seus poderes de sedução.

Em sua etnografia sobre os hofriyati do Sudão, Janice Boddy (1989) descreve os espíritos que podem se manifestar em uma cerimônia de Zar<sup>71</sup>, na qual a entidade

---

<sup>71</sup> O Zar é uma prática religiosa do Oriente Médio e norte da África marginal ao Islamismo “oficial”, envolve transe e consiste em uma espécie de negociação com uma entidade específica (*zar* ou *jinni*) que convive com uma pessoa atingida por doenças e infortúnios. Usa-se café, incenso, danças com alta percussão e degolam-se animais em oferta ao espírito. Finalizada na sexta-feira, o espaço é restrito apenas para os condutores e a pessoa, não sendo bem vista por autoridades islâmicas, uma vez que é uma arena simbólica dominada por

*Hamama-t-al-Bahr*, *A Pomba do Rio*, é linda e graciosa como as aves da água. Ela se manifesta como se nadasse no Nilo ou fizesse uma dança da pomba lânguida. Ela é uma prostituta estrangeira e não é circuncidada. Entidades dessa linha dramatizam a ambiguidade e o paradoxo, pois são classificadas junto aos entes “vermelhos”, associados com o sangue, vivendo no limiar. Quando incorporam nunca abaixam o olhar, são orgulhosas e desafiadoras. *Halib* (ambulantes, ciganos) são mercadores vindos do Oriente Médio como Síria ou do Alto Egito e suas mulheres se encontram associadas à *desordem reprodutiva*, são desavergonhadas, conversam com qualquer homem estranho. Seu comportamento é agressivo e chocante para as mulheres hofriyati. Elas são temidas por seu olhar perigoso que causa hemorragias vaginais, de modo que mulheres sensíveis (virgens, noivas, meninas recém- infibuladas, parturientes) devem evitar olhar para ela diretamente.

Mulheres sexualmente “predadoras” da tradição islâmica são coerentes com outras narrativas do monoteísmo abrahâmico, a começar pelo Judaísmo<sup>72</sup>. A obsessora Lilith tem seu nome a partir de uma raiz suméria LIL, cuja palavra “Lulu” significa “libertinagem” (Sicuteri, 1998). Lilith seria um demônio das trevas que incita à volúpia, “a paixão turva da sexualidade desenfreada que pode insidiar e submeter o homem.” (ibidem, p.42) “Em certos textos Lilith vem descrita como principal demônio feminino, com um corpo prorrompente de sensualidade, olhos fulgurantes, braços brancos cobiçantes; *a boca e a vagina vibram como ventosas macias emanando vertiginosos perfumes de prazer* [grifo meu].” (ibid, p.47) Ela simboliza o pecado e a transgressão na sabedoria rabínica : a inversão de posições sexuais.

No dogma sobre Adão, embora sendo capaz de reconhecer a necessidade do princípio feminino, ao ver sua primeira companheira criada por Deus, afasta-se em desgosto, amedrontado com sua realidade. Ao copular pela primeira vez com Lilith envolvida em

---

mulheres, como o ritual de circuncisão. Considera-se o zar não-islâmico porque se ocupa de questões mundanas relativas a casamento, sexo, riqueza etc. No ritual, estão presentes concepções de *sexualidade, fertilidade, maternidade, promiscuidade e virgindade*.

<sup>72</sup> Minha tentativa de unir mitologias judaicas e islâmicas aqui é mais lírica do que política. O *orientalismo judaico* já tratara de fundir as tradições religiosas do Judaísmo e Islamismo nos séculos XIX e XX. Segundo Reiss (ibid), a era Weimar em Berlim abrigou inúmeros orientistas judeus progressistas. Lev, por exemplo, era de fato asiático e não-europeu; ele encontrava o oriental muçulmano/judeu dentro de si mesmo, convertendo-se ao Islã em Constantinopla e depois na Alemanha. Em termos gerais, os discursos remetiam-se a um passado mítico de al-Andalus, ambiente no qual judeus, cristãos e muçulmanos viviam em paz. O que esses orientistas pregavam, no limite, era uma fusão pan-asiática com o Islã, narrativas nas quais o “Oriente” seria o lugar mítico sem disputas sectárias ou anti-semitas, ainda que a realidade fosse muito diferente. Esta visão era também compartilhada por Benjamin Disraeli, o Primeiro-ministro britânico orientalista e o filósofo Martin Buber.

sangue e secreções, ela tenta submetê-lo, ficando *por cima*, o que na antiguidade seria o equivalente à posição da “meretriz”. Na interpretação esotérica, o *Zohar*<sup>73</sup> diz que a alma tem duas partes : uma inferior, outra superior. A primeira está enraizada no corpo, acima dela está o espírito e é somente sobrepondo-se ambas nessa ordem que se alcança a ordem divina, daí a metáfora da vela : a luz vem de cima, sustentada pela parte escura, o pavio. Lilith é a parte inferior da chama, a parte presa ao pavio e enraizada na terra, enquanto Adão é a parte branca; de ambos unidos amana luz. Quando pede para ser considerada igual ou superior, desejando ficar sobre Adão no coito, Lilith desencadeia um rompimento da ordem divina. Ela se revolta, é banida e passa a estrangular crianças, amaldiçoar grávidas e sugar a energia vital de homens em suas poluições noturnas.

Entre os árabes a metáfora do “cavalgar” também aparece normatizada pelo gênero masculino. “Só quando as audiências reais terminavam, o rei árabe podia retornar à sua verdadeira cultura. Em seu salão real fora dos muros, os bardos da antiga Arábia entoavam sua poesia passional. Eles não falavam de colunas, de pisos de mosaicos ou de adornos dourados, mas de amor, paixão, heroísmo, fama, beleza e arrependimento.” (Rogerson, p.62) “O camelo era tudo para os árabes do deserto. Sem um camelo, um homem não era nada. Não poderia ser guerreiro, mercador, amante ou um viajante independente. Não tinha *status*, voz, ambição, encanto, orgulho, poesia nem futuro. (...) Era a única moeda corrente que poderia ser usada por um homem para comprar uma esposa honrada (...) Lendo os sete poemas que restaram da Arábia pré-islâmica, *é necessário verificar frequentemente se os poetas estão louvando uma amante ou um camelo* [grifo meu]. Os poetas guerreiros amorais (...) não ficariam ofendidos com a confusão. Porque naquele famoso catálogo pagão dos três prazeres da vida de um macho – *cavalgar a carne, comer a carne e entrar na carne* [grifo meu] – o camelo tem uma boa colocação.” (ibidem, p. 72)

O “entrar” pressupõe *penetração*, o homem sobre o camelo/mulher, na mesma metáfora da posição masculino em cima/feminino embaixo. O camelo e principalmente o cavalo, em muitos simbolismos são considerados animais numinosos e eróticos (cf. Ronecker, 1997). O camelo tem atributos místicos, simbolizando a longevidade e sobriedade

---

<sup>73</sup> Em hebraico “esplendor”. Mais importante grupo de obras da Cabala - o misticismo judaico - centrado em comentários sobre a Torá, escrito em aramaico e hebraico medieval, aparecendo pela primeira vez na Espanha no século XIII.

malgrado seu temperamento difícil, a montaria útil que ajuda a atravessar o deserto e representa o encontro à essência divina. Já o cavalo representa a força fecundante e a libido – considerado animal nobre pelos árabes - na qual a égua às vezes simbolizava a Mãe Terra nos antigos povos agrícolas e pastores. Deméter apareceu a Jasão antropomórfica, com a cabeça de cavalo, unindo-se a ele em um campo arado; a deusa das trevas Hécate às vezes assumia a forma de uma égua. Esses mitos talvez fossem reflexo da prática da zoofilia entre povos pastoris com suas “companheiras quadrúpedes”, mencionado e duramente condenado no Levítico. Na Idade Média na Europa, era considerada inspiração do demônio cujo castigo era a pena-de-morte.

Os antigos rabinos classificavam mulheres em uma categoria de “não comandadas”, expressão talmúdica indicando uma “ação sem valor.” (Archer, 1993) e também na mesma categorias de gentios, escravos, crianças, imbecis, surdos-mudos, isto é, sujeitos desprovidos de autonomia. Nos sacrifícios de animais no altar do Templo, elas não participavam e não deveriam se misturar com os homens no tabernáculo, a parte inferior na qual eles dançavam. Já os cristãos marcionaritas, ao permitir que as mulheres se dedicassem aos estudos religiosos mediante o celibato, acabaram tornando-as fonte poluidora, pois foram veladas da cabeça aos pés e não se lhes permitia dirigir os olhos ou as palavras aos homens. Havia, no entanto, mulheres que passaram a buscar a vocação religiosa se travestindo de monges (cf. Harvey, 1993).

Secreções, “impurezas” femininas e a condição da menstruada - *niddah*, cuja raiz semântica denota “afastamento” - são assuntos de preocupação (e muita curiosidade) por parte dos rabinos :

Durante o período menstrual e após o parto uma mulher é ritualmente impura, e na época do Templo até se evitava o contato com objetos por ela tocados. (Lev. 15 : 19-24). Há evidências de que se separava uma casa para ela especialmente para esse período, prática ainda encontrada entre os falashas<sup>74</sup>. É proibido à *nidá* ter contato físico com seu marido durante a menstruação (Lev.20 : 18) e uma semana depois ela se purifica banhando-se no mikve. (...) Respeitar as regras relativas à menstruação é um dos mandamentos específicos que afetam as mulheres e uma mulher que não as cumpra será castigada com a morte no parto. (...) A determinação exata de que tipos de secreção devem ser considerados sangue menstrual ocupa grande parte da literatura sobre *nidá*. Diz-se que o rei David passava seu

---

<sup>74</sup> “Falashas”, nome pejorativo referente aos judeus que imigraram para Israel vindos da Etiópia e da África em geral.

tempo livre examinando emissões femininas, para permitirem às mulheres retomarem relações com seus maridos. Acreditava-se que se uma nida olhasse no espelho apareceriam manchas de sangue no vidro, e se passasse entre dois homens, um dos dois morreria. (Untman, 1994 : 192)

Quanto às muçulmanas, Boddy enfatiza a relação entre o sangue e a vulva, e no modo como é *locus* de tabu. Uma mulher experienciando perda de sangue da região genital está particularmente em risco com os espíritos, conhecidos como *jinni*<sup>75</sup>, que podem entrar através do orifício impregnado e deixá-la estéril. Nas narrativas islâmicas, jinni estão associados aos jogos de azar, às cartomantes e ao sexo “des-normatizado”, sendo espíritos do deserto criados de um *fogo negro* sem fumaça, milhares de anos atrás antes da criação do próprio Adão, organizando-se segundo um sistema de hierarquias, como as linhagens beduínas, com seus chefes em cada clã. Tais entidades são parte integrante do folclore do Norte da África, Oriente Médio, Península Arábica, Turquia e Irã. Jinni são sempre criaturas que habitam fronteiras, entre os vivos e os mortos, o puro e o impuro, sendo em sua maioria amorais e atrevidos, cujo temor pode ser equiparado àquele nutrido por ciganos, sobretudo para mulheres :

Excessive blood loss might also occur if a vulnerable girl or woman sees a female “gypsy” or Halibiya. The Halib are itinerant traders and blacksmiths whose abilities in salesmanship have earned the woman among them a reputation for being a little too brash, too familiar and too undignified for Hofriyati tastes. (ibid, p.103)<sup>76</sup>

As mulheres hofriyati usam ouro para se protegerem contra jinni “interessados” em seu sangue, sobretudo as grávidas, recém-infibuladas, parturientes e recém-defloradas e eles entendem como “ciganos” os nômades de *fora da vila*, os estranhos, os des-normatizados, geralmente de origem egípcia. Lila Abu-Lughod (1999), ao fazer

---

<sup>75</sup> “Jinni”, às vezes grafado como “djinn” nas fontes, traduzido pelos orientistas como “gênios”, são criaturas associadas às profundezas da terra. Segundo Sir Richard Burton, *jinni* vem da mesma raiz de *junnun* e *majnun*: loucura, louco. Alguns deles são convertidos ao Islã, outros heréticos e ateus. O chefe de todos eles seria Iblis (Satã) chamado de Azazel, o Príncipe das Trevas, também conhecido como Abu-Jaria, é o anjo da morte que conduzia as almas ao Julgamento.

<sup>76</sup> [Perda excessiva de sangue pode também ocorrer se uma menina ou mulher vulnerável vê uma “cigana” egípcia ou Halibiya. Os Halib são mercadores itinerantes e ferreiros cujas habilidades na arte do comércio valeram às suas mulheres uma reputação de serem muito atrevidas, muito familiar e muito indigna para o gosto Hofriyati].

pesquisa de campo no deserto do Egito ocidental entre grupos beduínos, mostra que a mulher também se acha associada à fertilidade, colheita, alimento e vida. Porém, em virtude de tabus relacionados à poluição atribuída ao sangue menstrual, ela está associada à impureza, ao lado esquerdo e à cor preta, enquanto o homem é associado às características de pureza, ao lado direito e à cor branca. Uma vez deflorada, a esposa adquire outro *status* em seu grupo, abandona as roupas brancas da infância, veste o véu preto e amarra à cintura um cinto de cor vermelha, marcando-a como pertencente ao marido e à linhagem deste. Uma mulher sem cinto é considerada “disponível”, ou sem dono, ou pronta para “qualquer coisa”, pois o único momento em que tiram o cinturão vermelho é na presença do marido, no espaço privado.

A interpretação do rabino e historiador Josy Eisenberg (1993) sobre o sangue feminino mensalmente vertido e a relação entre os gêneros com suas interdições é a seguinte:

(...) o nascimento de uma filha, futura portadora da vida, pode ser considerado como mais fortemente ligado ao ciclo de vida e de morte que o nascimento de um menino. Para apoiar essa hipótese, há o fato de que o próprio conceito de impureza está ligado, na Bíblia, ao contato com a morte. Ora, a menstruação é, sem dúvida, o sinal de um nascimento abortado. (ibidem, p.160)

Assim como os rabinos eram favoráveis a uma rica vida sexual entre os esposos, abençoando os homens que sabiam dar prazer às suas mulheres e não hesitando em dar-lhes conselhos técnicos para ajudar a conseguir isso, do mesmo modo toda a relação ilegítima, e até simplesmente *qualquer desejo de tal ordem* [grifo meu] parecia encarnar o mal absoluto. Tudo era feito para evitar as tentações; jamais ficar sozinho com uma mulher; não conversar muito com uma mulher. (...) Não dar dinheiro a uma mulher com a finalidade de lhe tocar a mão. Aparece um conceito novo : o *Yetser Hara*, a “Má Inclinação”. (ibidem, p.356)

A questão fundamental aqui consiste em canalizar a *Má Inclinação*, ou a possibilidade de adultério, cuja preocupação no dogma judaico incide principalmente sobre os homens, ao contrário do Islã. Os muçulmanos também adotam oficialmente a regra judaica de vetar a cópula com mulheres menstruadas<sup>77</sup> e há um ditado popular islâmico que

---

<sup>77</sup> “They ask you concerning menstruation. Say : that is a *adha* (a harmful thing for a husband to have a sexual intercourse with his wife while she is having her menses). Therefore keep away from women during menses and go not unto them till they are purified.” [Eles te perguntam sobre a menstruação. Diz : “é uma coisa *adha* (uma coisa prejudicial para o marido ter intercurso sexual enquanto ela está menstruando). Portanto, mantei-vos longe de vossas mulheres durante a menstruação e não ides até elas até que estejam purificadas] (2: 224, *The Noble Qur'an*).

diz que entre um homem e uma mulher sozinhos e não-parentes aparece Satã. Não é incomum muçulmanas usarem luvas para evitar o contato visual e do tato; os Talibãs proíbem as mulheres de sair de casa para evitar o contato verbal com suas vozes femininas, bem como o tilintar de pulseiras, sons tidos como tentadores. Já a obsessão por secreções corporais pode ter sofrido influência dos antigos egípcios na época em que os hebreus eram seus cativos, cerca de 4 mil anos atrás. Segundo Plutarco (ibid), não era permitido que o puro tocasse o impuro. Os antigos egípcios consideravam como “secreção” tudo que fosse expelido *para fora do corpo*, portanto, era “imundo”, o que podia ser desde suor até cabelos e unhas. Os sacerdotes procuravam livrar-se de tudo que fosse secretado, criando uma série de tabus religiosos envolvendo corpo e concepções de sagrado. É provável que os sinais de excisão eventualmente encontrados nas múmias tenham sido resultado de operações rituais de extração do clitóris enquanto “secreção”, feitas especialmente em sacerdotisas, não sendo prova de uma prática generalizada entre as egípcias. Alguns autores defendem que os egípcios respeitavam por demais as mulheres para refrearem sua sexualidade, de forma que a excisão não seria uma prática difundida por razões puritanas. Mas quanto a isso, só se pode conjecturar.<sup>78</sup>

Nota-se como há ocasiões em que o corpo aparece e desaparece misteriosamente : O Deus macho não tem corpo, o corpo feminino não existe no tabernáculo nem na mesquita, mas existe e muito quando está menstruado, o corpo masculino desaparece quando é pago, é o excluído, mas ele existe no instante em que se comete a “Má Inclinação”

---

<sup>78</sup> Nesse sentido, Cardoso (ibid) explica que ao longo das dinastias egípcias patrilineares, o papel social das mulheres de classes superiores em cargos sacerdotais ou administrativos varia, de acordo com as fases de centralização monárquica. De qualquer modo, estima-se que apenas 1% dos antigos egípcios eram letrados e, oficialmente, os registros de mulheres escribas são escassos, confirmando sua quase total ausência na burocracia do Estado. No entanto, egiptólogos afirmam que a posição jurídica das mulheres em geral era privilegiada em relação às sociedades vizinhas ou mesmo aos demais povos da antiguidade. O *status* legal das egípcias era idêntico ao dos homens; elas herdavam e transmitiam propriedades de acordo com sua vontade autônoma e tomavam a iniciativa do divórcio, embora não se possa confirmar se, em termos sociais, elas eram capazes de exercer tais direitos. Quanto aos registros de práticas sexuais, estes são escassos na literatura egípcia produzida pelas elites de escribas (ver também Manniche, ibid). Sabe-se que o termo *nek*, “copular”, era usado em textos jurídicos. Já as figuras femininas perigosas à maneira de Lilith apareciam em contos do período raméssida, possível reação às rainhas poderosas da XVIII dinastia, como Hatshepsut (a rainha-faraó), Tiy e Nefertiti. Desse modo, as possíveis razões para sinais de excisão nas múmias demandariam mais tempo de investigação, uma vez que os registros sobreviventes sobre o tema do sexo datam da época tardia greco-romana. Ao longo dos séculos anteriores, os egípcios optaram pela discrição sobre o assunto (cf. Araújo, ibid).

para depois ser posto em suspeição. Penso que a explicação para esse mecanismo de exclusão/inclusão resida na idéia de *espaço*, a relação entre *proximidade e distanciamento* que delimitam fronteiras obedecendo a uma ordem aparentemente imutável.

A ontologia monoteísta pressupõe uma posição fixa de *luz em cima e terra embaixo*, Adão sobre Eva, o homem sobre o camelo/esposa honrada, uma forma de penetração na qual o *masculino está situado sobre o feminino, ele a engloba*, uma espécie de hierarquia alto/baixo. Mas esta não é a única construção de espaço possível : pode estar implícita uma outra na qual *o referente é o feminino*, a começar pela lógica rabínica. Entre os hebreus, o casamento com uma mulher estrangeira era equiparado ao adultério, ou “coisa repugnante”(cf. Eisenberg). A “mulher estrangeira” era também a “outra”, a “mulher do próximo”. A Bíblia nem sempre distinguia a expressão adultério de “prostituição”, no sentido de que ser adúltero nesse contexto era *trair Deus* com a politeísmo, algo muito frequente entre os judeus, cercados por povos pagãos, “estrangeiros”, portanto. Os profetas israelitas usavam a metáfora da “mulher prostituta” ou “adúltera” para referirem-se à idolatria de seu povo, sinônimo do *rompimento da Aliança*, a Lei de Deus, o extravio, o desvio da moral religiosa. Das 130 menções do verbo “prostituir-se” na Bíblia, mais de 110 casos referem-se à infidelidade religiosa. O que distancia o bom crente de Deus pode ser sua própria mulher adúltera, ou a cobiça à mulher do próximo, ou o estrangeiro/pagão ou simplesmente a prostituta, os catalisadores da Má Inclinação.

O feminino, nesse sentido, demarca diferentes graus de distanciamento nos anéis concêntricos do divino e introduz em tal espacialidade outro elemento : o *sangue*, com o qual se constroem graus de proximidade a partir do afastamento mais radical, aquilo que se situaria *completamente fora* de todos os anéis concêntricos. E além disso, esse é um sangue que traz em si uma *espacialidade intrínseca*, pois origina-se de um orifício muito específico : a genitália feminina. Também está implícita uma idéia de temporalidade, pois os rabinos relacionam o sangue menstrual com aborto e *morte*, enquanto em narrativas muçulmanas veremos que há uma relação ambígua : o sangue representa também *fertilidade e vida*.

O que à primeira vista parecia ser um modelo hegemônico de dominação masculina pode estar ocultando um mecanismo mais ambíguo e indefinido de autoridade que desloca a posição do masculino para além da hierarquia em cima/embaixo e situa o feminino

como estruturante de um domínio simbólico complexo que influencia a construção de determinadas corporalidades. Imaginemos essa estrutura de espaço tridimensional como um sistema solar : quanto mais próxima do centro, mais as órbitas se aproximam de Deus (o sol) e quanto mais distantes, mais se aproximam do princípio feminino que *não está fora*, mas que *engloba* esse sistema como o vácuo. Coincidentemente, em árabe há uma inversão de gênero : “el-shams” é sol, flexionado no feminino, enquanto “tamar”, lua, é masculino. Lembremos que o objetivo dessa digressão é verificar a existência de incomensurabilidade entre gêneros centrados na questão do corpo. Falamos de um sistema que constrói círculos diferentes de alteridades, que implica também uma escala de moralidade, um mecanismo classificatório que qualifica sujeitos : bruxas, adúlteros, carne humana mortal cheia de vermes, mulheres menstruadas, apóstatas, todos são *abjeções*. Enfim, trata-se de uma realidade numinosa saturada de poder.

Preocupada com a relação entre *processos de significação* e *poder* a partir do que chama de uma *economia psico-simbólica*, Julia Kristeva (1982) analisa as várias formas de “abjeção” em diferentes culturas utilizando-se de exemplos etnográficos : as descrições do que se entende por *profanação*, *tabus alimentares*, *pecado* que, para ela, representariam a *fragilidade objetiva* da ordem simbólica, ou seja

When I speak of *symbolic order*, I shall imply the dependence and articulation of the speaking subject in the order of language, such as they appear diachronically in the advent of each speaking being, and the analytic listening discovers them synchronically in the speech of analysands.” (ibid, p.67).<sup>79</sup>

Em sua leitura de Mary Douglas, Kristeva interpreta a sujeira como algo que não é pré-discursivo, mas como sendo um elemento posto à margem do sistema simbólico : a sujeira não é uma qualidade em si, mas algo que *se relaciona a uma fronteira*, representa um objeto jogado fora, geralmente aquilo que saíu do limite material do corpo. Portanto, “the potency of pollution is therefore not an inherent one; it is proportional to the potency of the prohibition that founds it.” [A potência da poluição não é inerente; é proporcional à potência

---

<sup>79</sup> [Quando falo de ordem simbólica, refiro-me à dependência e à articulação do sujeito falante na ordem da linguagem, de tal forma que ele apareça diacronicamente no advento de cada ser falante, e o ouvinte analítico descubra-os sincronicamente no discurso do analisando].

da proibição que a encontra] (ibid, p.69) E esta proibição, segundo a autora, se encontra formulada na linguagem, que organiza tudo ao seu redor, inclusive o que dela é excluído, na qual o *objeto* relaciona-se com o *princípio da Mãe*, invertendo o pressuposto lacaniano tomado de Freud do *Nome do Pai*. No processo de construção da autoridade através da linguagem por meio da repetição, o indivíduo a vivencia através da frustração e da proibição. Essa autoridade de origem discursiva é passível de moldar o corpo como um território com áreas, orifícios, pontas e linhas, superfícies e buracos, criando zonas de instabilidade simbólica, cujo mapeamento é construído a partir da negação do *princípio da Mãe*, o feminino na estrutura mental. Embora estejam aparentemente na posição de objetos passivos, às mulheres são atribuídos poderes assimétricos, incontroláveis, irracionais :

“(...) the attempt to establish a male, phallic power is vigorously threatened by the no less virulent power of the other sex, which is oppressed (recently ? or not sufficiently for the survival needs of society ?). That other sex, the feminine, becomes synonymous with a radical evil that is to be suppressed.” (ibid, p.70)<sup>80</sup>

A *Mãe* é simbolizada pela expulsão do filho, a que *põe para fora*, ultrapassa fronteiras e assim, *polui* e a partir da qual se forma um *sistema de exclusão ritual*, o contrário de Beauvoir, associando-a somente ao *interior*. Por meio de ritos, cria-se a fronteira que separa o *território do corpo* da *cadeia de significação*, estabelecendo os limites entre a autoridade semiótica e a lei simbólica por meio da linguagem e dentro de instituições religiosas hierarquizadas. Os ritos para Kristeva, seriam então mais *atos* do que *símbolos*, pois têm impacto material, mágico e translinguístico, daí seu interesse nos *efeitos* e *benefícios* que aparecem ao sujeito falante a partir de uma organização simbólica precisa.

Que desejos são formulados para se manter certo sistema simbólico ? Butler (1990) critica o princípio androcêntrico de Kristeva no qual o Simbólico repudia o corpo das mulheres, pois Kristeva assume que o corpo materno seria pré-cultural ou pré-discursivo. Tal

---

<sup>80</sup> [(...) A tentativa de estabelecer um poder masculino e fálico está vigorosamente ameaçado pelo poder não menos virulento do outro sexo, que é oprimido (recentemente ? ou não o suficiente para a sobrevivência das necessidades sociais ?). Esse outro sexo, o feminino, se torna sinônimo de um mal radical que deve ser suprimido].

idéia e passível de ser historicizada<sup>81</sup>, como a categoria sexo/gênero e que mais útil seria se perguntar como a lei paterna ou a exclusão da lei materna gera certos desejos que aparecem como “impulsos naturais”.

In order to avoid the emancipation of the oppressor in the name of the oppressed, it is necessary to take into account the full complexity and the subtlety of the law and to cure ourselves of the illusion of a true body beyond the law. If subversion is possible, it will be a subversion from within the terms of the law, through the possibilities that emerge when the law turns against itself and spawns unexpected permutations on itself. The culturally constructed body will then be liberated, neither to its “natural” past, nor to its original pleasures, but to an open future of cultural possibilities. (Butler, *ibid*, p.93)<sup>82</sup>

Os princípios feminino e masculino não podem ser então externos às normas culturais que os produziram. Para Butler, não existe um corpo verdadeiro atrás da lei; a subversão é possível dentro dela, não fora. Atinge-se a normatividade encoberta através dos mecanismos conflituosos que constituem seus efeitos hegemônicos. Isso nos remete à questão tratada pela autora ao colocar em suspensão o *sujeito feminista* (1998). Deve-se perguntar em que medida os paradigmas servem para apagar a questão que buscam explicar. O mérito do pós-modernismo seria mostrar como a teoria e a filosofia estão sempre relacionadas ao poder e em se perguntar como um movimento teórico determina fundamentos que autorizam ou privam de direitos, entendendo por “fundamentos” premissas que funcionam como *base autorizante*, que se constituem mediante exclusões. Por exemplo, ao afirmarmos que não existe universalidade – uma premissa fundamental na antropologia não-humanista - seria como criar outra inquestionabilidade pois se, ao contrário, é o *sujeito* quem é universal, a afirmação pós-moderna é etnocêntrica. Butler propõe então repensar tal categoria de “sujeito”, tentando extirpar seu peso como fundamento, deslocando-o para uma

---

<sup>81</sup> Isso aparece em Mernissi, que mostra a Ummah *jamaïs* governada por califas mulheres podendo ser compreendida como uma estratégia narrativa que se remete a uma concepção de “passado” articulada pela e para a Modernidade, sendo sustentada por simbolismos e forças históricas que influenciam disputas políticas internas ao Islã.

<sup>82</sup> [Para se evitar a emancipação do opressor em nome do oprimido, é necessário levar-se em conta a complexidade integral e a sagacidade da lei, para nos curarmos da ilusão de um corpo verdadeiro para além da lei. Se a subversão é possível, será aquela tirada dos próprios termos da lei, através das possibilidades que emergem quando a lei vira-se contra si mesma e gera permutações inesperadas em si própria. O corpo culturalmente construído será então libertado, nem para seu passado “natural”, nem para seus prazeres originais, mas para um futuro aberto de possibilidades culturais].

arena de disputa política fluída. Deve-se questionar “aquele estratagema de autoridade que busca se fechar à disputa” (ibidem,p.22)

(...) O sujeito é constituído mediante uma exclusão e diferenciação, talvez uma repressão, que é posteriormente escondida, *encoberta pelo efeito da autonomia*. [grifo meu] Nesse sentido, a autonomia é a consequência lógica de uma dependência negada, o que significa dizer que o sujeito autônomo pode manter a ilusão de sua autonomia desde que encubra o rompimento que a constitui. Essa dependência e esse rompimento já são relações sociais, aquelas que precedem e condicionam a formação do sujeito. (ibidem, p.29)

Se o sujeito é constituído pelo poder, ele é produzido continuamente, sempre em processo de ressignificação mas ainda sendo criado de antemão ao campo político, uma vez que ele se constitui mediante a exclusão, no campo dos “sujeitos desautorizados”, apagados. Nesse campo talvez possa estar localizada a incomensurabilidade. Se existem arenas invisibilizadas no Islã, uma delas é a sexualidade feminina.

### ***Narrativas clitorianas : do casco da gazela à clausura “indigna”***

“(…) *Teu corpo todo usa assim de um sutil e amado idioma.  
E se não o entendesse, seria digno de teu amor ?  
Por que, pois, falar, ó pérola, já que as palavras são pálidas  
configurações ?  
Para que os discursos ? A sensualidade é muda. ”*

“Inúteis, as palavras”, *O pavilhão dos prazeres proibidos*<sup>83</sup>

Um dos primeiros livros difundidos no Ocidente relatando a prática da circuncisão feminina entre os povos árabes foi a publicação dos manuscritos de sir Richard Francis Burton, quando fez sua peregrinação à Meca e Medina disfarçado de árabe no ano de 1853, no período em que viveu no Egito e na Arábia. A editora Longman publicara-os em três volumes no período de 1855-1857, intitulados *Personal narrative of a pilgrimage to El-Medinah and Meccah* [Narrativa pessoal de uma peregrinação a El-Medinah e Meca] (ver Edward Price, 1998). O público alvo de suas obras eram estudantes de Orientalismo, tendo

---

<sup>83</sup> Poema japonês anônimo. Citado na coletânea de poesias “orientais” organizada por Mansour Challita *Hinos ao Prazer*, p.30.

também ressonância entre os antropólogos. Aliando sua erudição acadêmica com a experiência de viagem, o resultado são comentários e descrições pouco ortodoxos para a época vitoriana. A obra de Burton está situada na epistemologia do Oriente associada ao escapismo da fantasia sexual por parte de seus literatos, na tentativa de superar a monotonia burguesa tanto na imaginação quanto na experiência dos romancistas e viajantes, como foi o caso de Flaubert e Burton, ávidos pela exótica liberdade sexual ausente em suas sociedades (cf. Said, 1990). O *sexo oriental* teria sido tematizado na forma de divagações acadêmicas e como entretenimento folhetinesco para as massas européias, produto de uma retórica imperialista cujos tropos sexuais seriam binários falocêntricos : o Oriente Médio é “resistente” como uma “virgem”, a paz só é possível mediante a “conquista”. Décadas mais tarde, nos Estados Unidos, o sexo orientalista ou “virilização do oriental” massifica-se a partir da adaptação do romance publicado em 1919 *O Sheik*, da escritora inglesa Edith M. Hull, cujo papel vivido pelo ator italiano Rudolph Valentino no cinema americano transforma-o no *sex symbol* da década de 1920. Valentino encarnou o cavaleiro de turbante portando uma adaga e arrebatando uma audiência européia branca, simbolizando o que Reiss qualifica como “o abandono sexual de uma época”. Nesse país, a palavra ganhara até mesmo um sentido figurado no dicionário *Webster* : “homem irresistivelmente atraente”. “Sheik” deu ainda o nome para uma marca de preservativos.

No entanto, o que as fontes escritas árabes revelam sobre representações da sexualidade é algo muito diferente. Em *Pilgrimage*, Burton menciona a mesma narrativa de teólogos islâmicos justificando a circuncisão feminina e masculina a partir da história de Sara e Abraão no Alcorão, mas que a conotação desse ato tem significados diferentes para o homem e a mulher. Para o primeiro, a circuncisão seria sinônimo de higiene e saúde e para a segunda, relacionar-se-ia à presença ou ausência de *desejo sexual*, sendo, portanto “um preventivo para a falta de castidade.” (Burton, apud Price, p. 214)

Os povos asiáticos consideram o desejo sexual da mulher dez vezes maior do que o do homem. (Eles cortam o clitóris porque, como adverte Aristóteles, esse órgão é a sede e a fonte do desejo sexual). O filósofo não poderia imaginar como são grandes e poderosos os efeitos dessa mutilação. As sensações, o amor e o desejo das mulheres diminuem. A fraude, a crueldade, os vícios e a insaciável extravagância das mulheres aumentam. (...) As tribos beduínas não querem se casar com uma mulher inteira. [isto é, não circuncidada]. (Burton, *ibid*, p.214)

Na obra *Love, War and Fancy* [*Amor, Guerra e Extravagância*] de 1885, outro dos livros de viagem de Burton, aparecem descrições semelhantes às etnográficas ao fazer um paralelo com a obra mais famosa dos árabes, *As Mil e Uma Noites*, tendo como eixo argumentativo o que seria um *imaginário centrado no ato da cópula*, com uma produção literária erótica menos relacionada a um retrato fiel dos costumes dos árabes – isto é, o que eles realmente fazem - exercendo, ao invés disso, uma função específica de “afrodisíaco”. Ainda assim, ele emite opiniões próprias sobre a cultura que observa, afirmando que ali a prevaricação é “mais ignóbil do que uma mentira”, cujo sistema vil é perpetrado “em nome da religião e da moralidade” (cf. Burton, p.15). :

What an absurdum is a veteran officier who has spent a quarter of century in the East without learning that all Moslem women are circumcised and without a notion of how female circumcision is effected (...) (ibidem, p.17)<sup>84</sup>

Moslems, who do their best to countermince the ascetic idea inherent in Christianity, are not ashamed of the sensual appetite; but rather the reverse. (...) In one matter Moslems contrast strongly with Christians, but most scrupulously following the example of their lawgiver : hence they are the model Conservatives. (...) Moslems like the Classics (Aristotle and others) hold the clitoris (Zambur) to be the *sedes et scatorigo veneris* which is mere profanity. In the babe it protudes beyond the *labiae* and snipping off the head forms female circumcision. (...) It is now to be universal in Al-Islam and no Arab would marry a girl ‘unpurified’ by it. Son of a uncircumcised mother is a sore insult. (...) An uncircumcised woman has the venereal orgasm much sooner and oftener than a circumcised man, and frequent coitus would injure her health. (ibidem, p.104 e 105)<sup>85</sup>

[Sobre a infibulação] Before marriage the bridegroom trains himself for a month on beef, honey and milk; and if he can open his bride with the natural weapon, he is a sworder to whom no woman in the tribe can deny herself. If he fails, he tries penetration with his fingers and by way of last resort whips out his whittle and cuts the parts open. The suffering of the first few nights must be severe. (...) The moral effect of female

---

<sup>84</sup> [Que absurdo é um oficial veterano que passou um quarto de século no Oriente não saber que todas as mulheres muçulmanas são circuncidadas ou sem a noção de como a circuncisão feminina é efetivada...]

<sup>85</sup> [Os muçulmanos, que fazem o possível para frustrar a idéia ascética inerente ao Cristianismo, não se envergonham dos apetites sensuais; bem o contrário. (...) De um lado, muçulmanos contrastam fortemente com cristãos, porém seguindo escrupulosamente o exemplo de seu legislador : por isso eles são o modelo de conservadores. (...) Muçulmanos, como os clássicos (Aristóteles e outros) consideram o clitóris (Zambur) como *sedes et scatorigo veneris*, que é mera profanidade. No bebê, ele se projeta além dos lábios e o corte de sua cabeça forma a circuncisão feminina. (...) Isso é agora universal no Al-Islam e nenhum árabe se casa com uma garota “impura”. “Filho de uma mãe não-circuncidada” é um insulto severo. (...) Uma mulher incircuncisa tem os orgasmos venéreos muito mais brevemente que um homem circuncidado, e o coito frequente seria danoso à sua saúde].

circumcision is peculiar. While it diminishes the heat of passion it increases licentiousness, and breeds a debauchery of mind worse than bodily unchastity, because accompanied by a peculiar cold cruelty and a taste for artificial stimulants to 'luxury'. It is the sexlessness of a spayed canine imitated by the suggestive brain of humanity. (ibidem, p.106)<sup>86</sup>

In these hot-damp climates the venereal requirements and reproductive powers of the female greatly exceed those of the male, and hence the dissoluteness of morals could be a phenomenal, were it not obviated by reclusion, the sabre and the revolver. (...) For the man, as has been truly said, loves the woman, but *the love of woman is for the love of the man*. [grifo meu]. (ibidem, p.153)<sup>87</sup>

É nesse contexto hedonista “quente e arenoso” que Burton afirma ser uma filha mulher uma verdadeira “calamidade doméstica”, sem dúvida contagiado pela própria linguagem da literatura que traduziu, como *O Jardim Perfumado do Xeque Nefzaui* - manual de costumes sexuais da África islâmica medieval, escrito em meados do século XVI pelo Xeque Omar Ibn Muhammad Nefzaui, soberano de Nefzaui, cidade ao sul de Túnis. A tradução portuguesa é da edição inglesa de Burton publicada em 1886 que, por sua vez, traduziu da versão francesa de 1850. De importância histórica e etnográfica, essa obra é uma fonte para se estudar práticas sexuais na tradição islâmica, pois é uma coletânea de narrativas eróticas, poemas, conselhos médicos e análise de sonhos, cujo estilo sugere uma linguagem para recitação em ambientes populares.

A linguagem ali presente é muito semelhante ao estilo do oficial britânico : “A malícia da mulher é infinita.(...) O amor da mulher é passageiro. Deitado em teu seio, és o homem que ela adora. Enquanto dura a cópula, tens seu amor, pobre tolo ! Mas logo ela passa a te ver como inimigo. E isso é um fato indubitável e certo.” (ibid, p.73) A obra, nitidamente na voz androcêntrica, trata de diversos assuntos relacionados à cópula heterossexual, assim como receitas para aborto, aumento de potência masculina; possui

---

<sup>86</sup> [Antes do casamento, o noivo treina por um mês em carne de boi, mel e leite; e se ele consegue abrir sua noiva com sua arma natural, ele é um espadachim para quem nenhuma mulher na tribo pode se negar. Se ele falha, ele tenta a penetração com seus dedos e como último recurso saca sua faca de açougueiro e corta as partes, abrindo-a. O sofrimento das primeiras noites deve ser severo. (...) O efeito moral da circuncisão feminina é peculiar. Enquanto diminui o calor da paixão, aumenta a licenciosidade, e engendra uma devassidão da mente pior do que o corpo impudico, porque é acompanhada por uma peculiar crueldade fria e um gosto por estimulantes artificiais para a “luxúria”. É a assexualidade de um cão castrado imitado pelo cérebro humano suggestionado].

<sup>87</sup> [Nesses climas quentes e arenosos, os requerimentos venéreos e os poderes reprodutivos da fêmea excedem grandemente aqueles do macho e daí a devassidão das morais ser fenomenal, se não fosse abreviada pela reclusão, o sabre e o revólver. (...) Pois o homem, como foi verdadeiramente dito, ama a mulher, mas o amor da mulher é para o amor do homem].

poesias, contos, sabedoria popular etc., além de figuras de linguagem e metáforas peculiares dos árabes frente à vulva e às mulheres. A seguir, selecionei alguns trechos dentro de capítulos que tratam de questões muito específicas do tema :

#### *Observações gerais acerca do coito*

(...) Foi entre estas [as coxas femininas] que Deus colocou a arena de combate; quando esta é provida de ampla carnação, assemelha-se à cabeça de um leão. Chama-se vulva. Oh ! Quantos homens morreram à sua porta ? E entre eles, quantos heróis ! Deus equipou esse objeto com uma boca, uma língua [o clitóris] e dois lábios; a vulva lembra a pegada de um casco de gazela nas areias do deserto. (...) O Senhor do Universo concedeu-lhe o domínio da sedução; todo homem, forte ou não, tem uma fraqueza pelo amor das mulheres. É através dela que existe a sociedade ou dispersão, permanência ou imigração. (p.22/23)

#### *Das mulheres dignas de louvor*

Para que a mulher seja atraente aos olhos do homem deve (...) ter a parte inferior do ventre ampla, a vulva bem ressaltada e carnuda, desde os pontos onde nascem os pêlos até as nádegas; o canal deve ser estreito e não-úmido, macio ao tato, emitindo forte calor, sem qualquer odor desagradável. (...)

Raramente fala e ri, e nunca sem motivo. Jamais deixa a casa, nem mesmo para visitar os vizinhos conhecidos. Não tem amigas, não dando confiança a ninguém, e sua única religião é seu marido. (...) Não tenta seduzir as pessoas. Se o marido se mostra disposto a realizar o rito conjugal, ela cede facilmente aos seus desejos e, vez por outra, até mesmo os provoca. (...) Não se entrega a ninguém a não ser a seu marido, ainda que a abstinência a mate. (...) Esse tipo de mulher é desejada por todos os homens. (p.55/56)

Mas as mulheres perdem toda a discrição/quando o que desejam é o membro viril,/pois é nele que reside a vida e a morte das mulheres;/ele, o objetivo de todos os seus desejos, secretos ou não (...) A religião delas é a vulva, e sua alma é o membro viril. (p.74)

#### *Das mulheres que merecem desprezo*

“(...) O ventre é como um odre vazio, com um umbigo saliente como um monte de pedra; (...) a vulva é larga e fria e exala um odor de carniça; não tem pêlos, é pálida e úmida e dela se projeta um clitóris longo, duro e gorduroso. (p.86)

(...) Desprezível é também a mulher que constantemente se põe a gargalhar. (...) É uma prostituta desavergonhada. (p.86)

#### *Os vários nomes atribuídos aos órgãos sexuais das mulheres [o autor seleciona 43 tipos]*

O homem que sonha ter visto a vulva, *feurdj* [fenda] de uma mulher saberá que “se estiver em alguma dificuldade Deus o livrará dela. (...) com uma transposição de vogais, a palavra *feurdj* passa a significar “libertação do mal”. (...) De modo geral, é um bom sinal ver a vulva em sonhos. (p.168/169).

*El keuss* (a vulva) : (...) designa a vulva de uma mulher jovem. (...) É o mais agradável e sem dúvida o melhor de todos os diferentes tipos de vulva. Que Deus nos conceda a posse de uma vulva assim ! Amém. É quente, apertada e enxuta, de tal forma que se poderia esperar ver chamas irrompendo dela. A forma é graciosa, o cheiro agradável, e a brancura do exterior realça o vermelho-carmim do centro. Não há nela qualquer imperfeição.

*Abu tertur* (a que tem uma crista) : é o nome dado à vulva dotada de uma crista vermelha, como a de um galo, que se ergue no momento do gozo.[na nota de Burton, ele esclarece que a crista é o clitóris, que vem do grego “titilar”, fazer cócegas, causar prurido, afagar, palpitar]

*El tseguil* (a importuna) : Essa é a vulva que nunca se cansa de receber o membro. (...) Os papéis se invertem : a vulva é a caçadora e o membro é a caça. Felizmente é rara e somente se encontra em poucas mulheres arrebatadas de paixão, ardentes e afogeadas. (p.174)

*El moseuffah* (a fechada) : Não é comum encontrar-se esse tipo de vagina. O defeito que o distingue é as vezes natural e outras vezes decorre de uma operação de circuncisão mal-feita (...) [ uma possível alusão à infibulação] (p.181)

*El ladiid* (a deliciosa) : (...) tem a reputação de proporcionar um prazer sem par. (...) todas as guerras têm sua origem na busca do prazer voluptuoso que a vagina propicia, o que é a mais alta felicidade deste mundo; esse prazer é parte dos deleites do Paraíso que Deus nos concedeu como um antegoço do que nos espera, ou seja, de deleites mil vezes maiores, acima dos quais só se pode colocar a visão do Benevolente. (p.185)

#### *Como as mulheres enganam e traem os homens*

As astúcias da mulher iludem o próprio Satã, pois Deus, o Altíssimo disse (12 : 28)<sup>88</sup> que é grande a capacidade feminina de embuste e disse também (6 : 38) que os estratagemas de Satã são frágeis [perto dos da mulher]. (p.205)

#### *Várias observações úteis a homens e mulheres*

O anseio das mulheres por um membro viril é mais forte do que o anseio dos homens por uma vulva. (p. 233)

#### *Coisas que eliminam o mau cheiro das axilas e partes sexuais da mulher, e contraem estas últimas*

Saiba (...) que os piores males são as emanações de mau cheiro da vulva e das axilas e uma vagina larga. (p.253)

#### *Instruções sobre a gravidez e como conhecer o sexo da criança – ou seja, como prever o sexo do feto*

---

<sup>88</sup> A sura 12 contém a história do escravo hebreu José – islamizado como Yusuf - que se torna conselheiro oficial do faraó e que tenta resistir à sedução de sua esposa.

São muitos os sinais da concepção de uma criança do sexo feminino, e os mencionarei aqui: frequente indisposição durante a gravidez, palidez, manchas e sardas, dores uterinas, pesadelos frequentes, escurecimento dos mamilos, sensação de peso no flanco esquerdo, e sangramento nasal do mesmo lado. (p.274)

[E o grande final da obra] :

Sem dúvida, errei ao compor este livro;  
Mas perdoai-me, e não me deixeis orar em vão.  
Ó Deus ! não me punas por ele no dia do juízo final !  
E tu, leitor, ouve-me conjurar-te a dizer : Amén ! (p.274)

Ainda em relação aos cronistas europeus e o orientalismo, uma breve passagem sobre a mutilação é mencionada pelo etnólogo Michel Leiris (2003), porém fora de um contexto etnográfico. Em *A Idade Viril*, publicado em 1946, suas passagens autobiográficas estão sob a narrativa do olhar erótico. Ao revelar seu gosto pelo jazz ele confessa: “Primeira manifestação dos negros, mito dos édens de cor que haveria de levar-me à África e, para além da África, à etnografia.” (ibid, p.152) Em uma linguagem comum aos antropólogos e surrealistas, notamos em *A Idade Viril* a estratégia retórica em se pensar por analogias, imagens, com um gosto pela mitologia. Leiris identifica elementos ancestrais e primitivos em momentos cotidianos, como nas idas aos bordéis parisienses, construindo fantasias de supostas cortesãs orientalistas, exalando perfumes exóticos. Influencia-se também por outros elementos da cultura erudita : *Romeu e Julieta*, *Fausto*, *Aída*, *Salomé*, *Hamlet* etc. descrevendo tudo à luz de um espetáculo se desenvolvendo ao seu redor, aliado a uma atração pelas alegorias : imagens femininas, enigmas propostos por figuras arquetípicas e seu simbolismo perturbador. Por exemplo, ele descreve como via a Verdade, saindo nua da água, com um espelho na mão. Já a Mentira, era a mulher de sorriso sedutor e “suntuosamente enfeitada”. (ibidem, p.53)

E então surge uma descrição da genitália feminina : “Hoje tendo a ver facilmente o órgão feminino como uma coisa suja ou como uma ferida, não menos atraente por isso, mas perigosa por si mesma, como tudo que é sangrento, mucoso, contaminado” (p.78). Leiris rememora uma de suas amantes no Chifre da África, do período em que participou da expedição francesa, a *Missão Dakar/Djibouti* (1931-1933):

Sifilítica, havia abortado várias vezes. Seu primeiro marido enlouquecera; o mais recente, em duas ocasiões tentara matá-la. Amputada do clitóris como todas as mulheres de sua raça, devia ser frígida, ao menos em relação aos europeus. Filha de uma espécie de feiticeira possuída por múltiplos gênios, era tido como certo que herdaria esses espíritos e alguns deles já a haviam marcado com a doença, como uma presa que fatalmente viriam habitar. Tendo feito matar um carneiro branco em sacrifício a um desses gênios, a vi arquejar em transe – em pleno estado de possessão – e beber numa taça de porcelana o sangue da vítima correndo ainda quente no pescoço cortado<sup>89</sup>. (ibidem, p.186)

Uma produção literária sobre mutilações genitais atinge também um público não-acadêmico através das biografias de mulheres da tradição islâmica que fogem ou denunciam práticas tidas como bárbaras em sociedades fora do mundo islâmico, como a modelo somali Waris Dirie de destaque na mídia internacional ou a trilogia da princesa da Casa Real saudita, sempre com um tom sensacionalista comum a uma certa literatura feita por e *para* um público europeu e americano, que assume uma posição de denúncia e vitimização sobre a condição social de mulheres “africanas” e/ou “muçulmanas”, as supostas portadoras da alteridade radical.

A trilogia organizada por Jean Sasson, cujo primeiro livro foi publicado em 1992, é uma narrativa auto-biográfica da princesa Sultana, que explica que a terra de seus ancestrais teria sofrido pouquíssimas mudanças desde os últimos mil anos.

Então Karim [o noivo de Sultana] trouxe à baila um assunto estranho – ele perguntou se eu tinha sido circuncidada. Quando respondi que teria de perguntar ao meu pai ele, ele me advertiu :

- Não, não pergunte. Se você não sabe é porque não foi. (2004a , p.116)

(..)

Na Arábia Saudita, como na maior parte do mundo árabe, o assunto sobre sexo é considerado tabu e, portanto, as mulheres não falam de outra coisa. Discussões sobre sexo, homens e crianças imperam em todas as reuniões femininas. (...) Nura explicou que era meu dever de esposa estar à disposição de Karim a qualquer tempo, não importando como eu me sentisse no momento. (...) Nem Karim nem qualquer outro homem aceitaria uma recusa. O leito nupcial era direito dele. (ibid, p.116)

(...)

Há muitas e muitas gerações, as mulheres de nossa família eram circuncidadas. Nossa mãe, como a maioria das mulheres sauditas, foi circuncidada quando se tornou mulher [ficou menstruada], algumas semanas antes do casamento. (ibid, p.117)

---

<sup>89</sup> Essa é a descrição de um ritual que corresponde ao zar.

Perguntei à minha irmã por que Karim teria me questionado àquele respeito, e ela disse que era sorte minha ele achar que uma mulher devia ser inteira, pois muitos homens ainda insistiam na circuncisão de suas noivas. Era tudo uma questão de região de origem ou do costume da família da moça. (...) Karim queria uma esposa que não fosse apenas um objeto de prazer, mas que compartilhasse o prazer com ele. (ibid, p.118)

[citando John Philby<sup>90</sup>] “Eles deixam a menina chegar à puberdade com o clitóris intacto, então, um ou dois meses antes de ela se casar, fazem uma festa para comemorar a circuncisão. O rito acontece nesse época, e não no nascimento, como em outras tribos...Qhatan e Murra, Bani Hajr e Ajman. Dessa forma, as meninas de Manasir crescem com a libido mais desenvolvida do que as outras, e além disso são bonitas e fogosas ! Mas então extirpam tudo, deixando-as lisinhas lisinhas, o que reduz seu prazer sem diminuir seu desejo.” Refletindo, eu só poderia achar estranho que os homens considerassem sensuais as mulheres completas, ao mesmo tempo em que apoiavam os procedimentos bárbaros impostos a elas com o fim de “reduzir o prazer”.(2004b, p.182)

São as muçulmanas que insistem em circuncidar as filhas, temendo que elas sejam ridicularizadas por serem diferentes e acabem sem marido. (ibid, p.183)

Embora concordasse que circuncisão feminina não era mencionada no Corão, Elham argumentou que a prática decorria dos costumes do Profeta, tanto que se tornou Sunna, tradição dos muçulmanos. Até citou um hadith famoso, embora não registrado no livro sagrado. Segundo essa tradição, um dia o Profeta Maomé disse a Um Attiya, matrona que circuncidava uma menina : “Reduza, mas não destrua.” (ibid, p.188)

Em outra biografia no mesmo estilo, porém mais centrada em seu cotidiano como refugiada na Europa, Waris Dirie descreve sua vida na Somália em *Flor do Deserto* (2001), e no capítulo “tornando-se mulher” menciona-se diretamente a prática, mostrando a importância ritual da parteira em sua comunidade, pois toda moça antes de se casar precisa ser “preparada”. Assim, os serviços da parteira são cruciais para a família, que considera um dinheiro bem gasto : sem circuncisão, as mulheres estão fora da concorrência no “mercado de casamento”. Ela narra como as moças enterram-se na areia quando estão menstruadas e o fato de se sentir aleijada com a infibulação, culpando o patriarcalismo de sua cultura por isso.

Menos uma biografia e mais uma seleção de memórias narradas na primeira pessoa, *Aman – The story of a Somali girl* [*Aman - a história de uma garota somali*] (1994) foi organizado inicialmente pela antropóloga americana Virginia Lee Barnes e completado pela antropóloga canadense Janice Boddy. O trabalho das biógrafas se inscreve em uma linha de preocupação inserida na tradição hermenêutica da antropologia interpretativa, na qual os

---

<sup>90</sup> Explorador britânico do deserto da Arábia na década de 1930, com a patronagem de Abdul Aziz, o patriarca do clã Al Saud, a família real saudita.

modos de apreensão de uma cultura passariam também por um processo de mediação pessoal - no caso, através de uma narrativa interlocutória transitando pelo âmbito histórico e literário, do indivíduo para a sociedade, por meio de uma interação fundamental entre as biógrafas e a biografada. Porém, essa interlocução nasce já temporalmente deslocada entre o período cronológico da infância de Aman na Somália e sua fuga posterior para a Europa e América, além da publicação tardia do manuscrito algumas décadas depois.

Ao longo de 27 capítulos, o leitor acompanha as assimetrias de poder entre gêneros que, entre os muçulmanos da Somália conservam a autoridade masculina, mas mantém em segundo plano um sistema matrilinear informal e um parentesco bilateral. No entanto, os pedidos de divórcio priorizados pela voz do marido, a prática da poligamia etc. são regras sociais que, longe de serem apenas formalidades judiciais, atingem diretamente as relações interpessoais entre homens e mulheres. A descrição do ritual de casamento dura vários dias, cujo princípio de “defloração da virgem” na noite de núpcias está distante de um significado literal na prática: as expectativas que pesam sobre os noivos e o terror de Aman, que lança mão de vários ardis para evitar a “abertura” de sua vagina infibulada, mostra alguns dos constrangimentos dos cônjuges frente à assimetria de poder nas práticas sexuais que, se por um lado, colocam em questão a verdade binária do *ativo x passivo*; por outro, aprisionam Aman na desigualdade social dos gêneros segregados.

No posfácio, Boddy explica que os laços políticos entre clãs são feitos *entre homens* mas *através* de mulheres, estabelecendo relações de parentesco : esposas, filhas, mães e irmãs, daí a importância da circuncisão. Os clãs estabelecem laços ou consolidam antigos por meio da socialização em rituais de festas e feriados islâmicos e casamentos. No Islã, a sexualidade feminina seria ativa e um instinto de luxúria que deve ser controlado, cuja experiência sexual seria uma fonte de vergonha e um símbolo de degradação; a excisão do clitóris e a infibulação da vagina teriam a meta de reduzir a sensibilidade sexual e atividade erótica, assegurando a virgindade no primeiro casamento. Tratam-se, portanto, de noções e mecanismos de *controle*, envoltos em uma aura de mistério em torno do sexo. A virgindade visível não seria inata mas “refeita” constantemente com a infibulação : prostitutas querendo mudar de vida, parturientes querendo agradar aos maridos, mulheres divorciadas querendo casar-se novamente.

Para os interessados diretamente na circuncisão feminina, a passagem sobre o tema é breve e não tem prioridade em sua narrativa, pois o foco está centrado em seus conflitos familiares e afetivos. Destacam-se dois trechos referentes ao assunto :

(...) when you get married, your husband will know you are a virgin. If he sees you have a little bit bigger hole, he'll think you played around. So the women – your mother and the woman who circumcised you – have to make sure your hole is the right size. That's why they do all the stitching and sewing. The other kind of circumcision is *sunna*. (...) They only make a little cut or just a pinprick so blood will come – a little blood. It doesn't even feel like a pinch. (ibidem, p.59)<sup>91</sup>

“I have brothers, cousins, and friends who have dated European women, or women who have a clitoris, and they saw we have the best one – they say it's smaller, hard, it's clean and it's less wet. I know myself we smell better and are less dirty than women who are uncircumcised.” (ibidem, p.280)<sup>92</sup>

Uma referência para os estudos de gênero e circuncisão feminina no contexto árabe-muçulmano é o trabalho de Janice Boddy publicado em 1989 *Wombs and Alien Spirits – women, men and the Zar cult in Northern Sudan* [*Ventres e espíritos estrangeiros – mulheres, homens e o culto do Zar no norte do Sudão*], etnografia também da linha interpretativista. Fazendo pesquisa de campo na aldeia hofriyati em 1976 e 1977, Boddy analisa a possessão espiritual a partir de um contexto cultural e social do ponto-de-vista da experiência das mulheres, ainda que a perspectiva masculina seja o paradigma hegemônico no qual estão inseridas. A circuncisão não é seu tema principal, mas é fundamental para se compreender a cultura hofriyati, inscrita no corpo das mulheres. O Zar seria verbalizado, sonhado e dramatizado como um texto cultural performático, uma construção metafórica da realidade cotidiana, compondo uma realidade na qual o entendimento dos aldeões sobre os espíritos provém de seu universo compartilhado e no modo como este opera segundo a

---

<sup>91</sup> [Quando você se casa, seu marido saberá que é virgem. Se ele vir que você tem um buraco um pouco maior, ele vai achar que você andou brincando por aí. Então as mulheres – sua mãe e a mulher que te circuncidou – têm que se certificar de que o buraco está no tamanho certo. É por isso que elas dão os pontos e costuram. O outro tipo de circuncisão é *sunna*. (...) Eles fazem apenas um pequeno corte ou uma picada, de forma que o sangue verte – só um sanguinho. Nem dá pra sentir a picada].

<sup>92</sup> [Eu tenho irmãos, primos e amigos que saíram com européias, ou mulheres que têm clitóris, e eles viram que nós temos as melhores [vulvas] – eles dizem que é menor, mais dura e mais limpa, e é menos úmida. Eu sei por mim que nosso cheiro é melhor e que somos mais limpas às mulheres incircuncisadas].

cosmologia e cosmogonia islâmicas. A análise específica sobre a prática da infibulação aparece no capítulo 2, *Enclosures* [*Cercos*].

No mundo muçulmano, a dignidade e honra da família estariam sustentadas pela conduta das mulheres, que são consideradas seres mais fracos e moralmente inferiores, supersexualizadas e inclinadas à lascívia, propensas a ardis sensuais. Mulheres diferem na quantidade de *naf's*, força animal, desejos, emoções em oposição à idéia de '*aql*, razão, habilidade de controle e comportamento social desejável. Quanto mais crescem, menos as mulheres possuem '*aql*, tornando-se vulneráveis a *naf's* que, com a infibulação, pode ser socializado, evitando que a família passe vergonha. A moça precisa ser virgem quando se casa pela primeira vez. Ou seja, as mulheres são associadas à fraqueza de caráter, enquanto os homens ao controle e à virtude moral. Sua pesquisa mostra a importância atribuída pelos hofriyati à idéia de *fertilidade humana* e *reprodução*, que seriam os valores implícitos que emergem e explicitam-se aos olhos da etnógrafa nos rituais de zar e infibulação. A maioria dos cerimoniais relaciona-se ao principal ritual, o *casamento*. Garotas infibuladas são também chamadas de “jovens noivas” ('arus); passam a habitar o universo das mulheres “casáveis” a partir da construção de *pessoas femininas*.

A autora enfatiza que *virgindade* não deve ser entendida como um condição física, mas sim como *construto cultural*, estando menos relacionada com “inocência sexual” à “fertilidade adormecida”. A infibulação prepara o corpo para a feminilidade, confere-lhe o “direito de parir crianças”, tornando-as “pessoas sociais” (ibid, p.56). Para explicar a idéia de fertilidade “inativa”, Boddy entra na teoria de *complementaridade* e *assimetria* entre gêneros. A segregação entre homens e mulheres inaugura-se com a chegada da primeira menstruação da mulher e também com a circuncisão de homens e mulheres. Para estas, significa o *uso masculino de seu potencial reprodutivo*, criando a complementaridade através do acesso do homem à sua fertilidade, pois crianças seriam o capital simbólico a partir do qual suas carreiras como “homem” e “mulher” são consolidadas. Para as mulheres, parir filhos é o mais importante, porque casamentos são frágeis para elas, já que eles podem ser polígamos e/ou divorciar-se com mais facilidade, daí a importância em produzirem *filhos homens* e garantirem seu prestígio social na maturidade e velhice, ao serem *mães de homens* e *sogras* em potencial.

Entre os hofriyati, apesar de a criança ser identificada como masculina ou feminina através da genitália externa, estas são ambíguas e insuficientes para cunhar sua futura identidade de gênero, que deve ser consolidada por meio de procedimentos rituais. As mulheres construiriam outras mulheres completando a criação de Alá, eliminando seus supostos caracteres masculinos, um triunfo de *aql'* sobre *nafs*. Nesse sentido, a idéia de dimorfismo sexual seria a seguinte:

(...) the fetus is formed from the union of a man's semen, spoken of his seed, with his wife's blood, the source of her fertility. Sexual intercourse causes the woman's blood to thicken or coagulate, and she ceases menstruation until after the baby's birth : while pregnant, a woman nourishes her husband's future "crop" within her (...) Thus, although Hofriyati are not explicit on this point, I think it is possible to suggest that pharaonic circumcision has as much to do with preventing the loss of genital blood (menstrual or otherwise) from within, as with protecting the womb from inappropriate penetration from without. Given that women bear primary responsibility for reproduction, and men safeguarding the family honor, the two rationales understandably represent gender-distinctive views. (ibidem, p.66)<sup>93</sup>

E conseqüentemente :

" (...) a woman must be married. Before conceiving, she must have been made the legal spouse of a man who has obtained from her father, brothers or guardian rights of access to her reproductive potential. Should she become pregnant out of the wedlock, whether before marriage or through adultery, her male kin have the right – even the duty – to kill her for so dishonoring her family. (...) Children born outside of wedlock lack an essential morality with which the legally born are innately imbued. *Awlad haram*, "forbidden children" are thought to be criminals by nature. (...) Clearly, socialization begins in the womb"<sup>94</sup>. (ibidem, p.70)<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup> [O feto é formado pela união do sêmen do homem, entendido como sua semente, com o sangue da esposa, a fonte de sua fertilidade. O intercurso sexual provoca o engrossamento e a coagulação de seu sangue, e ela cessa de menstruar até depois do nascimento do bebê : enquanto está grávida, a mulher nutre a futura "colheita" de seu marido dentro dela. (...) Além disso, embora os hofriyati não sejam explícitos nesse ponto, penso que seja possível sugerir que a circuncisão faraônica tem mais a ver com a prevenção da perda de sangue genital (menstrual ou outro) de seu interior, à proteção externa do útero contra a penetração inapropriada de fora. Dado que as mulheres carregam a responsabilidade primária pela reprodução, e os homens protegem a honra da família, as duas racionalidades representam visões distintas de gênero].

<sup>94</sup> O princípio feminino estaria relacionado à água, à dor e ao calor, na qual o útero deve estar quente para produzir a criança e sustentá-la, sendo chamado de *gulla*, "jarro".

<sup>95</sup> [Uma mulher precisa estar casada. Antes de conceber, ela precisa ter sido feita a esposa legal de um homem que obteve o acesso de seu potencial reprodutivo do pai dela, de seus irmãos ou guardiões. Ficasse ela grávida fora do vínculo conjugal, seja antes do casamento ou através do adultério, seus parentes masculinos teriam o direito – ou mesmo o dever – de matá-la por desonrar a família. (...) Crianças nascidas fora do matrimônio são desprovidas de uma moralidade essencial com a qual os que nascem legalmente estão inatamente imbuídos. *Awlad haram*, "crianças proibidas", são pensadas como criminosas por natureza. (...) Claramente, a socialização começa no útero].

A moralidade dos úteros está dada pelas relações de parentesco designadas pelos clãs. Orifícios, aberturas, são vias de acesso para alianças, que devem ser controlados simbolicamente em uniões endogâmicas, para as quais existe previamente uma série de obrigações morais. A partir daí, é possível compreender a relação simbólica *sangue/fertilidade*. O sangue é considerado a fonte da fecundidade feminina, por isso há preocupação em prevenir sua perda, contaminação e apropriação indevida por parte de jinni e assim o útero é fechado, encerrado com a infibulação. A fertilidade da mulher depende da quantidade de sangue que carrega dentro dela e está também associada à idéia do par *dor/calor*. É a mulher quem precisa ter calor suficiente no útero ou gerá-lo ritualmente para transformar a semente do marido em uma criança masculina. O calor é um requerimento, um pré-requisito para mulheres, não necessariamente uma característica associada ao feminino. É *necessário* passar calor, trauma e dor ao seu depilar antes do casamento, como a infibulação, ambas chamadas de *harr : atos femininos de purificação*. Existe, então, uma diferença entre *sexualidade feminina* – fertilidade inapropriada ou “inadequada” – e *fertilidade feminina* – sexualidade domesticada.

Por fim, Boddy reafirma a importância simbólica da vida diária que requer aberturas : portas, bocas, vaginas, olhos, ouvidos e por fim, o casamento, já que orifícios simbolizam possibilidades de contato. Porém, ainda condicionada pelo discurso androcêntrico islâmico, ela conclui que sendo de fato “o segundo sexo” de Beauvoir, elas são imprevisíveis e por isso perigosas, sujeitas às suas emoções e menos suscetíveis a seguirem a lei de Alá, sendo mais imperfeitas do que os homens em termos “espirituais”. Sua fertilidade, fundamental para a Ummah, é ambígua, porque não é previsível nem controlável.

Um fato importante na prática das operações genitais no contexto local dos hofriyati seria a emergência do radicalismo islâmico na região do Oriente Médio e Norte da África; muitos dos homens da aldeia que trabalham em países do Golfo sofrem influência do Islã puritano do *wahhabismo* da Arábia e vêem a infibulação como contrária ao dogma, preferindo a *sunna* – no caso, apenas a excisão do clitóris - como sendo “aprovada religiosamente” mas sobre a qual as mulheres, no entanto, se mantêm céticas :

each depicted *sunna* circumcision by opening her mouth and pharaonic, by clamping her lips together. “Which is better”, they asked, “an ugly opening or a dignified closure ?” Women avoid being photographed laughing or smiling for precisely this reason : orifices of the human body, and particularly those of women, are considered most appropriate when closed or, failing that, when minimized.” (ibidem, p.52)<sup>96</sup>

Além de relatos de viagem, biografias e etnografias, outra linha de literatura também ocupou-se das descrições da circuncisão, como a área da psicanálise e sexologia circunscrita às ciências médicas. No tocante às sociedades muçulmanas, uma referência é *Prisoners of Ritual : An Odyssey into Female Genital Circumcision in Africa* de 1988, no qual Hanny Lightfoot-Klein, terapeuta psico-social do Hospital John Hospkins, enfatiza o aspecto psicosssexual da prática através de entrevistas e pesquisa de campo no Sudão árabe, Egito e Quênia durante seis anos, visitando ambulatórios, salas de operação e de parto em hospitais, cidades e vilarejos. Seus informantes são médicos, enfermeiras, parteiras, líderes religiosos e intelectuais sudaneses. Embora a maioria desses profissionais condenasse a infibulação – pelos constrangimentos e dificuldades de penetração e pela obrigação de gerarem filhos o quanto antes - eram a favor da excisão, ao menos da remoção da parte mais protuberante do clitóris. No Sudão, a infibulação é também conhecida como *circuncisão masculina*, pois argumenta-se que proporciona mais prazer sexual para o homem.

A autora pondera sobre tais culturas e registra várias anedotas e contos populares, entre eles:

In this highly segregated Islamic societies, women do not achieve social recognition by becoming more like men, but by becoming less like men, physically, sexually and socially. (...) An uncircumcised woman who has not been “purified” and thus unable to marry may not bear legitimated children and attain a position of respect in her old age. (ibidem, p.40)<sup>97</sup>

In this land where women are the unquestioning servants of men, I remember an Islamic tale I recently heard in the capital [Sudão] : When a man and a woman first came to live

---

<sup>96</sup> [cada uma delas representou a circuncisão *sunna* abrindo a boca, e a infibulação, espremendo os lábios bem apertados. “O que é melhor ?”, elas perguntaram. “Uma abertura feia, ou uma clausura digna ?” Mulheres evitam ser fotografadas rindo ou sorrindo precisamente por essa razão : orifícios do corpo humano, e particularmente os das mulheres, são considerados apropriados quando fechados, ou falhando isso, minimizados].

<sup>97</sup> [Nessas sociedades islâmicas altamente segregadas, as mulheres não atingem reconhecimento social se tornando mais parecidas com homens, mas se tornando menos como homens, fisicamente, sexualmente e socialmente. (...) Uma mulher não circuncidada que não foi “purificada” e por isso incapaz de se casar, não pode parir crianças legítimas e obter uma posição de respeito na idade anciã].

upon the earth, men went forth into the marketplace to earn his bread. Woman stayed behind in her house, where she cried bitterly. “What will become of me ? How will I live? I am a poor, weak, defenseless creature. I cannot go into the marketplace.” Allah reassured her. “Do not be afraid, woman. That is why I have made man to serve you”. (ibidem, p.220)<sup>98</sup>

In Sudan the vagina is regarded as an unclean, malodorous organ, and uncircumcised women are considered to be dirty and low class. The practice of cunnilingus, if one is to believe what men admit in Sudan, is virtually unknown, and if does exist at all, is publically despised and not admitted to even privately.

A male doctor in Khartoum contributed this story : “A girl from Latukka (where female circumcision is not practiced) will never wash her vagina. When you ask why she says : “Because it loses its flavor.” (ibidem, p.234)<sup>99</sup>

“A bridegroom is penetrating his bride on their wedding night, and in the process the woman dies of fright. ‘I cannot understand’, he complains, ‘I was covering her mouth with my mouth, and I was plugging up her vagina with my penis. Out of what hole in her body did the soul fly ?’” (ibidem, p.236)<sup>100</sup>

Essa última história merece uma pausa. Se ele cobriu os orifícios erógenos mais “óbvios” ou “permitidos”, o único que sobra é o ânus. Lightfoot-Klein interpreta a narrativa como uma tentativa de subversão da mulher, que escapa de seu corpo oprimido, cuja alma não pode ser controlada pelo homem e associa a frequência dos intercursos anais em mulheres infibuladas com a alta incidência de AIDS no continente africano, já que relata-se que em muitos casos demora-se cinco meses para o homem conseguir penetrar a esposa.

É certo que semelhante anedota revela simbolizações mais complexas que, mais uma vez, referem-se à hierarquia em cima/embaixo. Nas narrativas islâmicas, o Paraíso é guardado por um pavão muito sábio que mantinha Iblis (Satã) fora, pois este queria adentrar no local atrás de Adão em busca de vingança, já que se ressentira de ter sido expulso

---

<sup>98</sup> [Nessa terra onde as mulheres são as inquestionáveis servas de homens, eu me lembro de um conto islâmico que ouvi recentemente em um hospital do Sudão : Quando um homem e uma mulher viveram pela primeira vez na Terra, os homens foram ao mercado ganhar seu pão. A mulher ficou para trás em sua casa, onde ela chorou copiosamente. “O que vai ser de mim ? Como vou viver ? Sou uma criatura pobre, fraca e indefesa. Não posso ir ao mercado.” Alá assegurou-a : “Não tenha medo, mulher. Por isso fiz o homem para te servir”].

<sup>99</sup> [No Sudão, a vagina é encarada como um órgão sujo e malcheiroso e mulheres incircuncisadas são consideradas sujas e de classe baixa. A prática do cunilíngua, se é que os homens admitem no Sudão, é virtualmente desconhecida, ou totalmente inexistente; é publicamente desprezada e não é assumida nem mesmo de forma privada./ Um médico em Khartoum contribuiu com essa história : “Uma garota de Latukka (onde a circuncisão feminina não é praticada) nunca lava sua vagina. Quando perguntam o porquê, ela diz : “Porque senão ela perde seu sabor”].

<sup>100</sup> [“Um noivo está penetrando sua noiva na noite de núpcias e no processo a mulher morre de terror. “Eu não entendo”, reclama ele, “Eu estava cobrindo a sua boca com a minha e eu estava vedando sua vagina com o meu pênis. De qual buraco de seu corpo sua alma voou ?”]

do Paraíso pela criação preferida de Alá, o homem. Como esse pavão era muito esperto, Iblis usou do artifício de esconder-se na boca de uma serpente e assim conseguiu enganá-lo e entrou<sup>101</sup>. No Marrocos existe a crença de que Iblis entra no corpo da mulher/cobra através de um orifício em sua nuca, possuindo-a e permitindo que seduza os homens. A segregação entre homens e mulheres nas mesquitas e rituais funerários talvez se explique pelos simbolismos entre o corpo das mulheres e a terra. Sabe-se que durante o cortejo funerário de um homem, as mulheres não seguem os membros masculinos no mesmo espaço em direção ao cemitério, e em muitas comunidades sua presença no enterro não é permitida, como na Arábia Saudita (cf. Sasson, *ibid*). Nesse sentido, os muçulmanos considerariam a mulher mais “fraca” por ser mais apta ou suscetível a deixar-se possuir por “entidades”, daí a proibição e segregação em templos sagrados, o perigo de sua presença em ritos funerários e o predomínio de sua presença no Zar. Boddy explica que entre os hofryiati, o corpo das mulheres é descrito como *hosh*, “jardim” ou “campo fechado, quintal”. A criança sai do campo fechado pela vagina, respira e entra no *mundo masculino*, associado ao *ar*, à *espiritualidade*. Na morte, o humano sai do mundo feminino (terra) e entra no masculino (Céu), daí elas não estarem presentes em enterros. Pensando-se no corpo feminino passível de receber Iblis, e na associação terra/fertilidade com a mulher, o ato de abertura da terra (penetração) onde residem as almas para a deposição do cadáver denota uma situação de perigo para o corpo feminino, apto a ser penetrado por espíritos e atrapalhando cosmologicamente a cerimônia<sup>102</sup>.

Nawal Al-Saadawi, médica egípcia que sofrera mutilações genitais, relatou e analisou a prática em seu primeiro livro publicado sobre o assunto, *As mulheres e o sexo*, de

---

<sup>101</sup> Narrado em um conto sufi intitulado “A serpente e o pavão” In : Idries Shah, *História dos Dervixes – histórias instrutivas dos mestres sufis nos últimos mil anos*, Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1976. Em outros simbolismos, como no grego, o pavão é o pássaro consagrado à deusa Afrodite. O sufismo é um movimento herético dentro do Islamismo que fragmentou-se em inúmeras confrarias com sistemas filosóficos específicos, produzindo uma rica e extensa literatura de poesias e epopéias construídas na forma de simbolismos, abarcando elementos persas e pré-islâmicos. Basicamente, no sufismo as orações e interpretações sobre o Alcorão transcendem o elemento formal do texto ou o aspecto “exotérico” da charia.

<sup>102</sup> Durante a Idade Média na Europa, havia o hábito de as mulheres dançarem e cantarem freneticamente nos cemitérios. Acreditava-se que tais performances afastavam os demônios e impediam que os mortos saíssem dos túmulos, espalhando, por exemplo, a peste bubônica. Oficialmente, a instituição da Igreja proibia tais manifestações da cultura popular. (cf. Begg, 1996) Nota-se aqui a analogia com o papel crucial desempenhado pelas mulheres enquanto mediadoras de mundos.

1970<sup>103</sup>. Em 1980, publica *The Hidden Face of Eve [A face oculta de Eva]*, tratando das mulheres árabes sob a perspectiva histórica, médica e psico-social, em uma obra com inspirações auto-biográficas. Entre outros tabus sexuais, ela descreve como ocorre a excisão do clitóris e a prática do incesto presente em muitas famílias egípcias, ponderando sobre as manipulações políticas do dogma. No capítulo “Circumcision of girls” [Circuncisão de meninas] e “Love and sex in the life of the Arabs” [Amor e sexo na vida dos árabes] aparecem narrativas sobre tabus sexuais a partir de entrevistas com pacientes que sofreram a excisão, bem como suas justificativas para tal. Durante os anos em que praticou a medicina, trabalhou a lado de psiquiatras em centros de saúde e hospitais especializados e fez parte do *National Board of the Syndicate of Medical Professions*, o que a levou a concluir que o sistema de saúde egípcio e árabe em geral é incapaz de lidar com os problemas sexuais que atingem homens e mulheres, especialmente no tocante às últimas, pelo fato de o sistema estar preso e restrito por princípios morais. Em julho de 2001, Al-Saadawi se apresentou à Corte de Status Pessoal do Cairo, acusada do crime de apostasia em virtude de declarações feitas à revista semanal *al-Midan*, onde ela afirmava que a peregrinação à Meca era um resquício das tradições pré-islâmicas e que as leis de herança determinadas no Alcorão eram injustas porque reservam às mulheres apenas metade dos bens herdados, priorizando os parentes masculinos. Sob pressão da *Anistia Internacional*, a corte retirou as queixas (cf. Warraq, *ibid*).

Al-Saadawi reproduz partes de uma entrevista com uma estudante de medicina do último ano, cuja noção sobre prazer sexual feminino é basicamente igual àquela de mulheres leigas ou iletradas :

“You are going to be a medical doctor after a few weeks, so how can you believe that cutting off the clitoris from the body of a girl is a healthy procedure, or at least not harmful ?

“This is what I was told by everybody. All the girls in my family have been circumcised. I have studied anatomy and medicine yet I have never heard any of the professors who taught us explain that the clitoris had any function to fulfil in the body of a woman, neither I read anything of the kind in the books which deal with the medical subject I am studying.”

“That is true. To this day medical books do not consider the science of sex as a subject which they should deal with. The organs of a woman worthy of attention are considered to be only

---

<sup>103</sup> Al-Saadawi cita estudos publicados por médicos egípcios em 1965 a partir de pesquisas feitas com 651 mulheres circuncidadas na infância : “Female circumcision and sexual desire” e “Complications of female circumcision” de Mahmoud Koraim e Rushdi Ammar, porém circunscritos ao âmbito médico.

those directly related to reproduction, namely the vagina, the uterus and the ovaries. The clitoris, however, is an organ neglected by medicine, just as it is ignored and despised by society.”

“I remember a student asking the professor one day about the clitoris. The professor went red in the face and answered him curtly, saying that no one was going to ask him about this part of the female body during examinations, since *it was of no importance* [grifo meu].” (ibid.,p.35)<sup>104</sup>

\*\*\*

*“Cerrando os olhos, ofereceu-me sua face.  
Contenta-se, acaso, o viajante sedento com frutos, quando  
Uma fonte está próxima ?  
No fim, nossos lábios se uniram.  
E todo o seu corpo, contra o meu, nada mais era do que  
Uma boca.”*

“O primeiro beijo”, *O Jardim das Carícias*<sup>105</sup>

Nota-se como discursos sobre sexualidade *são emudecidos* à proporção que se constituem como um campo político vital para a Ummah. As questões sexuais aparecem na forma de alegorias e omissões, em certos casos não se mencionando abertamente circuncisões e tendo implícito que o prazer entre dois gêneros não é igualmente distribuído entre marido e esposa, em uma relação de poder assimétrica. À primeira vista, uma “pessoa feminina” para ser construída, não deve ser “inteira” para o desfrute do marido no leito nupcial, sua prerrogativa. Ao se confrontar diferentes discursos, porém, surgem contradições que colocam em suspensão a hierarquia do poder masculino.

---

<sup>104</sup> [“Você será uma médica em algumas semanas, então como pode acreditar que cortar fora o clitóris do corpo de uma menina é um procedimento saudável, ao menos não danoso ?”/”Isso foi o que disseram a todos. Todas as meninas na minha família foram circuncidadas. Eu estudei anatomia e medicina e ainda assim nunca ouvi professores ensinando que o clitóris tinha uma função a preencher no corpo de uma mulher, nem li nada desse gênero nos livros que lidam com o assunto médico que estudo.”/ “Isso é verdade. Até hoje os livros médicos não consideram a ciência do sexo um assunto com o qual devem lidar. Os órgãos de uma mulher passíveis de atenção são considerados aqueles diretamente relacionados com a reprodução; a saber, a vagina, o útero e os ovários. O clitóris, porém, é um órgão negligenciado pela medicina, assim como é ignorado e desdenhado pela sociedade.”/”Lembro-me de um estudante perguntando ao professor sobre o clitóris. O professor ficou vermelho no rosto e respondeu-lhe secamente, dizendo que ninguém perguntaria sobre essa parte do corpo feminino nos exames, já que era considerada sem importância”].

<sup>105</sup> Coletânea de curtos poemas de amor de autores árabes anônimos. Citado em Challita, ibid, p.30

O clitóris, órgão “titilante” alvo de fascínio e repúdio, é um *construto cultural* à medida que é pensado como um *locus* simbólico que encerra a sede do desejo feminino e é partir de sua presença, redução ou ausência – em outras palavras, segundo um princípio de mensuração de carne (substância) relacionada à quantificação de “calor” (libido, energia) - que se constrói uma carga valorativa para a sexualidade feminina e consequentemente, define-se o caráter de uma “pessoa feminina”. Quanto maior seu desejo sexual, maior sua malícia, sua extravagância, o comprometimento de sua saúde, sua necessidade de cabresto. Além da quantificação de carne, a *quantidade de calor* é importante. A temperatura é mensurável de várias maneiras e para vários propósitos, estando associada com o *clima quente* que já suscita um *poder reprodutivo adicional* inerente às mulheres. Um clitóris diminuído *abaixa* o grau de “calor” de uma mulher, mas pode também *aumentar* sua lascívia.

No discurso fálico do xeque, a vulva entra como uma personagem que define a personalidade de sua dona, ou melhor, *ela é a dona*, já que a religião da mulher é a púbis. Às vezes equiparada a uma axila e seus odores desagradáveis, às vezes valorizada nos sonhos de um homem, essa personagem paradoxal precisa ser *quente, não-úmida, com alguns montes proeminentes* mas sem um canal “excessivamente largo”, composto por uma fenda estreita que passará o rio de sêmen, desprovido de um “monte” muito comprido e ereto. Esse elemento estranho desarmoniza a beleza lírica da *paisagem bucólica*, o grande “antegoço” do Jardim de Alá de muitos “deleites” que serão inimagináveis no território paradisíaco do *post mortem* na forma de cores, pomares, jardins, imersos na fluidez dos vinhos, cercados por esposas com “vaginas apetitosas” que sempre verterão sangue. Nota-se que até mesmo no Paraíso o sexo está normatizado : os homens precisam se *casar* com as virgens para deflorá-las, ou talvez o verbo seja só uma metáfora do ato. Em todo caso, nada é dito sobre as recompensas para as mulheres fiéis. Elas teriam também direito a homens (virgens) ? Ou será que elas se convertem automaticamente em huris e continuam servindo ao seu *único* parceiro junto a mais 71 virgens ? Agora, com a capacidade corporal extraordinária de regenerarem seus hímens a cada novo ato sexual com o homem devoto<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> Quanto a essa narrativa, Tariq Ali é ainda mais irônico : “O céu é o lugar do orgasmo infinito. Cada clímax estende-se e sua duração mínima é de 24 anos. E quanto às mulheres velhas ? O mesmo privilégio estende-se a elas ? Morra o pensamento ou morra você !” (ibid, p.95)

Com efeito, o que se apresenta é uma estrutura espacial e estética, uma geografia pictórica com descrições de cores, sabores, depressões, elevações, água, secura, quantidade de calor, a idéia de um *topografia ideal para o sexo*<sup>107</sup>, uma terra que Maomé já sancionara como apta para o cultivo em qualquer tempo, salvo no período da menstruação<sup>108</sup>. Prevalece a metáfora bélica de um território que, apesar de deleitoso, é também uma “arena de combate” : somente um habilidoso “espadachim” pode conquistá-la. O binarismo ativo/passivo não se encaixa aqui, pensando-se na metáfora da conquista de território, onde é travada uma verdadeira “guerra” da qual o bom crente só se livra quando morto, em um território já conquistado de antemão onde ficará em estado de ereção permanente – ao menos, quando desejar ter orgasmos de duração de 24 horas.

Na construção dessa “pessoa feminina”, contudo, existem aspectos ambíguos na relação *espaço/temperatura/secções*. Ao se contrastar *aql* (virtudes masculinas) e *naf's*, (falhas de caráter feminino) percebe-se que para se distanciarem da quantidade de *nafs* em busca de *aql*, *as mulheres precisam ser mulheres*. Dito de outro modo : elas precisam atingir uma *condição ideal de feminilidade distanciando-se o máximo possível tanto de certos caracteres femininos* – sua sexualidade exacerbada, seu temperamento oscilante – *como de certas características masculinas* – não agindo “como homens”, não frequentando espaço público, o domínio político administrativo, obedecendo ao pai, irmãos, marido, tutor etc. Em suma, para serem socialmente valorizadas, mulheres precisam *se aproximar dos valores masculinos como “pessoas femininas”* e nunca na *posição* de homens; já os homens que se distanciam de *aql* se aproximam da condição de *naf's*. Esse esquema simbólico obedece à mesma lógica do “sistema solar” : *aql* (masculino, virtude, Deus) está no centro do mundo, e quanto mais as órbitas se distanciam, mais se aproximam de *naf's* (caos, instinto, feminino).

---

<sup>107</sup> A noção de *território* também aparece em Mernissi quando ela delimita três referenciais para se pensar identidades de gênero : o *status legal*, livre ou escravo; *biológico*, homem, mulher e *territorial*, espaço *privado* (harém, território do sexo) e *público* (guerra, masculino). Esse binarismo também não se sustenta, pois nas guerras havia e há uma invasão do espaço privado ao se fazer prisioneiras, mostrando a possibilidade contingente de fluidez entre limites aparentemente proibidos para a transgressão.

<sup>108</sup> Conforme a suras do Alcorão “Your wives are a tilth for you, so go to your tilth, when or how you will, and send for your own selves beforehand (...)” [Vossas mulheres são um campo arável para vós, então ide em vosso campo, quando e como quiserdes e manda buscá-las de antemão para vós mesmos] (2 : 223) e “Men are the protectors and maintainers of women because Allah has made one of them to excel the other and in so far as they spend of their property” [s homens são os protetores e provedores das mulheres porque Alá os fez para excedê-las e dessa forma eles poderem usufruí-las como sua propriedade] (4 : 34).

Pode-se traçar um paralelo entre *aql* e *honra*, pois ambas estão diretamente vinculadas ao corpo como espaço de mensuração de valores. À luz do que propôs Pierre Bourdieu (2002), a honra seria uma das bases de sustentação simbólica da sociedade cabila, não-árabe e também muçulmana. Para o autor, o “corpo” seria o “depositário mais precioso” da memória, eterna e persistente lembrança do sujeito enquanto ser social. Os chamados “signos incorporados”, como a maneira de falar, o sotaque, o comportar-se, o vestir-se etc., lembrariam a cada indivíduo seu pertencimento a um lugar específico na sociedade. Tal inculcação, ou incorporação de valores e signos expressos por meio de um suporte físico formatam o *habitus* - “ (...) um sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto de práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (1998b : 191). Ou seja, teríamos o *corpo socialmente construído* e colocado em seu devido lugar dentro de certos imperativos permitidos. Nessa lógica, Bourdieu equipara o *senso de honra* ao *habitus*, dispositivo social que engendra condutas pertinentes para as regras do desafio e da resposta na lógica do dom, movimentando relações de poder imersas em concepções de sagrado; a honra enquanto um mecanismo de ordenação do sistema mítico-ritual cabila, construção que também pode ser transposta para os árabes.

No chamado *jogo da honra*, desafiar alguém equivale a reconhecer sua posição e caráter de “homem”, dois iguais em honra que estabelecem uma *relação de troca*, pois pressupõe-se o conhecimento de certas regras e a necessidade de que ambos estejam no mesmo patamar de virtude. Este é um jogo que instiga uma variedade de atitudes e costumes e uma cadeia de ações sucessivas, cujo objetivo último é situar os sujeitos sempre em uma *igualdade de posições*, buscando-se eliminar a situação de débito que levaria à hierarquização superior/inferior. O *jogo* inicia-se quando lança-se um desafio ao “adversário”, o momento em que ele o aceita e assume sua posição de homem. A *aceitação* do desafio é fundamental tanto àquele que recebe quanto àquele que o lança, pois se o segundo recusa, a desonra recai sobre o primeiro. Ou seja, para não se cair em uma posição, poder-se-ia dizer, de “poluente”, é necessário que exista a pré-condição de *reconhecimento* entre ambos.

A honra de todos está sustentada pela honra de cada um, que surge tanto em contextos de atitudes e posturas cotidianas – como rituais de circuncisão masculina, casamentos, brigas entre vizinhos - quanto na guerra, a mais institucionalizada das competições para o reconhecimento. Bourdieu situa o conceito de *nif* na espacialidade do jogo da troca de virtudes e insultos, o “pundonor”, o “amor-próprio”, que literalmente significa “nariz”, símbolo fálico. Mas não basta que a virtude seja apenas reconhecida por aqueles que jogam, uma vez que é preciso que haja consenso entre o grupo sobre a posição em que se encontram o ofensor e o ofendido. *Nif* determina a escolha da resposta à medida que o ato prévio da desonra foi considerado pela comunidade um ato de covardia, de complacência ou de insensatez. Trata-se de uma dinâmica complexa :

A honra exige de fato que, como os dedos da mão, todos os membros da família, se necessário, se incubam sucessivamente, por grau de parentesco, do cumprimento da vingança. Quando o ofendido demonstra menos determinação e, sem renunciar publicamente à vingança, adia indefinidamente sua execução, os membros da família se inquietam; os mais sábios se põem de acordo e um deles é encarregado de lembrá-lo de seu dever, pondo-o em brios e intimando-o a vingar-se. Caso este chamamento à ordem fique sem efeito, recorre-se à ameaça. Outro se vingará em seu lugar e o ofendido ficará desonrado aos olhos da pessoa, não deixando de ser visto como o responsável pela família inimiga e assim ameaçada, por sua vez, de *thamgart* (vingança de sangue). Compreendendo que se expõe às consequências conjuntas da covardia e da vingança, ele deve decidir-se, “à contragosto”, como se diz, exilar-se.

O sentimento de honra é vivido diante dos outros. *Nif* é antes de tudo o que leva a defender, não importa a que preço, uma certa imagem de si destinada aos outros. O homem de bem (*argaz el’ali*) deve estar sempre em guarda, vigiar suas palavras. (...) (Bourdieu, 2002 : 67)

Se a respeitabilidade de um homem depende da manutenção constante de uma imagem de si que é construída e apreendida pelo olhar de outrem, então a dimensão social de sua identidade está sempre ameaçada quando ele sofre uma ofensa – evidentemente, considerada como *legítima* no jogo da honra - e não exige reparação. *Nif* suscita uma situação de risco, pois pode tanto dar continuidade ao dom com a presença do contra-dom, quanto causar uma ruptura. Deparamo-nos então com uma constatação sugestiva do autor : “O que torna o grupo vulnerável é o que ele tem de mais sagrado”. (ibidem, p.73/74).

Homens e mulheres deslocam-se em diversas posições na arquitetura do sagrado e no jogo da honra; o próprio Bourdieu atrela *nif* à *hurma* (em berbere, *haram*), reafirmando uma “polaridade entre os sexos” (ibid, p.66) e referindo-se à mesma lógica de

bipartição do mundo em lado esquerdo/feminino x direito/masculino já colocado por Abu-Lughod quanto aos beduínos egípcios. O argumento também é comparável à idéia de Boddy sobre *aql/nif* x *nafs/hurma* e ao de complementaridade, que Bourdieu polariza no *sagrado esquerdo* (mulher, débil, impura, maléfica) e *sagrado direito* com seus conceitos opostos de qualidades protetoras e benéficas<sup>109</sup>. O sagrado esquerdo é o secreto, a casa, o *haram*, a proteção contra os olhares externos, enquanto o sagrado direito é a assembléia, a mesquita, o café, os mercados, surgindo a noção de espacialidade cabila-islâmica : “*Tantas coletividades encaixadas, tantas zonas de segredo concêntricas* [grifo meu] : a casa é a primeira ilha de segredo no seio do sub-clã ou do clã; este no seio da aldeia, ela mesma fechada em seus segredos em relação às outras aldeias. Nessa lógica, é natural que a moral da mulher, no coração desse mundo fechado, seja constituída essencialmente de imperativos negativos. *Teu túmulo é tua casa*, diz o ditado.” (ibid, p.79)

O homem deve defender a espacialidade de sua casa, sua *zona de intimidade* por excelência, o *locus* do corpo, dos sentimentos, do sexo, fora do qual o pré-nome da esposa não deve sequer ser *nomeado*, cujo simples pronunciamento em público traz a “des-honra”, às vezes descrita como “nudez”.<sup>110</sup> Desse modo, o conceito de *honra*, assim como o de *aql*, é *circunstancial*, depende de quem está falando, a quem estamos nos referindo e em que contextos sociais e relacionais ele está aparecendo. Tariq Ali (ibid), em concordância com a definição de “haram” explicada por Mernissi, apresenta uma descrição espacial do sagrado marcada pelos gêneros que inaugurou a nova ordem islâmica já nos primeiros tempos de Maomé, sendo contundente ao afirmar a assimetria de poder que vem pesando sobre as mulheres desde então :

---

<sup>109</sup> “Como uma planta que se inclina à esquerda, a mulher não pode ser direita, só pode ser endireitada pela proteção benéfica do homem”. (ibidem, p.84). A idéia de espaço implícita aqui é o princípio masculino englobante, idéia que o sustenta em “A dominação masculina” (1995) mas que vimos ser passível de desconstrução. O próprio Bourdieu admite que a mulher age pelo *mundo de dentro* (privado) atingindo o *mundo de fora* (público)– embora situada em um espaço subordinado ao lado direito - espécie de criatura que vive no limiar, entre a soleira de sua casa e a rua, em meio a efeitos de poder suscitados pelo jogo da honra. Retomo o autor no capítulo IV, uma vez que seus argumentos foram alvo de críticas das antropólogas e/ou feministas, já que prende a análise à camisa-de-força da qual procuro fugir.

<sup>110</sup> Os antigos hebreus usavam o ato de “descalçar a sandália” como repúdio ao levirato – quando se recusavam a desposar a cunhada viúva - sinônimo de “desnudar”, e o casamento com mulheres estrangeiras era também chamado de “caso de nudez”, ou seja, ato repreensível. Também na linguagem bíblica, nudez é sinônimo de desonra (cf. Eisenberg, ibid).

Por um lado, o Islã é quase reichiano em sua preocupação com o sexo. A vida é banhada em sexualidade. O sexual é sacro. Uma vida sexual saudável para homens e mulheres é essencial para realizar a harmonia comunal. Maomé enfatiza a importância do jogo amoroso e de “provar o mel um do outro”. *Mas somente o homem, através das novas leis, determinará e controlará o espaço social e legal em que a cópula é permitida. A desregulação do prazer sexual não era mais permitida. Uma mulher podia assumir as iniciativas mais ousadas na cama, mas não na sociedade como um todo.*[grifo meu] Em contraste com o patriarcado puritano do cristianismo, esse era um patriarcado que florescia no hedonismo. (p.94)

À medida que as conquistas muçulmanas prosseguiram, os códigos patriarcais ficavam cada vez mais rígidos. A nova identidade precisava ser duramente protegida contra as tradições mais antigas e relaxadas. *Os direitos econômicos das mulheres tornaram-se sem sentido à medida que elas tinham negado o espaço público para negociar esses direitos.* [grifo meu] Elas eram barradas da presença de qualquer homem, a não ser o marido e os parentes próximos. Era proibido (*haram*) entrar nos alojamentos aos quais elas estavam confinadas tanto numa casa da cidade quanto no palácio. (p.95)

Permanecem dúvidas sobre o prazer das mulheres ser livremente expresso até mesmo no espaço privado, se à muitas delas não é recomendável o orgasmo – colocado em segundo plano ou até suprimido – de forma a solicitar-se a circuncisão, aliado à perda de direitos de negociação em espaços diferentes do “sagrado-esquerdo”. Porém, em relação a tal espacialidade e sua conexão com o sangue, a Enunciação ou a Revelação violenta incidindo sobre o corpo de Maomé “revela” algo mais à voz onipotente do Deus patriarca :

Ele acordou de repente, aterrorizado, naquela primeira noite na caverna com todo o seu corpo, todo o seu ser interior, preso em um aperto semelhante ao de um torno que parecia mantê-lo dentro de um campo de pressão interna. Mais tarde ele tentaria explicar a sensação : foi como se um anjo o tivesse prendido com um abraço assustador que ameaçava esmagar a vida, expulsando o ar de seus pulmões. Enquanto ele estava deitado ali, exausto, ouviu a ordem : “Recita !” (...) O anjo encobriu-o, possuindo-o de novo e com tanta força que ele sentiu que ia estourar : “Recita !” ordenou novamente.

“Recita em nome de teu Senhor que criou, criou o homem de sangue coagulado. Recita ! E Teu Senhor é o mais generoso, que te ensinou com a pena, ensinou ao homem o que não sabia. (sura 96, versículos 1-5). Não havia como recusar. O primeiro verso irrompeu dos lábios de Maomé, como o exalar da respiração.

Assim foi o início do Alcorão, traduzido literalmente como “recitação”. É a palavra de Deus pela boca de Maomé. Quem acredita nisso é muçulmano; quem não acredita, não pode ser. (Rogerson, *ibid*, p.116)

A tradição islâmica descreve o terrível amplexo no qual o corpo do Profeta é “violado”, arrebatado, saindo de sua boca (um orifício) a mensagem espiritual que discursa, surpreendentemente, sobre *sangue*. Um sangue que coagula e que é *a origem do homem*. Maomé pariu de seus lábios o próprio mundo espiritual, saído de dentro de suas entranhas, imerso em susto e dor como o espasmo de um parto, afirmando uma cosmogonia da *coagulação do universo*, assim como a cosmogonia do feto, criado a partir da coagulação do sangue no útero materno. O discurso sagrado funda o mundo masculino a partir de uma lógica corporal feminina; é uma boca que, no limite, verteu sangue.

A expressão “verter sangue” nos remete imediatamente à vulva. Em outros discursos, o *território ideal do sexo* é formulado de uma forma diferente pela mulheres. Aqui é uma geografia que conecta-se também à mensuração do diâmetro de fendas e orifícios, ao aplainamento de montes, à limpeza apropriada de seu solo, à *possibilidade que abre ao contato*. Impera uma orientação regida não por parâmetros de conquista ou de potência fálica, tampouco pela ansiedade do gozo da paisagem ao supremo deleite, mas sim a busca do *êxito reprodutivo*.

Orifícios abertos estão aptos para a entrada de coisas desejáveis e indesejáveis, numinosas ou não sancionadas. Bocas precisam estar fechadas, lábios vaginais também, pois constituem um “ecossistema” que precisa ser cuidado porque é sagrado. Desse lugar emanam perfumes bizarros, ele tem uma atmosfera própria, de cujo solo brota o sangue vindo de um centro ctônico, o “magma/útero”, que encerra o poder máximo da mulher : sua aptidão para gerar um filho homem. E sem filhos homens, a Ummah não existe. Nesse sentido, as fronteiras construídas necessitam ser ultrapassadas, alianças precisam ser feitas, o masculino precisa do feminino e o feminino precisa produzir o masculino. É assim que o princípio feminino pode ser pensado como o englobante e não o excluído.

Voltemos às huris do Alcorão. Mernissi (2003b) cita um título utilizado apenas para mulheres, *al-hurra* – “hurr” significa “livre” - a esposa legal do harém, geralmente de descendência aristocrática, o oposto de *jarya*, uma mulher escrava trazida do mercado (a não-árabe, não-islâmica, não-circuncidada, aquela que está *fora*, a concubina). Tal conceito conecta-se com a idéia de sofisticação e refinamento de uma categoria de pessoa, aplicável em outros contextos; uma terra “hurr” é fértil, e a parte “hurr” da casa é a

mais bonita e confortável. Ao mesmo tempo, vincula-se a outro conceito quase oposto e sexualizado : a idéia de “resistência” ou de “energia concentrada”. Diz-se que se uma noiva passou a noite de núpcias como “hurra”, significa que a união não foi consumada, pois o marido foi incapaz de penetrá-la. Isto é, ele perdeu a batalha na “arena de combate”.

Ora, a infibulação dificulta o processo e se o mais importante fosse o prazer sexual masculino e seu sucesso em conceber um bebê de acordo com discursos androcêntricos do Islã, essa prática seria abandonada, assim como todos os valores que exaltam a virgindade e a pressão social da noite de núpcias. Como pondera Al-Saadawi: “The sexual power of a man became part of the Arab *ethos*, and within this *ethos*, were related to manliness and virility. It became a matter of shame if a man was known to be impotent or sexually weak. Obviously, it could only be a woman who would be able to know, and therefore judge, if a man was sexually deficient, and in this resided another source of a woman’s hidden strength enhancing the dangers she represents.”<sup>111</sup> (ibid, p.145) pois valores de *masculinidade*, como vimos, são circunstanciais, podem ser mensurados, possuídos e perdidos, seja por homens ou mulheres; discursos hegemônicos também produzem masculinidades subordinadas, transgressoras, malditas<sup>112</sup>.

O que está em jogo na prática das circuncisões não é a prioridade do prazer masculino e o êxito certo quanto ao controle nupcial de sua esposa “afogueada” e propensa à Má Inclinação – afinal, nunca se sabe, se as mulheres são seres “imprevisíveis” - mas a *conservação da Ummah*, passível de se perpetuar apenas *ultrapassando-se fronteiras* : a circulação de indivíduos masculino/feminino, a aliança entre clãs diferentes, a relação entre muçulmanos e não-muçulmanos que define *o que é islâmico* entre nativos e não-nativos, ordem/desordem. “Fitna” e “al-nashiz” são artifícios para deslocar ou manter *fora da ordem* o que na verdade a constitui : nomeando-a na linguagem como ausente (da ordem), oculta-se sua onipresença e talvez seja por isso que al-hurra tenha significados quase opostos. Em

---

<sup>111</sup> [O poder sexual de um homem tornou-se parte do *ethos* árabe e dentro deste, eles estão relacionados com hombridade e virilidade. Tornou-se uma questão de vergonha um homem ser conhecido por sua impotência ou fraqueza sexual. Obviamente, só uma mulher seria capaz de saber, e portanto julgar, se um homem era sexualmente deficiente, e nisso residia outra fonte escondida do poder de uma mulher exacerbando os perigos que representa].

<sup>112</sup> Para uma discussão centrada nessa temática, ver Miguel Vale de Almeida “O gênero do gênero – para uma teoria da masculinidade” In : *Senhores de Si – Uma interpretação antropológica da masculinidade*, Lisboa : Fim de Século Edições, 1995.

outras palavras, sem o sangue vertido da boca de Maomé ou da vulva, sem a coagulação do sangue uterino para produzir um bebê, não haveria Ummah – a propósito, *ummah* vem da raiz *umm*, “mãe”. “Perder” sangue “inutilmente”, seja porque a abertura é muito “grande”, porque ela não engravidou naquele mês, porque teve um aborto ou não fez um menino é, assim, uma ofensa, um *rompimento com o sagrado*; é escapar das camadas concêntricas que permite a passagem perigosa mas inevitável entre fronteiras e interromper o jogo do deslocamento entre masculinidades e feminilidades fragilmente encaixadas : é sair do domínio da cultura, da linguagem; é extraviar-se do simbólico.

Essa hipótese sugere, em outras palavras, que a idéia de aliança e reprodução vem alinhada com projetos nacionais que envolvem a perpetuação e transmissão da cultura, como já afirmara Butler a propósito do conceito de parentesco, que seria

(...) um conjunto de práticas que estabelece relações de vários tipos que negociam a reprodução da vida e as demandas de morte (...) aquelas que emergem para dirigir as formas fundamentais da dependência humana, que podem incluir o nascimento, a criação das crianças, as relações de dependência e de apoio emocional, os vínculos de gerações, a doença, o falecimento e a morte (para citar algumas) (...) Não é possível separar as questões de parentesco das relações de propriedade (concebendo as pessoas como propriedade) e das ficções de laços sanguíneos, assim como dos interesses nacionais e raciais que sustentam esses laços. (2003, p.221,222/223)

Nessas condições, falamos sobre uma vulva menos como um *órgão completo* que está *sofrendo mutilação*, estando mais vinculada a uma *espacialidade*, um universo ontológico que encerra grande parte dos valores, produto de uma territorialidade que torna possível a fluência de fronteiras, seus limites, quando se deve ultrapassá-las, como se caracterizam seus agentes etc. Define uma conexão de tempo e espaço fundamental para os gêneros, passível de ser compreendido através de categorias próprias dos muçulmanos árabes, método já debatido por Marilyn Strathern sobre as relações de gênero na Melanésia (ibid) no tocante aos conceitos de *corpo*, *genitalidade*, *sexualidade* e *mito*.

Strathern propõe abdicar-se do conceito de “masculinidade” *a priori*, isto é, um conceito abstrato inerente a uma estrutura de poder. Pessoas femininas e masculinas existiram dentro de uma *rede de relações sociais*, por exemplo, entre trocas conjugais. Essa pessoa não é resultado de sexo, mas “efeito de uma performance”, incorpora os atos de

outros à sua maneira, sendo o que ela qualifica como um identidade “não-comunicativa”, pois está atuando na interação entre os indivíduos. Os indivíduos são “divíduos” ou “múltiplos”, contingentes, jamais permanentes, construindo-se dentro de situações simbólicas específicas a partir das quais se pode captar o gênero. Com efeito, existem relações opressivas, mas elas não podem ser problematizadas como tendo uma autoria abstrata ou investida sobre sujeitos específicos; as relações de dominação seriam contextuais e produto da capacidade de *agency* em determinadas situações, não enraizadas em uma estrutura social polarizadora de categorias como “masculino” x “feminino”. Na lógica melanésia, existiriam *sujeitos posicionais* : os gêneros não seriam fixos, tendo atributos que circulariam na forma de partes genitais e secreções sexuais, tornando-se signos. A premissa fundamental da autora é de que as tradições feministas partiram de um modelo de “masculinidade dominante” nas estruturas sociais, tornando-o valor totalizante e utilizando categorias reificadas para se compreender identidades de gênero ou se postular a questão da “dominação/opressão masculina” ou “assimetria sexual”.

Em nosso contexto, também corre-se o mesmo risco, mas é um risco inevitável, se não necessário. A corporalidade a qual nos referimos é um espaço de orientação, um centro de atuação e simbolização do qual emanam poderes, uma “arquitetura social” definida pelos princípios islâmicos do *hudud*, o que deve ser violado ou preservado, como, quando e mediante quais *pré- condições*<sup>113</sup>. Esse é um *lugar político* que constrói a cosmologia da vida e da morte, do sexo e da guerra, do privado e do público, criando identidades de gênero performáticas que se repetem no tempo e espaço compartilhados por homens e mulheres. Como resultado, tem-se um efeito de incomensurabilidade que se naturaliza ao excluir certos sujeitos no campo da linguagem, do direito e das relações sociais. Isso levanta um questionamento : seriam alguns indivíduos mais “divíduos” do que outros em termos de autonomia ?

---

<sup>113</sup> Na Arábia Saudita, o que eles chamam de “crimes sexuais” – fornicação e adultério – estão classificados na categoria de *crimes de hudud*, que também incluem roubo, ingestão de bebidas alcóolicas e difamação do Islamismo (cf. Sasson). Crimes de hudud são muito graves e as punições são severas (entre chicotadas até a morte) pois são considerados ofensas contra Deus, das quais o adultério é tão grave que é preciso quatro testemunhas para se acusar uma pessoa, como assim determina o Alcorão que, por outro lado, isenta o acusador de culpa por difamação se o marido “jurar solenemente por Deus que está dizendo a verdade”, dispensando, assim, a necessidade de testemunhas oculares (Sura 24 : 6). Mulheres não podem testemunhar em tribunais sauditas na acusação desse tipo de crime. O conceito de *hudud*, nessas condições, é uma chave importante na espacialidade do sexo, pois remete sempre à possibilidade de se transitar por locais sagrados.

Outras vozes que se manifestam sobre a circuncisão tangenciam essa discussão. Na literatura dos Direitos Humanos e da difusão de ativismo de ONGs, encara-se a prática obviamente como um problema, constituindo-se como uma violação de outro caráter : a dos direitos da mulher e da criança, uma forma recorrente de discriminação que envolve o sofrimento humano, como trato no próximo capítulo.

Para fechar esta parte, analiso um conto da tradição historiográfica muçulmana reapropriando-se de versos do Alcorão em uma linguagem literária : o encontro de dois chefes-de-estado ou duas alteridades marcado por signos de gênero em negociação e rituais de reconhecimento; a rainha de Sabá e o rei Salomão que, a meu ver, sintetiza a idéia de “topografia do sexo”. A exemplo da crítica de Ella Shohat (2004) sobre a rainha Cleópatra apropriada por expectativas raciais do imperialismo ocidental, a análise de discursos aqui empreendida gira em torno do debate dos *lugares metafóricos* do corpo e das lutas e fronteiras de gênero e nacionalismos contemporâneos no processo de construção, seja de imagens, seja de ficções. Na tentativa de resgate e reconstrução do passado lemos nas entrelinhas processos que ocultam manobras político-religiosas. Se para Shohat “ansiedades sobre outros tipos de misturas, sobre a troca de outros fluídos e cores foram projetadas num sangue que nunca deixou de ser vermelho [e se] a despeito de sua natureza quase fictícia, os tropos raciais exercem assim influência real no mundo” (ibid, p.26), o mesmo pode ser dito sobre feminilidades e masculinidades.

## *Seduções e traições de gênero : as charadas de Sabá e os serões de Sherazade*

*“No society prospers that allows a woman to rule over them.”*

hadith de Maomé<sup>114</sup>

*“(...) Vou dilacerar o corpo opaco do outro, obrigá-lo, (quer ele responda, quer ele se retire ou se abandone) a entrar no jogo do sentido : vou **fazê-lo falar**, (...) uma atividade desesperada da palavra : instaurar, a cada ocasião furtiva, o sistema (o paradigma) da pergunta e da resposta.”*

“Contatos”,  
Roland Barthes  
(ibid, p. 86)

Ao analisar representações literárias na interseccionalidade *gênero/ religião* e a islamização de temas judaicos, Jacob Lassner<sup>115</sup> (2002) recupera narrativas da visita da rainha de Sabá à corte do rei Salomão na antiguidade, o que teria sido uma suposta missão diplomática para se garantir rotas comerciais segundo a hipótese moderna da visita, registrada pelos cronistas bíblicos e reformulada posteriormente por escritores judeus e muçulmanos para acomodarem valores contemporâneos e preocupações sociais redefinidas. Nas fontes medievais, a narrativa assumiu um tom alegórico, representando a perigosa tentativa de transgressão às regras sociais e papéis de gênero, na qual a hegemonia masculina teria sido testada por uma mulher extraordinária. Muçulmanos e judeus teriam reescrito a história retratando-a como uma “força demoníaca” (ibid, p.1) apta a dissolver as barreiras assimétricas de poder entre masculino e feminino, isto é, anulando posições sociais/sexuais naturalizadas. A reconstituição desse evento da antiguidade por diversas representações masculinas fornece caminhos para a reflexão sobre noções culturalmente contruídas de homem e de mulher inseridos na “ordem natural” monoteísta.

---

<sup>114</sup> [Nenhuma sociedade que permite a uma mulher governá-la, prospera.] Maomé teria feito esse comentário quanto Abu Bakr mencionou a rainha de Sabá em sua presença. (apud. Lassner, p.52)

<sup>115</sup> Professor de história e religião da *Northwestern University*, especializado em história medieval do Oriente Próximo com ênfase em cultura política e relações judaico-islâmicas. Sua obra mais importante é *Competing Narratives, Contested Spaces – memory and communal conflict in the Medieval Near East*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.

Em se tratando de rainhas do Oriente Médio na antiguidade, devemos considerar o trabalho dos cronistas a partir do filtro de sua percepção sobre as verdades de sua época. Como a rainha de Sabá, muitas foram as soberanas alvo de atenção, como as rainhas Zenóbia, Cleópatra, Irene, Jezebel, Esther, sendo algumas dessas personagens construídas como estrangeiras, idólatras e portanto de sexualidade suspeita e temida<sup>116</sup>. Segundo Lassner, a narrativa da Rainha de Sabá aponta para um “projeto de relações intercomunais” (p.ix), duas fés conectadas que competem por versões de um passado legítimo. Nas fontes judaicas, está relacionada com o demônio Lilith - a subversão e independência sexual, uma rejeição da ordem natural do coito em cima/embaixo. Em interpretações modernas torna-se uma heroína compatível com os padrões emancipatórios femininos do séculos XX e XXI, por sua sagacidade em lidar com os homens, seu desejo por independência política e sua autonomia em tomar decisões sobre a própria vida.

A historicidade da rainha de Sabá foi assim alvo de diversos discursos que lidavam com a porosidade de fronteiras geográficas entre povos na antiguidade e Idade Média; várias versões antigas e modernas competem como legítimas, embora não se tenha evidências arqueológicas de sua existência no décimo século antes de Cristo (mais ou menos 900 AC). O primeiro historiador israelita, Flavius Josephus<sup>117</sup>, identificado-a como a visitante da corte de Salomão como uma soberana do Egito ou da Etiópia. De acordo com Ean Begg (1996), os etíopes recuperam-na como a soberana fundadora de sua nação a partir de seu filho com Salomão, Menelik I, o primeiro imperador etíope. Existem também várias versões sobre ser a esposa ou filha de um faraó do Egito, ou uma monarca sabéia do sul da Arábia ou de algum reino próximo a Jerusalém<sup>118</sup>. A personagem também foi arabizada e a narrativa de sua visita a Salomão (Suleyman, arabizado como muçulmano) aparece no Alcorão. Segundo Mernissi (2003), Bilqis – como é conhecida em árabe - seria uma rainha

---

<sup>116</sup> Essas rainhas são alvo de pesquisa acadêmica na área de *estudos bíblicos e arqueologia do Oriente Médio*. Ver Eleanor Ferris Beach, *The Jezebel Letters – religion and politics in ninth-century Israel*, Minneapolis : Fortress Press, 2005 e também Josy Eisenberg : “O poder das mulheres” (ibid).

<sup>117</sup> Nascido em 37 AC, renomado diplomata e historiador da Corte romana durante o reinado de Vespasiano. Ele teria presenciado e registrado a destruição do templo de Jerusalém e do Segundo Templo em 70 AC, ocupando-se do estudo sobre a origem das guerras.

<sup>118</sup> “Rainha de Sabá” vem também do latim *reino sabo*, “rainha sábia”, sendo associada no Gnosticismo com *Maria, a Profetisa* ou a *Virgem Negra*, a maior mulher alquimista, rainha e concubina de Cristo. A figura dessa rainha representada como sacerdotisa ou luxúria também foi a favorita de escritores ocidentais como Anatole France, Victor Hugo (que a chamava de Lilith), Flaubert e Gérard de Nerval (cf. Begg).

iemenita pré-islâmica mencionada no Livro Sagrado dos muçulmanos, tendo importância histórica e valor espiritual, já que renuncia ao politeísmo de culto ao sol primeiro curvando-se à sabedoria do rei Salomão e depois a Alá. Chama a atenção o fato de essa ser a única rainha que emerge do período pré-islâmico; na poesia árabe, Bilqis é evocada como uma presença feminina que fascina e encanta, a despeito de na história contemporânea ter-lhe sido atribuído um caráter fictício, o que Mernissi considera como uma tentativa de apagar o poder de uma soberana que teria existido, cuja importância é corroborada pelo próprio Alcorão<sup>119</sup>.

Lassner estuda dois tipos de versões árabe-islâmicas : aquela do Livro Sagrado e algumas narrativas de juristas medievais que interpretam os cânones dos versos nos quais ela aparece ao lado do rei. As versões medievais são mais detalhadas porque constroem interpretações e ficções a partir da versão alcorânica. Nas versões escritas do comentador Al-Thalabi<sup>120</sup>, há uma complexa reconstrução narrativa da relação entre Bilqis e Suleyman, a começar pela genealogia da rainha. Seu pai teria sido al-Bashrakh, um rei poderoso, governador de todos os reinos sábios do Iêmen, membro de linhagem considerada superior às dinastias de outras províncias, recusando-se a casar com os clãs de seu povo. Diz a lenda que ele casou-se com a filha do rei dos jinni, Rayhanah bint Al-Shukr, e teve uma única filha, Bal‘amah ou Bilqis.

Com a morte de al-Bashrakh, Bilqis herda o trono, mas uma dissidência palaciana recusa-se a aceitá-la como rainha, por ser uma soberana mulher e descender de uma linhagem “perigosa”. Ela é preterida por um jovem dos círculos palacianos que se revela um rei tirânico. Ao ocupar o trono, ele a exila, exigindo a posse das mulheres de seus subalternos e matando uma a uma. O reino se divide. Artilosa, Bilqis tem uma estratégia para destronar o tirano : manda uma carta oferecendo sua própria mão em casamento. Surpreso, ele diz ter pensado no assunto mas mostrara-se recalcitrante em propor-lhe a união,

---

<sup>119</sup> Mernissi comenta que “A colleague of mine, a historian who specializes in the Middle Ages, whom I consulted at the beginning of my research for information on this subject, was very sceptical. Arab women, heads of state ? Are you not mistaken about the area ? (...) ‘Didn’t you read that story in the *Arabian Nights* ?’ Still more surprising is that this amnesia affects even Western historians, who seemingly should not be all threatened by the Arab woman/power connection.” [Um colega meu, um historiador especializado na Idade Média, que consultei no começo de minha pesquisa para me informar sobre esse assunto, foi muito cético. Mulheres árabes, chefes de Estado ? Você não viu isso nas Mil e Uma Noites ? Ainda mais surpreendente foi saber que essa amnésia afetou até mesmo os historiadores ocidentais, que aparentemente não deveriam ser ameaçados pela conexão árabe entre mulher e poder] (2003b p.116).

<sup>120</sup> Ibrahim Al-Thalabi (morto em 1036 d.C.), jurista considerado pelos sunitas um importante estudioso do Alcorão.

sendo ela de origem nobre e filha de uma jinni (lembramos sobre o poder sobrenatural dessas criaturas não-humanas). Ela aceita oficialmente o pedido de casamento, dizendo aos oficiais “- Eu amava esse rapaz. Não respondi a ele antes porque preferia não me casar, mas agora dou meu consentimento a ele.” Na noite de núpcias, embebeda o noivo e decepa sua cabeça, pendurando-a no portão principal do palácio, com a qual os súditos se deparam, assombrados, na manhã seguinte. Ela recupera seu título de rainha legítima por direito de sucessão e ocupa o poder, cujo *status* é simbolizado por um suntuoso trono e descrições extravagantes de seu palácio lendário. Só a sala do trono possuía sete antecâmaras, cada qual protegida por um portão trancado.

O Alcorão apresenta essa personagem na sura 27, a “formiga”, após a menção aos profetas David e Moisés e a exaltação de Suleyman a Deus, que lhe revelou a “linguagem dos pássaros”<sup>121</sup>. Ao redor de Salomão reuniram-se as hostes de jinni, homens e pássaros (criaturas do ar), em batalha contra as formiga no vale (criaturas da terra). Suleyman roga ao Senhor para trazer-lhe a vitória. Ao inspecionar suas tropas, falta um pássaro, a poupa<sup>122</sup>, que surge em seguida e justifica sua ausência dizendo que viera do reino de Sabá com novidades : “I found a woman rulling over them : she has been given all things that could be possessed by any ruler of the world, and she has a great throne. [Encontrei uma mulher governando-os : a ela foi dado tudo que poderia possuir qualquer líder do mundo, e ela tem um grande trono] (27 : 23). “I found her and her people worshipping the sun instead of Allah, and Shaitan [o demônio] has made their deeds fair-seeming to them and has barred them from Allah’s way : so they have no guidance.” [Encontrei ela e seu povo adorando o sol em vez de Alá e Shaitan

---

<sup>121</sup> Na tradição islâmica, os pássaros simbolizam os anjos, criaturas mediadoras entre o céu e a terra que com seus vãos em diferentes planos conectam diferentes dimensões da realidade. Podem ser interpretados como o *conector universal do espírito*. Aqui, revelar a “linguagem dos pássaros” é reviver o mistério da Enunciação Original. Literato, profeta e poeta, Salomão tinha a sabedoria para desvendar tal linguagem que se vale das qualidades intrínsecas das coisas para simbolizar ontologias que as transcendem, como os místicos que dissertam sobre os atributos divinos e a ascensão às esferas superiores. Os princípios da iniciação ao misticismo islâmico se encontram na obra persa clássica do mestre sufi Farid Ud-Din Attar, *A Linguagem dos Pássaros* (São Paulo : Attar Editorial, 1991).

<sup>122</sup> No segundo capítulo da obra supracitada, Attar dedica uma narrativa à poupa, que discursa na assembléia dos pássaros : “Prezados pássaros, sou um dentre aqueles engajados na milícia divina, sou a mensageira do mundo invisível. Conheço Deus e os segredos da criação. Quando, como eu, se tem inscrito no bico o nome de Deus [“Não há outro deus senão Deus”, a primeira parte da profissão da fé muçulmana], necessariamente deve-se ter conhecimento de muitos segredos. Encontrei-me com Salomão e sou o primeiro de seus seguidores. (...) Eu levava suas cartas e era seu confidente : o pássaro que é querido pelo profeta Salomão merece ter uma coroa em sua cabeça.” (ibid, p.43/44).

fez seus atos atraentes a eles e os bloqueou do caminho de Alá : assim, eles não têm direção] (27 : 24).

A poupa entrega uma carta de Suleyman à rainha, intimando-a a converter-se ao Islã. Encorajada por seus conselheiros a tomar sozinha sua decisão, a rainha decide mandar-lhe presentes. Segue uma sequência de versos truncados de difícil compreensão, que Lassner interpreta como uma rejeição dos presentes por parte do rei, fazendo a comitiva voltar com uma segunda mensagem de conversão forçada no caso de sua recusa em aceitar Alá : a invasão militar de seu reino. Enquanto isso, Suleyman planeja roubar literalmente o trono de Bilqis, pedindo para um dos jinni para trazê-lo até si “em um piscar de olhos” e ordena que camufle o trono de forma a testá-la. Se ela reconhecer o trono, ela tem de fato sabedoria.

Ao chegar em Jerusalém, ele lhe indaga : “É este seu trono ?” Bilqis não responde sim ou não, apenas replica de forma evasiva : “É como se fosse o mesmo” (27: 42). Em outra tentativa de testá-la, Suleyman usa de um subterfúgio com a ajuda de um jinni : pede para a entidade criar uma superfície espelhada imitando a água entre seu trono e o caminho que o separa de Bilqis, em seguida a faz entrar na sala e pede para que se aproxime dele. Pensando ser um lago, ela ergue o manto e o vestido e descobre as pernas, anunciando : “My Lord, I have wronged myself, and I submit to Allah, the Lord of the Alamin” [Meu Senhor, eu me enganei e eu me submeto a Alá, o Senhor dos Alamim] (27 : 44). Aqui é interrompida a narrativa sagrada, sem mais detalhes descritivos ou explicativos.

Na versão reconstruída por Thalabi, ao saber da rainha politeísta, Suleyman manda sua carta selada e a borrija com perfume de almíscar. A poupa deposita a carta em seu colo enquanto ela dorme. Bilqis, que era letrada, quando pegou a carta estremeceu, ao ver seu emblema no selo, sabendo ser de um grande rei. Então curvou-se, admitindo que todo rei que usa como mensageiro um pássaro é um grande e nobre soberano<sup>123</sup>. O presente que manda é uma legião de escravos, servas e cortesãos, ouro, especiarias e enigmas para testar a inteligência de Suleyman.

---

<sup>123</sup> Diz-se que o selo de Salomão é a única tranca que mantém os jinni retidos em garrafas, lâmpadas, cavernas e baús, a única forma de serem aprisionados por humanos. A consternação submissa de Bilqis aqui expõe sua fragilidade diante da autoridade do rei, justamente por ser filha de uma jinni.

Ela veste os escravos homens como mulheres e vice-versa. Coloca as meninas travestidas sobre corcéis e os homens travestidos sobre pôneis e pede ao mensageiro que lhe entregue uma caixa de jóias, colocando ali dentro uma pérola perfeita e caríssima e uma concha torta. Então ela lança-lhe uma enigma : “Se você for um profeta, distinga entre as servas e os cortesãos, diga-nos o que há na caixa antes de abrí-la. [ e se adivinhasse, o mensageiro lhe diria] Perfure uniformemente a pérola lisa e alinhe a concha deformada.” Antes de a comitiva partir, Bilqis recomenda aos jovens que falem e ajam afeminadamente e às jovens que falem grosso. Depois diz ao chefe da comitiva, Al-Mundhir Amr : “Olhe diretamente para o homem e, se ele mirá-lo com raiva ele não é digno, mas se olhá-lo com bondade, então ele é um profeta e emissário de Deus.” A poupa, que estava escondida ouvindo, voou de volta ao seu mestre e informou-o sobre o ardil da rainha.

O anjo Gabriel coloca-se ao lado de Suleyman na recepção à comitiva e revela-lhe o que há na caixa. O rei acerta o enigma do porta-jóias e realiza a tarefa proposta pela rainha. Ele pede ajuda às minhocas da terra para colocarem a linha na pérola; elas tiram um pedaço de seu cabelo, fazendo-o de linha, perfurando-a com a boca. Ele consegue distinguir os jovens das moças fazendo-os lavar-se e observando sua *hexis* corporal. Enquanto as moças transferem a água de uma mão para outra, vertendo-a suavemente e se lavam a partir da parte de dentro do ante-braço, os jovens pegam a água e “jogam-na” simplesmente na parte de cima, espirrando grosseiramente para os lados.

Ao saber que Suleyman triunfara nas provas, Bilqis resolve visitá-lo pessoalmente. “Por Deus ! Esse não é um rei ! Somos impotentes para lidar com ele !” Em sua ausência, ela ordena aos vizires para que tranquem seu trono no mais distante e protegido de seus palácios. Enquanto isso, parte com sua comitiva, composta por 12 mil governadores dos reinos do Iêmen, cada um dos quais protegidos por 100 mil guerreiros. Enquanto a rainha não chega, Suleyman ordena a um dos jinni que traga-lhe o trono de Bilqis aproveitando sua ausência do palácio. O jinni o obedece, mas temendo que seu amo a desposasse resolve então difamá-la, dizendo que a rainha possui pernas peludas e pés iguais aos cascos de uma mula. Suleyman ainda prefere tirar suas próprias conclusões e faz a rainha passar pelo teste do lago na sala do trono.

Ao erguer a saia, o rei vê que tem lindos pés, que nada se parecem com os cascos de mula, mas seus tornozelos eram de fato hirsutos<sup>124</sup>. Ele lhe avisa que não há água, somente uma superfície espelhada e ela baixa a saia, poupando-lhe da visão dos pêlos inconvenientes. Bilqis senta-se ao seu lado e lhe propõe outra charada : “- Traga-me água que se pode beber mas não se encontra nem no solo e nem no céu.” Os demônios sussurram em seu ouvido : “Simples ! Ordene aos cavalos que corram e então encha os vasos com seu suor.” O profeta responde e passa no teste. Bilqis replica : “Conte-me agora sobre o seu Senhor !”

Incapaz de responder sobre algo irrespondível que é a essência divina, Suleyman tem um colapso e cai no chão, inerte. O anjo Gabriel vem em seu socorro e o instrui para retomar a consciência e continuar a falar como se nada houvesse acontecido. “Sobre o quê mesmo você falava ?”, pergunta ele à rainha. “- Sobre a água que não existe no céu nem na terra...” “-E sobre o que mais você perguntou ?” “- Mais nada...”, responde ela. Deus apaga o passado e o protege de ter de responder à pergunta mais constrangedora de todas. Suleyman então roga-lhe para que se converta ao Islã e ela cede.

Eles se casam ao final ? As versões dos literatos muçulmanos divergem. Uma delas diz que uma vez muçulmana, Suleyman assim o desejou, mas ficou enojado com seus pêlos nas pernas. Ele perguntou aos conselheiros como se poderia remover os pêlos, e foi sugerido que se usasse uma navalha. Bilqis protestou, alegando que “nunca tinha sido tocada por uma lâmina” – alusão ao seu estado de “virgindade” - e o rei temeu que ela se cortasse ao usá-la pela primeira vez. Pressionados, os demônios revelaram que lhe preparariam um banho com uma fórmula depilatória para arrancá-los. Essa é a lenda da primeira depilação feita especialmente para uma mulher. Outras versões dizem que uma vez casados, Suleyman permitiu que ela voltasse ao seu reino e permanecesse soberana, viajando sempre para lá e visitando-a uma vez por mês por três dias. Outras versões dizem que ele instruiu-a a desposar

---

<sup>124</sup> Há semelhanças com outras passagens míticas. Na linguagem etíope, Makeda significa “a ardente, flamejante”, que a conecta com o símbolo do cometa no céu, a estrela que percorre o firmamento, que em grego significa “hirsuto”. Nas narrativas eritréicas e etíopes, Sabá era filha de um tigre conhecido como Eteye Azeb (“rainha do sul”) e foi amarrada a uma árvore por ter ofendido um dragão. Despertos por suas lágrimas, sete santos que descansavam sob a árvore a resgataram e mataram o dragão. Porém, quando o sangue do monstro respingou em sua perna, seus pés se transformaram em cascos de mula. Ela então procurou Salomão para ser curada (ver Begg, *ibid*).

um homem de seu próprio reino. Recusando a união com um homem mortal, Suleyman replica “- A submissão ao Islã requer que você não proíba o que Deus declarou como permissível.” Ele lhe arruma um casamento com um governante dos jinni, Tubba, o Ancião. Eles retornam ao Iêmen. Suleyman faz o rei dos jinni submeter-se à autoridade do novo rei do Iêmen. Com a morte de Suleyman, os jinni são libertados, o reino de Bilqis e Tubba chega ao fim e a narrativa se encerra.

Em primeiro lugar, é preciso citar o contexto político da Arábia que empresta sua contingência à história alcorânica de Bilqis. Para os habitantes da Arábia central, a nobreza real estava vinculada à coragem e intrepidez militar do sistema tribal, de forma que seria inconcebível a um líder político pedir conselhos quanto a questões militares como o faz a rainha, desqualificando a autoridade de Bilqis como chefe política. A atenção é focada sobre si no Alcorão por uma razão direta : ela é uma descrente, como várias das chefes tribais e donas de caravana contemporâneas ao Profeta. Esses versos aparecem em um momento histórico no qual era necessária a vitória na batalha contra os politeístas, e as conversões eram uma questão de suma importância, envolvendo a necessidade de diplomacia amparada por tecnologias de violência – conversões forçadas, estupro, desapropriação de nichos sagrados de clãs na Caaba etc (cf. Armstrong e Rogerson). Cabe assim destacar a relação conflituosa entre princípios da fé muçulmana e papéis sociais de gênero, a começar por dois trechos de Lassner que assinalam uma relação fundamental entre construtos de *feminilidade/masculinidade* e *conversão religiosa* nas alegorias em torno de Bilqis :

As worshipped by Muslims, the Lord of the Universe represents an indescribable reality that transcends human experience and understanding and is thus more true than anything observable in His creation. At the very outlet of humankind when Adam and Eve were linked in harmony to their surroundings, all of nature's creatures recognized the one true God and the efficacy of His design. Only those jinn who descended to earth chose to disobey Him and even these rebellious creatures originally knew their place. It is only later that man and woman turned to polytheism. (...) Bilqis has erred in two counts : She has, in taking the rule of the Yemen, *usurped the natural place of man* [grifo meu]. But more seriously, in forcing her people to worship the sun, she has made them *withdraw recognition from God* [grifo meu], their one true ruler.” (ibdi, p.88/89)<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> [Conforme venerado pelos muçulmanos, o Senhor do Universo representa uma realidade indescritível que transcende a experiência e o entendimento humanos, e além disso é mais verdadeiro do que qualquer coisa observável de Sua criação. Nos primórdios da humanidade, quando Adão e Eva estavam conectados em harmonia às suas cercanias, todas as criaturas da natureza reconheciam o Deus uno e verdadeiro e a eficácia de

“ (...) disguised appearances cannot hide what nature has decreed even in childhood before the sexes are more prominently differentiated by hairiness, voice, physical stature and the like. Once again Solomon read cultural (or natural) codes with consummated accuracy. In God’s design, aggressiveness and power are reserved for the male species. No doubt, the Queen of Sheba is a most impressive woman but she cannot master the most impressive of men. In any case, that is the conventional wisdom of this tradition and all the others previously cited.” (ibid, p.149)<sup>126</sup>

Para Lassner, os artefatos culturais judaicos teriam sido utilizados, no limite, para legitimar a mensagem profética de Maomé, sendo uma espécie de conforto para judeus recém-convertidos na Arábia devido às políticas repressivas. Maomé traça sua origem profética pela genealogia de Noé, Moisés e todos os profetas israelitas representantes de uma tradição monoteísta, amparado pelo discurso de um passado religioso sólido, borrando identidades e alteridades por razões estratégicas. A tradição local teria adaptado certas narrativas para deixá-la inteligível às tribos beduínas em particular, refletindo os valores e experiências contemporâneos, tornando-se uma “nova tradição”. O objetivo de Maomé e dos califas sucessores era transmitir partes da tradição judaica com a condição de que os fiéis não se desviassem do Islamismo. Por exemplo, a origem genealógica de Bilqis, que assume um tom folclórico da posterior *As Mil e Uma Noites*<sup>127</sup>, aliado a uma série de outros eventos que são atribuídos ao mundo islâmico.

Na interpretação do autor, a subversão de Bilqis se revela em vários momentos da saga salomônica islamizada. Inicialmente, ela mesma propõe a aliança com o rei tirano,

---

Seus desígnios. Apenas aqueles jinni que caíram escolheram desobedecê-Lo, quando mesmo aquelas criaturas rebeldes originalmente reconheciam seu lugar. Foi só mais tarde que mulheres e homens voltaram-se ao politeísmo. (...) Bilqis errou em dois cálculos : Ao tomar o governo do Iêmen, ela usurpou o lugar natural dos homens. De maneira mais grave, ao forçar seu povo a adorar o sol, ela os fez retirar o reconhecimento de Deus].

<sup>126</sup> [...] Aparências disfarçadas não podem esconder o que a natureza decretou, mesmo na infância, antes de os sexos serem proeminentemente diferenciados pelos pêlos, voz, estatura física e os traços. Mais uma vez Salomão leu códigos culturais (ou naturais) com precisão perfeita. Nos desígnios de Deus, agressividade e poder estão reservados à espécie masculina. Sem dúvida a Rainha de Sabá é uma mulher impressionante, mas ela não pode subjugar o mais impressionante dos homens. De qualquer forma, essa é a sabedoria convencional de tal tradição e de todas as anteriores previamente citadas.]

<sup>127</sup> O *Livro das Mil e Uma Noites* é uma coletânea de fábulas que tematizam os mais diversos assuntos da condição humana – amor, o ódio, a compaixão etc -, produto de manuscritos incompletos e compilações tardias. Supõe-se que o livro derive de uma matriz iraquiana produzida originalmente em Bagdá, remontando à segunda metade do século XIII e à primeira do século XIV, quando o Império Mameluco estendia-se da Síria até o Egito (ver a tradução de Jarouche).

sem intermediários, quando os casamentos em sua maioria eram sempre arranjados<sup>128</sup>; mas o reizinho tirano e luxurioso não vive para conquistá-la nem na cama, nem na sala do trono. O regicídio na concepção muçulmana medieval não era algo facilmente defensável e causava estupor coletivo. Lassner faz uma interpretação freudiana dessa passagem, sugerindo que sua cabeça simbolizaria também a castração de seus genitais super-ativos. Embora dona de grande beleza, Bilqis rejeita o estado “natural” do casamento e a obediência a um homem. Como descendente de uma jinni e usurpadora do trono, ela também falha em prestar obediência a Deus, utilizando-se sempre de ardis não muito honestos, entre eles manipular os homens, mandando-lhe presentes e lançando-lhe charadas. Diz Thalabi : “She has already trained (*sasat*) the leading men to conform [to her wishes] and was experienced at..... manipulating authority.” [ela já tinha treinado os governantes homens a se moldarem a seus desejos e era experiente em manipular a autoridade] (apud Lassner, p.79) A palavra árabe *sasa* usada para seu ato de manipulação de homens é relevante, pois o verbo *siyasa* significa “política” no senso comum de administração, sendo usado também para o treinamento de cavalos e a domesticação de animais. Por fim, a subversão atinge seu ápice na ruptura final do universo : a rainha de Sabá confunde os gêneros através de suas servas e cortesãos; embaralha, portanto, a ordem divina. Se Suleyman falhasse em distinguir os homens das mulheres, isso significaria a tolice de se defender uma “ordem natural” que é tão passível de ser manipulada e confundida (como de fato o é).

Suleyman, ao livrar-se da armadilha, demonstra que homens e mulheres exercem papéis inexoráveis e distintos no mundo ordenado de Deus. Papéis de gênero não

---

<sup>128</sup> Mariya, uma cristã copta da época de Maomé, ficou notória pela mesma iniciativa : “This woman *had offered herself in marriage* [grifo meu] to the Prophet himself, and it is said that she was not the only one to do so. This is proof of the magnetism Muhammed must have had for those around him. It is also evidence of a *self-confidence on the part of women in Ancient Arabia totally lacking ... among Muslim women of later centuries* [grifo meu]. There are reports of other women who were married to Muhammed but who, when he came to them in the bridal chamber, said: ‘I take refuge from you in God.’ At this, so it goes, he had them sent back to their families without delay. This, too, *shows Arab women at the time of Muhammed were assertive enough to make no secret of their desires or disinclination*”. [Essa mulher ofereceu sua mão ao Profeta, e diz-se que ela não foi a única a fazê-lo. Isso prova o magnetismo que Maomé tinha. É também prova da auto-confiança das mulheres da Antiga Arábia, algo que lhes falta enquanto muçulmanas séculos mais tarde. Esses são apenas alguns registros de mulheres que foram casadas com Maomé, mas quando este aproximou-se delas na câmara nupcial, ele disse : “Acho refúgio de você em Deus”. E eventualmente, ele as mandou de volta para suas famílias sem demora.] (ver *Genesis of Eden Diversity Encyclopedia* na lista de sites consultados).

podem ser usurpados dentro do que decretou o Onisciente, afinal, ela não é tão sábia assim, pois falha no teste em distinguir a diferença entre o espelho e a água, *o real x fictício*, a ilusão narcísica da identidade/autoridade que jamais pudera sustentar. A meu ver, aqui ainda nos encontramos atrelados aos fundamentos judaicos de dominação hegemônica presa ao binário ativo/passivo. Quero propor a seguir uma interpretação que ressalte as alegorias de conversão e relações intercomunais de gênero e nação, que submergem em meio às trocas endogâmicas de parentesco.

Bilqis é uma mulher diferente das outras, retratada como pertencente a uma linhagem não-humana, daí seu suposto êxito em se tornar rainha. Ela destrona quem seria seu usurpador, casando-se com ele mas não consumando a relação; é mais uma “Rainha Virgem” semi-humana, quase Deusa. Ao ser espionada pelo pássaro mensageiro de Deus, seu reino é descrito como não tendo “direção” ou “liderança”, isto é, ele não está “no caminho certo” e pior, não tem uma líder legítima. Sua soberania é apagada, seu trono/autoridade é surrupiado e camuflado e, ainda assim, ela permanece em uma posição ambígua de não renegar nem reafirmar sua autoridade perante Suleyman. À primeira vista, ela não se sustenta discursivamente e cai no logro do espelho/água, abrindo mão de sua própria identidade/autoridade e “submetendo-se”.

A poupa, pássaro confidente do sábio rei, coloca em seu colo uma carta almiscarada. Na Idade Média, o almíscar era um odor considerado afrodisíaco, pois era extraído da secreção da glândula prepucial de uma espécie de veado originária do Tibet e da Índia, ou seja, vinha do “invólucro” do membro erétil. Suleyman não faz nada menos que uma *intimação erótica de conversão e “contato”* : ele oferece-lhe o falo como o caminho *reto* a Deus. Bilqis lhe responde no mesmo idioma : mistura os gêneros entre seus escravos para confundí-lo e lhe propõe um enigma impregnado de simbolismos sexuais. Ele é desafiado a elucidar a charada da diferença sexual, depois a “abrir a caixa” e “perfurar a pérola” e, não satisfeita, devolve-lhe o desafio da conversão, provocando-o a “desentortar a concha”, a concha “desviada”, “ilegítima”, pagã, *fora de seu devido lugar*. “*Seduza-me, converta-me, conquiste-me se fores capaz...*”

Suleyman é dissuadido de seduzí-la, pois suspeita-se que a soberana, embora casta, tenha uma beleza imperfeita de pés de casco e pernas cheias de pêlos, remontando à

idéia de demônio/jinni, uma não-muçulmana, criatura no limiar, transgressora da domesticidade. Isso faz sentido ao olhar falocêntrico, se ela é filha de uma entidade não-humana rebelde, fracassando parcialmente no teste da perfeição feminina, já que não se depila. Sabemos que a depilação e a circuncisão feminina estão na mesma categoria de *harr*, ou atos “quentes” de “purificação” que envolvem a passagem pela dor, necessários antes da consumação do casamento. Ainda impura, Bilqis o desafia mais uma vez, perguntando-lhe sobre uma espécie peculiar de líquido. O que ele lhe responde ? “Encha os vasos com o suor de cavalos”, outra metáfora do ato sexual : vaso/útero que recebe suor/secreção/sêmen, água que não vem nem da terra nem do céu, mas de *orifícios corporais*, as fronteiras entre pureza/perigo e dentro/fora. Bilqis está prestes a ceder à sedução dialógica e à possibilidade do gozo dentro da esfera reprodutiva macho/fêmea, mas ainda guarda uma última charada : ela insiste em saber sobre a natureza de Deus, o criador de toda a lógica dos sexos binários, questionando a legitimidade da própria fé muçulmana.

Entretanto, existem contradições nesse trecho da passagem sobre a conversão “pacífica” da rainha. Uma vez muçulmana, Bilqis retorna ao seu reino sem consumir a aliança com Suleyman e sem entrar para o harém ou o clã dos descendentes de Abraão reproduzindo a linhagem. O que se vê é uma reafirmação do ideal beduíno de laços endogâmicos e a prática pré-islâmica da matrilocalidade. Casada ou não com Suleyman, ela retorna a Sabá, não acorrentada como prisioneira, mas aparentemente com toda a pompa de seu título. Seu *corpo é convertido* com a eliminação de caracteres inapropriados para a *feminilidade islâmica*, mas não se trata de uma conversão *completa*. Sua corporalidade é transformada mas sua descendência é priorizada ao fazer a passagem entre-fés.

Por que ela não ocupa o trono ao lado de Suleyman ou este anexa seu reino ? Por que a ela se permite reinar e o monarca se contenta apenas com seu juramento ? Teria sido um pudor do cronista ao seguir a lei islâmica na qual um marido não pode se apossar da propriedade da esposa ? Nessa época as fontes escritas eram do domínio apenas de poucos literatos (homens), já que a educação em massa de países árabes tornou-se um fenômeno apenas na década de 1950 do século XX (cf. Eickelman, 1995). Thalabi era um erudito, um jurista e leitor do dogma; a interpretação da história de Bilqis foi alvo de seu interesse não apenas literário mas também canônico, devendo ser registrado obedecendo às expectativas de

sua religião e sua cultura sobre representações de gênero e raça. O que representa essa alegoria de *conquista incompleta*, se conquistar o corpo é também ter o direito ao território ? Se formos considerar a consciência histórica do narrador, talvez seja uma alusão ao colapso dos reinos sabeus do sul da Arábia que rondam a formação do Islã e seu poder imperialista posterior. O Iêmen era um dos focos de maior resistência à aceitação do Islã.

Mas se Bilqis “usurpou” o “lugar natural dos homens”, como então ela teria permanecido rainha ? Em um ponto as narrativas históricas da antiguidade e Idade Média convergem : a rainha de Sabá não perdeu seu reino e não houve guerra; ela viajou e retornou triunfante, garantindo as rotas disputadas de incenso e mirra produzidos em seu reino e distribuídos nas civilizações vizinhas. No Antigo Testamento (*Livro dos Reis*, 1 : 10 e *Crônicas*, 2 : 9), diferentemente do Alcorão, não há alegorias de conversão : ela simplesmente visita Salomão com curiosidade em conhecer o mais sábio dos homens, pronuncia seu respeito e dignidade ao trono de Israel, enche-o de elogios segundo o protocolo da época, ambos trocam presentes suntuosos e ninguém a intima a virar uma israelita. Isso talvez se explique por uma diferença doutrinária, pois os judeus não adotam políticas missionárias de propagação do Judaísmo entre os “gentios” nos mesmos moldes que os cristãos e muçulmanos.

É mais provável que a diferença das versões sagradas se dê por conta de diferentes contingências do momento. Como os muçulmanos encaixariam em seu discurso sobre o poder uma soberana que aparece no Alcorão mas à sua revelia, líder de um culto politeísta (talvez até uma Suma-sacerdotisa, se ela “impôs” o culto ao sol em seu povo) bem-sucedida em sua missão diplomática, como atestavam as várias fontes historiográficas/sagradas ? A “semi-conversão” de Bilqis que traz em seu bojo a possibilidade de travestismo - escravos disfarçados de mulher, pernas femininas peludas, a reversão de papéis de gênero - expõe o engodo do poder islâmico na figura de Suleyman rei/profeta e logo, *califa*, detentor do poder temporal e sagrado e o constrangimento frente à possibilidade da autoridade sagrada detida por uma “califa mulher” ou um(a) “travesti”, o incomensurável à Ummah. A alegoria do encontro entre os dois monarcas suscita a mesma linha de questionamentos que McClintock propõe : uma análise sobre as contradições do imperialismo, a relação senhor/escrava(o), sujeira/limpeza e a domesticidade; a capacidade

de *agency* das mulheres muçulmanas e descrentes no Estado islâmico e suas implicações contemporâneas na interação entre o que ela chamaria de “limitação social” e “atuação social” (ibid, p.20).

Inicialmente, Bilqis *propõe casamento* a um homem jovem e depois da conversão ela é compelida a um *casamento arranjado* pela intermediação de seu “guardião” Suleyman, que escolhe um marido ancião – não sabemos se com ou sem seu consentimento, já que isso nunca foi relevante para as fontes em questão. Seu clitóris teria sido eliminado junto com os pêlos ? Seria esperado que ela fosse circuncidada, primeiro por ter se convertido ao Islã e também para ser sexualmente saciada por um homem bem mais velho. Ainda resta mais uma hipótese sobre a questão, pois fontes citadas anteriormente sugerem que os árabes a praticavam em escravas *antes* do Islã e como vimos, depois permanece como meritório às crentes, atestando uma possível reversão da prática indicando a inversão de *status* social. O que significa transferir uma prática feita sobre o *corpo das escravas* para o *corpo das crentes*, em uma misteriosa “transubstanciação” de categorias ?

Em meio a tantas obscuridades e contradições narrativas, a desapropriação fragmentada da corporalidade da rainha pagã (pés, pêlos, tornozelos) sempre sendo posta no jogo dialógico da sedução heterossexual, poderia ser interpretada como uma alegoria retratando o despojamento (a “depilação”) da autoridade de mulheres e territórios, apontando para o campo político sendo negociado ao longo do tempo no Islã: a conversão em troca da sobrevivência daqueles que “desobedecem” e traem a lei – a mulher solteira, chefe-de-estado, o judeu, o estrangeiro, os escravos, os não-circuncidados, em suma, os *descrentes*. Aqui, descortina-se o apagamento de traços de feminilidade na esfera pública e na construção do Estado-nação muçulmano, mostrando a preocupação das autoridades ao lidarem com a alteridade e as leis de *incorporação/conversão* dentro de seu próprio campo religioso. Permanece sempre uma idéia espaço-temporal de construção de identidades, da domesticidade e do mercado : Bilqis usurpa o “lugar natural do homem” e renega a ordem cronológica de Adão e Eva e a criação do universo. Suleyman corrige, “desentorta” sua rebeldia (*jahiliyya*, paganismo) e a resgata novamente para os códigos culturais, a Lei do califado, porém deixando para trás o rastro do apagamento que a constituía.

No interstício real/imaginário, Azar Nafisi (2002) analisa o eixo principal do *Livro das Mil e Uma Noites*, a relação entre Sherazade e sultão Shariar como refletindo uma possível realidade vivenciada pelas mulheres. Através de seu conhecimento e imaginação, Sherazade dá novos significados e possibilidades a velhos conceitos, uma habilidade que a rígida hierarquia classista e sexista das tradições islâmicas não conseguiu apagar completamente. A narrativa seria uma metáfora das esferas públicas e privadas e da interdependência de ambas, simbolizando as relações mais problemáticas da sociedade : a assimetria de poder entre homens e mulheres e alternativas para superá-la. Para a autora, trata-se de um tema atemporal e repetitivo : o que acontece quando a realidade fecha todas as portas, quando a vida parece incontrolável e imutável ?

Antes da entrada de Sherazade no romance, as mulheres pertenciam a duas categorias : aquelas que traem e são mortas e aquelas que são mortas antes de terem a chance de trair. Na história, o sultão Shariar é traído pela esposa com um escravo e desde então adquire ódio às mulheres, decidindo matar uma virgem noite após noite depois de deflorá-las, até o momento em que a filha do vizir, Sherazade, se compromete a desposar o rei e reverter a situação<sup>129</sup>. Se no primeiro momento a narrativa nos fala sobre a humilhação sofrida pelas mulheres - a humilhação da traição sentida pelo rei e a impotência das noivas assassinadas, em uma relação agressor/vítima - Nafisi situa Sherazade como a única alternativa possível para se romper esse círculo de violência. Através do conhecimento, a filha do vizir adota uma posição de mediadora em relação ao sultão e às moças do reino. Conhecendo a história de poetas passados, homens letrados, reis, gênios e magos, a erudição dessa noiva permite que Shariar comece a nutrir uma curiosidade em relação às mulheres, em busca do que ela chama da “pérola oculta da verdade”, superando a crença de que todas as mulheres nascem traidoras. É o conhecimento e a imaginação que Sherazade usa para romper com o ciclo de ressentimentos e matança, entendendo o passado e predizendo o futuro, servindo-se dos contos em seu intento de salvar as outras. Ela arrisca a vida, porém não sucumbe ao medo pelo rei e alcança seus objetivos; com sua *estratégia de sedução*, transforma a realidade.

---

<sup>129</sup> Como sabemos, mulheres mortas, seja por membros de suas famílias de origem, seja por seus cônjuges, não são apenas personagens de *As Mil e uma Noites*. Para uma discussão sobre *crimes de honra* no contexto islâmico ver Hoda Rouhana “Perspectiva das mulheres que vivem sob lei muçulmana” no livro editado pelo Pagu *Vida em família – uma perspectiva comparativa sobre crimes de honra*. O artigo é citado adiante.

É possível pensar-se no papel de Sherazade e da Rainha de Sabá posicionadas como *sedutoras* a partir do que propõe Jean Baudrillard (2006) em relação a um terceiro interstício fundamental : *sedução e gozo*. A sedução inaugura uma lógica iniciática. Baudrillard contrapõe a *Lei* - um sistema de valores tomado como universal, a jurisdição o direito, a *Socialidade* - à *Regra*, que é imanente à Lei e contudo escapa a esta, acarretando sua *reversão* e estabelecendo uma relação dual entre ambas, Lei e Regra, que denomina *Ritualidade*. A “ritualidade” engloba os vivos e os mortos, os animais, a natureza, seus processos periódicos, suas recorrências. Tais catástrofes são signos que estabelecem a Regra e seus “jogos de analogia” que organizam o cíclico e a *troca universal*. A sedução normatiza as aparências, é uma *estratégia do ornamento*, pois funda a *beleza ritual, esotérica*, a relação entre gêneros :

“(…) Num sistema masculino dominante, em qualquer sistema dominante (que por isso mesmo torna-se masculino), é a feminilidade que encarna a reversibilidade, a possibilidade de jogo e de implicação simbólica. (...) o feminino é não um sexo oposto ao outro mas o que remete ao sexo de pleno direito e de pleno exercício, *ao sexo que detém o monopólio do sexo* [grifo meu] : o masculino, a obsessão de alguma outra coisa, *de que o sexo é apenas a forma desencantada* : a sedução. Esta é um jogo, o sexo é uma função. A sedução é da ordem do ritual, o sexo e o desejo são da ordem do natural. Defrontam-se no feminino e no masculino essas duas formas fundamentais e não alguma diferença biológica ou ingênua rivalidade de poder.” (ibidem, p.27)

“*Se-ducere*”; afastar, desviar do caminho, a paixão como um jogo do domínio do signo, o lugar da *eficácia simbólica*, que o autor empresta de Lévi-Strauss. Por isso Suleyman desmaia, “perde” a palavra, pois Bilqis faz a pergunta desviante, daí a necessidade da intervenção divina, o apelo ao pré-discursivo que está fora do jogo dialógico e que por isso mesmo o encerra. Assim se pensa o amor como *um desafio, uma aposta*, que Sherazade e Bilqis lançam como única forma de sobrevivência, como tão bem enuncia Baudrillard : “(…) eu me esquivo, tu não me farás gozar, sou eu quem te fará jogar e quem te roubará o gozo.” (ibidem, p.28). Para depois constatar : “No fundo, o poder não existe; nunca existe a unilateralidade de uma relação de forças sobre a qual instaurar-se-ia uma “estrutura” de poder, uma “realidade” do poder e de seu perpétuo movimento. Esse é o sonho do poder tal e qual nos é imposto pela razão. Mas nada se quer assim, tudo busca sua própria morte,

inclusive o poder. Ou melhor, tudo quer trocar-se, reverter-se e se eliminar num ciclo. (...) *Só isso seduz profundamente.*” (ibidem, p.56)

A sedução escapa à representação, à enunciação, pois nos desvia da verdade, destrói contratos sociais e religiosos e funda um *pacto*, o pacto entre Bilqis e Suleyman ou entre Sherazade e Shariar. Diria Sherazade/Bilqis “O que eu quero não é te amar, te querer, nem mesmo te agradar : é te *seduzir* – e não importa que me agrade, mas que sejas *seduzido*” (ibidem, p.98). Para Baudrillard, a mulher é a fundadora das relações fundamentais da troca, não segundo uma interpretação torpe da teoria da “troca de mulheres” da falocracia<sup>130</sup>, mas entendendo o feminino como o dominante ou o que eu chamo de “englobante”, tornando o desafio da sedução “triunfante” e o masculino “residual” : um sultão domesticado e acalmado em seu leito nupcial, um rei seguro com a “conversão” de sua rival política pelo corpo/território. Temos então relações de poder que são erotizadas em um *drama de servidão e subversão* e disputas de identidades de gênero em negociação no campo político de revolução, repressão e contato/conversão. São relações dialógicas que nos fornecem um segundo plano de estratégias sistemáticas de apagamento, fazendo-nos esquecer que as árabes teriam ocupado algum dia alguma posição de poder público – Bilqis o fez, mas enquanto usurpadora e de origens sobrenaturais, em última instância, revertida a uma fantasia das intermináveis “noites árabes”.

Finalmente, vale dizer que as representações sobre rainhas do Oriente Médio pensadas na Idade Média passam pelo crivo da classe : foram produzidas por elites urbanas. Lassner observa que comunidades rurais árabes teriam sido afetadas de maneiras muito diversas pela centralização do poder a partir do surgimento do Islamismo – estatização do governo, militarização do Estado, uma religião oficializada, registrada e controlada pelas mãos de homens, com a subsequente cristalização de papéis femininos mais rígidos e a deterioração de sua posição nas políticas públicas. O corpo da *mulher-chefe-de-Estado* permanece como um lugar ambivalente, poderoso por sua sexualidade livre e intocada, porém destronada pela Lei do escrutínio através da qual a *dualidade*, a idolatria/*jahilyyyia*, são convertidos à *unilateralidade* assimétrica, à *submissão/islâm*, à sedução interrompida pela temporalidade de Alá.

---

<sup>130</sup> Abordo o problema teórico da “troca de mulheres” no capítulo IV.

### III

#### O DISSENSO ENTRE “NATIVOS”

#### Ativismo islâmico, secular e feminista

*“Quem tem olhos para ver e ouvidos para ouvir,  
fica convencido de que os mortais não  
conseguem guardar nenhum segredo.  
(...) A denúncia lhes sai por  
todos os poros.”*

Sigmund Freud<sup>131</sup>

*“Stop groping about in our panties !”*

réplica das africanas à intervenção  
de ocidentais feministas no  
tópico MGF<sup>132</sup>

Em sociedades muçulmanas, a sexualidade é um campo político que se

constitui à medida que se invisibiliza, um campo regido por um conjunto de proibições e prescrições rígidas que se irradia por todos os âmbitos da vida social, na forma da construção espaço/temporal do público e do privado. Em narrativas islamizadas sobre a circuncisão feminina, o tema acha-se fragmentado em citações esparsas de juristas e no discurso de praticantes muçulmanos. Não há um discurso homogêneo ou consensual, como já indicaria a idéia de ficções passíveis de uma análise mítica. O mesmo ocorre em outro campo, a arena do ativismo político. A partir da seleção e análise de 10 documentos de grupos opositores das

---

<sup>131</sup> *Fragmentos da análise de um caso de histeria – O caso Dora*, Rio de Janeiro : Imago, 1997 : 90.

<sup>132</sup> [Parem de apalpar dentro de nossas calcinhas !] 1985 UN Decade for Women, Nairobi – ver Parmar e Walker, 1996 : 93.

aqui chamadas *mutilações genitais femininas (MGF)*<sup>133</sup>, proponho que a imagem da mulher muçulmana visualizada pelas ONGs – emancipada, portadora de uma integridade corporal inviolável etc - modifica a idéia de *hudud*, imagem esta que se constituiria através do apagamento da charia em prol das leis internacionais, uma recriação de *hudud* que colide com o princípio de não-soberania das mulheres e das massas.

### ***Vozes revoltosas e escrupulosas : o patriarcado e o multiculturalismo***

Os documentos 1 e 2 fornecem um argumento religioso de condenação às alterações genitais, considerando como “mutilação” apenas a infibulação e a excisão total do clitóris; discute o que é considerado tradição ou não em relação à prática, a menção da *sunna* na charia na categoria do “permissível” e as possibilidades de reformulação da tradição. Os documentos 3 e 4 oferecem um contraponto aos primeiros, pois expõem proposições de feministas muçulmanas que não entram na linguagem textual religiosa. Argumenta-se sobre a suposta ausência de políticas sensíveis à questão de gênero no mundo árabe, explicando a não-diferenciação entre “Direitos Humanos” e “Direito das Mulheres”, uma vez que o primeiro não pressupõe a igualdade de direitos entre gêneros nessa circunscrição cultural, sobretudo quanto às leis trabalhistas, *status* social e pessoal e leis civis; por exemplo, no caso da punição por “adultério”, que pesaria mais sobre as mulheres. Parte dessa desigualdade, salienta o documento, residiria na falta de uma “sociedade civil forte” em tais países, onde haveria pouca margem de manobra para a atuação de ONGs devido à pressão de governos autoritários e de grupos radicais religiosos que apóiam o *status quo*.

O documento 5 está nitidamente falando do “lado ocidental”, sugerindo alternativas rituais de substituição da intervenção : a *sunna* no lugar da infibulação, apresentando um discurso mais direto de combate à prática, com uma metodologia própria, porém incompleta se comparada ao guia 6, que fornece orientações de estratégias para a atuação de ONGs e medidas necessárias a governos no combate à MGF. Este último é um manual de consulta e orientação focado estritamente em e *para* países africanos, adaptado do livro de Anika Rahman *Female Genital Mutilation – a guide to laws and polices worldwide*

---

<sup>133</sup> Os trechos mais relevantes dos documentos estão transcritos no anexo 1.

(Center for Reproductive Law and Policy - CRLP, London : Zed Books, 2000). Ele separa em categorias as justificativas para a prática, que estariam relacionadas com *costume e tradição, sexualidade da mulher, religião e pressão social*. Enfatiza que a prática é *cultural*, não *religiosa* e que nenhum dogma a prescreve, fazendo um pequeno panorama histórico dos sujeitos que se mobilizaram contra já no século XIX, como missionários e funcionários coloniais, mas com pouco sucesso. Entrando no sistema judiciário da ONU, explica-se que táticas de persuasão para o abandono da prática foram enfatizadas mais recentemente no *Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women* (Women's Convention, CEDAW, ONU, 1979) e no *Convention on the Rights of the Child* (Children's Rights Convention). O argumento principal gira em torno da ameaça para a *saúde da mulher* a partir da violação de sua *integridade corporal*. Assim, MGF são classificadas por estes organismos como um *ato de violência* que ameaça a *segurança do indivíduo e sua integridade física* (p.15, 16). São também consideradas de risco para a saúde porque comprometem a vida sexual das mulheres e portanto, sua *saúde mental*, estando também alinhadas à violação dos direitos da criança, pois estas não estariam aptas a dar o *consentimento* para a operação.

Este manual está estruturado sobre um discurso que põe em diálogo e atuação dois sujeitos : “O” Estado e “As” ONGs. Os governos teriam o *dever* de modificar os costumes contra as mulheres, as leis, adotar medidas de regulação para a “igualdade dos sexos” e abolir práticas prejudiciais à criança, sendo a mutilação uma *ofensa criminal*. A atuação das ONGs desempenha um papel ainda mais fundamental no processo, mas ainda deve permanecer sob uma custódia “específica” : a dos próprios nativos. As ONGs formulam e põem em prática estratégias específicas quando lidam com o chamado “nível nacional” de combate, além do “nível da comunidade”, o “nível regional” – este específico em cada país a partir dos parâmetros da ONU, como a *Comissão da África, Ásia, Europa, América Latina* etc - e o “internacional”. A relação está sempre sendo posta com os governos locais.

Os três documentos do *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML) - organização que se define como “an international network that provides information, solidarity and support for all women whose lives are shaped, conditioned or governed by

laws and customs said to derive from Islam”<sup>134</sup> – pertencem ao acervo de publicações da entidade que está disponível on-line, classificado por “região geográfica” e “tema”. Segundo a ativista Hoda Rouhana (2006), WLUML foi fundada em 1984 para unificar a luta de mulheres que se achavam isoladas em países e comunidades muçulmanas, uma entidade cujas políticas conectam-se com os movimentos mais amplos dos direitos humanos. Seu ativismo consiste em esclarecer mulheres sobre a gama de leis e práticas de inspiração islâmica e fortalecer a possibilidade de resistência frente às desigualdades e imposições de identidade. Unem-se nessa empreitada muçulmanas e não-muçulmanas, secularistas e crentes, seja de dentro das comunidades ou de fora. O consenso geral consiste em enfrentar o obstáculo de “ (...) mitos de um mundo muçulmano homogêneo e a imutabilidade das leis muçulmanas” (ibid, p.375) que contrastam com realidades muito diferentes que vivem as mulheres de diferentes regiões.

Selecionei trechos de três documentos de suas ativistas que tratam de questões que concernem nosso objeto : as mulheres árabes e a circuncisão no contexto “africano” (no contexto “árabe”, não aparece). O documento 7.1 menciona o casamento, o divórcio, as dificuldades que enfrentam as mulheres e as leis que as governam quando, do ponto-de-vista histórico, nenhum esforço teria sido feito para modificar as leis da família, fenômeno que entendem como tendo causas além dos preceitos ditados pelo Alcorão, colocado à margem da discussão. O dossiê 7.2 adota a perspectiva africana e sugere estratégias de auxílio por parte dos não-africanos para que o combate às mutilações seja eficazmente implementado. O dossiê 7.3 trata especificamente do Sudão e as tensões que emergem quando se tenta modificar ou mesmo discutir-se no âmbito público uma prática tida como inerente à concepção de nação e identidade.

\*\*\*

Alguns sujeitos muçulmanos dicotomizam dois agentes : “*secularistas fanáticos*” x “*tradicionalistas ignorantes*”, ambos falhando em lidar com o assunto com bom-senso. Ao condenar os segundos, é com o argumento de que causar danos extremos à

---

<sup>134</sup> [Uma rede internacional que fornece informação, solidariedade e apoio para todas as mulheres cujas vidas são moldadas, condicionadas ou governadas pelas leis e costumes que diz-se derivam do Islã.]

mulher devem ser evitados já que isso potencialmente pode torná-la “*menos desejável para o marido*” e além disso é uma prática “pré-islâmica” e logo, idólatra, “supersticiosa” e “opressiva”, contra o dogma, já que este garante a satisfação sexual da mulher - *com a condição de que ela esteja casada*. Ao condenar os primeiros, é em prol de uma forma mais “suave” de circuncisão em detrimento da excisão e infibulação.

Em outros casos, separa-se a *corporalidade* de *moralidade* e *caráter*, mostrando ser desnecessária a operação e mantendo sancionada a *sunna*, o equivalente à circuncisão masculina. O capuz do clitóris é dessexualizado, tido como uma membrana que não faz parte do aparato sexual como um todo e sendo assim, “é improvável que cause qualquer *problema matrimonial*”. Isso condiz com a citação de Maomé na qual o sucesso matrimonial é mais importante do que a circuncisão severa, recomendando um corte mínimo. Ou seja, a *sunna* não é qualificada aqui como “mutilação”. Não seria apropriado dizer que a circuncisão é uma prática “tradicional”, pois de fato o Islã está sustentado pela tradição, pela questão da memória e das narrativas do Profeta. Deve-se então pensá-la sob a orientação dada pelo “dogma” e pelas consequências médicas, isto é, “científicas”; o referencial deve ser uma racionalidade de outra ordem.

Outras vozes vinculam a prática – sobretudo da infibulação e excisão - à questão da honra e do “controle da sexualidade feminina”, apontando que o problema reside em um suposto mecanismo de manipulação discursiva que conecta práticas “tradicionais” com o Islã (“o dogma”) colocando a justificativa pela “religião” como uma espécie de tempero que sanciona a tradição dando-lhe um sabor de lei, reduzindo a questão à culpa do *controle masculino sobre o corpo das mulheres*, o que leva à categoria do *patriarcado* abordado diretamente nos documentos 6 e 7.1.

As árabes centram o debate na presença de uma *interpretação islâmica* *hegemônica conservadora*, um Islamismo que se sobrepõe a algum outro que é silenciado por uma estrutura de dominação masculina que fomenta uma “obsessão doentia” por ideais de *virilidade* entre os homens, associando o problema menos à linguagem religiosa e mais a disputas de poder entre elites que administram a chamada “tradição islâmica”. A tentativa de dissociar “religião” de “cultura” traz à tona uma razão fundamental para isso : dizer que a prática *não é religiosa em si* torna-se uma estratégia política voltada para os fundamentos das

leis internacionais; a saber, uma *estratégia de combate* para não se entrar em contradição com os próprios estatutos dos Direitos Humanos, pois se as mutilações forem vinculadas a qualquer motivação religiosa, elas acabarão sendo sancionadas pela própria cláusula que garante a *liberdade de expressão religiosa*.

Disso se tira que a questão não diz somente respeito a um âmbito ontológico, concerne também o *campo ideológico* das políticas públicas e aos mecanismos de regulação de governos. A *dominação masculina, patriarcalismo, virilidade* etc estão vivas e se fazem presentes porque são categorias úteis, usadas politicamente como uma estratégia de atuação para que ONGs ocidentais ajam em parceria com suas interlocutoras muçulmanas, permitindo organizarem-se sob algo que une a *todas as mulheres* : o sistema mundano desigual na mão de homens, uma causa em comum, um idioma universal que as Nações Unidas “compreendem”, tornando possível conciliar um Islamismo mais, pode-se dizer, “feminista”, com noções internacionais/ocidentais de direitos humanos, de forma que as muçulmanas não se sintam violando ou “desafiando” a “palavra de Deus”. Assim, os países europeus e os Estados Unidos não podem se abster da luta; cria-se uma relação de alteridade necessária, *dentro/fora, islâmico/não islâmico*. Por fim, surge a expressão “abordagem relativista” que remete à idéia de *multiculturalismo*, para que tal equilíbrio de alteridades não degrida em “imperialismo econômico e cultural”, problematizando “tradição” e “nacionalismo”<sup>135</sup>.

As vozes “ocidentais” usam também a questão do relativismo e da preservação de valores tradicionais. Segundo o documento 5, modificar o costume não é desejado, a não ser que esses “valores tradicionais” sejam perdidos por uma *boa causa* : a supressão de MGF, por exemplo. Trata-se de um sujeito indeterminado, porém supõe-se que *não seja do terceiro mundo*, pois fala fora de sua alteridade. Esse sujeito insiste em manter a lógica terceiro-mundista do ritual no clitóris com um derramamento de sangue, “requisitos tradicionais” que devem ser engolidos como um antídoto amargo em benefício da boa causa. Ele chega a se aproximar perigosamente de sua alteridade : também discursa sobre o capuz do clitóris, dessexualizando-o, tornando-o um entrave para o prazer feminino. Afinal de contas, parece que o antídoto não é tão amargo assim, pois as mulheres poderão gozar ainda

---

<sup>135</sup> Esse debate sobre o multiculturalismo é aprofundado no capítulo seguinte; aqui trato apenas de um mapeamento de questões que envolvem MGF que apareceram no material empírico.

mais sem a “incômoda” membrana, após o rito alternativo pensado especialmente para os “nativos”. Para tal alternativa ser posta em prática, sugere-se uma metodologia conduzida por ONGs que devem monitorar diretamente os rituais.

Sobre a questão de autonomia do sujeito e as “barreiras culturais” bem como a “dependência econômica” das mulheres, enquanto as árabes/muçulmanas culpam o patriarcado e afirmam a necessidade de mudanças na sociedade, as ocidentais têm uma preocupação maior com um mínimo de intervenção, relutando ao falarem em “normas sociais”. Preocupam-se em estudar as raízes históricas e causas das mutilações ao mesmo tempo afirmando que o problema é, no limite, *econômico*, posto que se participassem igualitariamente de todos os setores da sociedade e se houvesse um sistema educacional eficaz, o problema estaria resolvido. Priorizam a voz das “mulheres africanas”, como os agentes principais para abolirem a prática : elas devem “impor seu ponto-de-vista”. Mas *qual* ponto-de-vista ? Pressupõe-se que haja perspectivas separadas entre homens e mulheres, que “elas” têm opiniões que estão sendo silenciadas por “eles”, sugerindo que estariam sendo coagidas a mutilar. Volta-se ao patriarcado.

Em síntese, aparece uma *assimetria de poder entre alteridades* : a atuação não pode nem deve ser a mesma, daí a ineficácia de fazer-se petições e marchas em países da Europa. A chave para o problema poderia residir na mobilização de elites locais, como médicos e universitários para o aconselhamento de populações rurais, controlando a atuação de parteiras que dependem economicamente da prática, iniciativas estas que devem partir apenas dos nativos, porém munidos com o arsenal ocidental, seja no âmbito científico, acadêmico ou das leis internacionais.

Em relação às próprias leis de regulação, seu mecanismo parece atuar de forma obscura. A questão da *denúncia* nesse caso seria importante e culpam-se as meninas por serem omissas e não se manifestarem contra a prática. Elaine Scarry (1985), ao discutir os limites da representação da *dor* pensando a existência de incomensurabilidade entre *experiência* e *linguagem*, explica a necessidade de se transferir a verbalização da dor para mecanismos disciplinares como a medicina, a *Anistia Internacional*, o sistema judiciário etc. Ao lidar com a *tortura*, a *Anistia Internacional* elabora uma metodologia específica para extrair discursos sobre a dor (realidade material) de forma a se tornar inteligível (linguagem)

e mobilizar organismos independentes de regulação do normativo *contra a tortura*, estabelecendo uma interlocução entre *torturado* e *comunidade internacional*. Em outras palavras, almeja-se uma quebra de alteridade para alcançar-se uma *objetividade* no ato de denúncia, aliada à *inteligibilidade* que estimula a compaixão de quem *ouve*. O mecanismo de transferência de inteligibilidade para a dor seria de difícil representação, criando-se *zonas de exclusão*, *aquilo de que não se consegue falar*, o *inexprimível*, o risco de se invisibilizar sujeitos. No caso das MGF, a noção de denúncia às vezes não cabe, pois as operações, à medida que são *medicalizadas* em hospitais e libertas da dor, caem fora da categoria de “tortura”, apagando ainda mais os sujeitos que se tenta compreender, anulando a eficácia dessa estratégia de combate.

Em tal espaço assimétrico de negociações, organismos que propõem mecanismos de atuação nessa linha se colocam como um referencial, um parâmetro para governos se guiarem, constroem uma espécie de *autoridade de intervenção*, colocam-se como porta-vozes da comunidade, das minorias, criam uma imagem benéfica e altruísta, uma “atmosfera de boas-vindas e não ameaçadora”, tudo para ajudar mulheres que de “nada” sabem se esclarecerem sobre todas as dúvidas – seja com informações médicas, esquemas gráficos de vulvas etc - partindo da idéia de que elas *têm dúvidas* ou precisam ser esclarecidas. ONGs articulam uma *estratégia de convencimento* que catalisa a mudança, garantem a manutenção dos direitos universais, tecendo escrupulosamente a teia que une governos, comunidades, jornalistas e líderes religiosos visando, em última instância, ao bem-estar das mulheres da “comunidade”. Uma tarefa que autoriza até mesmo o uso da espionagem para atingirem seus objetivos : *a fiscalização do normativo enquanto alteridade*.

As ocidentais dão voz à alteridade quando propõem um ritual que “mantenha a tradição” e não interfira muito em “costumes locais”. As ONGs, imersas em uma *espacialidade altruísta* de redes e conexões, o território da justiça e de próprios parâmetros do normativo, constroem narrativas nas quais vivem mulheres emancipadas, economicamente independentes, autônomas, a possibilidade do vir a ser mediante certas ações que visam driblar a lei da dominação masculina e na qual sua base autorizante são os “valores universais” do multiculturalismo ideológico - que, por meio de algum artifício mágico não revelado, concilie o binarismo incomensurável “tradição”x “modernidade”. Ou

seja, somente o ativismo dos Direitos Humanos pode performar essa mágica; ele é o referencial, seja para superar as práticas opressivas, seja para que as muçulmanas encontrem seus direitos em sua própria cultura, uma atitude que não é posta em prática sem consequências.

A noção de *ideologia* para Eric Wolf (2003) tange a distribuição desigual do poder, definindo-a como *cultura da realidade* (âmbito prático e das racionalizações) e *cultura do valor* (implicações simbólicas), sendo o encaixe de ambas a *ideologia*. Nesse processo de fusão reside a *coerção*, a redução de significados a “imperativos permitidos” (ibid, p.298), levando-o à questão do poder; isto é, seres humanos que agem em certo sentido *fazendo resistência* a outros de tal maneira que certas ações se tornem inviáveis, permitindo que se elaborem hierarquizações e significações. Em outras palavras, haveria uma conexão necessária entre *idéias e realidade*. O discurso das feministas muçulmanas, um modelo alternativo de Islã em relação aos modelos hierárquicos predominantes, atuariam dentro da mesma lógica de concepção contra a qual estariam reagindo. O campo político em questão seria aquele que estabelece, mantém, defende, proporciona alianças, resistência ou acomodação, passível de inibir, limitar ou incentivar as pessoas com a condição de atuarem circunscritas a *determinados cenários*.

Discutindo a noção de *dissenso e consenso*, Wolf comenta sobre a Ummah universal mas que na realidade se fragmenta em várias organizações políticas. O *Islamismo universal* deve ser manejado junto à diferença de cultura, classe, geração e religião que compõem por si mesmas as organizações muçulmanas. Torna-se possível então construir a retórica da dominação masculina dissociada da questão religiosa como uma arma de combate, a resposta para determinadas *sinalizações* que selecionam *reações permitidas*. Isso leva a outra idéia central para o autor : a de que o poder nunca é externo à significação. Pensando-se em termos de gênero, polaridades metafóricas do tipo pureza/poluição, masculino/feminino seriam polissêmicas, pois para atuarem em um universo específico, é necessário que sejam *restritas* a um conjunto particular de referentes. Isso não é dado por um passe de mágica, ao contrário : passa pelo crivo dos mecanismos de poder nos âmbitos locais, nacionais e internacionais, em suma, pensando-se em *cultura como processo*.

O poder está implicado no significado por seu papel na sustentação de uma versão de significação como verdadeira, fecunda ou bela contra outras possibilidades que possam ameaçar a verdade, a fecundidade ou a beleza. Todas as culturas estabelecem significações e tentam estabilizá-las contra *possíveis alternativas* [grifo meu]. (...) *[as ordens culturais] estão ancoradas em postulações que não podem ser verificadas nem falsificadas, mas que devem ser tratadas como inquestionáveis; para torná-las inquestionáveis, são cercadas de sacralidade* (...) [grifo meu]. Há [contudo] sempre a possibilidade de que possam malograr. Portanto, o trabalho simbólico nunca termina, não chega a uma solução final. A asserção cultural de que o mundo é moldado dessa forma, e não de outra, tem de ser repetida e posta em prática, para que não seja questionada e negada. (ibid, p.337)

E nessa discussão, a sacralidade é a *preservação do Islã*. É permitido lutar contra MGF – assim como crimes de honra etc. - somente com a condição de que *O Islamismo* seja excluído do debate, aquele “Islamismo” que pretende-se universal e igualitário, não-supersticioso e não-opressor, que garante a satisfação sexual da esposa muçulmana, mas que sabemos ser fragmentado em termos organizacionais e de tradições discursivas. Ao se falar em MGF, a expressão desaparece quando não ameaça a *ordem natural da Ummah, o casamento heterossexual*. Em outras palavras : quando a *integridade da Lei* está em risco, então é permitido usar-se os Direitos Humanos contra MGF ou, dito de outro modo, os Direitos Humanos devem ser incorporados com o intuito de se manter a inquestionabilidade de certas postulações e ideologias predominantes, ainda que se gere resistências dentro desse mesmo cenário, como “imperialismo” e “feminismo ocidental”, o contra-discurso de repúdio. O ideológico, para Wolf, não pode ser então separado do ontológico, pois se tratam de processos de poder que criam sistemas culturais e suas interconexões e conseqüentemente, coerção e resistência, o que o faz levar em conta o impacto da globalização.

É contraditório que se defenda os direitos da criança e apareça como problema o fato de as mesmas não tomarem atitudes, como se fossem sujeitos que discernissem a diferença entre “consentimento” e “obrigação”. E mesmo as mulheres que “consentem”, é porque estão imersas em uma rede de poderes que conduz à decisão. Onde residem os limites da autonomia, a *vontade individual*, como ela se define ? A questão não está clara. Muitas mulheres em países árabes não podem escolher seus parceiros ou fazer certas escolhas reprodutivas sob pena de perderem os maridos – serem repudiadas, ou pior, estarem sujeitas a assassinatos em nome da honra – caso cessem de parir por escolha própria ou fora do

casamento, uma vez que o sexo está relacionado às obrigações de linhagem e parentesco e às determinações das leis islâmicas. As mulheres carregam o peso maior da responsabilidade da honra ou de *aql* e de produzirem filhos homens. Isso nos remete ao questionamento dos “divíduos contingentes”.

Pode-se fazer um paralelo com o debate sobre a luta de grupos homossexuais para a legitimação do casamento *gay* pelo Estado em alguns países ocidentais. Ao pensar o campo político enquanto o lugar da *não-representatividade*, isto é, como mecanismos de exclusão que se colocam fora do campo de luta, Butler (2003) sugere a hipótese de que muitas vezes para se ser reconhecido politicamente usa-se a estratégia de *renunciar ao campo político*. A comunidade *gay* se voltaria para o Estado para desmistificar sua suposta promiscuidade ao afirmar seu direito a uma união monogâmica estável, deslegitimando automaticamente aqueles que não desejam o casamento, sendo o que ela chama de uma resposta “envergonhada” face ao normativo, pois seria uma forma de aprisionamento à fantasia de poder do Estado, *a acomodação frente a um dado cenário de reprodução da cultura dominante*, “desejando o desejo do Estado” (ibid, p.226) :

O Estado se torna o meio pelo qual uma fantasia se torna literal; desejo e sexualidade são ratificados, justificados, conhecidos, declarados publicamente instalados, imaginados como permanentes, duradouros. E nesse mesmo momento, desejo e sexualidade são despossuídos e deslocados, de modo que o que alguém “é” e o que esse relacionamento de alguém “é” não são mais assuntos privados (...) (ibid, p.234)

Há porém uma diferença em relação ao Estado laico a que Butler se refere. Na prática, o “Estado” árabe-islâmico difere no que tange o *status pessoal*, marcado pela ausência de uma lei unificada, pela ausência de igualdade entre homens e mulheres e pela diferença de cortes entre diferentes religiões e sectos (cf. Abu-Sahlieh, 2000). Alguns países não possuem uma constituição sobre *status pessoal*, nem cortes unificadas para cidadãos muçulmanos. Por exemplo, em nações como a Arábia Saudita, Emirados Árabes e Bahrein, as cortes ainda se dividem em sunitas e xiitas, ambas sem um conjunto de leis sistematizadas em um código, dependendo dos antigos livros de jurisprudência (*fikh*) da Idade Média e do século XIX que não sofreram revisão. Baseiam-se, assim, na *lei alcorânica*, o que significa que

The moral system preached by the prophet Mohammed is itself law. The Muslim religion has found expression in a code or practical laws to be observed not only with respect to Allah but also with respect to the Muslim state. Indeed, the Koran, the shari'a, and the hadith, subjects of polemics among legislators even today, were themselves shaped by the experience of the prophet as the ruler of a state. (Magida Salman, ver documento 7.1)<sup>136</sup>

Em termos gerais os muçulmanos são governados por pedaços de leis fragmentadas e incompletas, cujas cortes religiosas raramente trazem ao debate público seus veredictos. Adicione-se a isso o *ethos* da honra de Bourdieu, pensando-se em termos locais (*urf*)<sup>137</sup> “(...) a assembléia ou clã da aldeia é de fato um conselho de arbitragem ou até um conselho de família. (...) o fundamento da justiça não é um código formal, racional e explícito, mas o “senso de honra” e de equidade. O essencial permanece implícito porque *não é discutido e é indiscutível* [grifo meu]; o essencial, isto é, o conjunto de valores e de princípios que a comunidade afirma pela sua própria existência e que fundamenta os atos de jurisprudência” (2002 : 86)<sup>138</sup>. As leis que regulamentam as realidades políticas e econômicas não se aplicariam às leis clânicas e da família, já que mulheres muçulmanas ou não-muçulmanas casadas dificilmente conseguem o divórcio nas cortes a menos que apresentem um “motivo convincente” para os juízes; já o casamento de um homem pode ocorrer sem o consentimento oficial da cônjuge e tanto homens quanto mulheres (principalmente mulheres, jovens e meninas) estão sujeitos a execuções extra-judiciais ou “crimes de honra” perpetrados pelos parentes agnados<sup>139</sup>.

---

<sup>136</sup> [O sistema moral pregado por Maomé é por si só a lei. O sistema muçulmano encontrou expressão em um código ou em leis práticas a serem seguidas não apenas em respeito a Alá, como também em relação ao Estado Muçulmano. De fato, o Alcorão, a shari'a e os ahadith, alvo de polêmica entre legisladores até hoje, foram eles mesmos moldados pelas experiências do Profeta enquanto líder de um estado].

<sup>137</sup> *urf*: procedimento exegético de adaptação da jurisprudência islâmica à cultura local de cada comunidade.

<sup>138</sup> Ernest Gellner também faz uma contribuição importante ao *ethos* da honra, que retomo no próximo capítulo.

<sup>139</sup> Um motivo “legítimo” para o divórcio seria a ausência prolongada do marido no lar – por motivos de viagem ou permanência com outras esposas em outras casas - ou falha no leito nupcial (impotência). Nota-se como a lei atua contra o homem à medida que está em jogo a *preservação da Ummah*, que vincula sexo à reprodução. Os mecanismos para se provar a impotência são indefinidos pela lei, de modo que se torna uma alegação inviável para a esposa da perspectiva judiciária. “Sob a lei muçulmana, a liberdade de um homem para se divorciar da esposa justifica-se no Alcorão. A ameaça constante de divórcio pairando sobre a segurança da mulher é das mais perturbadoras na minha terra. É intolerável que muitos homens estendam ao máximo essa orientação flexível, exigindo o divórcio pelos motivos mais banais, causando a degradação social contínua de suas mulheres.” (Princesa Sultana, Sasson, 2004b : 207). Segundo Boddy (ibid), o sistema de matrimônio islâmico é

Em árabe a palavra *'amma* significa “povo comum”, em sentido pejorativo, as massas ignorantes e excluídas da capacidade de escolher um governante que se choca com o conceito de *sufrágio universal*. A construção de identidades dentro do cenário hegemônico da Ummah, segundo Mernissi, é estranha à definição de “cidadania” dos Direitos Humanos, pois seria um sinônimo de *nashuz* (como vimos, “desobediência”), porque envolve a emergência da vontade individual sem distinção de sexo, assim como a definição política de soberania, um debate alvo de dissenso entre homens seculares e imames, pois discutir-se a vontade do indivíduo no mundo árabe é abordar os papéis da mulher na sociedade. A idéia de sufrágio universal é uma aberração, pois a vontade do povo insensato é tão perigosa quanto a das mulheres, trazendo *fitna* ao romper-se o conceito de *hijab*<sup>140</sup>, o hijab do califa como pressuposto do poder islâmico, o véu que o oculta da insensatez do povo e das mulheres.

O conflito no qual certos sujeitos estão presos parece-me residir nessa contradição : onde habita a diferença entre “estruturas políticas” x “religiosas”, o binário criado pelas ativistas ? Se o sistema moral islâmico *é a lei*, como essas estruturas podem estar “confundidas” ? Confundí-las significa estarem separadas de antemão, o que não é o caso. E uma vez separando-as, que Islamismo decanta-se dessa misteriosa poção ? Uma *essência de Islã* ao qual é possível *retornar* (o pré-discursivo), sem as assimetrias de gênero ? Uma vez decantada, essa essência pode ser jogada fora, criando-se um Estado laico e unificado ? Rouhana (ibid) explica que WLUMI, para sanar tais ambiguidades, parte da idéia de um *sistema de ordenação*, o Islamismo, para dizer que a prática não é islâmica, mas *referente àqueles que aderem ao Islã, os muçulmanos*, isto é, a idéia de “Islã” como assimilado a uma estrutura social e a práticas dominantes. Como já sustentou Talal Asad (ibid), essa abordagem é perigosa, uma vez que tratar o Islamismo - um monoteísmo de origem abraâmica - como totalmente desprovido de essência traz também um problema de escala : se o Islã marroquino é diferente do indonésio que é diferente do saudita que é diferente do

---

de fato suscetível a abusos : filhas são dadas para maridos através dos pais por motivos financeiros (dotes), frequentemente para homens bem mais velhos, ou homens brutais que oferecem grandes quantias de dinheiro., isto é, são costumeiros os casamentos forçados.

<sup>140</sup> *Hijab*, “véu” que traz consigo a idéia de *purdah*, “cortina”, ou *separação*, pode ser usado em um contexto administrativo, sendo uma barreira que separa o soberano do povo, considerado um blasfêmia pelo Profeta e seus seguidores, já que a doutrina islâmica não separa os seres humanos em hierarquias. A palavra derivada *hajib* seria o intermediário do califa, que recebia os processos para julgar em uma audiência, uma espécie de “peneira” antes de chegar ao conhecimento do rei.

indiano etc., quais os limites de circuncisão que se deve obedecer ? Como não cair no paroquialismo cultural e ao mesmo tempo manter a alteridade como um efeito de múltiplos discursos sem essencializá-la na extrema diferença ? A solução seria considerá-lo como um conjunto de sistemas disciplinares em mudança.

Nos combates à mutilação, sugere-se uma abordagem médica que aponte os problemas psicológicos e fisiológicos causados pela operação, centrando-se na fertilidade feminina. A *fertilidade feminina*, sabemos, é crucial para a Ummah, de modo que combater as mutilações implica, em última instância, na preservação dessa poção : a própria poção responsável pelo “encantamento mágico” da dominação masculina, das ficções falocêntricas, as ditas causas de MGF e todas as desigualdades de gênero. Deparamo-nos então com um paradoxo ainda mais inquietante e perigoso : certas MGF, no limite, tornam-se uma possibilidade de subversão da Ummah, o antídoto para a poção venenosa !

Tais paradoxos tornam a identidade muçulmana em tais circunstâncias espaço/temporais esquizofrênica, pensando-se nos países islâmicos que ratificaram a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* - que conceitualiza todos os indivíduos como autônomos no cenário político, independente de seu sexo e *status* social. Segundo Mernissi, pulverizou-se a comunidade de Alá, desestruturando sua unidade político/cosmológica ao fracioná-la em duas temporalidades : uma realidade seguindo a cosmologia de Meca e outra a dos mercados financeiros, dos valores ocidentais. Um ritmo cosmológico disjuntivo no qual Céu, Terra e Inferno são governados por leis separadas, mas coexistindo em um mesmo universo no qual o *hijab* encobre o sagrado e o obscuro : a soberania das mulheres. Feministas muçulmanas e não-muçulmanas tratam dessa questão em suas respectivas tradições intelectuais de maneiras semelhantes e conflituosas.

### ***Dissolutas e puritanas : corporalidades e feminismos em colisão***

No Ocidente, o orgasmo feminino poderia ser considerado um problema de “fisiologia moral”, segundo as palavras de Laqueur (ibid, p.7). Até o Iluminismo ou antes do século XIX, acreditava-se que o orgasmo feminino fazia parte do processo de concepção da criança no ato sexual e que era necessário à mulher passar pelo acme da excitação para

engravidar, razão pela qual estas seriam interessadas pela cópula, crença muito diferente das alegações posteriores de Freud nas ciências médicas positivistas, que estruturou discursos sobre o prazer sexual feminino como um acessório dispensável ou desencorajado para o sucesso da vida matrimonial. Os conceitos de “passiva”, “frígida” e “ausentes de paixão” eram por sua vez correlacionados à sexualidade masculina “ativa” e orgásmica, enquanto na Antiguidade e Idade Média a “sensualidade” era um valor relacionado ao feminino. Em suma, em um momento historicamente demarcado no Ocidente, a presença ou ausência do orgasmo tornou-se um emblema biológico da diferença sexual. Tais opostos incomensuráveis – *dois-sexos/duas carnes* - convertidos a “verdade” e “fato”, estariam necessariamente determinando papéis sociais de gênero. Laqueur se pergunta por que em um dado momento, o orgasmo feminino tornou-se irrelevante na questão da concepção, mostrando que a resposta reside menos nas descobertas da medicina reprodutiva moderna ao longo dos séculos – que até a década de 1930 do século XX não fornecera grandes descobertas científicas, como o desvelar do ciclo dos hormônios femininos - do que em epistemologias influenciadas por políticas de gênero, as formas de constituição do sujeito e da condição social dos agentes :

Por um lado, o orgasmo era associado à paixão irrestrita, ao calor, ao derretimento, à entrega, à fricção, à explosão, como qualidades de um corpo individual, aspectos do processo de geração individual. Por outro, dava testemunho do poder da carne mortal para reproduzir sua espécie e assim garantir a continuidade do corpo social. Portanto, *o orgasmo e o prazer sexual eram em geral fatos culturais também : a biologia da concepção era ao mesmo tempo um modelo de filiação* [grifo meu] (...). (ibid, p.63)

Na segunda metade do século XX, mais uma vez o modelo dos sexos é repensado e o prazer sexual feminino adquire outro peso social. A crença sobre a existência do orgasmo feminino no sexo heterossexual e as oportunidades de se alcançá-lo em relações homo ou auto-eróticas seria um produto discursivo dos movimentos feministas nos Estados Unidos e Europa, cuja discussão - seja científica, seja pela via dos meios de comunicação de massa, na cultura popular – difundiu-se no decorrer do século XX e no novo milênio, assim como a “descoberta do ponto-G” na década de 1990 (cf. Gruenbaum, ibid). A preocupação com os “diferentes tipos de orgasmo feminino” deve ser localizada no tempo e no espaço, não compartilhada por todas as sociedades. A “obsessão dos ocidentais” consistiria em

reduzir a sexualidade feminina, em última instância, à obrigatoriedade da *resposta orgásmica* (ibidem, p.135). A aceitação da sexualidade feminina não seria dada e sim construída, e o reconhecimento de seu desejo sexual como um pré-requisito para a saúde corporal e social estaria postulado em tal circunscrição espaço-temporal.<sup>141</sup>

Nos Estados Unidos, o debate médico de que a estimulação clitoriana era crucial para se atingir o orgasmo foi definido nas décadas de 1950 e 1960, uma visão adotada pelos movimentos feministas ali atuantes. Em 1976, Thomas Lowry e Thea Snyder Lowry publicam *The Clitoris*; os movimentos literários, de arte e da medicina glorificam as descobertas clitorianas das formas mais variadas. Outras referências são *Our Bodies, Our selves [Nossos corpos, nossos eus]*, lançado pela *Boston Women's Health Book Collective* em 1973 e a continuação desse trabalho com ênfase específica no clitóris, *The New our Bodies, Our selves [O novo nossos corpos, nossos eus]*, de 1984. Tais movimentos colocavam em suspensão a necessidade da penetração vaginal do pênis como pré-requisito para o orgasmo feminino, sendo esta uma condição secundária para tal. A orientação de tais discussões estava embasada em temas mais amplos : os efeitos negativos do sexismo, como violência doméstica e estupro nas sociedades industrializadas, isto é, o tema em vigor da *opressão feminina*. Gruenbaum segue a linha teórica relativista de que é a cultura que estrutura respostas sexuais, não a presença ou ausência de um órgão. Parece então precipitado concluir que todas as mulheres tenham sua sexualidade atingida uniformemente e sejam capazes de mostrar uma resposta orgásmica, negando a perspectiva universalista.

Se a preocupação em melhorar a atividade sexual das mulheres não é um argumento universalmente aceito, tendo, portanto, sua historicidade, Baudrillard (ibid) vai mais além ao desconstruir a própria idéia de sexualidade pensada no Ocidente, que talvez nos livre da camisa-de-força bipolar *eles reprimem (quando no fundo não estão reprimindo, pois não há "prazer feminino" a reprimir) x nós liberamos*. A visibilização de discursos da sexualidade - a começar pela psicanálise - consistiria na obsessão em se instrumentalizar ou atualizar o desejo no prazer (a função orgástica, energética), o que o autor denomina

---

<sup>141</sup> Não há espaço aqui para recuperar mais de 150 anos de história de teoria e prática dos movimentos feministas no Ocidente, mas a relação entre uma nova ordem social no final do século XIX e a problematização do sexo na mulher, bem como o modo como Freud incentivava orgasmos vaginais em detrimento aos clitorianos (ver Showalter, 1993), poderia ser um contraponto frutífero para um estudo comparativo com o mundo islâmico.

*imperativo sexual naturalizado* (ibidem, p.47), que envolve um discurso de *recalque e liberação*. A teoria do desejo no Ocidente se consolidaria mediante o apagamento da sedução, o pacto dialógico eu/outro. Se o gozo é tido como uma exigência, um direito fundamental e “imperativo categórico” (ibid, p.23), imoral seria então infringir essa regra<sup>142</sup>. Abrindo-se as portas do desejo para a mulher, a comiseração por ela, esta renasce em uma “cultura que faz tudo falar, tudo gozar, tudo discorrer.” (ibidem, p.26), a “Nova Mulher”. Na difração de zonas erógenas – ponto G, clitóris, vagina, seios, ventre, boca etc – o corpo se transfigura e se fragmenta pelo desejo, porém ainda mantendo a *anatomia como destino*, uma economia fálica que de tal pressuposto resulta. Uma vez que possuo um corpo, devo usufruí-lo; se tenho libido, devo gastá-la. Enquanto isso, algo está sendo apagado : a *sedução* (a Regra), que se opõe à *produção* (a Lei). Os ocidentais podem verbalizar o desejo e a sexualidade que se esgota na reprodução do gozo, mas a sedução sempre permanecerá como o *não dito*, daí ele dizer que a única castração possível é a *privação da sedução*, não mais do desejo ou do gozo.

Os antropólogos não puderam ignorar a “Nova Mulher”. Até a década de 1960, as mulheres apareciam nas etnografias como eram retratadas as vacas entre os nuer : eram observadas mas não tinham voz, conforme coloca Joanna Overing (2000)<sup>143</sup>. No pós-colonialismo, ampliam-se os canais de debate com o tópico dos *estudos feministas* e as contribuições de Marilyn Strathern no livro *Women in Between*, de 1972. As feministas usam os modelos marxistas de relações de poder e como resultado universaliza-se o “problema das mulheres” ao reduzirem as questões de gênero aos paradigmas ocidentais : a mulher como parte da natureza, propriedade do homem e objeto a ser moldado segundo sua vontade, ocupando uma posição de subordinação análoga aos recursos naturais e ao ecossistema. A retórica em voga usaria a informação etnográfica como uma prova da inferioridade feminina, na qual a divisão sexual do trabalho e a relação com o ecossistema seriam produto da

---

<sup>142</sup> Idéia que também parece inspirar Barthes : “Reviravolta histórica : não é mais o sexual que é indecente, é o sentimental – censurado em nome daquilo que não passa, no fundo, de uma outra moral.” (ibid).

<sup>143</sup> Essa é uma afirmação um tanto vaga e imprecisa. Se nos lembrarmos da detalhada monografia de Audrey Richards, *Chisungu*, publicada em 1956, há uma discussão sobre papéis de gênero e o *status* das mulheres na estrutura social dos bamba, na Rodésia, atual Zâmbia, a partir da análise funcionalista de um rito de iniciação feminino, como abordo adiante. Creio que essa seja uma referência esquecida pelos estudos de gênero e sexualidade e que deva ser recuperada.

exploração infligida sobre as mesmas, cujas capacidades reprodutivas seriam controladas por homens<sup>144</sup>.

A suspensão ou estilização do outro e *outra* exotizados, reificados e reduzidos a um construto abstrato produto do imperialismo ocidental e da produção etnográfica é tratada por Geertz (2001), o abalo aos fundamentos da antropologia e sua invasão, muitas vezes não autorizada ou bem-quista, no campo da história e da linguística. Se é que um dia “os nativos” existiram, de qualquer forma nas últimas décadas tais sujeitos vêm problematizando-se a si mesmos e produzindo suas próprias etnografias. Segundo a antropóloga saudita Mai Yamani (ibid), atualmente coexistem diversos movimentos intelectuais e políticos para a formatação de um *feminismo islâmico* em sua forma e conteúdo. Sendo a religião entendida como um conjunto complexo de referentes, tais tendências feministas seriam únicas ao condensar questões delicadas e desafiadoras para autoridades políticas e religiosas, assim como para acadêmicos que habitam um mundo de um bilhão de muçulmanos. Ao se lidar com a tradição e as leis islâmicas, é possível identificar algumas vertentes feministas : “novas feministas tradicionalistas”, “pragmatistas”, “feministas seculares”, “neo-islamistas” etc. Pesquisas históricas implementadas por tais vertentes vêm-se ocupando com a releitura das fontes islâmicas textuais, dando atenção às figuras femininas da antiga sociedade islâmica próxima ao Profeta (o trabalho de Mernissi é um exemplo) e questionando se o Islamismo trouxe de fato uma melhora na posição social das mulheres, enquanto outras deslocam a pergunta direcionando-a para questões econômicas, políticas e sociais.

Feministas como Ghada Karmi<sup>145</sup> (1996) sugerem que o Alcorão deva ser interpretado de forma mais pragmática em termos de contextualização histórica e social, centrando-se na formação inicial do Islamismo, bem como no período pré-islâmico, descartando a idéia de cristalização imutável do texto sagrado. Em vertentes praticamente opostas, outras feministas muçulmanas não abrem mão da natureza divina dos textos, afirmando que as mulheres são *naturalmente diferentes* dos homens e que isso é uma expressão da justiça divina, a partir da qual as mulheres devem buscar igualdade apenas no

---

<sup>144</sup> Faço um desdobramento dessa discussão dentro da etnologia no cap. IV.

<sup>145</sup> Karmi é médica especializada em saúde pública e medicina islâmica medieval, pesquisadora do *Senior Research Fellow, Center for Middle Eastern and Islamic Studies*, da Universidade de Durham.

âmbito espiritual, não mundano. Nesses termos, as mulheres são de fato movidas por sua “natureza emocional” e portanto mais suscetíveis a mudanças de humor e instabilidade mental, o que compromete seu discernimento para testemunhar em um tribunal e ser uma “chefe de família” ou líder política. Seus corpos transformados periodicamente durante a menstruação, gravidez, depressão pós-parto e menopausa seriam peculiaridades femininas expressando a necessidade de um guardião masculino, como assim prescreveu Alá. Outras vêem a “diferença natural e emocional” como uma justificativa alcorânica para a exclusão feminina na arena pública, explorada pelos *ulema* até mesmo para desqualificar a esposa ao pedir o divórcio. Há propostas de solucionar a questão remetendo-se às “fontes originais” da mensagem de Maomé, que consistiria na igualdade e equilíbrio dos dois gêneros, descartando a exegese feita por elites de homens.

Em meio a tais cisões e discordâncias internas haveria uma tentativa de ruptura com os movimentos feministas ocidentais : a relutância em se problematizar criticamente certas práticas opressivas como crimes de honra e MGF, correndo o risco de serem tachadas de “ocidentalizadas”, que se associa à idéia de *promiscuidade ou devassidão*. Ou seja, a necessidade de distanciarem-se das abordagens não-muçulmanas e buscarem seus direitos em seus próprios termos, relendo as fontes sagradas sem advogarem campanhas que possam ser consideradas “anti-islâmicas”, procurando obter participação política pela via do “discurso ortodoxo”. O Islã desempenha, assim, uma alternativa para as massas e um alívio para a pobreza dentro de um ambiente de crescente islamização em países como o Egito e em outros ambientes onde a religião é mais uma fonte de *respostas* do que de *questionamentos*.

Lila Abu-Lughod (2002) analisa a situação específica dos movimentos feministas no Egito, que estudam a retórica anti-ocidental situando os usos ideológicos de um “idioma islâmico” usado para definir os papéis da religião nos aparatos legais do Estado. A retórica da “intoxicação ocidental” no Oriente Médio e a perda de “valores morais” seriam resultado de projetos de modernidade inspirados pelo modelo de domesticidade burguesa infiltrado em todas as classes sociais do Egito, muito antes da própria reforma política de orientação feminista. Nesse país, a autora mostra como os movimentos islamistas incorporam a idéia ocidental de *matrimônio burguês*, influenciados pela concepção instigada já a partir da Revolução Industrial inglesa, que permite a emergência de uma classe média e operária na

realidade social vitoriana. Tais mudanças históricas na Europa teriam reformulado e condensado *religião, subordinação feminina e moral sexual* como um ideal de família nuclear de classe média, uma vigilância sobre o corpo das mulheres quanto às políticas públicas sobre controle de natalidade, a disseminação de doenças venéreas e o combate aos contra-movimentos intelectuais críticos a esse sistema, como o socialismo (cf. Rowbotham e Weeks, 1977).

O conceito europeu de família burguesa como a estrutura da sociedade baseava-se, assim, na supremacia masculina e no controle da propriedade, filhos e esposa, bem como no rechaço ao homossexualismo e ao prazer sexual feminino fora do casamento, um modelo adaptado para os moldes islâmicos. Na década de 1950, o governo Nasser tematiza nos debates públicos a educação, o trabalho e o casamento : a fórmula ideal de família burguesa. Filhos, amor romântico e monogâmico, porém despido da concepção de *emancipação feminina* : uma *esposa culta* capaz de entender o marido, administrar o lar conhecendo suas regras de higiene. Em suma, tratava-se da construção de uma racionalidade da *economia doméstica*, não por coincidência, muito similar ao discurso instrumental vitoriano do final do século XIX, que se instala no país através do aparato colonial britânico.

A ideologia da intoxicação ocidental possui um componente histórico preponderante na definição dos papéis sociais das muçulmanas dentro e fora da família, como já apontara Janice Boddy em relação à circuncisão. A Irmandade Muçulmana - *Ikhwan al-Muslimun*, conhecida pelos governos e imprensa ocidentais como *Muslim Brotherhood*, movimento militante e intelectual de origem egípcia - influenciou o debate sobre o nacionalismo e o ideal religioso e moral de conduta na sociedade, dentro do qual se rechaçavam as inovações de doutrina e culto, uma ideologia até certo ponto semelhante ao *wahhabismo*. O fundador desse movimento foi Hasan al-Banna', que postulava a erradicação de partidos políticos, de tal maneira que a lei obedecesse aos princípios da charia e os postos públicos na administração fossem ocupados por pessoas de formação religiosa, por exemplo, profissionais formados pelo Azhar. A educação deveria estar na mão do governo islâmico, enfatizando a justiça social e o repúdio à divisão de classes. A mesquita de *Azhar* localizada no Cairo é um centro renomado de estudos islâmicos de formação superior, uma das referências do mundo islâmico sunita, cuja influência abrange de escolas do Magreb ao

Sudeste Asiático. Durante o regime de Abdel Nasser (1918-1970) nas décadas de 1950 e 1960, surgia um novo tipo de intelectual islamista formado por essa universidade, aquele capaz de equilibrar o conhecimento religioso e as ciências seculares modernas. O papel político dessa mesquita é ambíguo, pois serviu tanto para legitimar o nacionalismo árabe de Nasser quanto o de seu sucessor Anwar Sadat (1918-1981), no sentido de contrabalançar os islamistas radicais, ao mesmo tempo em que censurava materiais classificados como um insulto à religião e atacava intelectuais seculares, como Faraj Fuda, assassinado em 1992, denunciado como apóstata por um grupo de ulema. Os regimes ditatoriais do Egito e de outros países nunca conseguiram controlar inteiramente as políticas religiosas que o Azhar adota em certas questões (ver Zaman, 2002).

Hirsi Ali ressalta a patronagem ideológica e financeira da Arábia Saudita nesse movimento na década de 1970 com o *boom* do petróleo, cujos valores espalham-se pelo Oriente Médio e o Chifre da África na década de 1980. Estudantes do mundo muçulmano interagiam nas universidades islâmicas da Arábia ao Egito, do Marrocos ao Afeganistão, Paquistão e Sudeste asiático, em cujas escolas alcorânicas predominava um currículo mesclando elementos da cultura local com a do Oriente Médio árabe (cf. Zaman, *ibid*). A autora relaciona as simbolizações e restrições sobre o corpo feminino à mudança da mentalidade islâmica acerca do discurso religioso no cotidiano, mostrando a falta de consenso no que se refere à reclusão da mulher no lar. Qual a exata quantidade de pele feminina que deve ser mostrada ? O corpo e os cabelos, obviamente, precisariam ficar ocultos na puberdade. A fonte de provocação feminina é alvo de debate entre os teólogos de todas as escolas islâmicas : os olhos, um par de lábios carnudos, um queixo, mãos, o barulho de salto alto, tilintar de pulseiras, cheiro de perfume, tudo seria motivo para fantasias pecaminosas.

[O radicalismo religioso] acontecia em quase toda a África e em todo o mundo islâmico. Quanto mais corrupto e irresponsável fosse o aparato governamental – quanto mais ele perseguisse as pessoas -, tanto mais essas pessoas retrocediam para a tribo, para as tradições, para a igreja ou a mesquita, e lá se abrigavam entre seus pares.

Avançava um islã de novo tipo. Muito mais profundo, muito mais nítido e forte – muito mais próximo da fonte da religião – do que o Islã antigo em que minha avó acreditava. (...) Tratava-se de estudar o Alcorão, compreendê-lo realmente, chegar ao núcleo da natureza da mensagem profética. Tratava-se de uma gigantesca seita evangélica fortemente apoiada pelos petrodólares

da Arábia Saudita e pela propaganda iraniana dos mártires. Tratava-se de um movimento militante que não parava de crescer.” (ibidem, p.135)

Todos sentiam que o islã não devia ser uma coisa à qual dirigir saudação algumas vezes por semana. Queriam nele mergulhar como em um tipo de vida minuciosamente delineado, em uma paixão, em uma permanente busca interna. (ibidem, p.162)

Atualmente, nos meios de comunicação de massa, a conservadora Dra. Heba Kotb destaca-se como “conselheira sexual”, considerando-se a primeira sexóloga do mundo árabe, como médica formada em sexologia clínica<sup>146</sup>. Sua tese de mestrado sobre violência sexual refere-se apenas ao que cunhou como “sexualidade islâmica” – única instância a partir da qual aceita discorrer. Fez o doutorado em sexualidade humana e é conselheira do *Maimonides University* na Flórida, clínica no centro do Cairo onde vem dando aconselhamento para casais; escreve para várias colunas de jornais e tem seu próprio programa de entrevistas no canal egípcio via satélite El-Mehwar. Kotb recebe ataques de vários sujeitos, como feministas que a criticam por chamar o homossexualismo de “doença” e defender o sexo nos moldes alcorânicos – heterossexual e dentro do casamento, sem falar sobre gravidez fora do casamento, adultério etc. – assim como de *ulema* e leigos que não aprovam a discussão aberta do assunto na televisão<sup>147</sup>.

Nesse ambiente de controvérsias, revoltas morais e quebras *permitidas* de tabu, Abu-Lughod (ibid) mostra como o projeto de domesticidade das mulheres árabes se baseia em modelos ocidentais através dos tempos e na necessidade de se levar em conta os embates culturais com suas ex-colônias. As reformas legais visavam exaltar a castidade entre

---

<sup>146</sup> A *Folha online* publicou recentemente um artigo sobre Kotb : “Sexóloga árabe é recordista de audiência na tv egípcia” <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u68236.shtml>

<sup>147</sup> A filosofia da Dra. Kotb é a seguinte : “It is to be known that magnificent sexual life is a completely attainable goal for just about everyone. Sex classes are designed to help everyone enhance his/her communication and love-making by telling some specific sexual techniques and knowledge to reach complete sexual satisfaction. Sex classes all over the world have helped thousands of couples to improve their love lives and build happier marriages” [É sabido que a maravilhosa vida sexual é completamente atingível para todos. Aulas sobre sexo são indicadas para ajudar qualquer um a melhorar sua comunicação e seu modo de fazer amor com o ensino de algumas técnicas sexuais e conhecimentos para uma satisfação sexual completa. Aulas sobre sexo em todo o mundo ajudaram milhares de casais e melhoraram sua vida sexual e a construírem casamentos felizes] (ver seu site oficial <http://hebakotb.net/>). Essa é uma linha muito diferente daquela proclamada por Saadawi, infinitamente mais progressista.

esposos, abolindo-se a poligamia, por exemplo, mas dando-se um peso considerável aos valores muçulmanos : como ocidentalizar-se em termos tecnológicos sem solapar as hierarquias morais ? Em que medida pode ser implementado um estado “secular” ?

Em árabe, não existe uma palavra específica para tal termo. A expressão adquire inteligibilidade apenas no contexto da doutrina cristã, conectada a uma idéia de história particular da Europa. Deve-se entender de que maneira tal conceito foi introduzido na cultura egípcia urbana durante a dominação britânica no século XIX e como ele se incorporou à concepção pós-colonial de Islamismo no país, sem o qual compreender os movimentos feministas não é possível. A questão do corpo é central à medida que constrói a *alteridade do “Ocidente”* ao tratar da autonomia das mulheres; por exemplo, na escolha do uso do véu, trabalho fora de casa, a relação entre *corporalidade e espaço*, instâncias que criam entraves para certas correntes feministas quando se deparam com a questão do nacionalismo, por exemplo, na terra-natal de Maomé :

(...) The women’s movement cannot be based on a Western feminist model. Arab women view the latter as defective because it ignores the role of motherhood and has been viewed as partly responsible for the desintegration of the Western family.

(...)

Women have turned to the “Islamic” ways of social and economical empowerment and have gained a degree of freedom of movement that cannot be challenged by the authorities because they legitimize language of the nation. (...) This movement is result of the interlinked political and religious system of Saudi Arabia. The socio-political mood in Saudi Arabia is currently heavily Islamic, as Islam serves to legitimize all activities. Saudi women have become a symbol of the Islamic ideals. *The honour of the family at one level and the honour of the nation on another level rests on the shoulder of the women. Strict segregation of the sexes in all spheres restricts physical mobility* [grifo meu]. It is a matter of national policy that women wear the black veil in public and not drive cars.

(...)

*Westernized attempts at reforms by women are immediately undermined because they are not speaking the language of the nation and are easily suppressed by the authorities.* [grifo meu] However, those who adopt newly developed, stricter veil, and arm themselves with knowledge of Islamic avenues to power (...) find themselves better able to confront local obstacles to the advancement of women. (Yamani, *ibid*, p.13/14).<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> [O movimento das mulheres não pode ser baseado em um modelo feminista ocidental. As mulheres árabes enxergam-no como defeituoso, porque ignora o papel da maternidade, que foi visto como parcialmente responsável pela desintegração da família ocidental./ Mulheres se remeteram aos modos “islâmicos” de poder social e econômico e ganharam um grau de liberdade de movimento que não pode ser desafiado pelas autoridades porque elas legitimam a linguagem da nação. (...) Esse movimento é resultado do sistemas político e religioso interconectados da Arábia Saudita. Esse clima sócio-político do país é fortemente islâmico, à medida que o Islã serve para legitimar todas as atividades. As mulheres sauditas se tornaram um símbolo dos ideais

Mais uma vez, o interstício é entre linguagem e materialidade. A crítica principal feita às feministas ocidentais diz respeito às questões da *maternidade e aborto*, instâncias da vida doméstica pensadas em uma linguagem que não é compartilhada pelas muçulmanas em sua retórica de *deterioração moral da família ocidental*. Isso faz com que tais embates locais estejam sempre entrando em um campo minado quando tentam questionar as leis da família, sendo convertidas em *ocidentais*, portanto *apóstatas*. Acredito que não é por acaso que a sauditas são restritas da forma como o são. Elas habitam a terra do Profeta, o berço do Islamismo. A pergunta que interessa aqui é por que *esse* deve ser o exemplo de Islã segregador e claustrofóbico que ainda não permite que suas cidadãs (essa denominação é contestável) tenham o direito de tirar uma carteira de habilitação ou de viajarem sem a autorização de um parente masculino. Porque não se trata simplesmente de qualquer burocracia pretensiosamente misógina, mas da *severa restrição imposta em seus movimentos e deslocamentos autônomos pelas rodovias sauditas, à espacialidade de seus corpos e seus limiares (hudud); em suma, à topografia do sexo/gênero*<sup>149</sup>.

“Topografia” remete a depressões e orifícios. Se Freud estiver certo, orifícios são saídas para confissões, ditas e não-ditas, a inescapabilidade à denúncia, ao lugar político de corporalidades situacionais que se tornam espaços de orientação frente a outras alteridades e produzem relações dialógicas de quebras e continuidade. O verbo “grope” usado no manifesto das africanas significa “tatear”. Poderia bem ser uma alegoria para o modo como a psicanálise parece funcionar, seguindo pistas no escuro discursivo. A palavra também tem o duplo sentido de “apalpar” uma mulher para incitar-lhe o prazer sexual<sup>150</sup>. No nosso caso, o “tatear” de certas ativistas em calcinhas alheias ao explorar tais “montes topográficos” não só pode expor buracos não desejados como também pode implicar uma *violação*, um despertar

---

islâmicos. A honra da família, por um lado, e a honra da nação, do outro, reside nos ombros da mulher. A segregação estrita do sexos em todas as esferas restringe a mobilidade física. É um tipo de política nacional na qual as mulheres usam o véu preto em público e não dirigem carros./ Tentativas de mudança ocidentalizadas sugeridas por mulheres são imediatamente minadas, porque elas não estão falando a linguagem da nação e são facilmente suprimidas pelas autoridades. Porém, aquelas que adotam a forma mais nova de uso rígido do véu e se armam com o conhecimento das rotas islâmicas para o poder (...) se acham mais capazes de confrontar obstáculos locais contra o avanço das mulheres].

<sup>149</sup> Em setembro de 2007, ativistas sauditas apresentaram uma petição ao rei Abdullah para que suspendesse o decreto islâmico de 1991 proibindo as mulheres de dirigir. Enquanto escrevo as campanhas de reivindicação ainda estão em andamento. [www.english.aljazeera.net/HomePage](http://www.english.aljazeera.net/HomePage).

<sup>150</sup> *Longman Dictionary of contemporary English*, London : Longman, 1978.

que não é esperado e sancionado, o desnudar de um sagrado que deve permanecer em segredo.

Se no Ocidente contemporâneo “sem mães” e “sem família” identidades de gênero se fazem falar pela via da sexualidade (ou pela busca dos ansiados gemidos e movimentos pélvicos involuntários), o mesmo pode ser dito quando pensamos no corpo da *mãe/mulher muçulmana* no interstício entre *promiscuidade e pudicícia* na ontologia da *hudud*. Nessa geografia, o prazer sexual torna-se *seletivo* ao ser flexionado em gênero; o corpo é construído *com o outro e contra “um outro”*. A questão da etnicidade entra como um argumento fundamental na articulação de discursos sobre práticas sociais corporais e constrói cenários não apenas de “tradução”, mas de “conversão”, nos quais jogar segundo as regras de gênero/sexo é falar-se a linguagem de sua espacialidade, falar orientando-se pela cartografia da família e da nação, falar no espaço triplo da condição de *crente, descrente* ou *apóstata*.

#### ***Cenários de etnicidade e corpo : conversões de raça e credo; os Direitos Humanos***

“ (...) *I want to be circumcised... - I want to be a woman. I want to be a real girl, a real woman, knowing all the ways of the hills and the ridges... The white man's God dos not quite satisfy me. I want, I need something more.*”<sup>151</sup>

“The River between”, Ngugi wa Thiong'o  
(apud. Gruenbaum, p.102)

“*All nationalisms are gendered, all are invented, and all are dangerous, (...) in the sense that they represent relations to political powers and the technologies of violence.*”<sup>152</sup>

Anne McClintock  
(ibid, p.352)

---

<sup>151</sup> [Eu quero ser circuncidada. Eu quero ser uma mulher. Eu quero ser uma menina real, uma mulher real, conhecer todos os caminhos para o rio e as serranias. O Deus do homem branco não me satisfaz inteiramente. Eu quero, eu preciso de algo mais...]

<sup>152</sup> [Todos os nacionalismos são flexionados em gênero, todos são perigosos e todos são inventados (...) no sentido de representarem relações com poderes políticos e tecnologias de violência].

Abu-Sahlieh (2001) aborda raça/etnicidade na prática da circuncisão feminina presente na retórica dos juristas. Para o estudioso Ibn-al-Haj, haveria uma diferença anatômica entre mulheres *orientais*, que teriam uma “excrecência” (saliência) maior na vulva, diferente das *magrebinas*, daí a necessidade de circuncidar as primeiras, limitando a prática a certas regiões sócio-culturais. A circuncisão feminina e masculina seria um diferencial de superioridade entre etnicidades muçulmanas e não-muçulmanas, o reconhecimento de uma marca comum que as diferencia como pertencentes a um grupo em contraste a outras alteridades. O autor cita tal retórica em grupos do Egito que reafirmam a prática para se diferenciarem das “ocidentais descrentes” e denuncia a circuncisão compulsória em contextos de invasão e conversão : circuncisão forçada de grupos conquistados ou invadidos por guerrilheiros muçulmanos, como o caso de sérvios na Bósnia, nas ilhas da Indonésia habitadas por cristãos e imigrantes convertidos na Arábia, procedimento obrigatório para homens. O autor relaciona a extensão de MGF na África à expansão do Islamismo, pois a área geográfica penetrada pelo Islã coincide com as áreas onde se pratica a infibulação.<sup>153</sup> Na Somália, o termo “tornar-se muçulmano” é sinônimo de circuncisão para ambos os sexos. Palestinos que moram no Egito adquiriram o mesmo hábito da excisão de suas mulheres e casamentos mistos entre muçulmanos e não-muçulmanos contribuem para a expansão da prática.

Em setembro de 1994, a CNN levou ao ar um documentário sobre a circuncisão de uma garota por um barbeiro em um bairro popular do Cairo, um filme que provocou reações em grupos egípcios e internacionais. O documentário televisionou ao vivo a circuncisão de uma menina de 10 anos enquanto diplomatas internacionais participavam do *Cairo population conference* (cf. Boyle, 2002). Um grupo de dignatários americanos reuniu-se com o presidente Hosni Mubarak logo após a difusão das imagens. Mubarak afirmou que a prática era contra a lei egípcia e que não tinha conhecimento que ainda estivesse acontecendo

---

<sup>153</sup> Um exemplo é o Sudão, composto por árabes que trouxeram a cultura islâmica do Oriente Médio, compondo comunidades que praticam a infibulação, o que não ocorre no sul, onde predominam tribos não-árabes. Nesse país, os clãs árabes Beja, Hadendewah, Beni Amir, Amarar, Bushairiya, Fellata, Hausa, Fur, Zaghawa e Shanabla infibulam, enquanto os Rischaida da Arábia Saudita e Hadendewah do Mar Vermelho provavelmente só fazem a excisão. Conforme o Sudão foi sendo arabizado a prática se difundiu, como explica Lightfoot-Klein (ibid), citando fontes nas quais mulheres não-circuncidadas no mundo árabe eram as escravas, consideradas não-cidadãs.

em seu país. A cobertura da circuncisão causou comoção internacional e houve indignação pública cobrando uma atitude das Nações Unidas. Já no Egito, a comoção foi de outra ordem. As autoridades prenderam o produtor de tevê *freelancer* que organizou a filmagem, acusando-o de prejudicar a reputação do país. Quando confrontados pelas críticas internacionais, o produtor teve de ser liberado; a pessoa que fez a operação foi presa e o governo egípcio então comprometeu-se a implementar uma lei contra a prática. Enquanto isso, uma autoridade islâmica importante, Sheikh Gad el-Haqq do Azhar, emitia uma *fatwa* afirmando que a circuncisão feminina, embora não exigida pelo Islã, era um ritual religioso e portanto um ato honrável para mulheres, encorajando as famílias a continuarem com a prática. O ministro da saúde da época opôs-se à lei de criminalização, afirmando que a intenção não era “conduzir uma batalha contra as mulheres que circuncidam suas filhas” (ibidem, p. 4). Vendo que não seria possível o caminho do legislativo, Mubarak voltou-se para o âmbito administrativo, apelando para um decreto de 1959 que baniu MGF em hospitais, o que não deu certo, sob protestos do Azhar. Os islamistas ficaram satisfeitos, mas não os ativistas (*Egyptian Organization for Human Rights*), que tentaram processar al-Haqq, mas sem sucesso.

Resumindo, os decretos do Egito em dissenso são os seguintes, em ordem cronológica (cf. Abu-Salieh, 2006) :

Fatwa de maio de 1949 – O abandono da circuncisão feminina não é um pecado;

Fatwa de junho de 1951 – a circuncisão feminina é desejável porque contém a “natureza” (isto é, paixões sexuais) sem considerar uma opinião médica formal;

Fatwa de janeiro de 1981 – da autoria de Jad-al- Haq, depois sheikh do Azhar : não é possível abandonar os ensinamentos de Maomé em favor do saber médico, porque a medicina evolui. A responsabilidade da circuncisão cabe a cada família. Ele ainda diz “If the people of a region refuse to practice male and female circumcison, the chief of the state can declare war on them” [Se o povo de uma região se recusa a praticar a circuncisão masculina e feminina, o chefe do estado pode declarar guerra a eles] (p.59);

Junho de 1997 – sheikh Al-Badri consegue a anulação de uma corte no Cairo de um decreto do ministro da saúde proibindo a circuncisão feminina. “It’s our religion. We pray, we fast

and we circumcise. For 14 centuries our mothers and our grandmothers performed circumcision. Those that are not circumcised get AIDS more easily.” [É a nossa religião. Nós oramos, nós jejuamos, e nós circuncidamos. Por 14 séculos nossas mães e avós fizeram a circuncisão. Aqueles que não são circuncidados pegam AIDS mais facilmente] (p.69).

O caso egípcio demonstra como MGF se torna uma arena de disputa nacional, internacional e culturalmente local. Diz-se que se os muçulmanos combatem hoje a MGF, é porque foram influenciados pelo ponto-de-vista “secular, materialista imposto sobre as ciências, costumes e artes muçulmanos”, conforme o sheik Al-Sukkari; isto é, a idéia da “conspiração ocidental”, que traz “ateísmo, imoralidade e anarquia”, dentro da qual as campanhas seriam uma “cruzada” financiado por dólares americanos (Abu-Sahlieh, 2001).

Em 1979, esse argumento já rondava as ativistas africanas no *African Women for research and development* (AAWORD):

This new cruzade of the West has been led out of the moral and cultural prejudices of Judeo-Christian Western society. (...) In trying to reach their own public, the new cruzaders have fallen into sensationalism, and have become insensitive to the dignity of the very women they want to “save”. They have become totally unconscious of the latent racism, which such campaign evokes in countries where ethnocentric prejudice is deep-rooted. And in their conviction that this is a “just cause”, they have forgotten that these women from a different race and a different culture are also human beings, and that solidarity can only exist alongside self-affirmation and mutual respect. (ibidem, p.268)<sup>154</sup>

As interfaces *imperialismo/etnicidade/religião* se complexificam à medida que Gruenbaum (ibid) apresenta seus dados etnográficos sobre o grupo árabe kenana e os africanos ocidentais zabarma no vale do rio Rahad, na província de Kassala onde fez pesquisa. Os grupos árabes do Sudão consideram-se moralmente superiores, clamando sua descendência pela linhagem do Profeta, cujos ancestrais teriam se originado da Península Arábica; procuram seguir o Islamismo de forma mais rígida, alegando terem praticado a

---

<sup>154</sup> [Essa nova cruzada do Ocidente foi conduzida para além dos preconceitos culturais e morais da sociedade Judaico-Cristã ocidental. (...) Ao tentarem atingir seu próprio público, os novos cruzados caíram no sensacionalismo, tornando-se insensíveis à dignidade das mulheres que querem “salvar”. Eles se tornaram totalmente inconscientes do racismo latente que tais campanhas evocam em países onde preconceitos etnocêtricos estão profundamente enraizados. Em sua convicção de que esta é uma “causa justa”, eles se esqueceram de que estas mulheres de uma raça diferente e de uma cultura diferente também são seres humanos, e que a solidariedade só pode existir aliada à auto-affirmação e ao respeito mútuo].

endogamia de maneira “apropriada”, considerando-se os “sudaneses reais”<sup>155</sup>. As formas mais severas de circuncisão são praticadas por grupos de *status* étnicos mais elevados, com mais privilégios sociais. Nômades geralmente fazem só a *sunna* porque para a infibulação é necessário uma parteira, o que dificulta achá-la dependendo dos deslocamentos. A infibulação, portanto, ao mesmo tempo em que é praticada por grupos ou classes mais privilegiados, também define quem é classificado como “alto” ou “baixo”, havendo uma via de mão dupla na construção de identidade : adotá-la como prática significa elevar seu *status* e seu *status* é considerado elevado se você a pratica. Uma mulher zabarma que se casa com um kenana é compelida a ser infibulada como forma de aceitação marital e social. Além disso, converter seu próprio órgão sexual pode ser vantajoso em termos pragmáticos, já que grupos considerados não-sudaneses/árabes têm dificuldades burocráticas no país no tocante a documentos de aquisição de cidadania, certos tipos de licença etc. Isto é, a circuncisão pode ser considerada como parte de *estratégias de assimilação*.

Em situações inversas, grupos que escolhem não adotá-la também constroem sua própria alteridade como forma de resistência à dominação, a exemplo de grupos sudaneses do sul, “não-árabes”. A autora comenta que os kenana sempre desdenhavam a aparência física dos zabarma, suas condições higiênicas, suas vaginas “abertas” e sua ancestralidade impura, apesar de serem vizinhos e viverem pacificamente. Enfatiza também a dependência econômica das mulheres segundo “padrões patriarcais” nas relações entre homens e mulheres, que ficam sem alternativas que não o casamento para serem sustentadas. A circuncisão relaciona-se, assim, com a prática da poligamia e com o nascimento de crianças. Homens com propriedades e rebanhos grandes geralmente casam-se muitas vezes para que as mulheres produzam filhos que vão ajudá-lo. Quanto mais elas parem filhos, mais adia-se a procura de uma segunda esposa, no caso do investimento econômico possibilitar aos homens a aquisição de novas esposas. Ao misturarem-se a outros clãs, os maridos aparentemente fazem comparações entre as esposas; relata-se haver uma preferência por infibuladas.

Veena Das (2007) problematiza o nacionalismo como sempre implicado em discursos sobre *a dor, o corpo feminino, a religião e a etnicidade*, trabalhando a idéia de

---

<sup>155</sup> Os conceitos de *identidade e parentesco* são retomados no item do cap. IV, “Origens de um romance”.

domesticidade como uma situação de posseção conectada ao parentesco e à instituição da família para o êxito do projeto de civilização. Durante a partilha da Índia entre hindus e muçulmanos, evocaram-se discursos sobre a necessidade de proteção por parte dos maridos e pais hindus às mulheres definidas como “suas próprias mulheres” em oposição aos homens da comunidade rival, autorizando a violência infligida às mulheres do inimigo. A sexualidade e a maternidade são assim investidas no projeto do nacionalismo : no intercâmbio de mulheres raptadas e estupradas entre ambos os lados, o corpo feminino simbolizava a violação e a *desonra* da nação, que deveriam ser mortas por seus respectivos clãs, enquanto os homens emergiam como heróis da subjugação colonial. Que fazer com tais pessoas femininas ambíguas ? Tentou-se uma negociação estimulada retoricamente por Ghandi (do lado hindu) e Nehru (do lado muçulmano), no tocante à devolução, isto é, à troca de prisioneiras abduzidas entre os lados com a condição de não matá-las em nome da honra. Disso resultou para o Estado-nação indiano e paquistanês o silêncio e a invisibilidade sobre o passado das violadas a partir dos quais suas nações modernas teriam sido construídas. Dito de outro modo, fatos ocultados ou postos à margem podem estruturar fantasias de poder do Estado e construí-lo enquanto instituição excludente : a memória da abjeção que traz para seu âmago o que expeliu em repugnância.

Torna-se essencial, então, enxergar o invisível - já que, segundo já disseram, o essencial é (ou *está* ?) invisível ou posto à margem dos olhos. Na relação corpo, território família e nação, MGF entram como articuladoras de discursos de diferenças religiosas e raciais não apenas dentro das nações, mas nos modos segundo os quais o mundo industrializado enxerga os mercados regionais comuns de continentes em desenvolvimento e nas maneiras como estes resistem frente à forças econômicas, políticas e culturais, de forma a se oporem ao que entendem como “globalização”.

A difusão de informações trazidas pelos meios de comunicação de massa e suas tecnologias se amplificam e se difundem para além dos meios médicos, antropológicos e literários; ou seja, acadêmicos e científicos. Nos Estados Unidos, esse debate está historicamente situado. Em 1983, o *Women’s Caucus of the African Studies association* (ASA) conclui que as mudanças na prática devem vir de dentro e em meio à solução de outros problemas como produção alimentícia, acesso à água tratada, saúde e planejamento familiar e

modos de adquirir renda própria e portanto : “concern about clitoridectomy and infibulation as the sole issue affecting the status of women may be a luxury that only the West can afford” [preocupações sobre clitoridectomia e infibulação como a única questão afetando o *status* de mulheres pode ser um luxo que só o Ocidente pode pagar] (Robertson, 2003 : 6).

Em 1993, o lançamento do documentário de Alice Walker e Pratibha Parmar<sup>156</sup>, “Warriors Masks” [“Máscaras guerreiras”], causa indignação em algumas ONGs sobre a abordagem ocidental/americana agressiva para se erradicar a prática, preocupados com a suposta “redução simplista” do caso, crítica principal às autoras do filme, que se recusaram a participar das discussões com as ONGs. Alice Walker, escritora e ativista afro-americana notória pela obra *A cor púrpura*, ganhadora do prêmio Pulitzer, foi criticada pela abordagem excessivamente negativa de homens ao tratar de assuntos como estupro, violência doméstica, sexismo e racismo nos Estados Unidos, que aparecem em seu conjunto literário. Em 1989 e 1992, Walker centrou-se na questão da MGF na África com as obras *The Temple of my familiar* [O templo de meus familiares] e *Possessing the secret of joy* [Possuindo o segredo do gozo], que a colocou na berlinda ao multiculturalismo americano ao ser tachada de “imperialista cultural”.

O trabalho de Walker e Parmar merece uma menção mais detalhada porque norteou a abordagem e o debate não-acadêmico na sociedade civil norte-americana e teve repercussão internacional. O documentário resultado dessa parceria foi levado ao ar pela primeira vez em outubro de 1993 na televisão britânica e depois foi apresentado em Paris e no *Birmingham International Film Festival*. Em 1995, as autoras começam a dar palestras pelos Estados Unidos discutindo a temática com o apoio de diversas ONGs, como a FORWARD e grupos ativistas trabalhando contra violência doméstica, sem-teto etc., enquanto o filme era difundido pela Europa e África, seja em meios de comunicação de circulação restrita ou do grande público. Segundo Parmar, sua iniciativa teria aberto um fórum internacional para a discussão das mutilações e um canal para difundir vozes africanas dissidentes.

No capítulo “Like the pupil of an Eye” [Como a pupila de um olho], do livro que resultou do filme, Walker narra sua própria experiência de ter perdido um olho quando

---

<sup>156</sup> Pratibha Parmar é diretora de cinema, roteirista e ativista feminista, nasceu em Nairobi e graduou-se em Londres.

era criança, quando o irmão mirou uma espingarda de pressão em sua direção, acertando-a acidentalmente. O olho cego de Walker é a grande alegoria : a “ferida patriarcal”, sua infância no sul segregado da América, a “mutilação psíquica” do racismo e da misoginia revelando o tom dramático e às vezes pedante da narrativa ao se apropriar do tema MGF. Walker toma para si a autoridade de compreensão das operações genitais, uma vez que ela mesma teria passado pela experiência dolorosa e humilhante da discriminação de raça e gênero, sentindo-a como uma ferida no próprio corpo que não pôde escapar de suas marcas inexoráveis : mulher, negra e portanto, *mártir*.

It is true that I am marked forever, like the woman who is robbed of her clitoris, but it is not, as it once was, the mark of a victim. What the woman warrior learns if she is injured as a child, before she can even comprehend that there is a war going on against her, is that you fight back, even after you are injured. Your wound itself can be your guide.

(...)

It was my visual mutilation that helped me “see” the subject of genital mutilation.

(...)

Women are blamed for their own sexual mutilation. Their genitalia are unclean, it is said. Monstruous. The activity of the unmutilated female vulva frightens men and destroy crops. When erect, the clitoris challenges male authority. It must be destroyed.

(...)

For they must sit for a period alone, their legs bound, as their wounds heals. It is taboo to speak of what has been done to them.

(...)

Without the clitoris and other sexual organs, a woman can never see herself reflected in the healthy, intact body of another. Her sexual vision is impaired, and only the most devoted lover will be sexually “seen”. And even then, never completely. (Walker, p.18/19)<sup>157</sup>

A sobreposição simbólica da perda do olho/clitórís impõe ao leitor a universalidade da condição feminina de *amputada*. Uma amputação que não resulta em fracasso, mas em glória feita de sangue e gritos : a máscara da guerreira não é o espelho de Vênus, já que ela nunca será integralmente refletida como *sujeito inteiro, intacto*; mas o

---

<sup>157</sup> [É verdade que estou marcada para sempre, como a mulher de quem roubaram o clitóris, mas isso não era, como antes o fora, a marca de uma vítima. O que a mulher guerreira aprende quando é ferida quando criança, antes mesmo que ela possa compreender que há uma guerra contra ela, é que você luta de volta, mesmo estando ferida. Sua ferida pode ser sua guia. / Foi minha mutilação visual que me ajudou a “ver” o tema da mutilação genital./ Culpam-se as mulheres por sua própria mutilação sexual. Suas genitália é suja, diz-se. Monstruosa. A atividade da vulva feminina não mutilada assusta o homem e destrói colheitas. Quando ereto, o clitóris desafia a autoridade masculina. Ele deve ser destruído./Por isso elas devem ficar um período isoladas, suas pernas amarradas, enquanto suas feridas se curam. É tabu dizer o que foi feito a elas./ Sem o clitóris a outros órgãos sexuais, uma mulher nunca se verá refletida no corpo saudável e intacto do outro. Sua visão sexual é danificada, e somente o amante mais devoto será sexualmente “visto”. E ainda assim, nunca completamente].

escudo de Áries, melhor dizendo, da *amazona*. Sua retórica passional chama à mobilização universal para a ação : como recusar o controle masculino da sexualidade feminina e erradicar a prática em meio à digressões nostálgicas sobre o sonho perdido de um “puro prazer de um orgasmo clitoriano” (ibidem, p.177).

Logo após a exibição do documentário sobre a menina egípcia na CNN, os Estados Unidos aprovaram uma lei conectando a suspensão de ajuda financeira e humanitária em países onde se tem MGF, sob o auspício dos senadores democratas Harry Reid e Patricia Schroeder, forçando tais nações a implementarem leis contra a prática sob pena de sofrerem sanções do FMI e do Banco Mundial. Formalmente, o Egito sucumbiu à pressão internacional (cf. Boyle, *ibid*). Em 1996, Schroeder liderou uma campanha para criminalizar a prática da excisão e infibulação por estrangeiros, que deu origem a uma lei aprovada pelo congresso que contemplava as situações de asilo em que imigrantes buscavam refúgio em solo americano, sob a alegação de que estavam fugindo da prática das operações genitais em seus países de origem. Essa campanha também fomentou o debate na opinião pública com a abordagem de revistas femininas populares como a *Vogue* e uma produção de filmes e documentários para televisão, na qual a CNN teria dado sua contribuição na formatação de certos estereótipos racistas, remontando às alegorias hollywoodianas dos filmes de Tarzan circulando no cinema – principal veículo midiático das massas americanas sobretudo a partir da década de 1920. A África como um continente perdido habitado por feras selvagens, primatas guinchando e voando em cipós, nativos com os narizes furados por ossos em cujas tribos isoladas mulheres são vítimas de costumes bizarros e sacrifícios rituais<sup>158</sup>.

Inicialmente, Schroeder encontrou resistência dos congressistas, pois a maioria não tinha conhecimento da prática e duvidava que acontecesse em solo americano, enquanto outros acusavam-na de ser uma “nazista cultural” ao proibir os imigrantes de “trazer sua cultura para cá”<sup>159</sup>. Segundo o Censo de 2000, estimava-se que 228 mil filhas de comunidades imigrantes estavam sob risco da operação no país. Em novembro de 2006, o

---

<sup>158</sup> Ao analisar *Tarzan, The Ape Man*, Kevin Dunn teria concluído que os filmes contribuíram para os estereótipos e a má interpretação da “África” passível de ser colonizada em nome da “civilização”(apud. Robertson, p.59)

<sup>159</sup> Rebecca Tuhus-Dubrow : “Rites and wrongs – is outlawing female genital mutilation enough to stop it from happening here ?”, *The Boston Globe*, 11 de fevereiro de 2007- [www.boston.com/news](http://www.boston.com/news)

imigrante de origem etíope Khalid Adem recebeu a pena de 10 anos de prisão, acusado de ter cortado o clitóris de sua filha de dois anos sem o consentimento da mãe. Ele alegou inocência, acusando a ex-mulher de ter orquestrado a operação, sendo o primeiro caso de condenação pela quebra da lei contra MGF nos Estados Unidos. Precedendo o decreto federal de 1996, os Estados da Califórnia, Delaware, Illinois, Michigan, Minnesota, North Dakota, Rhode Island, Tennessee e Wisconsin criminalizaram MGF entre 1994 e 1996. A história legislativa dessa medida na Califórnia reflete a legislação anti-MGF implementada previamente na França, Holanda e Bélgica, embora o fator imigração nos EUA não tenha sido um motivo persuasivo para esse tipo de iniciativa. Nos países africanos, uma certa uniformidade padronizada de legislação anti-MGF teria se consolidado apenas depois da aprovação do modelo americano de 1996, tirado por sua vez da legislação britânica, sugerindo um padrão internacional de políticas ou “ativismo” de Estado nesse sentido, isto é, um *projeto de ativismo internacional* determinado pela retórica anglo-americana.

Na visita do casal Clinton à África em 1998, o jornal *Chicago Tribune* aproveitou a cobertura da missão diplomática para alavancar a campanha contra MGF lançada pela ONU com o apoio de Hillary Clinton, mas teria tido pouca mobilização da opinião pública durante os anos seguintes; as campanhas organizadas por ativistas americanas chamavam a atenção apenas em notas em revistas especializadas. A resistência de ativistas contra a prática pode ter sofrido ressonância da idéia de multiculturalismo, pela preocupação em se estar atribuindo julgamento de valor a uma cultura alheia, argumentando que tais leis podem ser discriminatórias ao centrar-se em costumes de certas comunidades. A questão também é causa de dissenso na relação entre as leis federais, a política interna dos hospitais e as ONGs americanas :

In Seattle in 1996, Somali mothers giving birth at the Harborview Medical Center requested that their daughters be circumcised as well as their sons. The hospital devised a compromise: the girls would be "nicked" on the clitoral hood, in a symbolic gesture meant to deter the families from performing the traditional practice. The plan, which the immigrants supported, was to perform the procedure under local anesthetic when the girls were old enough to give informed consent. When news of the proposal broke, outrage from

the anti-FGM community, including Schroeder, forced the hospital to back down from its compromise. (Tuhus-Dubrow, *ibid*)<sup>160</sup>

Já a relação entre os países árabes e os Estados Unidos no pós-guerra é permeada por motivações políticas complexas. Em maio de 1946, é fundado o *Middle East Institute* com o apoio de programas de pesquisa como a *Fundação Ford* e órgãos federais como o Departamento de Defesa e verbas privadas vindas de bancos, companhias petrolíferas e multinacionais. Said demarca o orientalismo americano, irremediavelmente atrelado à relação conturbada entre Israel e Palestina : as guerras de 1967 e 1973 dos israelenses contra os árabes, representados na forma de clichês particulares, que dicotomizam *o judeu bom x o árabe mau, libidinoso, desonesto e violento*, em um momento no qual os Estados Unidos começavam a depender cada vez mais do petróleo do Oriente Médio<sup>161</sup>. O pressuposto ideológico é basicamente o mesmo do europeu, embora nunca chegando aos seus níveis positivistas de sistematização : uma forma de interpretação do Oriente instigada pela falta de capacidade do oriental em interpretar-se a si mesmo, ou de cuidar de si mesmo e de seus recursos minerais; a ocupação do exército em zonas petrolíferas da Arábia etc, em suma, a desumanização do outro. Políticas e ciências devem ser criadas para “aplicá-las” no Oriente para administrá-lo, preenchendo o vácuo imperialista da França e da Inglaterra. O

---

<sup>160</sup> [Em Seattle, em 1996, mães somalis que deram à luz no Harborview Medical Center, requisitaram que suas filhas fossem circuncidadas assim como seus filhos. O hospital ratificou um compromisso legal : as meninas seriam “marcadas” no capuz clitoriano, em um gesto simbólico para impedir as famílias de executarem a prática tradicional. O plano, que os imigrantes apoiaram, era para executar o procedimento com anestesia local, quando as meninas fossem adultas o suficiente para darem seu consentimento. Quando a notícia da proposta vazou [na mídia], os protestos de indignação de campanhas anti-mutilação, incluindo Schoreder, forçaram o hospital a retirar o compromisso].

<sup>161</sup> Reiss critica essa polarização adotada por Said, que considera reducionista. Este teria invisibilizado a contribuição dos orientalistas judeus sediados na Europa e suas aspirações a um sionismo “neutro”, cujo objetivo era unir judeus e muçulmanos e libertar a Ásia da invasão estrangeira pelas potências européias. Pela presença de diferenças marcantes entre o orientalismo judaico em contraste ao inglês e francês, uma entrada nessa discussão por parte de Said perturbaria a argumentação do imperialismo atrelado ao sionismo e ao colonialismo britânico na Palestina, como aparece em sua obra de maior prestígio, *Orientalism*, de 1978. Por outro lado, o sionismo romantizado por tais eruditos, que traçavam uma linha comum entre “a nobre raça semita” de judeus e árabes, não fora consistente e influente o bastante para sanar as contradições políticas e perseguições racistas na crise entre “ocidentais”, judeus e muçulmanos na Europa e mais tarde na criação do Estado de Israel. Na década de 1920, esses pressupostos romantizados seriam despidos de seu lirismo ao serem apropriados e distorcidos por governos totalitários na Europa Ocidental.

orientalismo americano, no entanto, foi influenciado por outra ideologia contemporânea : a ética propagada pelos *Direitos Humanos*.

A cada ano, o *US State Department* divulga relatórios descrevendo a situação de violação de Direitos Humanos em vários países, que podem ser acessados via internet. Boyle interpreta-o como uma *instituição*, como padrões sociais ou sistemas de crenças de origem atemporal mas que persistem durante a história humana. *Direitos Humanos* seria uma instituição ocidental com sua própria historicidade, cujas origens remontam o Império Romano, a Igreja Católica e as autoridades coloniais que moldaram o conceito vigente de Estados-Nação dentro e fora da Europa, com uma série de valores tidos como pressupostos :

It is assumed that individuals will value and guard their authonomy and inviolability, and that they will develop their sexual energies and passions fully and responsibly. When individuals fail to do this, it is evidence of their defectiveness or false consciousness, not evidence that these fundamental principles are incorret. *Because of the presumed universality of these individual characteristics, differences across cultures are considered shocking and defined as problematic* [grifo meu].

(...)

Over time, the rise of the state destroyed the organizational authority of the Church but absorved and became dependent on a secularized version of the Church's principles. Now existing apart from a higher spiritual being, these universal secular principles nevertheless continue to define what ought to be, what is possible and even what *is*.

The argument, then, is that historically derived institutionalized systems frame the collective mobilization of individuals. Unfortunately, most social scientists begin their analyses taking the Western assumptions for granted rather than critically reflecting on them. (Boyle, p.11)<sup>162</sup>

Overing (ibid) situa essa conceituação na chamada “lógica naturalista” dos direitos. Existiria uma natureza humana universal que teria precedência sobre todas as outras, uma noção histórica e culturalmente situada, pós-iluminista, liberal-humanista, formulada

---

<sup>162</sup> [Pressupõe-se que indivíduos valorizem e guardem sua autonomia e sua inviolabilidade, e que eles desenvolvam suas energias e paixões sexuais de maneira integral e responsável. Quando os indivíduos falham nisso, é prova de sua deficiência e falsa consciência, não uma evidência de que tais princípios estejam incorretos. Por causa da universalidade presumida de tais características individuais, as diferenças entre culturas tendem a ser consideradas chocantes e definidas como problemáticas./ Ao longo do tempo, a ascensão do Estado destruiu a autoridade organizacional da Igreja, mas absorveu e se tornou dependente de uma visão secularizada dos princípios da mesma. Tal visão estaria separada de um ser espiritual superior; apesar disso, esses princípios universais seculares continuam a definir o que deve ser, o que é possível e até mesmo o que *é*./ O argumento, então, é que sistemas de origem histórica moldam a mobilização coletiva dos indivíduos. Infelizmente, muitos cientistas sociais iniciam suas análises generalizando os pressupostos ocidentais, ao invés de refletirem criticamente sobre eles].

com mais substância no Pós-Segunda Guerra e Holocausto, que alguns considerariam uma postura “cega” em relação à lógica dos povos nativos e suas narrativas coletivas, daí o argumento de Direitos Humanos pensados em termos universais ser algo empiricamente inviável. Na conjuntura geopolítica contemporânea, nações tendem a adotar políticas consistentes com instituições globais porque elas mesmas estão imersas e sendo constituídas por estas, permitindo o chamado *efeito bumerangue* : indivíduos de ONGs confrontam seus governos nacionais; se não obtêm êxito, apelam para as instituições internacionais para que façam pressão sobre o governo, isto é, “vinda de cima”, mas cuja origem seria “de baixo”. A preocupação dos americanos seria a busca de alternativas para se usar recursos de forma a se erradicar totalmente a prática sem ferir expectativas culturais alheias. Como trazer as mulheres africanas à frente dessas campanhas, de forma que se tornem líderes ? Qual o papel dos EUA em suas políticas humanistas internacionais quando, por outro lado, seu governo adota políticas militaristas unilaterais agindo à margem da própria ONU e dos órgãos de regulação, como a *Amnesty Internacional* e o *Human Rights Watch* ?<sup>163</sup>

Estamos diante de mais um espaço de *conversão*. Trata-se de um cenário no qual “as africanas”, sempre personagens coadjuvantes no drama anti-colonialista, surgem como protagonistas encenando a fala ocidental já pronta e mastigada para o triunfo da *diferença cultural* que deve ser respeitada a todo custo; contanto, é claro, que isso não fira expectativas éticas e se torne “falsa consciência”, a rota segura para o multiculturalismo. Isso nos remete à afirmação de Adam Kuper (2002) de que os americanos estão de fato travando *guerras culturais* e alguns mortos estão tombando nesse palco, questão abordada pela antropóloga Christine Walley ao tratar das mutilações : “The current controversy surrounding female genital operations is inextricably linked to other contemporary debates that include the nature of universal human rights and the way such rights include, or exclude, women; the

---

<sup>163</sup> Atualmente, está em curso um debate sobre a violação dos Direitos Humanos por parte de Estados-nação e a possível legalização de métodos de tortura como uma forma de regulação de governos, que passariam a seguir um padrão internacional de interrogatório, já que a tortura é uma prática ilegal embora recorrente. No centro desse debate está o complexo militar de Guantanamo, que encerra quem a administração Bush chama de “combatentes ilegais” na “guerra contra o terrorismo” : essas pessoas esperam indefinidamente um julgamento. Os debates também abrangem a situação de prisioneiros na cadeia de Abu-Ghraib após a ocupação no Iraque. A própria invasão a esse país, lembremos, foi realizada sem a autorização da ONU e da OTAN.

cultural rights of minorities as immigration increases in Euro-American countries; and, ultimately, the meaning and viability of “multicultural” societies”<sup>164</sup>. (2002 : 18)

O funcionalismo na análise antropológica, o materialismo evolucionário da teoria de Sahlins baseado em um modelo bipolar de *sociedade tribal X ocidental* até as margens do *determinismo cultural* em coexistência com o relativismo humanista de Geertz fazem parte de um cenário conflituoso de enfrentamento ético e conceitual por parte dos antropólogos, principalmente em se tratando do debate acadêmico americano sobre MGF. Situo a seguir tais embates ou “guerras culturais” como sendo alegorias que ilustram os fundamentos contingentes da antropologia, do feminismo e do pós-modernismo.

---

<sup>164</sup> [A controvérsia em curso que circunda as operações genitais femininas está inextricavelmente ligada a outros debates contemporâneos que incluem a natureza dos direitos humanos universais e no modo como tais direitos incluem ou excluem mulheres; nos direitos culturais de minorias à medida que a imigração aumenta em países euro-americanos; e, em última instância, no significado e viabilidade de sociedades “multi-culturais”].

#### IV

##### ABALOS NA TORRE DE MARFIM

##### O interstício entre *culto à tradição e revolta moral*; as apostasias culturais

“(...) a dor íntima do poeta nada pesa diante dos horrores da guerra, não sendo mais que uma dor de dentes sobre a qual é descabido gemer; que importância teria, no enorme alarido torturado do mundo, esse delicado gemido sobre dificuldades estritamente limitadas e individuais?”

Michel Leiris  
(ibid, p.17)



termo “mutilação genital” consolidou-se na década de 1990,

referindo-se às sequelas em órgãos inicialmente saudáveis eliminados por razões não-terapêuticas, termo considerado ofensivo à medida que estaria implícito na expressão um *dano proposital* motivado por *razões maléficas*, o que não é considerado como tal da perspectiva dos sujeitos e culturas que as praticam. O uso do termo “circuncisão feminina” também não elimina os conflitos porque acha-se associado à prática da circuncisão masculina, que causa danos mas em menor proporção à feminina, pensando-se na excisão e infibulação, trivializando-as. Nenhum desses termos, no entanto, seria usado no Sudão, onde as alterações genitais, das menos danosas às mais invasivas, é chamada de *tahur* (ou *tahara*), “purificação”. O termo “operações genitais femininas” parece eliminar a motivação cultural, enquanto “operações genitais femininas *tradicionais*” tem a conotação oposta. Gruenbaum considera como expressão mais neutra “female genital cutting” (FGC), mas opta por utilizar

o termo “circuncisão feminina”, embora admita seu caráter eufemístico e descarte o termo “mutilação”.

Abu-Sahlieh (2006) menciona outra disputa política em torno do léxico ao discorrer sobre a posição da ONU em relação à circuncisão masculina. Tal prática se encontraria fora da lista de combate das agências internacionais, uma vez que as consequências dessa operação são subestimadas em prol das campanhas contra a feminina, teoricamente mais danosa. Ativistas feministas da OMS, sob pressão de grupos religiosos judaicos e muçulmanos, teriam substituído o termo “*circuncisão*” *feminina*” por “*mutilação genital*” *feminina*, sob pena de serem chamadas de anti-semitas ou contra a religião. De fato, o autor afirma que as duas maiores justificativas para a continuidade das práticas são a religiosa e a médica. No caso da masculina, o argumento médico usado por algumas campanhas é o de que seria uma maneira eficaz de evitar a contaminação do vírus HIV, argumento também presente em fontes árabes em relação à circuncisão feminina. O jornal egípcio *Aqidati* publicou um artigo médico em 1995 sobre o assunto, defendendo a prática tanto em homens quanto mulheres como forma de combate à “pestilência dos tempos modernos” (p. 69) e defendendo o Islã da crítica da mídia ocidental sobre a excisão. A noção – ou melhor dizendo, *ficção* - de que a AIDS poderia ser evitada com a operação surgiu no final da década de 1980, quando alguns estudos africanos sugeriram uma ligação existente entre a disseminação do vírus e o pênis incircunciso, teoria que não foi provada por estudos científicos até o momento. Tais argumentos mostram como se criam verdades absolutas incontestáveis em ambos os discursos de higiene e concepções de sagrado, que acabam se fundindo ao longo de uma trajetória historicamente constituída.

### ***Origens de um romance : mulheres como “sinais”, árabes como “anomalia”***

A escassez de estudos acadêmicos sobre a circuncisão feminina na área das ciências sociais diz muito sobre as implicações políticas e teóricas da antropologia ao longo das décadas. Em 1970, o antropólogo John G. Kennedy publica um artigo na revista inglesa *Man* sobre operações genitais feitas no Norte da África com destaque à Núbia, região entre o Egito e o Sudão. Sugere que apesar da persistência e “vitalidade” da prática da *circuncisão* e

*excisão* em tal circunscrição geográfica - a primeira expressão, referindo-se à eliminação do prepúcio do pênis e a segunda para denominar MGF em geral - estas não teriam sido usadas como teste para hipóteses sobre o tema de *rito de iniciação ou de puberdade*, já que a coleta de dados sobre áreas geográficas predominantemente muçulmanas parece ter tido mais entraves em relação a outros povos etnografados. Mutilações sexuais representavam uma categoria ambígua destoando de tais teorias, pois a circuncisão e a excisão seriam rituais praticados em idades variadas, tanto em crianças na tenra idade quanto em adolescentes e adultas. A idéia vigente seria a de que em certas sociedades existiria uma ligação entre *maturidade sexual* e *mudança de status*, geralmente naquelas nas quais se estabelecem rituais de puberdade elaborados que são caracterizados pelos antropólogos como *ritos de passagem*, pois marcam a vida de meninos e meninas<sup>165</sup>. As relações possíveis existentes nos rituais de fertilidade seriam : *puberdade física*, *maturidade sexual*, *proteção mágica*, *parentesco*. A puberdade seria a diferenciação fundamental entre o corpo do homem e da mulher, passando a assumir papéis sociais opostos, “masculino” e “feminino”, inseridos em uma estrutura social mais ampla. O objetivo do rito de passagem seria promover a proteção mágica à neófita e às pessoas que a circundam do perigo associado com suas mudanças corporais, “perigo” esse presente em culturas nas quais o temor da puberdade é mais pronunciado.

Supõe-se que nas etnografias sobre ritos de iniciação, os etnólogos e antropólogos sociais das décadas de 1920 à 1950 não etnografavam a prática da excisão para evitar a discussão da coibição do prazer sexual nas mulheres, assunto de pouco interesse na época, uma vez que as discussões de tais ritos enfatizavam manutenção da estrutura social, desvinculando-o da esfera das práticas sexuais. As operações genitais em tais contextos sócio-culturais teriam sido colocadas à margem pelos antropólogos funcionalistas ou descolados do campo político, à semelhança do que teria implicado nos estudos de

---

<sup>165</sup> A monografia *Chisungu*, de Audrey Richards, publicada em 1956, é o exemplo de um trabalho clássico da antropologia funcionalista inglesa que lida com tais pressupostos metodológicos. O trabalho foi resultado de uma pesquisa de campo feita por Richards em 1931 na Rodésia, entre os bamba - uma tribo predominante no platô nordeste da Rodésia na África Central (atual Zâmbia), mais ou menos com 150.000 indivíduos na época - e incrementada com observações posteriores em 1933 e 1934. A publicação da pesquisa ocorreu mais de vinte anos após o trabalho de campo e foi dedicada a Malinowski, seu mentor nos estudos de magia e religião, que enfatizava a importância em se analisar detalhadamente um único ritual. Ver Adam Kuper : “Audrey Richards : a career in anthropology” In : *Among the Anthropologists – History and context in Anthropology*, New Jersey : The Athlone Press, 1997.

parentesco o *sistema segmentar* endogâmico árabe e berbere para a *teoria da exogamia* e da aliança em Lévi-Strauss<sup>166</sup>.

Tais teorias focavam-se no problema da origem da *coesão social*. O parentesco era construído como um sistema de organização social envolvendo sexo/gênero, consanguinidade, gerações, filiação, descendência e servia como ordenamento simbólico para o arcabouço conceitual dos etnólogos, no qual as relações de matrimônio obedeceriam a modelos ou princípios estruturais ordenados. Em uma sociedade patrilinear, como no caso árabe, a descendência, o direito etc. passariam através da linha masculina, estabelecendo *parentes agnados* ou uma *descendência unilinear*. Nas sociedades segmentares africanas pesquisadas por Evans-Pritchard e Ernest Gellner, haveria a suposta ausência de uma autoridade central (Estado) e de classes sociais hierarquizadas, sendo substituídas por um sistema de linhagens onde cada membro descenderia de um ancestral masculino comum, periodicamente unindo-se contra um inimigo ou fragmentando-se em grupos menores em fenômenos intercalados denominados *fusão/fissão*. Gellner (1997) define tal sistema como um esforço para se manter a ordem social com alta incidência de participação militar ou “violência organizada” (p.186). Sociedades desse tipo seriam caracterizadas pela “inimizade tradicional entre famílias” : se um indivíduo do grupo A comete um crime contra alguém do grupo B, o grupo B retalia em qualquer membro de A, ou se o grupo A indeniza o B pela ofensa, todos contribuem e B distribui o pagamento entre seus membros. Como resultado, a patrulha e escrutínio sobre os membros do mesmo grupo é acirrada e independe de uma instituição policial externa, como se torna evidente no caso das mulheres e nos crimes de defesa da honra. A definição de *ethos* do autor é semelhante à de Bourdieu : “pode-se sustentar que o fato de esses grupos serem simplesmente unilineares mas também patrilineares constitui uma consequência do *ethos* agnático do Oriente Médio e do Mediterrâneo ou dos requisitos da organização social pastoril.” (ibidem, p.187) Além disso,

---

<sup>166</sup> Em *As estruturas elementares do parentesco* de 1949, o autor apresenta os fundamentos da *teoria de aliança*, tornando-se o referencial dos estudos de etnologia e “sociedades primitivas” em contraste com os trabalhos anteriores de Evans-Pritchard, *The Nuer* (1940) e em parceria com Meyer Fortes em *African Political Systems* também do mesmo ano. O conceito de *sistema segmentar* é trabalhado detalhadamente por Evans-Pritchard em *The Sanusi of Cyrenaica* (1949) em sua pesquisa de campo entre os beduínos na Líbia e também por seu sucessor no tema Ernest Gellner em *Saints of the Atlas* (1969); referências principais da antropologia inglesa sobre etnografias de grupos muçulmanos do norte da África.

Gellner lembra outro fator importante para a coesão desses grupos : a presença do Islamismo no corpo político da comunidade, mesclando uma base de organização tribal com uma burocracia escravista formada ao longo das dinastias e impérios muçulmanos, variando conforme as localizações no Oriente Médio.

Em termos de modelo analítico, nas relações de parentesco e alianças matrimoniais, o sistema árabe difere da definição de exogamia/endogamia : a aliança é “patrilateral”, pois o homem se casa dentro da mesma linhagem (endogamia), com a filha da(o) tia/tio *paterna(o)*, estabelecendo o chamado *intercâmbio restrito*, enquanto na exogamia a aliança é com o *tio materno*. Em suma, havia discrepâncias com o modelo oficial dos *primos cruzados* – este com a mesma quantidade de receptores e doadores de mulheres, o *intercâmbio generalizado* – em oposição ao matrimônio com os *primos paralelos*, considerado como um fenômeno anômalo nas trocas matrimoniais, a exceção à regra.

Segundo Ladislav Holy (1996), as disputas entre os teóricos da *descendência x aliança* estavam embasados nas etnografias feitas na África e no Sudeste Asiático, respectivamente, com saberes acumulados sobre povos de regiões muito diferentes feitas ao longo dos séculos XIX e começo do XX. Mais tarde, teóricos trabalhando na Índia, América do Sul e outras regiões contestam as duas teorias como fundamentais na coesão social, problema que aponta a dificuldade de interlocução entre pesquisas feitas em lugares distantes em termos geográficos. Não há espaço aqui para esmiuçar as implicações políticas da *teoria do parentesco* na antropologia francesa e seu contexto mais amplo no estruturalismo, mas desejo recuperar com essa analogia uma justificativa já apontada por Corrêa (2002) ao discutir como os sistemas africanos de parentesco localizados no norte da África teriam sido excluídos do modelo levi-straussiano ao serem qualificados de “anomalia”.

Parte da resposta [para a exclusão] está na situação conturbada do Magreb nos anos em que a discussão se desenvolvia nos centros da antropologia européia : os países emergentes na luta pela descolonização recorriam tanto à “tradição” como à “modernização” para expressar seu repúdio às potências européias e analisar essas sociedades como “primitivas” era certamente um problema político na época – ainda que, quando as houve, as análises tenham se concentrado nos grupos tribais desses países. A “África Negra” continuava, por contraste, sob a dominação européia, a manter algumas das “tradições tribais” – reiteradamente objeto de análise dos antropólogos ingleses e franceses particularmente. Parte está no fato de que o Magreb, ao contrário da “África Negra” estava sob influência muçulmana há séculos, o que trazia alguns

problemas para situá-lo no modelo de “sociedades primitivas” – com ou seu Estado – então vigente, já que sociedades primitivas são, putativamente, sociedades sem escrita e logo, “sociedades sem história”. (ibid, p.9)

A questão, assim, extrapola fronteiras geográficas, tendo desdobramentos políticos na construção teórica do objeto antropológico, uma vez que os países predominantemente muçulmanos no *território africano* – já previamente construído enquanto *sede da negritude* na literatura e no contexto orientalista e colonial – pareciam não se ajustar às expectativas das abstrações de esquemas genealógicos de parentesco dos etnólogos clássicos porque se encontravam, em última instância, em uma circunscrição ontológica chamada *mundo árabe*, dado como *não-africano* embora residindo em grande parte na África. Vimos a dificuldade em se conectar a excisão e infibulação com tal construto cultural, uma exclusão do campo político da qual nem mesmo os antropólogos conseguiram se livrar.

É preciso também incluir nesse debate a influência política dos movimentos feministas, cujas colisões ideológicas com os fundamentos do estruturalismo e da antropologia social inglesa tornaram-se inevitáveis. Os teóricos franceses postulavam que a teoria da aliança seria o princípio unificador ou de coesão social através da circulação ou *troca de mulheres* (cf. Holy, ibid). Quando publicou “*A dominação masculina*” no *Actes de la recherche en Sciences Sociales* em 1990, Bourdieu (1995) propunha uma crítica aos estudos feministas enquanto campo de conhecimento teórico e político; sem escapar, contudo, ao essencialismo do masculino pré-discursivo (ver Corrêa, 1999). Esse artigo, no entanto, é uma referência importante tanto do ponto-de-vista dos estudos feministas e das teorias de gênero - já que toca na questão natureza/cultura e na *construção social dos genitais* complexificando o conceito de *habitus* - quanto do ponto-de-vista das etnografias sobre sociedades muçulmanas do norte da África.

Na análise da sociedade cabila, grupo berbere da Argélia, o autor argumenta que a eficiência simbólica na construção da feminilidade e masculinidade está dada pela inculcação e transformação dos corpos, que definem disposições duradouras a partir das quais se apóia a ação simbólica. *Corpos são socializados*; a partir de sua natureza biológica constrói-se a identidade e faz-se o *habitus*. O *habitus* é “sexuado” e “sexuante”, produzindo condições de corpo e de mundo e articulando a relação *dominantes/dominados* na construção

da identidade. Nesses termos, os gêneros são construtos sociais dados pela relação de dominação na medida em que estão sempre sendo postos no jogo do sentido da sociedade, cujo poder assimétrico entre masculino e feminino está dado pela estrutura binária :

O corpo masculino e o corpo feminino, e muito especialmente os órgãos sexuais que, por condensarem a diferença entre os sexos, estão pré-dispostos a simbolizá-la, são percebidos e construídos segundo os esquemas práticos do *habitus*, constituindo-se assim suportes privilegiados daquelas significações e valores que estão de acordo com o princípio da *divisão falocêntrica do mundo* [grifo meu]. Não é o falo (ou sua ausência) que é o princípio gerador dessa visão de mundo, mas é essa visão de mundo que, estando organizada (...) segundo a divisão em gêneros relacionais, masculino e feminino, pode instituir o falo – constituído em símbolo da virilidade, do *nif* propriamente masculino – em princípio da diferença entre os sexos (no sentido de gêneros), e basear na objetividade de uma diferença natural entre os corpos biológicos a diferença social entre duas essências hierarquizadas. (p.149)

A disposição social naturalizada, repousa, para Bourdieu, no binário da divisão mítica de mundo que elegeu arbitrariamente a dominação do homem *sobre* a mulher, daí a diferenciação polarizada entre *genitália feminina x masculina*. Sendo as mulheres as excluídas no jogo do poder, a elas só se permite participar pela intermediação masculina que, segundo suas próprias palavras, seriam manipuladas pela *sedução* : (aqui, ao inverso de Baudrillard) “o charme do poder”, no qual as mulheres amam seus dominadores como *espelhos adúladores*; expressão emprestada, ironicamente, de Virginia Woolf : As mulheres “(...) devolvem ao homem a figura engrandecida de si mesmo, ao qual ele deve e quer se igualar, e reforçam, assim, seu investimento narcísico numa imagem idealizada de sua identidade. (...) A submissão feminina traz uma forma insubstituível de reconhecimento, justificando aquele que faz dela o objeto de existir e de existir como existe.” (p.167). Aqui, a dita *divisão falonarcísica do mundo* não passa de outro clichê retórico do falocentrismo que, na definição de Jane Gallop (1992), seria um espaço epistemológico “onde um de seus efeitos diz que uma pessoa deve constantemente encobrir sua *inevitável inadequação* [grifo meu] para ter o direito de falar” (p.19).

As mulheres de Bourdieu seriam cúmplices alienadas e algemadas por seus algozes, ainda que estes também não tenham controle sobre o sistema simbólico que os favorece enquanto os encarcera. Elas são símbolos, valores, *objetos deslocados*, cujo sentido está determinado fora delas, reconhecidas à proporção que são *desconhecidas*, postas à

margem. Para Strathern, o “problema do parentesco” tornou-se também um “problema de identidade masculina” que se projetou nos modelos analíticos da época, um paradoxo que mantinha a coesão de um grupo agnado preso ao *vínculo entre homens através de mulheres*. Toda a situação social ou conceitual que envolvesse mulheres parecia ser um “problema” a ser enfrentado pelos homens, ou *todo o problema*. Tais premissas estariam reificando uma idéia ocidental mercadológica a partir da qual mulheres eram feitas objeto de troca, alegoria para uma lógica industrial capitalista na qual pessoas eram equiparadas à matéria-prima para a produção de bebês.

Assim Lévi-Strauss considera, por exemplo, o elemento feminino como um valor econômico, que permite a manutenção da ordem social e sobretudo, em uma função simbólica mais profunda, a conciliação entre natureza e cultura, como o tabu do incesto :

Tal é o caso da troca. Seu papel na sociedade primitiva é essencial porque engloba ao mesmo tempo certos objetos materiais, valores sociais e mulheres. Mas, enquanto com relação às mercadorias este papel diminuiu progressivamente de importância em favor de outros modos de aquisição, no que se refere às mulheres, ao contrário, conservou sua função fundamental, de um lado, porque as mulheres constituem o bem por excelência e (...) sobretudo porque as mulheres não são primeiramente um sinal de valor social, mas um *estimulante natural* [grifo meu]. São o estimulante do único instinto cuja satisfação pode ser variada, (...) para o qual, no ato da troca e pela percepção de reciprocidade, pode operar-se a transformação do estimulante em sinal, e, ao definir por meio dessa medida fundamental a passagem da natureza à cultura, florescer em uma instituição.” (Lévi-Strauss, 1982 : 102)

O termo “estimulante natural” não é um lapso retórico, pois aparece novamente no capítulo conclusivo da obra :

O surgimento do pensamento simbólico devia exigir que as mulheres, tal como as palavras, fossem coisas que se trocam. Era (...) o único meio de superar a contradição que fazia perceber a mesma mulher por dois aspectos incompatíveis, de um lado, objeto do desejo próprio, por conseguinte, *excitante dos instintos sexuais* [grifo meu] e de apropriação, e ao mesmo tempo sujeito, percebido como tal, do desejo de outro, isto é, meio de ligá-lo aliando-se a ele. Mas a mulher não podia nunca tornar-se sinal e nada mais que isso, porque *em um mundo de homens* [grifo meu] ela é de todo modo uma pessoa, e na medida em que é definida como sinal ficamos obrigados a reconhecer nela um *produtor de sinais* [grifo meu]. (Lévi-Strauss, 1982 : 536/537)

Gayle Rubin (1975), não por coincidência, seleciona o mesmo trecho final da obra em sua análise, não poupando sarcasmo : “É uma afirmação extraordinária. Por que ele não denuncia àquela altura, o que os sistemas de parentesco fazem com as mulheres, em vez de apresentar um dos maiores esbulhos de todos os tempos como a origem do romance ?” (p.53/54). De acordo com Rubin, a teoria da aliança pressuporia que o parentesco baseia-se no *gênero* - pessoas do sexo masculino sendo transformadas em “homens” e do sexo feminino sendo transformadas em “mulher” - no caráter compulsório da união heterossexual e na repressão da sexualidade feminina. Ainda que não sejam “objetos” no sentido capitalista moderno, já que nas referidas sociedades os humanos adquirem outra personificação, permanece uma *diferença dual* entre quem dá e quem recebe. *Se mulher é presente, logo o homem é doador* e nisso estaria implícito que a opressão sobre as mulheres é intrínseca a uma estrutura ou a um sistema social. O instinto está para natureza assim como a variação da satisfação deste está para a cultura e enquanto ponto de equilíbrio dessa equação, a mulher é catalisadora dos instintos sexuais e “apropriada” para circular em nome do mesmo. “Jogar” - seja na teoria da aliança, seja no jogo da honra - é buscar o triunfo, e a adesão está sempre sendo “imposta” às mulheres, que se identificam com as causas masculinas.

Para Gallop, os efeitos opressivos da epistemologia leivistraussiana residem na distinção clara entre *sujeito* e *objeto* de reconhecimento no papel da mulher na cultura, quando este poderia ser compreendido a partir de uma transição entre sujeito/objeto de reconhecimento. Dito de outro modo, quando ele renuncia à ambiguidade de categorias e privilegia a lógica argumentativa estrutural de oposições binárias. A *Lisístrata* de Aristófanes - peça citada por Bourdieu na qual as esposas recusam o leito nupcial para interromper a guerra prolongada entre Atenas e Esparta declarando *outra* guerra (a doméstica) contra o *status quo* da condição de cônjuges submissas e disponíveis - jamais pode ultrapassar seu caráter fictício. Daí o pertencimento da peça à categoria de *sátira* e, na medida em que o próprio Bourdieu a crê uma “sátira” ou “comédia”, sacrifica sua força subversiva em prol dos fundamentos da dominação masculina, desqualificando o artilho proposto por Aristófanes. *E se...* as esposas parassem de fazer sexo com seus maridos ? *E se...* as muçulmanas parassem de parir filhos para a Ummah ?

Seja pelos entraves discursivos do estruturalismo, pela dificuldade conceitual de se encaixar a circuncisão em ritos de passagem; seja pela inadequação do mundo “árabe-islâmico” aos modelos teóricos de grupos africanos e das ilhas do Pacífico, ou ainda em virtude de um campo empírico abarcando uma religião abrahâmica discrepante do modelo de sociedades primitivas ágrafas inventado pelos etnólogos, o fato é que dados etnográficos sobre a excisão e a infibulação em contextos muçulmanos aparecem esparsamente. Em sua pesquisa de campo entre os núbios, Kennedy procura dar inteligibilidade, em suas próprias palavras, à “dolorosa operação genital” (no caso, a infibulação), assinalando a interdependência de *rituais de casamento* com os de excisão. Esta seria feita com muito menos pompa se comparada com a circuncisão do menino, o que transformaria a moça em uma “nova mulher” (p.180) e promoveria sua fertilidade. Também chamada de *tahari*, ou “purificação” e “limpeza”, o procedimento tornaria os órgãos genitais menos “repugnantes”. Durante o período de convalescença ela é tratada como “noiva”, recebendo mimos e presentes dos parentes e membros da aldeia, costume que os nativos qualificavam como uma prescrição do Islamismo registrada na sunnah do Profeta. O autor faz uma pequena referência à idéia de gênero quando observa que haveria uma concepção “vagamente articulada” (p.181) pelos nativos de que sem a operação faltaria um grau de completude de masculinidade ou feminilidade e de que para as mulheres essa seria a única maneira de domar sua vontade sexual “selvagem”.

A ênfase de sua análise recai sobre a conexão do *casamento/religião/ser social* na qual a *fertilidade* seria a base dos valores núbios, pois sem o casamento o indivíduo não é totalmente muçulmano ou *pessoa completa*, o que aproxima a excisão da idéia de rito de passagem. O neófito estaria então apto a entrar no território do casamento e atingir sua “maioridade” social. De uma perspectiva mais ampla, o ritual se relaciona com a sociedade de forma a proporcionar solidariedade e um senso de identidade, tornando tais operações genitais e o casamento partes de um “cerimonial único e complexo com múltiplos significados” (p.183) e confirmando a importância da estrutura de dominação masculina que segregaria os sexos. Desse modo, a excisão e circuncisão não teriam a função de recriar “homens” e “mulheres”, pois estes já estão definidos no momento em que nascem; eles continuam sendo tratados segundo sua idade cronológica. O rito apenas proporciona o que

ele qualifica como um “voto de aceitação” da comunidade, a partir da qual sua masculinidade e feminilidade são “reconhecidas” e “celebradas”.

Por fim, destacam-se duas narrativas, sendo um dos poucos antropólogos a tratar diretamente das consequências da excisão para os *maridos* :

The male is also traumatised to some extent to the marriage situation. On the wedding night he is honour-bound to perform intercourse with his often hysterical and terrified young bride. In addition to the interpersonal trauma, his fertility, virility, and health are also endangered by the attraction of dangerous spirits to the contamination of blood. Several male informants privately admitted impotence and confusion on their wedding mornings. They described feelings of revulsion by what they felt was a cruel act, and emotions of fear of the contaminating potency of female genital blood. (p.183/184)<sup>167</sup>

A segunda narrativa já antecipa um mapeamento, ainda que embrionário, para se trabalhar nas interfaces entre corpo/linguagem e sexo/gênero, como ressaltado em itálico :

*The Nubians have no notion of erasing opposite sex attributes in the children. The child is to them an incomplete human being, and it devolves upon the adult community magically and symbolically to complete him as a person. It is incomplete masculine personality and incomplete female personality which require ritual attention. The notion that such practices imply changes from prior membership in the opposite sex category is unwarranted here. When the child is circumcised, he is surgically purified. He nascently existing sexuality is thus magically perfected, and he is ritually endorsed as a social person belonging to the appropriate sex category. (...) Sexual fears, anxieties concerning fertility responsibility, and a clearcut impression of her social subordination to men are *forcefully stamped into a young girl's consciousness*. (p.186)<sup>168</sup>*

---

<sup>167</sup> [O homem também é traumatizado em alguma medida à situação de casamento. Na noite de núpcias, ele está moralmente obrigado a executar o intercuro com sua esposa frequentemente histérica e aterrorizada. Em adição ao drama interpessoal, sua fertilidade, virilidade e saúde também são postas em perigo pela atração de espíritos perigosos devido à contaminação do sangue. Diversos informantes masculinos admitiram reservadamente impotência e confusão na manhã subsequente à noite de núpcias. Eles descreveram sentimentos de revulsão pelo que sentiam como um ato cruel, aliado a emoções do medo da potência contaminadora do sangue feminino genital].

<sup>168</sup> [Os núbios não possuem a noção de apagar nas crianças atributos sexuais opostos. Para eles, a criança é um ser humano incompleto, delegando à comunidade adulta que a complete mágica e simbolicamente como uma pessoa. É a personalidade masculina incompleta e a personalidade feminina incompleta que requer atenção ritual. A noção de que tais práticas implicam mudanças de um pertencimento *a priori* para uma categoria de sexo oposto é infundada aqui. Quando a criança é circuncidada, ela é cirurgicamente purificada. Sua sexualidade nascente é então magicamente levada à perfeição, e ela é ritualmente endossada como uma pessoa social pertencendo à categoria sexual apropriada. (...) Medos sexuais, ansiedades em relação à responsabilidade da fertilidade e uma impressão bem definida de sua subordinação social aos homens são forçosamente cunhadas na consciência de uma menina].

De acordo com Gruenbaum, tais estudos sobre circuncisão teriam aparecido também em periódicos de medicina com pouca contextualização sócio-cultural, mantidos a portas-fechadas. Esse material, seja da área médica, seja das escassas fontes etnográficas, não estava acessível aos movimentos feministas, que não trouxeram o material à tona para um debate público quando o tópico de estudos de mulheres consolida-se nas décadas de 1960 e 1970. Nos anos seguintes, jornalistas, romancistas e diretores de cinema apropriaram-se da temática de maneira provocativa, para chamar a atenção do público ocidental. As palavras-chaves eram “crime”, “tortura”, “dor”, “ritual brutal” etc. A autora conclui argumentando que se houve relatos etnográficos anteriormente, eles não teriam sido aproveitados pelos órgãos públicos nas primeiras fases da disciplina, como sendo uma área do conhecimento circunscrita aos “povos primitivos”, atestando sua aparente irrelevância em um cenário dominado por potências européias, cujas etnografias teriam sido feitas e consultadas apenas com propósitos colonialistas em contextos de guerra e contra-insurgência. A resistência interna por parte das populações locais parece ter sido igualmente um fator importante : acadêmicas do Oriente Médio e África protestam contra a entrada de acadêmicas ocidentais na temática como já discutido anteriormente, pois *outsiders* teriam uma tendência em sensacionalizar o tema, estigmatizando suas culturas. Outras soluções para problemas mais urgentes colocavam tal debate em segundo plano, questões econômicas, de controle de doenças, fome, epidemias, guerras, refugiados, analfabetismo que atinge em grande parte as mulheres. Uma vez colocada a questão em pauta, as ocidentais perceberam que não conseguiam ir mais além do que postulavam suas colegas do Oriente Médio e África, fazendo com que as mutilações fossem no máximo parar em notas de rodapé. Mesmo ativistas dessas culturas mencionavam pouco a prática, que começou a ser analisada pelos movimentos na década de 1980, a exemplo de Al-Saadawi.

O tema das MGF ganha atenção das feministas com a publicação do artigo da antropóloga americana Rose Rosefield Hayes em 1975, no *American Ethnologist*, uma análise funcionalista da prática da infibulação no Sudão, discutida a partir das idéias de *controle de fertilidade*, dos *papéis femininos* no contexto de uma *sociedade patriarcal*. A tese central de Hayes gira em torno da mutilação como suporte para todo o sistema sócio-

cultural que, pode-se dizer, abarcaria todas as instituições árabe-sudanesas, revelando crenças e valores fundamentais de sua ontologia. A prática ali situada obedeceria a dois princípios : a *função manifesta* – uma relação de causa e efeito construída a partir das justificativas dadas pelos informantes, que seria feita para a própria proteção das mulheres contra agressões, assédio e para preservação da honra – e *função latente*, aquelas não reconhecidas pelos sujeitos, situando a infibulação como um estimulante para a economia do país, sendo a base de sustentação das relações políticas e sociais. Ao argumentar que a infibulação no Sudão vem atrelada a uma política pública subliminar de controle e declínio das taxas de natalidade no país – uma vez que as complicações orgânicas prejudicam a fertilidade e comprometem a vida das mulheres – Hayes constrói uma alteridade radical e perversa sobre a sociedade que descreve, uma crítica sobre a qual Gruenbaum se mantém em silêncio.

Ao citar Geertz respondendo à crítica de Gellner sobre o relativismo cultural extremo, esta expõe diretamente sua própria linha analítica : “Look, I think clitoridectomy is a horrible business. But what are we going to do ? Invade the Horn of Africa and arrest everybody ? If we are serious about addressing this, you ask people there about the practice and then you listen to them. You listen to women from there who justify the practice. [If] you want to change things, you don’t start by proclaiming that you possess the truth. That’s not very helpful.”<sup>169</sup> (apud Gruenbaum, p.203) Em *O Saber Local*, publicado em 1983, Geertz introduzia os conceitos de uma antropologia simbólica e interpretativa, vinculada à filosofia e à crítica literária, na qual a sociologia e psicologia são postas em segundo plano : uma vez que as ações humanas transmitiriam mensagens com significados, elas poderiam ser lidas/interpretadas como textos escritos; isolava-se a cultura - assim vista como um conjunto de significados articulados em um sistema simbólico - da organização social. As ações dos indivíduos atuam por meio do filtro da interpretação : “ações são artefatos, sinais cujo propósito é transmitir significados” (Kuper, 2002 : 140).

As afirmações de Geertz já estavam em gestação entre as décadas de 1920 e 1950, período onde 157 definições de “cultura” foram criadas pelos cientistas sociais norte-

---

<sup>169</sup> [Veja, eu acho que a clitoridectomia é uma coisa horrível. Mas o que vamos fazer ? Invadir o Chifre da África e prender todo mundo ? Se vamos encarar isso seriamente, você deve perguntar às pessoas sobre essa prática e então escutá-las. Você escuta às mulheres de lá que justificam a prática. Se você quer mudar as coisas, você não começa proclamando que possui a verdade. Isso não ajuda muito].

americanos, a maior parte deles antropólogos. O pressuposto fundamental era a necessidade de se olhar os valores dos outros sob uma perspectiva relativista, afirmando que toda sociedade busca e vive seus próprios valores, que nunca são pré-determinados. O discurso científico americano característico de cultura romperia com tradições européias como o conceito de *estrutura social* ou *civiltè*, influenciado em larga medida por Boas, definindo-a como “um conjunto integrado de símbolos, idéias e valores” (ibidem, p.90). Deixava-se em segundo plano, por assim dizer, a biologia, as instituições sociais e históricas, sendo o estudo de *cultura como um “sistema autônomo”* passível de escrutínio em seus próprios termos, composto de postulados, percepções sobre o universo, a cosmogonia, cosmologia, o lugar que o homem nele habita, com forte influência conceitual dos linguistas e teóricos literários.

Ouvir o outro faz necessariamente com que este destile a verdade e a denúncia por todos os poros ou apenas serve para tranquilizar a consciência de alguns antropólogos, jogando fora o bebê com a água do banho ? Gruenbaum se pergunta como *nós* (de fora), podemos entender *eles* (os nativos) e as justificativas da circuncisão. Sua observação participante fora “encomendada” como parte de um estudo a serviço do *Sudanese Ministry of Social Affairs* sobre a utilização de serviços sociais e de saúde na província de Gezira, fazendo entrevistas em vilarejos, escolas e clínicas na região e acompanhando a circulação de parteiras que fazem circuncisões pelas vilas. Ela até mesmo revela (ou confessa) ter participado diretamente de um ritual de infibulação, ajudando as mulheres a segurar a criança enquanto esta esperneava ao tomar as injeções anestésicas antes de começar os cortes. Algumas de suas motivações políticas estão claras, outras estão “latentes” mas se denunciam quando formula a pergunta principal : *por que* as pessoas a fazem ? Em tal universo do sentido e da linguagem residiria todo o mistério da encenação do outro para o espectador etnógrafo.

Para Walley, a *categoria MGF* obscurece o fato de que as operações não podem existir como uma categoria única, pois estão ocorrendo em diversos espaços geográficos, culturais e religioso, sendo retoricamente construídas segundo tais variáveis, mostrando que o discurso antropológico também seria uma forma de intervenção. Quais as dinâmicas de poder que rondam o apoio ou a condenação internacional a tais práticas, seja na África rural ou na França urbana ? Ao se falar em MGF, portanto, fala-se dentro do campo

do poder que articula a idéia de *desenvolvimento* aparentemente intrínseco às sociedades euro-americanas, um construto cultural em oposição à *tradição*. Tal binário fora usado para justificar a dominação imperialista do Ocidente em suas colônias, onde se avaliava o valor da cultura dos colonizados, situando os europeus em uma missão civilizadora fomentando feminismos eurocêntricos. Os antropólogos, assim, se acham em um interstício movediço; a tensão entre *relativismo e revolta moral*, que só podem ser resgatados ao se considerar a historicidade da prática :

(...) Stumbling blocks remain for anthropologists in developing a politically engaged, feminist position on female genital operations. Anthropological accounts that focus on how such practices either function or provide meaning, without attendant focus on *how such practices are transformed and given new meaning* [grifo meu] discourage activism by implying that if such practices ceased, a social “need”, symbolic or material, would be unfulfilled. (...) If our analyses do not similarly emphasize the potencial for transformation, the result can be a dangerous perceived dichotomy between cultural others for whom cultural practices function (and thus should be respected) and Europe and the United States, where traditions are open to challenge. Alternatively, attempts to provide historically based, non-essentialized accounts of such practices may offer one route to overcoming the widespread Euro-American tendency to view female genital operations solely in the terms of either cultural relativism or moral outrage. (ibidem, p.32)<sup>170</sup>

Ajudar a segurar a criança ao ser cortada não implica apenas no conceito de *observação participante* sendo levado ao extremo; implica também em se acreditar na superfície congelada da cultura que se transforma em *rótulo*, depurando-a do campo político, o que Edward Said (2003) chamaria de uma resposta “reduativamente pragmática” (p. 120) ao problema. As disputas retóricas e ideológicas sobre a sordidez do colonialismo, sua ressonância nas produções intelectuais e as motivações políticas ocidentais não podiam, nas palavras de Kuper, “ser ignoradas nas torres de marfim” (ibid, p.260) das etnografias, uma

---

<sup>170</sup> [Permanecem empecilhos para antropólogos que desenvolvem uma posição politicamente engajada e feminista sobre as operações genitais femininas. Narrativas antropológicas que se focam em como tais práticas funcionam ou fornecem significado sem focarem-se em como tais práticas são transformadas e como a elas se dão novos significados, desencorajam o ativismo ao tornarem implícito que uma vez cessando tais práticas, uma “necessidade” social, simbólica ou material estaria deixando de ser preenchida. (...) Se nossas análises não enfatizarem similarmente o potencial para a transformação, o resultado poderá ser a apreensão de uma dicotomia perigosa entre outros culturais para os quais práticas culturais funcionam (e portanto devem ser respeitadas) em oposição à Europa e Estados Unidos, onde as tradições estão abertas ao desafio. Como alternativa, tentativas de fornecer descrições e narrativas embasadas historicamente e não-essencializadas podem oferecer uma rota para superar a tendência euro-americana difundida, que vê as operações genitais femininas unicamente em termos de relativismo cultural ou revolta moral].

vez que grande parte dos movimentos de contra-cultura pós-guerra originaram-se nos meios acadêmicos, como o feminismo.

### ***Circulando signos, corpos e coerção : multiculturalismo e mutilação genital***

O movimento de 1968 na França influenciou o movimento universitário americano entre 1964 à 1973; na Europa e especificamente nas Américas, os acadêmicos tinham de lidar com a emergência e consolidação de movimentos sociais engajados com a militância política às vezes violenta (cf. Touraine, 2007). Uma das consequências teóricas de tais forças históricas poderosas teria sido o questionamento do conceito de cultura, que tenta se aproximar do modelo marxista levando-se em conta a história e o conflito. Caberia à antropologia fornecer uma “crítica cultural do Ocidente” e mostrar seus ardis de dominação presentes tanto na arte e literatura quando no fazer antropológico. Surge também uma outra tendência, talvez quase oposta e inevitável, na ênfase à noção de cultura como um *valor moral* ou idioma passível de discursar sobre a diferença entre os povos, fornecendo uma única e possível forma de resistência à “ocidentalização” e trazendo o perigo do aprisionamento de sujeitos a categorias gerais. Povos cujas particularidades eram enfatizadas estavam, eles mesmos, se tornando hostis em relação à diferença cultural celebrada por bocas e canetas alheias, ou como ironiza Touraine, pelo “espírito e o vocabulário do período dos grandes combates” (p.19). Em suma, *cultura* torna-se o substituto para *raça* e os Estados Unidos tornam-se o centro das *políticas de identidade*, seja de gênero ou de etnicidade, quando não ambas :

Aqui como alhures, a noção de identidade engloba perigos que ficaram mais explícitos ainda no domínio das relações étnicas, conduzindo a um multiculturalismo que acaba ocultando as próprias relações de poder e, o que é mais grave ainda, legitimando a formação de novos poderes que impõem sua dominação ao se apresentarem como representantes e defensores de uma *identidade ameaçada* [grifo meu]. Perigo palpável através da campanha de nacionalismo feminista. Mas essa crítica radical à idéia de gênero foi apenas um alvo dentro de um ataque mais generalizado. (ibid, p.18)

Que fazer quando projetos imperialistas irradiam-se dos próprios americanos, sob as barbas de seus estudantes da Nova Esquerda e quando não da teoria essencialista e

politicamente engajada ? No campo disciplinar dos antropólogos, uma das reações a tais premissas é a obra de Gananath Obeyesekere, *The Aphoteosis of Captain Cook [A apoteose do Capitão Cook]*, de 1992, uma crítica à base de sustentação da teoria de Marshall Sahlins e sua saga romanesca do Capitão Cook no Havaí, narrada especificamente em *Islands of History [Ilhas de História]*, de 1985. Obeyesekere sugere a presença de supostos *modelos míticos* nas pesquisas acadêmicas - o maior deles como o mito da *Alteridade* - questionando a orientação ética subsumida a tal discurso, tentando desvendar o *status* lógico da *racionalidade imputada* a outros povos pelos etnólogos, que deixa pouco espaço para refutação e flexibilidade no modo como outras sociedades estão sendo pensadas. Para desconstruir a idéia de *alteridade*, o autor recupera as postulações de Sahlins sobre a incorporação do capitão britânico James Cook à figura de um deus da virilidade havaiano, alegoria para o que se supunha ser a fusão do evento da chegada do capitão à ilha (“história”) a uma lógica ritual havaiana local (“estrutura”), transformando a vida cotidiana e a cosmologia de humanos e divindades.

Obeyesekere questiona a suposta fusão *estrutura/história*, cuja aparente incomensurabilidade no estruturalismo teria sido pressuposta por Sahlins e “resolvida” por este através do uso indevido das fontes, já que

The sources used in Cook studies are “archival” in the public sense, mostly journals and logs, published and unpublished. An ethnographic historiography ought to be suspicious of this material written on the basis of observation data collected by naive fieldworkers at a time when critical scholarship in ethnography was virtually nonexistent. One must probe into the hidden agendas underlying the writing of these texts. (...) Those who kept journals, with an eye to eventual publication, must have had a vision of their audience. Consequently, their writings must contend with what the reading public wished to hear. (1997, p.67)<sup>171</sup>

Sahlins teria feito uso de um material empírico suspeito, extraindo conclusões precipitadas a partir de suas próprias inferências feitas em cima das *narrativas inglesas* e não das *havaianas*, que deveriam ser o alvo principal do etnógrafo, servindo-lhe apenas para

---

<sup>171</sup> [As fontes usadas nos estudos de Cook são “de arquivo” no sentido comum, em sua maior parte revistas e diários de bordo, publicados e não publicados. Uma historiografia etnográfica deveria suspeitar desse material escrito com base em observações coletadas por pesquisadores de campo ingênuos, em uma época onde a erudição crítica em etnografia era virtualmente inexistente. Deve-se perscrutar os projetos escondidos subjacente à escrita desses textos. (...) Aqueles que mantinham diários, de olho em eventuais publicações, deviam ter uma apreensão de sua público. Consequentemente, seus escritos deviam ser compatíveis com aquilo que seu público desejava ouvir].

corroborar uma teoria prévia sem possibilidade de contestação. Obeyesekere nos chama a atenção para detalhes sobre as fontes e história local que são apagados da teoria da mitopraxis : A identificação Cook/Lono não aparece em todas as fontes escritas consultadas por pesquisadores havaianos, por exemplo, os registros nos arquivos do Vaticano e os rituais descritos por Kamakau de Ka'awaloa. Isso significa que o impacto da chegada dos navios de Cook nas ilhas não foi o mesmo nas comunidades e o modo como foi incorporado na história havaiana não foi uniforme; não houve uma pesquisa para a contextualização de mitos registrados pelos missionários que ali viviam, colocando sua lógica cronológica em segundo plano, como se fossem atemporais. Dessa forma, o mito não seria havaiano porque há controvérsias se eles de fato teriam feito tal associação devido à discrepância do registro das fontes, muitas delas cronologicamente distantes dos eventos daquele ano.

Se realmente os havaianos chamaram Cook segundo o mesmo nome do deus Lono e chegaram a lhe fazer prostrações, como dar inteligibilidade ao fato ? Na resposta de Sahlins (2001) à crítica de Obeyesekere, o autor retoma seus próprios argumentos que deram origem à polêmica. A associação Lono/Cook deve ser entendida a partir de uma *idéia local/nativa de percepção sensorial*. Uma percepção sensorial não é um “juízo empírico”, pois dependeria de categorias de objetividade inesgotáveis. Juízos de realidade não seriam *dados*, uma vez que sua racionalidade está em *outra* ordem, que Sahlins pressupõe necessariamente como *não-ocidental*. Nisso se insere, por exemplo, a informação etnográfica de que o coqueiro não está classificado como vegetal para os havaianos, mas como um homem de cabeça pra baixo e os testículos no ar, uma manifestação da virilidade do deus Ku, o que não impede que ele (o coqueiro) continue sendo considerado uma árvore parte do ecossistema. A percepção é, assim, *relacional*, não *objetivamente a priori*. Isso implica que “a pessoa de Cook não era Lono *em pessoa*.” (p.218). *Pessoa/animal x espíritos* não são categorias auto-excludentes como na ontologia judaico-cristã, onde homem e Deus não podem ter a mesma natureza. Não se pode confrontar e opor dessa maneira “metáfora” e “realidade”.

Sahlins interpreta a crítica de Obeyesekere - antropólogo cingalês sediado em Princeton - como uma vulgata anti-imperialista. “É óbvio que um coqueiro não pode ser a manifestação de um deus!”, diria a lógica racional ocidental, daí a revolta de Obeyesekere,

desconsiderando a inserção dessa metáfora em um sistema cosmológico complexo demais para ser apreendido nos mesmos termos da objetividade ocidental, um binário reificado de *causa e efeito*. O antropólogo cingalês, um firme defensor das fontes e das contingências coloniais, ilusoriamente elaborara um argumento atemporal : o de que *todos os nativos* e povos colonizados se assemelhariam em seus ressentimentos contra *o colonizador*. Seria então ele, Obeyesekere, o verdadeiro etnocêntrico, reduzindo-os ao denominador comum de uma racionalidade ressentida ao universalizar os modos de apreensão dos havaianos, entorpecido por um grosseiro “apelo moral da moda”, alusão às teorias pós-modernas. Obeyesekere teria considerado um insulto à inteligência dos havaianos postular-se que teriam supostamente “endeusado” um ser humano invasor como idólatras alienados<sup>172</sup>.

Essa é uma rota arriscada para Sahlins; navegar em tais águas abismais é desnortear a bússola epistemológica que vem guiando os antropólogos no nevoeiro desconcertante da diferença cultural :

Tudo que é sólido parece se dissolver no ar. Assim, nesse momento de transição, a noção de cultura está em perigo : condenada por sua excessiva coerência e sistematicidade, por seu senso de demarcação e totalidade. *Exatamente quando tantos estão anunciando a existência de sua cultura, antropólogos avançados a estão negando* [grifo meu]. Ameaçado por uma hiper-racionalidade de um lado, o respeito à diferença cultural ou à possibilidade de mundos humanos variados é, desse modo, assediado por uma irracionalidade exagerada, de outro lado.

(...) O realismo burguês de senso comum, quando tomado como um conceito historiográfico, é um tipo de violência simbólica feita a outros tempos e a outros costumes. Quero sugerir que não se pode fazer uma história de qualidade, nem mesmo história contemporânea, sem respeito às idéias, ações e ontologias que não são e nunca foram as nossas próprias. Diferentes culturas, diferentes racionalidades.” (2001 : 28,29)

---

<sup>172</sup> Parece-me que o próprio Sahlins também essencializa sua tradição, já que não menciona a questão da *diáspora* como um fator importante ao longo dos séculos, pensando no que observa Shohat : “A idéia de que a Europa é a Europa, a África é a África e nunca estarão de acordo, é um mito. Houve considerável contato entre a África e a Europa ao longo dos séculos, e o estado relativo de desenvolvimento dos dois continentes, antes de 1492, era aproximadamente igual. (...) A “inferioridade” da África e do africano foi, então, uma invenção ideológica. Ela exigiu “da consciência histórica ocidental a erradicação do significado da Núbia para a formação do Egito, do Egito no desenvolvimento da civilização grega da África para a Roma imperial, e mais agudamente da influência do Islã sobre a história econômica, política e intelectual da Europa.” (2004 : 30) O que ele chama de “racionalidade européia”, então, não se restringe apenas à perspectiva “judaico-cristã”. Para uma história econômica da interlocução entre Europa e mundo islâmico, ver Bresc (ibid).

Toda essa monumental disputa teórica envolvendo os fundamentos da antropologia americana vem à tona na alegoria do jogo do sentido Lono/Cook. Por que e em quais circunstâncias o capitão Cook é nomeado o deus Lono, o que isso implica em termos de relações de poder no contexto de invasão e usurpação colonial ? A “cultura havaiana” tomou de fato Cook por um deus ? Que concepção é essa de “deus” que está sendo supervalorizada por antropólogos ? Por que nas narrativas dos diários de bordo o corpo de Cook circula como Lono, sua embarcação e seu mastro quebrado são ritualizados e “incorporados” através da cosmologia local, sua vida é brutalmente tirada para depois seus restos mortais/corporais voltarem a circular ritualizados na forma de um deus de virilidade, exatamente *nessa* ordem “crono-lógica” ? Que tipo de corporalidade estaria em jogo em termos de relações de gênero, à medida que tais tecnologias de violência - entre elas quebras de tabu, estupros e disseminação de moléstias sexuais - também circulavam como signos dessa equação semântica desarticulando discursos ? A crítica de Obeyesekere, por mais ressentida, ingênua e eurocêntrica que tenha parecido a Sahlins, ao menos nos faz levantar tais questionamentos. Kuper aponta que apesar de os ingleses terem sido valorizados em 1778 - quando Cook aportou na ilha pela primeira vez - os havaianos teriam se decepcionado em seguida, ao perceberem que a tripulação passou a quebrar os tabus prescritos por sua cosmologia, compartilhando as refeições com suas mulheres e copulando com elas; com exceção de Cook que, mantendo a simpatia dos habitantes locais, cada vez mais agia como se fosse o próprio Lono.

Desde o princípio da crítica à Obeyesekere, Sahlins não abre mão de seu ponto-de-vista. Seguindo-se a linha argumentativa de Butler e McClintock, o que incomoda na idéia subjacente de *cultura havaiana* e *estrutura cosmológica* é a falta de abertura para a contestação em seu argumento, colocando “os havaianos” como uma categoria homogênea, apagando a questão do dissenso e do conflito. Se não é necessariamente uma idéia absurda um estrangeiro invasor trazendo atrás de si uma tripulação de aparência suspeita e espalhando doenças venéreas ter sido *traduzido localmente pela categoria de deus* – seja lá o que tal mecanismo de inteligibilidade tenha significado naquele momento para as comunidades com as quais estabeleceram o contato – tampouco devemos desconsiderar o argumento sobre possíveis estratégias de manipulação de poder no ato de invocação da

categoria de deus para um chefe naval britânico que, naquelas circunstâncias, *representava* um poder hegemônico<sup>173</sup>. Talvez a polissemia *homem/deus* tivesse sido evocada como uma tentativa de controlar recursos materiais e capital simbólico em um contexto de desigualdade entre sujeitos, no que Wolf colocara como a ideologia/ontologia coercitiva que gera resistência dentro de “imperativos permitidos”<sup>174</sup>.

Kuper sintetiza sua crítica a Sahlins afirmando que este, em última instância, está reduzindo *processos sociais* a *processos culturais*, o que bem poderia servir como uma crítica ao argumento de Gruenbaum :

Uma concepção resolutamente idealista de cultura não vai ser adequada para alcançar essa grande revolução intelectual. Nenhuma teoria sobre mudança digna de mérito pode excluir interesses econômicos, objetivos e forças materiais, as relações sociais que restringem as opções, a organização do poder e a capacidade que as pessoas que possuem armas têm de impor novas formas de pensar de agir àqueles que não as possuem. Da mesma forma, nenhum historiador pode se dar ao luxo de ignorar as idéias que motivam e moldam as ações. A conclusão sensível, ainda que nada animadora, certamente é de que não é preciso aceitar nenhuma das duas posições extremas. *A cultura não fornece roteiros para tudo* [grifo meu], mas nem todas as idéias são reflexões posteriores. (Kuper, 2002 : 257)

Gruenbaum cai em uma armadilha ao tratar da circuncisão, que a fez chegar ao paradoxo do equívoco ao interferir diretamente no campo e reificar o “oriente” e a “África”. Pois comprar a idéia de *cultura como rótulo* ou *cosmologia nativa* implica desconsiderar os movimentos internos de mobilização e reflexão sobre alterações genitais, implica ignorar os desacordos, as diversas retóricas sendo postas entre árabes e muçulmanos, as guerras culturais, as *jihads* contra apóstatas e “cruzados”, a problemática interação com

---

<sup>173</sup> Fazendo uma analogia com a narrativa de Bilqis, seria o mesmo que considerar a submissão “instantânea” da rainha a partir da sobreposição ingênua da semântica Rei/Profeta/Alá sem levar em conta as metáforas na inserção do campo político das identidades de gênero no Islã, polissemias particulares a períodos muito específicos de prática religiosa e mudança social.

<sup>174</sup> Ainda de acordo com Kuper, o interesse imediato dos marinheiros britânicos era de fato por comida, sexo e materiais para a manutenção do navio, transportando mercadorias locais e trocando-as por “outros” serviços, estabelecendo-se nas ilhas um “sistema de troca recíproca” mantido pela força. Porém, esse comércio entre *mercadorias, corpos e signos* começou a minar a ontologia local quando, na concepção havaiana, os marinheiros estavam perdendo sua posição divina ao responder à troca de mulheres como simples barganha na lógica capitalista. Isto é, como uma relação entre prostituta/cliente, reduzindo o “sacrifício” a “comércio”. Para piorar, a linguagem capitalista começou a circular entre os próprios havaianos ao disputarem entre si as mercadorias dos ingleses; como consequência, os chefes passaram a deter excedentes e a usar a hierarquia de forma assimétrica contra seu povo quando os tabus começaram a ser quebrados. Nesse cenário de violência, conversão cultural e desestruturação econômica, não é de se admirar que o clímax tenha sido a morte de Cook.

retóricas não-muçulmanas que norteiam a tematização de corporalidades e relações de gênero. Isso não implica em desconsiderar que MGF seja também uma categoria ocidental; porém, dizer que seja um “problema” colocado *apenas da perspectiva ocidental* é uma forma de apagamento discursivo, pois como já afirmou Said “(...) Não há um ponto de observação *fora* das relações concretas entre culturas, entre potências imperiais e não-imperiais, entre diferentes Outros, uma perspectiva que desse a alguém o privilégio epistemológico de julgar, avaliar e interpretar livre dos interesses, das emoções e dos compromissos das relações em andamento.” (ibid., p.127). *MGF não se restringe a uma categoria, ela se amplia em um cenário de negociação entre gênero, nacionalismo e religião.*

Nos Estados Unidos, movimentos acadêmicos atuam criticamente no que Kuper define como *Cultural Studies*, que abordam sua própria sociedade de consumo ocidental, uma espécie de multiculturalismo engajado tentando expor as fragilidades de discursos tidos como hegemônicos. Porém, quando viram o olhar para o exterior, o que enxergam com temor é uma “americanização” ou “globalização”. Em seu extremo, esse movimento rechaça a idéia de que os imigrantes devam assimilar-se à cultura predominante na qual habitam, ignorando, muitas vezes, o dissenso interno a esses grupos glorificados como “minorias”. Essas crenças e atitudes provém, no limite, da premissa americana de que a nação é formada a partir do consenso cultural e na afirmação da diferença. Tais embates sobre identidade, imperialismo americano e individualismo têm consequências : a crença na “civilização universal” aplicada em políticas externas, o princípio de autonomia e de que todos os cidadãos são iguais perante a lei. Contraditoriamente, esse indivíduo universal é também *diferente*, sobre o qual pesa o fardo de assumir uma identidade e agir de acordo com ela. Em suma, existe um *pressuposto de diferença* que deve ser obstinadamente sustentado através da afirmação da identidade, cujo direito deve ser universal.

Mas que papel atribuir aos “apóstatas” gerados pelo drama inventado da diferença cultural ? Kuper propõe desconstruir a idéia de cultura para nos livrarmos do determinismo cultural de Sahlins ou Geertz, uma vez que muitos indivíduos não necessariamente buscam se ajustar culturalmente segundo modelos hegemônicos de minorias circulando entre eles mesmos ou impostos *sobre* eles de fora.

O julgamento e as ponderações de Hirsi Ali sobre a comunidade acadêmica que debate a presença do Islã na Europa – para a qual ela aponta a necessidade de “uma análise cultural mais ampla” (ibid, p.396) – acham eco em minha preocupação na crítica ao multiculturalismo, sobretudo quando filhos de imigrantes são postos à margem da sociedade em nome dos valores da “tolerância” propagados na ideologia dos sistemas democráticos. Trata-se de um paradoxo que Hirsi Ali descreve em relação à mutilação genital e, de modo mais amplo, um dilema presente em toda a Europa :

Na Holanda, milhares de mulheres e crianças muçulmanas eram vítimas de uma violência sistemática, e não havia como escapar disso. Crianças pequenas sofriam excisão na mesa da cozinha – eu soube disso pelas somalis para as quais servia de intérprete. As moças que se atrevessem a escolher um namorado ou amante eram espancadas quase até a morte, ou mesmo assassinadas; grande parte delas apanhava regularmente. O sofrimento dessas mulheres era horrível. (...)

O multiculturalismo holandês – o respeito pelo modo islâmico de fazer as coisas – não dava certo. Deixava muitas mulheres e crianças despojadas de direitos. *O país tentava ser tolerante em nome do consenso, mas esse consenso era oco. Preservava a cultura dos imigrantes à custa das mulheres e das crianças e em detrimento da integração dos próprios imigrantes* [grifo meu]. Muitos maometanos se recusavam a aprender holandês e rejeitavam os valores de tolerância e liberdade pessoal. Casavam com parentes da aldeia natal e, ainda que vivessem na Holanda, insistiam em ficar encerrados na sua pequena bolha no Marrocos ou Mogadíscio (ibidem, p. 351/352).

A dimensão das meninas circuncidadas na mesa de uma cozinha européia parece estar sendo ignorada por certos acadêmicos em nome do multiculturalismo. Há cerca de 20 anos, um grupo de antropólogos franceses publicava em uma revista científica um abaixo-assinado em prol da prática da excisão nas comunidades imigrantes da França<sup>175</sup>. Nesses termos, a pergunta relativista sobre “o porquê” não fornece o cenário mais adequado; ao contrário, expõe um cenário perigoso que revela mais sobre as disputas de *transcrição e imposição* de alteridades estruturadas pelo cenário antropológico, uma estratégia de convencimento inspirada pelo argumento do nativo mas moldada e reinventada pelo olhar e pela escrita etnográfica. Dito de outro modo, fala-se não do “Nativo”, e sim da construção de *discursos sobre o Outro inteligível* passível de ser incorporado como familiar pela fala do antropólogo.

---

<sup>175</sup> *Revue du Mauss*, (3), 1989.

Deixando os “porquês” de lado – eles não são relevantes para a inteligibilidade, apenas repetem discursos de justificativas - a pergunta pode ser formulada de outra maneira : quais *narrativas de corporalidade* envolvendo a alteração dos órgãos genitais femininos externos aparecem em contextos sócio-religiosos determinados ? Acredito que não seja apenas um artifício retórico, já que modifica substancialmente o modo de apreensão desse objeto e as perguntas subsequentes que nortearam minha argumentação. Estranhamente (ou nem tanto), Gruenbaum sequer menciona o termo “embodiment” e se utiliza pouco de teóricos de identidades de gênero, ficando restrita aos pesquisadores que tratam exclusivamente da circuncisão. Para quem se propõe a fazer um guia de inteligibilidade das mutilações, esse é certamente um lapso.

Qual a posição possível para os antropólogos nessa inflexão pantanosa de sujeitos múltiplos em guerras culturais ? Existe um lugar retórico privilegiado para uma discussão imparcial e objetiva, um modo de nos livrarmos da areia movediça do multiculturalismo ? Quais os riscos que assumimos quando escrevemos, no caso da autobiografia, expondo a nós mesmos, mas também no caso do antropólogo, expondo e dando voz a outras ontologias ? É o que se questiona Michel Leiris em *A Idade Viril* (ibid), na busca da escrita de um livro que representasse um ato, um comprometimento do escritor com a entrega pessoal às palavras, sem inibições. Por isso ele se indagava, citando Edgar Allan Poe, sobre uma forma na qual “o papel enrugaria e arderia a cada toque da pena de fogo” (Alan Poe, apud Leiris, p.20)

Eu acreditava que por meio das palavras, é possível detectar as idéias, e que assim se podia, de choque verbal inesperado em choque verbal inesperado, cercar aos poucos o absoluto e finalmente, à força de desencadear em todos os sentidos idéias novas, possuí-lo.” (ibidem, p.169).

As angústias de Leiris refletem a produção intelectual de uma época que vivia um momento de fragmentação total em busca de reconstrução da realidade por meio de pedaços<sup>176</sup>. Para ele, a tragédia do toureiro é real, pois ele assume o risco de morrer e

---

<sup>176</sup> Refiro-me à desorientação existencial do período entre-guerras na Europa, o reflexo mais amplo do avanço tecnológico na física nuclear, que descentraliza a unidade da matéria, tornando-a misteriosa. Com a teoria da relatividade, surgem dúvidas sobre as leis de causa e efeito, descontinuidades; muda-se o conceito de realidade, o novo paradoxo passa a ser o átomo como objeto das armas de destruição em massa : a energia atômica, a

também mata, derramando sangue. Ele se pergunta se revelar a verdade pode ser tão perigoso quanto expor-se à chifrada do touro na arena. Com o *matador*, o sublime da performance se dá no momento em que é mais ameaçado pelos chifres do touro; o dar-se em sacrifício, um estado que o literato jamais pode alcançar com a ponta de sua caneta sobre o papel que, por sua vez, jamais será passível de entrar em combustão espontânea ou verter sangue. Na equação toureiro/escritor, o “matador” é o expositor de confissões e o etnólogo e sua escrita é o chifre, o risco assumido por aquele que olha as concepções humanas de frente, o canal para “os grandes temas do trágico humano”. Na antropologia, o risco da escrita consiste em se lidar com múltiplas verdades, algo que se complexifica pelo fato de não estarmos falando apenas de um “sujeito etnográfico” como categoria abstrata alvo de disputas internas na disciplina, já que a etnografia enquanto diferencial da antropologia também envolve conflitos, disputas e relações de poder desiguais entre colônias e povos subjugados pela força militar, pois foi assim que ela se constituiu enquanto campo de conhecimento. O perigo em se levar tais “chifradas” assim como o pudor em “chifrar o outro” permanecem como o desafio.

---

possibilidade do aniquilação total. Tais crises paradigmáticas da ciência influenciariam os princípios da escrita etnográfica e sua crítica pós-moderna. Ver Wolf Lepenies, *As Três Culturas* (São Paulo : Edusp, 1996) e Aniela Jaffé, “O simbolismo nas artes plásticas” In : Carl Gustav Jung (org) - *O Homem e seus símbolos*, Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1977.

V  
A ESCRITA ANTROPOLÓGICA COMO SUBVERSÃO  
Rememorando narrativas interrompidas e apóstatas

*"I want to become a perfume  
and permeate your body  
But you !  
Want to hide me in your pocket.  
I want to cry :  
But you !  
Want to make me laugh as  
You flick your fingers."*

Atiya Dawood<sup>177</sup>

*"Construir cultura é saber destruí-la a  
seu tempo. Fazer moral é saber feri-la e  
sair da casa de seu pai. (...) A tradição é a  
raiz tão essencial que se presta a ser  
cortada e traída."*

Nilton Bonder<sup>178</sup>

*V*oltemos brevemente ao filme de Theo Van Gogh que inaugura essa

reflexão. O que representa aos olhos de uma audiência islâmica a cena anteriormente descrita que custou a vida de seu criador ? A resposta pode estar no princípio da topografia do sexo que fomenta noções de poluição sexual, quebra de tabus e no modo como o *corpo feminino* é linguisticamente reconstituído e fragmentado/despedaçado em zonas erotizadas; em suma, como ele adquire significado em tal condição discursiva. *A imagem da esposa muçulmana*

---

<sup>177</sup> Poetisa sindhi, Paquistão. Citada em Jan Goodwin : *Price of Honour – Muslim women lift the veil of silence on the Islamic World*, Boston : Plume Books, 1994. Traduzindo : "Eu quero me tornar um perfume/e permear seu corpo/mas você !/Quer me esconder em seu bolso/Eu quero chorar/Mas você !/Quer me fazer rir enquanto estala os dedos."

<sup>178</sup> *A Alma Imoral – Traição e tradição através dos tempos*, Rio de Janeiro : Rocco, 1998 : 121.

está na categoria ambígua de *semi-morta*, entre o ser e o não-ser, que não pertence nem a esse mundo, nem ao Paraíso, pois está agonizante, gemendo, sua pele punge. Ela ainda é *fitna*; seu corpo semi-nu caído no chão produz um apelo erótico; são curvas, linhas e nuances de claro e escuro, fios de cabelos espalhados, carne exposta que incita desejos necrofílicos.

O que está em jogo é a profanação do sagrado. O Alcorão é verbalizado na voz masculina, representa o pólo neutro, e naquele momento torna-se um discurso que se expressa pelo veículo do corpo feminino. Ou seja, a linguagem que encarna o Verbo “desencarna-se” da *palavra*, do *Livro*, e “materializa-se” naquela *pele espancada*; adquire, então, uma corporalidade manifesta distinta da pureza do papel impresso, liso, branco e imaculado (literalmente, *sem marcas*). Se o sujeito só é passível de construir-se na “enunciação”, então este é um sujeito enunciado, que vem à luz no momento em que exhibe versos sagrados, pois não importa *quais* suras foram escritas, apenas o fato de *serem suras*. A partir daí, viola-se um tabu de sangue; lembremos que mulheres durante o período menstrual estão em uma condição impura, são proibidas de entrar em mesquitas e tocar o Alcorão. Se aquele corpo foi violentado, ele verteu sangue pelo “orifício” da vagina, e portanto, é um suporte em estado de impureza incompatível com suras sagradas. Finalmente, o fato desse corpo estar envolvido por um pano branco chama a atenção, pois é o tecido associado ao *shahid*, sugerindo que aquela mulher punida seria uma mártir, entrando diretamente no Paraíso sem julgamento.

Seguindo o argumento de Kristeva, a exclusão ritual do princípio feminino no discurso alcorânico estaria sendo não apenas posto em suspensão, mas *exposto* diante dos olhos surpreendidos do espectador muçulmano e propondo uma nova estética : as curvas, arabescos<sup>179</sup>, eixos milimétricos da caligrafia sagrada árabe - escrita para ser ouvida no silêncio depurado da contemplação, pois abarca o conteúdo da mensagem de Alá – adquirem outra discursividade ao compartilharem sem licença o mesmo universo ontológico das curvas, sombras e texturas diversas de um corpo feminino erotizado, apesar ou *também* em virtude da dor que lhe foi infligida, propondo outra possibilidade de construção ou

---

<sup>179</sup> O *arabesco* é a principal ornamentação islâmica da caligrafia árabe (ver Aida Ramezá Hanania : *A Caligrafia Árabe e a arte de Hassan Massoudy*, São Paulo: Martins Fontes, 1999), pois estabelece uma dinâmica de ritmo contínuo; é um *signo*, um veículo para sua simbologia sagrada, o contato com Deus que dispensa intermediação, o que torna a presença de uma “materialidade” sexualizada, no mínimo, um ruído inconveniente ou *inadequada* nessa interlocução.

enunciação para o sujeito islâmico. Beauvoir diria que essa mulher reteve, absorveu e transformou-se no transcendente, sobrepôs-se ao signo do arabesco e transmitiu a voz de Deus através da morbidez afônica de sua carne violada; ela é dinâmica em sua passividade semi-morta. Assim, temos uma sequência de quebras de tabu que culmina na incomensurabilidade última e fatal : o desvio de atenção do arabesco (linguagem escrita) para o corpo no fotograma do filme (linguagem visual), criando uma imagem figurativa abjeta, uma vez que os muçulmanos sunitas, herdeiros da iconoclastia dos antigos hebreus, proíbem a arte figurativa profana.

A interlocução aqui abordada entre identidades de gênero e religião não concerne, portanto, a experiência mística do contato com o sagrado, que seria amorfa e impossível de ser definida objetivamente, mas sim a *experiência de formular o que é sagrado* em determinados contextos em termos de políticas sexuais, pois *Islamismos* estão sempre sendo postos segundo um arsenal de linguagens e sinais existentes enquanto prática social, sobre as quais a autoridade religiosa historicamente constituída exerce influência em termos de relações de poder. A idéia de *circuncisão feminina* – que qualifica a intervenção anatômica na genitália feminina de forma muitas vezes dolorosa - deve ser pensada como uma *instituição*: problematizá-la envolve o entendimento de outras instituições, como a sacralidade da família, direitos das mulheres como direitos humanos, a intervenção do Estado na esfera privada, sexualidade humana, desigualdade de gênero, raça, colonialismo e nacionalismo. Uma vez que pesquisas nessa linha nunca são finalizadas, apenas *interrompidas*, ressalto a necessidade de se aprimorar uma metodologia específica e multidisciplinar para se contextualizá-las para além de seus “significados”.

Serão necessárias pesquisas mais acuradas sobre a formação do Islamismo para se compreender a erotologia árabe e a posição social das mulheres, se quisermos avançar na compreensão de mutilações genitais e outras práticas opressivas que envolvam relações de gênero e etnicidade. Por exemplo, no porquê da suposta mudança de *status* de mulheres não-circuncidadas, que parece coincidir com a declaração de Maomé, uma vez estabelecendo-se a primeira sociedade muçulmana. Esse tipo de investigação enfrentará sempre obstáculos, dado que muitos documentos históricos e evidências arqueológicas foram destruídos ao longo dos processos de conversão das tribos árabes, persistindo entraves

políticos para a escavação seja física, seja histórica de tais fontes. É impossível, portanto, empreender um estudo deste sem a contribuição da metodologia dos orientalistas e suas análises sobre a tradição islâmica exegética, mostrando como tais campos de conhecimento acabam permeando-se, sobretudo no campo acadêmico das tradições islâmicas, que adotou – seja para endossar, repensar ou rechaçar – os discursos ocidentais de feminismo e família, construindo o Ocidente como a cultura do gozo e da promiscuidade. É preciso empreender investigações mais específicas sobre tais discursos e formulações.

Do ponto de vista do discurso antropológico, sugeri que os acadêmicos focavam-se na prática da “circuncisão” conforme as mudanças metodológicas e paradigmáticas ao longo dos anos, em larga medida mais preocupados com suas próprias lutas teóricas ao impacto das mutilações na sexualidade das mulheres, cujo discurso crítico é consolidado pela retórica médica, feminista e ativista ao longo das décadas, tornando-se um desafio para os antropólogos posteriores, que têm de lidar com múltiplos discursos e desconstruções, seja a partir das mudanças geopolíticas, seja em seu próprio campo do saber. A necessidade quase compulsória de modificar seu olhar e, por consequência, a *cultura do outro* – a alteridade como objeto de pesquisa etnográfica – foi decisiva nesse debate. “Circuncisão feminina” ou “mutilações genitais” permanece alvo de discussões éticas e morais, ainda distante de resolução ou consenso.

Em termos islâmicos, *vulva* é uma categoria que envolve um espaço alegórico e político, que produz o masculino pela via do feminino. Tal categoria constrói uma corporalidade enquanto espaço de orientação e mensuração de valores, uma *arquitetura do sagrado* mantida por discursos de *honra, pudicícia e promiscuidade*, na qual masculino e feminino necessariamente se imiscuem, ultrapassando fronteiras perigosas, transitando por instâncias coletivas e domésticas. A genitália feminina dramatiza os conflitos de alteridade entre masculino/feminino, dentro/fora, crente/descrente, pureza/perigo e configura um espaço de socialização em um mapa ontológico de difícil orientação se não for pensado da perspectiva *biopolítica*. Trata-se, como já cunhara Lévi-Strauss, de uma *geografia afetiva*, na qual o corpo circuncidado é passível de mudar de *status*, seja na esfera privada, seja por meio da conversão religiosa/social. Conquistar o corpo é adquirir um território estrangeiro, uma conversão que não apenas é imposta militarmente, atuando também pela via da sexualidade.

Em tal geografia peculiar de corpo/gênero, nação e religião no contexto de *hudud* - a espacialidade islâmica seletiva e restritiva para o corpo feminino - observou-se uma colisão ontológica com as aspirações universais de direito internacional. Trata-se de relações de poder assimétricas que atuam em um cenário de desigualdade e *prazer seletivo*, no qual nem sempre homens e mulheres têm direitos iguais de escolherem as invenções que criam e onde se encontram submersos : as escolhas culturais e as relações sociais também são inexoravelmente seletivas. *Quem, quando e onde* se segue um suposto roteiro fixo de drama e dança enquanto outros simplesmente agitam os dedos em cenários de marionetes encantadas?

Ao colocar em questão a eterna alegoria do universal/particular, Lévi-Strauss (1993) desconstrói a idéia de “humanidade abstrata” sem diferença temporal, espacial ou ontológica, uma criação ocidental recente, limitada e petrificada, noção que por milhares de anos e em outros povos esteve e está ausente. Essa crença é frustrante à medida que nega a diversidade que se estende diante dos olhos, uma idéia equivocada de *universalidade*. Sendo o *particular* as maneiras muito diferentes - cada uma com sua originalidade - de como os homens resolvem problemas da existência através da técnica, arte, linguagem, conhecimento, organização social econômica e política; caberia à Etnologia entender e desvendar as origens misteriosas de tais opções, o modo como cada sociedade expressou suas aspirações humanas. Porém, ao buscar-se a diversidade, corre-se também o risco de uma observação fragmentadora ou fragmentada. Quando, ao contrário, o *particular* seria produto das *relações que unem esses grupos entre si* e determinadas pelo grau de afastamento e de coexistência que estabelecem, aí residindo o perigo em se buscar um saber local provinciano, que nos remete à crítica sobre a excessiva evocação ocidental da importância da “cultura”, que acaba minando possibilidades de resistência de mulheres em países dentro e fora da Europa e Estados Unidos.

Segundo James Clifford (1998), nas décadas de 1920 e 1930, a arte surrealista e a etnografia eram atividades ocorrendo paralelamente. Ele usa o termo *surrealismo* em sentido mais generalizado para qualificar uma estética baseada no uso de fragmentos, coleções justapostas para se remeter ao estranho, erótico, exótico e inconsciente. “(...) Ver a cultura e suas normas – beleza, verdade, realidade – como arranjos artificiais suscetíveis a uma análise distanciada e a uma comparação com outros arranjos possíveis é crucial para

uma atitude etnográfica”. (ibidem, p.135) Na arte, os surrealistas recuperam a influência do Romantismo com a redescoberta da ordem secreta das coisas, do caráter lírico da vida, pois buscavam a totalidade de seu Universo na linguagem pictórica da natureza projetada no inconsciente. Uma típica *atitude etnográfica surrealista* pressupunha que o outro seria acessível por meio de sonhos ou pela compreensão de um universo decodificado em símbolos; um questionamento de realidades, a partir da qual o moderno relativismo cultural tornou-se possível, com uma disponibilidade de cosmologias e estéticas alternativas. Observam-se, recompõem-se pedaços da cultura a partir do estranhamento; o familiar se tornando estranho, onde o estranho também se torna familiar. Esse familiar se metamorfoseando em exótico poderia estar situado na própria Paris, nos mercados de pulgas etc. entre etnógrafos e artistas. A cultura habitual francesa passaria a ser uma realidade contestada com justaposições realistas : belo e feio, normal e repugnante, o exótico tão próximo embaralhando e revirando os valores ocidentais e locais. Nesse contexto, Marcel Mauss propunha um caminho à Etnologia, que hoje ainda se faz necessário :

*A verdade etnográfica, para Mauss, era incansavelmente subversiva em relação às realidades superficiais [grifo meu]. Sua principal tarefa era descobrir, em sua famosa frase, as várias *lunes mortes* , pálidas luas no “firmamento da razão”. Não há melhor sumário da tarefa do surrealismo etnográfico, uma vez que a “razão” referida não é a paroquial racionalidade ocidental, mas o pleno potencial humano de expressão cultural. (ibidem, p.147)*

Roy Wagner (1981) compreende a antropologia como o estudo do homem *como se* houvesse cultura através da invenção dessa definição no sentido mais amplo e no particular, nas “culturas”. Ela de fato existe, mas por ter sido inventada e pela efetivação de tal invenção, não como algo “falso”, porém através de *elementos simbólicos que operam como realidade*, a ontologia. A cultura na qual nós e os outros vivemos podem ser constantemente ameaçadas, criticadas etc. e as analogias que o etnógrafo cria são resultado de suas próprias noções culturais, mudando e adequando suas alegorias de modo que se tornem acuradas. Em tal jogo dialógico, *todo experimento que se preza a estudar uma outra cultura é, no fundo, uma experimentação com a nossa própria.*

A analogia retém o potencial da alegoria. Por isso, o conhecimento antropológico está sustentado por uma dialética, *a objetividade e a subjetividade* quando

tematiza a diferença : se as culturas que estudamos são *a nossa* e se esta opera segundo nossa própria apreensão e conseqüentemente nos modifica e nos re-cria, então a antropologia pode interpretar as culturas como *criação* ou *inventividade*, na qual reinventamos nossos próprios mundos ao moldar nossas concepções a outros modos de vida, ou seja, ao *sermos postos em perspectiva*. Portanto, se a *nossa* cultura permite a criatividade, o mesmo se dá com *outras*. Ao negarmos aos outros o potencial de criatividade, reinvenção e mudança, está-se apenas adequando os valores alheios a uma alteridade subserviente aos nossos próprios interesses retóricos e políticos. Em outras palavras, essa crítica implica na necessidade de se usar o significado sem *ser usado* por este. Como afirma o próprio autor : “Culture is what you make it.” (p.156), o que não implica despi-la da implicação das relações de poder, mas afastá-la do campo perigoso da solidez do pré-discursivo. Se as as culturas não podem ter “direitos” sobre seus membros e o indivíduo deve poder fazer escolhas, a antropologia enquanto campo disciplinar não pode se abster de fazer julgamentos morais e éticos, pois os indivíduos têm direito à resistência às normas e expectativas sociais. Existem relações opressivas que os antropólogos devem abordar e se opor (cf. Overing, *ibid*).

Geertz é lírico ao sintetizar a maior ruptura no campo da antropologia desde seus primórdios no século XIX, quando ainda era sociologia : “As pessoas que furavam o nariz ou usavam tatuagens no corpo, ou que enterravam seus mortos em árvores, talvez nunca tenham sido os solitários que presumimos que fossem, mas *nós* o éramos. (...) Eram mundos pequenos, talvez, mas eram justamente a nossa concha.” (*ibid*, p.89) Afinal de contas, não estamos falando do trágico humano inatingível por meio das palavras e, nesse sentido, o último bastião do mistério da existência, as “origens misteriosas” da diversidade, das possibilidades de simbioses corporais ? A dor e surpresa em se libertar da concha, de se entrar em novos mundos como um bebê frágil, de confrontar-se a si mesmo, estranhando o “outro”, assumindo os riscos de se escrever enquanto se está vivo, rompendo limitações etnocêntricas.

São muitas as cascas a serem quebradas e muitas as conchas a serem abandonadas (ou entortadas). Ao tentar romper nossas mais sólidas convicções - ainda que não saibamos o quão rígidas podem ser - somos expelidos em direção à busca incessante e

inacabável de perguntas. E uma vez libertos, como no parto, jamais poderemos retornar para a escuridão aconchegante de onde saímos.

## **ANEXOS**

**Anexo 1 – transcrição dos documentos de ONGs**  
**Anexo 2 – lista de ONGs e sites consultados na web**

## ANEXO 1

### Transcrição de documentos de ONGs

Em meus contatos iniciais com as ONGs, eu explicava por e-mail meu interesse em estudar a prática de MGF em sociedades muçulmanas (não relacionando diretamente a prática com a religião, porém sem explicitar que era um recorte conceitual) e na ocorrência das práticas fora da África, no Oriente Médio. Os trechos significativos das respostas são transcritos a seguir. (Nos contatos posteriores, julguei necessário esclarecer meu suposto “equivoco” em relacionar *mutilação* com *Islã*) :

Asma’u Hoda (Quênia), ativista da ONG WLUML (*Women Living Under Muslim Laws*) :

*“I will just underline that all the communities that I know and have read about that practise FGM, have now accepted that it is not a Muslim practise but that of cultures. E.g. the Egyptians admitted at the ICPD in Cairo that it was also practised by their minority Coptic Christians.” (13 de setembro de 2004)*

*“I do not think that there is actually any country within the Muslim world that accepts FGM as a Muslim practise anymore and it certainly isn't in any Sharia law. Most countries that practise it, insist that it is a cultural practise that they must follow and in a lot of countries still practicing it has become standard practise to include Muslim Scholars and even Imams in the fight to stop it. For "Us feminists" working within religion, we usually discard all hadiths and just go along with what is explicitly written in the Quran. But recently in the meeting I organized in Mali, we had an Imam who told us that even if such a thing is in the Quran we can discard it on the basis of using the principle of the "Spirit of the Quran" - which is that the Quran was revealed to make life easy for humanity. So if a thing causes pain, discomfort and is unfair, even if it is in the Quran you can throw it away and you commit no sin...*

*I would like to assure you that many Muslim countries that practise FGM have banned it, although they have not had the political will to follow through with it, but it is a first step and it shows that they believe that it is culture and not religion...” (17 de dezembro de 2004)*

Jessica Horn (Reino Unido), ativista da ONG RAINBO (*Research, Action and Information Network for Bodily Integrity of Women*)

*“(...) it is important not to confound cultural practice and gender cultures with religion, or to claim that FGM is ‘Islamic’, as FGM is also practiced by non-Muslims. As many African researchers and activists have pointed out, FGM is not so much about religion but about how societies view, use and manipulate women’s sexuality – it is rooted in gender power relations, which are unequal everywhere and manifest themselves in this particularly invasive way in communities that practice FGM.” (16 de setembro de 2004)*

Hiam Salah El-din El-Goussi (Sudão), da ONG SUDIA (*Sudanese Development Initiative*)

*“Regarding your question on figures of FGM in the Middle East , I believe you should be careful in differentiated between **FGM** : the **pharaonic Type** and the **Sunna Type** which is the less damaging then the other types The Sunna type is a common practice in the Middle East region, but the Pharoanic is mainly in Egypt and Sudan.” (7 de março de 2005)*

### ***Os documentos escritos :***

1) <http://islamic-world.net/sister/h6.htm> (site cujo *host* está nos Estados Unidos)

Female Genital Mutilation:

An Islamic Perspective

By: Imad-ad-Dean Ahmad, Ph.D.

[Minaret of Freedom Institute](http://www.minaret-offreedom.org/)

*”A war is raging, with extremists on both sides, over the issue of circumcision. On one side are fanatic secularists whose antipathy to religion has induced them to engage in a crusade against all forms of circumcision, including male circumcision, as a form of child abuse. On the other side are ignorant traditionalists who have ascribed to religious belief cultural traditions involving horrific forms of female genital mutilation (FGM, which they defend as a form of "female circumcision"). In between the extremes are many well-meaning people confused about the actual nature of the scientific evidence and the religious prescriptions regarding all sorts of practices involving any form of cutting in the genital areas.”*

*Although female circumcision is not mandated, one tradition of disputed authenticity permits (but does not encourage) the removal of a minuscule segment of skin from the female prepuce, provided no harm is done:*

*A woman used to perform circumcision in Medina [Madīna]. The Prophet (peace be upon him) said to her: 'Do not cut severely as that is better for a woman and more desirable for a husband.'—Sunan Abu Dawūd, Book 41, #5251. One does not want to make too much of this tradition, as it is classified as "weak" by Abu Dawud (the compiler) himself. Nonetheless, it clearly forbids severity in circumcision and bases such limitation on both the potential to harm the woman and the potential to make her less desirable to her husband. Yet, despite the restriction against severity, the Prophet did not here prohibit circumcision completely.*

*Permitting such a ritual constitutes an act of tolerance by Islamic law for pre-Islamic practices, and may be overruled by the Islamic prohibition against harmful acts. Consider, for example, that Islamic law protects a woman's right to sexual enjoyment, as demonstrated by the fact that a woman has the right to divorce on the grounds that her husband does not provide sexual satisfaction.*

*If the Islamic law does not mandate female genital mutilation and tolerates only the most mild form of circumcision (and that only if it produces no adverse effects in the child), then how does it come about that so many people from certain countries with large Muslim populations insist that savage acts which exceed these limits are not only permitted, but required by Islamic law? The answer becomes obvious when one realizes that Christians from many of these countries also insist that the tradition is mandated by their religion as well. People often confuse traditions rooted in local culture with religious requirements.*

*For the Muslims, opposition to cliterodectomy and infibulation should be considered part of our ongoing mandate to fight against superstition and oppression. As to the mildest form of female circumcision, the risks to the girl's future ability to enjoy sexual relations with her husband must place it at best in the category of makrūh (disliked) practices. Since it has neither hygienic nor religious value, there is no justification for Muslims to practice this painful and potentially harmful practice, and it would best be considered harām (prohibited).*

2) [www.jannah.org/genderequity/equityappendix.html](http://www.jannah.org/genderequity/equityappendix.html)

Is female circumcision required ? (sem autor)

*It is true that Islam requires adherents of both gender to be chaste. Yet, there is no text in the Qu'ran or Sunnah which requires **selective curtailment** or control of the sexual desire of one specific gender. Furthermore, chastity and virtue are no contingent on "cutting off" part of any sensitive and crucial human organ. Rather, they are contingent on spiritual and **moral values** of the person and the supporting virtuous environments.*

[na charia] *Female circumcision falls within the **category of the permissible**. It was probably on this basis that some scholars opposed a sweeping ban of this practice.*

(...)

*Types of circumcision – a) Removal of the hood (or prepuce) of the clitoris. This procedure is, to some degree, analogous to male circumcision since in both cases, no part of the sexual is cut off. In both cases also, it is only the foreskin, or outer fold of the skin, which is cut off. Properly done, it is not likely to cause any matrimonial problem.*

*b) Removal of the entire clitoris (clitoridectomy) along with the part of the labia minora, which is sutured together leaving an opening. This is a form of **mutilation**.*

*The remaining question then relates to the first procedure. Some (e.g. the rector of the Al-Azhar University, Sheikh Gad al-Haque) argued that since the Prophet (P) did not ban female circumcision, it falls within the category of the permissible. As such, there is no ground for a total ban on it.*

*However, it is in the spirit of the Shari'ah to **restrict something that is permissible if discovered to be harmful.***

*It should be noted that some people oppose female circumcision as part of their opposition to any "tradition" as old and invalid. This is an inappropriate as practicing female circumcision because it is a "tradition", regardless of its consistency with Islam or not. The practice should be **evaluated objectively**, on the basis of :*

- a) whether it is **required** religiously or not*
- b) whether there are **medical and other** relevant issues to be considered in evaluating this practice*

### 3) Interpretation of religion and female genital mutilation

Hiam Salah El-din El-Gousi (2002-2003) (fornecido pela própria autora)

*There are general views and beliefs for practising FGM, they can be classified under cultural, religious, health, hygiene, and myth. However the rationale for practising FGM is to control women's sexuality in the name of protecting the honour of society.*

*The past experiences in dealing with Female Genital Mutilation showed and proved that laws and legislation would not help in eradicating the practice. Laws and legislation should be accompanied with an education programme aiming at awareness raising of the communities regarding the harmful aspects of FGM.*

*Discrimination against women has always attracted my attention and concern, not only because I am a woman, but also because I am a Muslim believer. This is especially in dealing with women's issues that have links with religion. There is a world wide common understanding regarding women living in the Arab and Muslim communities, that Islam as a religion looks down on women and encourages discrimination against them in terms of equal rights compare to men. Unfortunately some communities proved this general profile about Islam through their practices for example; linking their traditional practices to Islam in order to add the legal flavour for approval.*

*In responding to the challenges faced by the society regarding female virginity and the honour, the society came out with the idea of controlling women sexual behaviour through submitting them to FGM. Furthermore, the society added the religious aspect to the practice to create a sort of approval among them. And that would guarantee a long-term lasting practice. So the question here is the society formed by men, or women or both of them .The answer here is simply the men who have control and access to every decisions and issues concerning female well being.*

*(...)they know education is a powerful tools to empower women not in terms of knowledge but in terms of economic independence, which result in freedom in decision- making regarding their life. Independent thinking will provide women with alternative ways of living, marriage will be a means for a relationship rather than a source of protection, economic provision or dependency on men for a better state in the community.*

*In my opinion FGM is not concerning women alone, but it touches and affects the whole society. That why it is crucial to join all efforts in different strata such as NGOs, doctors, educators, religious*

leaders, men and women in the communities. However, it is paramount to understand that the main reason of FGM that why, a sensitive cultural approach should be used when dealing with the FGM issue.

#### 4) The Arab World and the challenge of introducing gender-sensitive communication policies

Dima Dabbous-Sensening (EGM/Media/2002/OP.5)

Nações Unidas (disponível no site)

Divisão para o avanço de mulheres (DAW)

Artigo apresentado no congresso

*“Participation and access of women to the media, and the impact of media on, and its use as an instrument for the advancement and empowerment of women”*

Beirute, 12 a 15 de novembro de 2002

***Towards a solution*** (p.4 -6)

#### **Pressure from within**

*The Arab Middle East is still mired in a predominant culture of religious patriarchy and conservatism. Failure to address the role, power and impact of the Islamic religion (or, to be precise, of a specific/dominant interpretation of Islam) in redefining gender roles and policies will make it very difficult to affect change in that area. Here, alliances and networking between Western organizations and local/Arab/Muslim ones is crucial, for the following reasons:*

(...)

*In areas other than the objectification of women in the media, Western organisations and their human rights ideals, even when dealing with flagrant abuses in the Arab/Muslim world (e.g., female genital mutilation or FGM), can be easily dismissed by the conservative and religious establishment as being foreign implants, imperialistic, etc. This, however, should not discourage Western activists from continuing to work and support local Arab organisations. Western NGOs can still provide the much needed funding, training and expertise, while the local organizations can more effectively counter the (mostly) religious/cultural arguments that have been used to justify abuses against women. The reason for the inefficacy of Western feminist organisations in dealing alone with indigenous Arab resistance, in order to empower women, is twofold: on the one hand, without the help of local CSOs, it is difficult for Western organisations, as part of their human rights activism, to combat starkly inhumane practices such as FGM. This is especially so when such a practice is defended by its (patriarchal, conservative) practitioners who invoke their right to exercise their freedom, religious or other. In the specific case of FGM, insider's knowledge (through local CSOs) was instrumental in preventing defenders of FGM from framing the debate as one around competing rights (i.e., human rights vs. freedom of expression or freedom of religion). Indeed, local or regional CSOs were better placed than Western NGOs in exposing FGM as a purely traditional practice that is not rooted in religion (Islam in this case) and therefore is not entitled to any sort of protection under general human rights laws.*

*On the other hand, it is equally, if not more difficult, for Western NGOs to try to eliminate certain forms of discrimination or violence against Arab women when these practices are actually based on the predominant and patriarchal interpretations of Islam. Here too, the role played by local NGOs and liberal feminist activists is invaluable. They can indeed challenge the hegemonic politico-religious patriarchal elite if their challenge capitalizes and incorporates religion in the feminist struggle, and if it searches for a combination of indigenous, Muslim and internationally-based concepts of human rights. This approach would have two benefits: on the one hand it would not alienate the Arab women themselves who are (unknowingly) victims of patriarchal practices, and who do not want to think of themselves as defying the word of God.*

*(...)*

*In sum, failure to know the difference between what is traditional and what is religious or sacred, and failure to know that there are actually different interpretations of Islam (polygamy can be both justified or refuted according to the Ku'ran), can doom any human rights effort seeking to change the status of Arab women. This is especially so in the face of rising religious fundamentalism in the region. However, a homegrown approach to gender equality, coupled with Western expertise, can undermine the (often flawed) arguments used by the threatened patriarchal establishment and culture and can more effectively introduce change.*

#### **Pressure from without (p.6 -7)**

*(...) the effectiveness of their work in the area of gender equality may be significantly increased when pressure is simultaneously exerted from without. This link between domestic and international gender equality strategies would seem to be especially promising in fields related to universally recognised human rights and values, championed by the countries of Western Europe and, to an extent, North America. A recent example of this policy "spill over" can be found in the wave of landmark domestic reforms in Turkey, where this country's ambitions to join the EU have forced it to abolish most forms of capital punishment and to recognise the rights of its Kurdish minority.*

*(...)*

*Signing legal documents to introduce change is only a first step in the legislative process and does not in any way guarantee the actual application of newly introduced measures. Indeed, the monitoring of the implementation process in developing countries is key, because more often than not progressive laws are introduced with no intention of having them implemented. These laws may be signed either because of external international pressure (the case of Turkey) or because of internal ones.*

*(...) The policy of social clauses, so often championed by Western social partners (trade unions, and industry), has often been justifiably criticised for being a disguised form of protectionism, if not a new form of economic and cultural imperialism. Such policy, moreover, assumes a certain universalism of Western values, according to which those values are presumed to be applicable to all situations at all times. In a post-modernist world, it should be noted, such universalism is being increasingly challenged, both within and outside of the Western World. It is now often being replaced with a more relativist approach to culture which recognises the need and right of historically muted voices and*

values (usually from the ex-colonies) to be heard and legitimised .

Na interação entre vozes islâmicas e vozes ocidentais, outras questões aparecem, como mostram os seguintes documentos :

5) Manual para nova estratégia contra mutilação genital feminina, 1999

A. Groh – University of Bielefeld (Alemanha)

Research Center for Semiotics, RCS

[www.ling.kgw.tu-berlin.de/](http://www.ling.kgw.tu-berlin.de/)

*No terceiro mundo, as classes sociais superiores são as primeiras a serem europeizadas. Isto, em geral, significa a perda de cultura e tradição valiosa, porém em certos casos os resultados podem ser positivos. Realmente, foram feitas tentativas para se extinguir a MGF. Mas estas só tiveram êxito para muitas poucas pessoas e na ocasião tornou-se evidente que mesmo a interdição da mutilação (...) é amplamente ineficaz. O caso do Egito, apresenta claramente, os múltiplos factores do problema. Ali a clitoridectomia era tão estabelecida que até a efectuavam em hospitais. Graças à campanha contra a MGF este procedimento foi proibido por lei. Mas o que aconteceu então ? Terminou-se a MGF no Egito ? Infelizmente, não. Em resposta à proibição, o procedimento foi então realizado em barbearias e lugares não-oficiais similares. (p.2)*

*De um ponto de vista eurocêntrico se poderia dizer – e isso, realmente se fez – “Nós não aceitamos a vossa tradição. Rejeitem-na e sede como nós. Porém, já vimos a que fim tal ignorância nos levou : o problema não foi resolvido. Ao contrário, tornou-se pior ainda. Os determinantes culturais constituem os obstáculos máximos a serem superados na intervenção efectiva contra a MGF.*

**4) A situação presente :**

(...)

*Apresentam-se duas necessidades na situação actual :*

- a) deve existir um ritual*
- b) não deve existir mutilação*

(...)

*Temos que aceitar que em todo caso exista um ritual. Segundo a experiência feita, sabemos que isso é quase impossível de ser mudado. Resta uma possibilidade : a alteração da forma. Esta parece ser a única estratégia capaz de algum sucesso. Temos que agir com muito cuidado para não alterar, demasiadamente, o procedimento. (...)*

- O ritual tem que ter como objecto o clitóris*
- É imprescindível que haja algum corte*
- è preciso que haja sangue*

*Enquanto não aceitarmos esses requisitos tradicionais, não teremos sucesso.*

**5) A nova técnica (p. 7 e 8)**

*Para satisfazer as exigências tradicionais e simultaneamente, não praticar uma mutilação, espera-se que a técnica seguinte possa ser uma solução para o problema.*

***A técnica nova restringe-se ao prepúcio do clitóris; ela não remove nada e deixa o clitóris e os lábios ilesos.***

*A incisão deve ser efetuada verticalmente, abrindo apenas o capuz, dessa maneira expondo a glândula clitoral. Efectivamente, isto não é nem uma circuncisão, nem uma clitoridectomia, mas antes uma incisio praeputii ( incisão do prepúcio). Não obstante, **isso satisfaz as exigências tradicionais básicas do ritual** : efectua-se uma intervenção cirúrgica genital concernente à região clitoral e há derramamento de sangue.*

*Em muitas mulheres o capuz clitoral é bastante largo, de modo que o clitóris até fica obstruído : quando excitado sexualmente, o clitóris entumescce e, igual ao pênis masculino, erige-se. Porém, se o prepúcio é grande, o clitóris erigido, possivelmente, desaparece detrás dele. Coberto pelo capuz, o clitóris é menos receptivo à estimulação.*

*Para o grande número de mulheres atingidas por tais pressupostos, o novo método (IP) até pode ser visto como uma vantagem. Caso contrário, elas não seriam capazes de gozar completamente da estimulação clitoral no ato sexual devido à obstrução causada pelo capuz demasiado grande.*

***Este método novo, realmente, resolve um problema pequeno em vez de gerar outro maior.***

#### **6) Aspectos estratégicos (p. 8, 9, 10)**

*A aplicação da estratégia mais eficaz fica a critério das ONGs e dos activistas. Eles estão familiarizados com os pormenores da realidade cultural respectiva. Possivelmente, seria útil levar os profissionais a aprovar a técnica nova publicamente, para comprometê-los com sua palavra. A divulgação da reforma está ligada a estratégias comunicativas. Para este fim, certamente, também deveria ser conveniente demonstrar nos povoados a nova técnica em modelos de vulva ou pelo menos em ilustrações, para explicar o que pretendemos sem mal-entendidos. (...) Se possível, seria bom que as pessoas encarregadas dessa reforma assistissem também ao ritual.*

*(...)*

*O novo método, minimamente lesivo, é um rito de passagem perfeito e (...) a iniciação desejada é atingida, completamente, por esse meio.*

#### **6)Female Genital Mutilation : a matter of Human Rights**

**An advocate's guide to action, 2003**

**Center for Reproductive Law and Policy (CRLP)**

**[www.reproductiverights.org](http://www.reproductiverights.org)**

*Governments should undertake educational efforts at the community level to inform women of the health risks of FC/FGM. In addition, women and children who have already been subjected to FC/FGM and who are suffering from the complications of the procedure should have access to the care they need. Finally, governments themselves should take no action that compromises the right to health care.*

*Preventing women from abandoning FC/FGM is the fact that, in a number of communities, women and girls who do not undergo FC/FGM may have difficulty entering into marriage. In societies in which there are cultural barriers to women's economic independence, a woman's inability to marry deprives her of basic economic security. Efforts to eliminate FC/FGM, therefore, must include action to improve the status of women in every sector of society. (p.22,23)*

***Under no circumstances should governments criminalize the practice of FC/FGM in the absence of a broader governmental strategy to change individual behavior and social norms. For countries that do elect to impose criminal sanctions for the practice of FC/FGM, the following considerations should be taken into account. (p.28)***

*In addition, governments should consider the possibility of not penalizing the practice of FC/FGM when an adult woman who undergoes FC/FGM has given her informed consent. Informed consent, according to the United Nations General Assembly, is consent to a medical intervention that is "obtained freely, without threats or improper inducements. (p.30)*

*Governments should devote resources to supplying information about the harmful effects of FC/FGM to communities in which FC/FGM is practiced. Governments should also support human rights education. Educational programs should:*

- 1. emphasize the psychological and physical impact of FC/FGM on women and girls;*
- 2. examine the history and purpose of FC/FGM;*
- 3. promote human rights and demonstrate the manner in which these rights are affected by FC/FGM; and focus on the needs of women and girls while involving the entire community.*

*Governments should rely on the assistance of NGOs, local leaders, and healthcare professionals to bring together this information and generate dialogue at the community level. (p.33)*

### **3. Empowering Women to Make Their Own Decisions**

*Women cannot abandon the practice of FC/FGM until they have the means to participate in all sectors of society. In countries in which FC/FGM is a prerequisite for marriage, women and girls whose economic security depends upon their ability to be married are not able to make their own decisions about the procedure freely. Governments should work to ensure women's equal access to education, participation in public office, and access to credit. Women should also enjoy equality with men in the workplace, earning an equal salary for equal work. (p.34)*

*As for all other issues of social justice, it is essential that those who lead the process of change be those who are aggrieved and therefore stand to benefit most from the correction of the injustice. It is therefore essential that the movement to stop FC/FGM and all other gender-based discrimination in Africa be lead by African women. All other supporters must become allies and should not attempt to take leadership. (p.37)*

### **Comprehensive Economic and Social Development Prioritizing Women's Empowerment**

*This long-term approach seeks to combine social and economic development with empowerment of*

women in order to persuade their communities to commit to abandoning FC/FGM. These programs include income-generation, health, and literacy training. This approach so far has yielded productive results in some settings, such as the village of Dir El Barsha and other communities and families in other parts of Egypt. (p.39)

### ***“Social Marketing” to Community Leaders***

*This approach involves reaching out with a social-marketing message to the power holders of a community, showing them through a cost/benefit analysis that FC/FGM is not good for the community. The purpose is to encourage the power holders to make a public declaration denouncing FC/FGM. This outreach plan was initiated by an NGO in Uganda in a Sabini community in which girls are circumcised at the age of 16, just before marriage. In the first circumcision season after commencement of the program, the majority of the girls avoided being circumcised. Evidence suggests, however, that in the second year, the leaders' opposition to the practice was not sustained and most of the girls were circumcised. This failure may be explained by the lack of involvement of the girls themselves in the decision to stop the practice of FC/FGM.*

*NGOs working at the community level are the most effective in undertaking awareness and outreach programs designed to provide women with the necessary tools to abandon FC/FGM. Governments should be aware of the role of NGOs in this domain and should make every effort to support them and learn from their experience. Governments should facilitate NGOs' access to media wherever this may assist broader application of successful strategies. The role of NGOs is of particular importance in receiving countries and in African countries where FC/FGM is practiced by minorities. Because NGOs in these settings are likely to have ties to the community, they can create an atmosphere that is welcoming and non-threatening to immigrant and minority women seeking information or support.*

*Because they have unique experience and expertise, NGOs can play a crucial role in developing effective legislation addressing FC/FGM and advocating for its adoption. In countries in which those who practice FC/FGM are in the minority, NGOs can represent the interests of minority women and advocate on their behalf before the majority population.*

### ***ii. Build Broad Coalitions to Support an End to FC/FGM***

*NGOs should build broad national coalitions composed of individuals and groups from diverse fields, including human rights groups, community level NGOs, health professionals, and religious communities. Members of these different sectors can bring diverse expertise, and their joint participation could influence policy makers. In the context of FC/FGM, it is particularly important to convince providers of the practice and religious leaders to speak out against FC/FGM.*

### ***iii. Monitor Government Action***

*NGOs should monitor the actions that governments are taking to stop the practice of FC/FGM. To*

*undertake such activities, NGOs have to identify the government agencies and departments conducting activities focusing on FC/FGM and determine the manner in which such branches are working together. It is important for NGOs to maintain a dialogue with the government about FC/FGM. When government actions are inappropriate or not forthcoming, NGOs should consider whether additional dialogue or public criticism is more useful. (p. 42-45)*

*In particular, NGOs can work (...) by undertaking three types of actions:*

- 1. providing the relevant body with independent factual information regarding government action at the national level to combat FC/FGM; for example, writing a “shadow report” on a given country. These reports can be used as means of monitoring the progress made by a government in eliminating FC/FGM;*
- 2. lobbying the different commissions for policy recommendations and general comments on the necessity of abandoning FC/FGM; and*
- 3 supporting individual complaints regarding FC/FGM that are brought before either treaty monitoring committees or the thematic reporters. (p.49)*

## **7) Women Living Under Muslim Laws**

[www.wluml.org](http://www.wluml.org)

### **7.1 - “Dossier 20 – Arab Women” (no item “Middle East”)**

Magida Salman (publicado em julho de 1998)

(....)

*No, it is only when it comes to all the norms regulating the lives of women—marriage, divorce, polygamy, the care of children, the imposition of male guardians for women—that adherence to the teachings of the prophet is complete. In other words, although Islam, like all other ideologies, has made adjustments to the social changes imposed by history, it has displayed a remarkable rigidity on all subjects involving the role of women in society.*

*Indeed, so strong has this conservatism been that it has incorporated many laws and traditions that were generally assumed to be Islamic and were thus preserved over the centuries, even though they were actually products of reactions to Islam and its effects on pre-Islamic society; or of purely conjunctural necessities which arose at certain points in the evolution of this or that society.*

(...)

*once it became identified as ‘Islamic’, it was raised to the level of custom, and often even law. The confounding of religious structures and state structures, of law and sacred texts, is a general characteristic of the societies in which Islam emerged and triumphed. This characteristic has prevailed, with differences in form, from the epoch of the Muslim conquests and the first caliphs through the Ottoman empire and even into the epoch of capitalism.*

(...)

*In some non-Arab Muslim countries secularisation was achieved by a bourgeoisie struggling to modernise and strengthen indigenous capitalism. This demonstrates that the explanation for the*

*humiliating position of Arab women (and the sources of the unhealthy obsession with virility among Arab men) are not to be sought merely in the content of the Koran. They lie, rather, in the necessity felt by the ruling classes—and the local bourgeoisies now in power—to ‘respect’ Islamic tradition and to administer Islamic states (except in the special case of Lebanon, where secularisation does not exist in any event, and Tunisia, which must be examined separately).*

7.2 – Dossier 3 – Sexual mutilation and women’s health in Africa  
*Foundation for Women’s health and Development (FOWARD)*  
Junho/julho de 1988

(...)

***Let African women speak out***

*This young mother, asked her views on putting an end to the practices, replied: 'I don't how exactly how, but it doesn't seem to me impossible. At what price I don't know. But nothing can be done towards the abolition of these customs if the women concerned do not get together to impose their point in view'.*

***The way "Foward"***

*One difficulty with WAGFEI was that the organisation's name was too explicit for working quietly in areas hostile to change. Reconstituted as FOWARD, we can present ourselves more acceptably for what we are, in terms of our broadest objectives: that is, as a non-governmental development agency, working to improve women's health and social conditions in Africa and elsewhere, FOWARD has joined hands with development workers where circumcision is a problem to fight this damaging practice in the following ways:*

- *Public education campaigns, by local community and health workers, for the people. These aim to create awareness of why the practice is both harmful and unnecessary.*
- *Training and redirecting the energies of village "midwives" who make their living from circumcision, so that they can learn to practice positive aspects of health care.*
- *Carrying out research into the reasons for circumcision. This will help guide efforts to combat the practice in ways appropriate to different communities.*

***How you can help***

- *Become an Honorary Representative: by undertaking to distribute our leaflets and organising at least one fundraising event a year. It need not be anything especially big or difficult - the kind of thing other people are doing is holding coffee mornings, collections, jumble sales or going on sponsored runs.*
- *Give a Donation: because most of FORWARD's work is carried out through local community workers, doctors and nurses, our investment is in people. A little money goes a long way in countries*

where just £10 can pay a nurse for a week.

- *Affiliate Membership: is open to groups such as clubs, firms, churches and student unions. The benefits are the same as for individuals, but we ask you to subscribe at least £15 a year*

### ***What not to do***

*Many people from countries practicing female circumcision are presently defensive about the practice, which has existed with them for over 2,000 years. Unless the pressure for change is seen to be coming primarily from their own nationals, it can be counter-productive. For this reason please do not organize petitions, protest marches or letter-writing campaigns. Instead, give your help by donating money or your time to fundraise.*

*In this way help can be channeled to responsible local people who fully understand what needs doing in their area. Their biggest problem is a lack of financial resources to support their urgent work.*

### **7.3 – Dossier 3 – Sexual Mutilations : Case studies presented at the workshop African women speak on female circumcision- Khartoum, outubro 21-25 de 1984).**

Babiker Badri – publicado em julho de 1988.

(...)

#### ***Efforts to combat female circumcision in Sudan***

(...)

*From the start many serious misgivings were pronounced against these early efforts to deal with female circumcision and against the law that was intended to impose a strict ban on Pharaonic circumcision. The efforts were seen by some Sudanese as a direct interference on the part of the colonial government with intimate practices and values of the Sudanese society and culture and extreme nationalists viewed the whole campaign against female circumcision as a threat to national solidarity as it tended to divide Sudanese people into those for and against anti-circumcision laws.*

(...)

*Besides focusing the attention of a relatively large audience of the issue of female circumcision in the Sudan, a number of essential lessons can be extracted from these earlier experiences. First, it is extremely difficult if not impossible, for legislation to wipe out such a deeply rooted tradition as female circumcision. Second, and most important, is that in introducing laws and similar measures, due consideration should be given to such factors as the political climate and the socio-psychological setting or rather the socio-cultural way of life of the people or communities concerned.*

(...)

#### ***Suggested Future Strategies By Organizations.***

*A.1. The BBSAWS should undertake 6 regional workshops in the 6 regions of the Northern Sudan to sensitise people in rural areas, to select highly motivated leaders from them and then to continue the work of the campaign by forming subcommittees of these to be responsible for the continuation of the work.*

*A.5. The project which has already begun should be completed so that midwives become supervisors of the work of motivating others to abolish female circumcision.*

*B. At the group and individual levels there should be:*

- 1. Research on the effects of female circumcision on fertility,*
- 2. Research on the psychological impact of female circumcision children through long-term research in rural Khartoum;*
- 3. Other research.*

*C. A league of university students should be formed for the elimination of female circumcision*

*D. The National Committee should be re-constituted so as to be smaller in number but to be composed of people really dedicated to the eradication of female circumcision.*

*E. Although the Sudan Government has no specific strategy, all Ministers concerned should publicly announce that female circumcision should be abolished. The Minister of Health in particular should ask all members of the medical services to take action to combat it. All Public Health Programmes should include education for the elimination of female circumcision.*

## ANEXO 2

### Lista de ONGs e sites consultados na web

*Arabic German Consulting*  
[www.arab.de](http://www.arab.de)

*Arab League*  
[www.arableagueonline.org](http://www.arableagueonline.org)

*Matrimonial(Marriage Ads) Services*  
[www.zawaj.com/index.html](http://www.zawaj.com/index.html)

“The lunar passion and the daughters of Allah” In : *Genesis of Eden Diversity Encyclopedia*,  
<http://www.dhushara.com/book>

“Part I -Sexual Paradox : Islam, Jihad and Sakina” In : *Genesis of Eden Diversity Encyclopedia*, [www.dhusara.com/book/zulu/zulu.htm](http://www.dhusara.com/book/zulu/zulu.htm)

[www.panteon.org/main/search.html](http://www.panteon.org/main/search.html)

<http://abcdioses.noneto.com/>

[www.hinduunity.org/](http://www.hinduunity.org/)

“Iraq : Survey suggests widespread female circumcision in north”, 6 de janeiro de 2005  
[www.fgmnetwork.org/](http://www.fgmnetwork.org/)

“Female circumcision : rite of passage or violation of rights ?” (Frances A. Althaus) :  
[www.sudanvisiondaily.com/](http://www.sudanvisiondaily.com/)

*Amnesty International*  
[www.amnesty.org](http://www.amnesty.org)

*World Health Organization (WHO)*  
[www.who.int](http://www.who.int)

*United Nations Children’s Fund (Unicef)*  
[www.unicef.org](http://www.unicef.org)

*Foundation for Women's Health, Research and Development*  
[www.forward.dircon.co.uk](http://www.forward.dircon.co.uk)

*Women Living Under Muslim Laws*  
[www.wluml.org/english/index.shtml](http://www.wluml.org/english/index.shtml)

*Research, Action and Information Network for Bodily Integrity of Women*  
[www.rainbo.org/](http://www.rainbo.org/)

*Sudanese Development Initiative*  
[www.sudia.org/](http://www.sudia.org/)

*Black Women's Health & Family Support*  
[www.bwhafs.org.uk](http://www.bwhafs.org.uk)

*International Planned Parenthood Federation*  
[www.ippf.org](http://www.ippf.org)

*Save The Children*  
[www.scfuk.org.uk](http://www.scfuk.org.uk)

*WomenAid*  
[www.womenaid.org](http://www.womenaid.org)

*WOMANKIND Worldwide*  
[www.womankind.org.uk](http://www.womankind.org.uk)

*Amanitare*  
[www.amanitare.org](http://www.amanitare.org)

*Division for the Advancement of Women (DAW, Nações Unidas)*  
[www.un.org/womenwatch/daw/index.html](http://www.un.org/womenwatch/daw/index.html)  
*No Peace Without Justice*  
[www.npwj.org/](http://www.npwj.org/)

*Research Center for Semiotics, RCS*  
[www.ling.kgw.tu-berlin.de/](http://www.ling.kgw.tu-berlin.de/)

*Afrol News*  
[www.afrol.com/](http://www.afrol.com/)

*The Dominion (Canadá)*  
[www.dominionpaper.ca/](http://www.dominionpaper.ca/)

*The Ambassador- on-line Magazine*  
[www.ambassadors.net/](http://www.ambassadors.net/)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila – “Zones of theory in the anthropology of the Arab World” In : *Annual Review of Anthropology*, (18), 1989.

ABU-LUGHOD, Lila – “Modesty, gender and sexuality” In : *Veiled Sentiments : Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Los Angeles : Berkeley University Press, 1999.

ABU-LUGHOD, Lila – “Introducción : anhelos feministas y condiciones postcoloniales” e “El matrimonio del feminismo y el Islamismo en Egipto : el repudio selectivo como dinámica de la política cultural postcolonial” In : *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo*, Madrid : Ediciones Cátedra, 2002.

ABU-SAHLIEH, Sami A. Aldeeb – “Dossier 22 : The need to unify Personal Status Laws in Arab countries”, 2000 - *Women Living under Muslim Laws*, [www.wluml.org](http://www.wluml.org)

ABU-SAHLIEH, Sami A. Aldeeb – *Male & Female Circumcision Among Jews, Christians and Muslims – religious, medical, social and legal debate*, Pennsylvania : Shangrila Publications, 2001.

ABU-SAHLIEH, Sami A. Aldeeb – “Male and female circumcision : the myth of the difference” In : ABUSHARAF, Rogaia Mustafa – *Female Circumcision – multicultural perspectives*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2006.

ALI, Tariq – “As mulheres e o eterno masculino” e “As origens do Islã” In : *Confronto de Fundamentalismos – Cruzadas, Jihads e Modernidade*, Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2002.

ALMEIDA, Mauro W.B. – “A etnografia em tempos de guerra : contextos temporais e nacionais do objeto da antropologia” In : *Antropologias, Histórias, Experiências*, Belo Horizonte : UFMG, 2004.

AL-SAADAWI, Nawal – *The Hidden Face of Eve – Women in the Arab World*, London : Zed Books, 1991.

ALTANTAWI, Ali - *Presentación general de la religión del Islam*, Centro de Divulgação do Islã para a América Latina, 1988.

ARAÚJO, Luís Manuel de – *Estudos sobre Erotismo no Antigo Egipto*, Lisboa : Edições Colibri, 2000.

ARCHER, Léonie J. – “The role of Jewish women in the religion, ritual and cult of Graeco-Roman Palestine” In : *Images of Women in Antiquity*, London : Routledge, 1993.

ARMSTRONG, Karen - *Maomé – Uma biografia do Profeta*, São Paulo : Companhia das Letras, 2002.

ASAD, Talal – “The idea of an anthropology of Islam” In : *Center for Contemporary Arab Studies – Occasional Papers Series*, Georgetown University, março de 1986.

BARNES, Virginia Lee e BODDY, Janice - *Aman – The story of a Somali girl*, N.Y, Toronto : Vintage Books, 1995.

BARTHES, Roland - *Fragmentos de um discurso amoroso*, São Paulo : Martins fontes, 2003.

BATAILLE, Georges – *Breve historia del Erotismo*, Buenos Aires : Ediciones Caldén, 1976.

BATAILLE, Georges – *El Erotismo*, Barcelona : Tusquets Editores, 1979.

BAUDRILLARD, Jean – *Da Sedução*, Campinas : Papirus, 2006.

BEAUVOIR, Simone de – “Introdução” e “A iniciação sexual” In : *O Segundo Sexo, Volumes I e II* - Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2002.

BEGG, Ean – “The influence of the East” In : *The Cult of the Black Virgin*, London : Penguin Books, 1996.

BERQUE, Jacques – “The Koranic Text : from revelation to compilation” In : *The Book In The Islamic World – The written word and communication in the Middle East*, New York : The Library of Congress, 1995.

BODDY, Janice - *Wombs and Alien Spirits – Women, men and the Zar cult in Northern Sudan*, Madison : University of Wisconsin Press, 1989.

BOURDIEU, Pierre - “A dominação masculina” In : *Educação & Realidade*, nº 20, jul/dez 1995.

BOURDIEU, Pierre (a) – “Os ritos de instituição” In : *A Economia das Trocas Linguísticas*, São Paulo : Edusp, 1998.

BOURDIEU, Pierre (b) - *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo : Perspectiva, 1998.

BOURDIEU, Pierre – “Senso de honra” In : *Textos Didáticos - Ensaio sobre a África do Norte*, organizadora Mariza Corrêa, IFCH/UNICAMP, nº 46, fevereiro de 2002.

BOYLE, Elizabeth Heger – “Introduction” e “The diffusion of national policies against female genital cutting” In : *Female Genital Cutting – cultural conflict in the global community*, Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 2002.

BRESC, Henri, GUICHARD, P. e MANTRAN, R. – *Europa y el Islam en la Edad Media*, Barcelona : Editorial Crítica, 2001.

BURTON, Sir Richard Francis – *O Jardim Perfumado do Xequê Nefzaui – Manual erótico árabe*, Rio de Janeiro : Record, 2002.

BURTON, Sir Richard Francis - *Love, War and Fancy : the customs and manners of the East; from writings on the Arabian Nights*, N.Y : Ballentine, 1964.

BUTLER, Judith – *Gender Trouble – Feminism and the subversion of identity*, New York : Routledge, 1990.

BUTLER, Judith – “Fundamentos contingentes : o feminismo e a questão do pós-modernismo” In : *Cadernos Pagu*, (11) 1998.

BUTLER, Judith – “O parentesco é sempre tido como heterossexual ?” In : *Cadernos Pagu*, (21), 2003.

CARDOSO, Ciro Flamarion – “Gênero e literatura ficcional – o caso do Antigo Egito no 2º milênio a.C.” In : FEITOSA, Lourdes Conde, FUNARI, Pedro Paulo e SILVA, Gláydson José da (orgs.) – *Amor, Desejo e Poder na Antiguidade – relações de gênero e representações do feminino*, Campinas : Unicamp, 2003.

CARSTEN, Janet – “Gender, bodies and kinship” e “Uses and abuses of substance” In : *After Kinship*, N.Y : Cambridge University Press, 2004.

CHALLITA, Mansour (org.) – *Hinos ao Prazer – toda a sensualidade do Oriente, toda a beleza de sua poesia de amor*, Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, Record, sem data.

CLIFFORD, James – “Sobre o surrealismo etnográfico” In : *A Experiência Etnográfica – antropologia e literatura no século XX*, Rio de Janeiro : UFRJ, 1998.

CORRÊA, Mariza – “Sobre a invenção da mulata” In : *Cadernos Pagu*, 6/7, 1996.

CORRÊA, Mariza - “O sexo da dominação” In : *Estudos Feministas*, nº 54, jul.1999.

CORRÊA, Mariza – “As sociedades segmentares e a antropologia” In : *Textos didáticos-ensaios sobre a África do Norte*, IFCH/Unicamp, nº 46, fevereiro de 2002.

CORRÊA, Mariza – “Fantasias corporais” In : CARRARA, Sérgio, GREGORI, Maria Filomena e PISCITELLI, Adriana orgs - *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*, Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

CRAPANZANO, Vincent – *Tuhami – Portrait of a Moroccan*, Chicago and London : The University of Chicago Press, 1980.

DAS, Veena – “Language and body : transactions in the construction of pain” In : *Life and Words – violence and the descent into the ordinary*, Berkeley : University of California Press, 2007.

DIRIE, Waris e MILLER, Cathleen – *Flor do Deserto*, São Paulo : Hedra, 2001.

DOUGLAS, Mary – “Introdução” e “Fronteiras exteriores” In : *Pureza e Perigo – Ensaio sobre as noções de poluição e tabu*, Lisboa : Edições 70, 1976.

EICKELMAN, Dale F. – “Mass higher education and the religious imagination in contemporary Arab societies” In : *The Book In The Islamic World – The written word and communication in the Middle East*, New York : The Library of Congress, 1995.

EISENBERG, Josy – *A Mulher no Tempo da Bíblia – enfoque histórico-sociológico*, São Paulo : Edições Paulinas, 1998.

ELIADE, Mircea – “O espaço sagrado e a sacralização do mundo” e “O tempo sagrado e os mitos” In : *O Sagrado e o Profano – a essência das religiões*, São Paulo : Martins Fontes, 1996.

FRENCH, Marilyn – *A Guerra Contra as Mulheres*, São Paulo : Best Seller, 1992.

GALLOP, Jane – *Lendo Lacan*, Rio de Janeiro : Imago, 1992.

GEERTZ, Clifford – “A situação atual” In : *Nova luz sobre a antropologia*, Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2001.

GELLNER, Ernest – “Tribo e Estado no Oriente Médio” In : *Antropologia e Política – revoluções no bosque sagrado*, Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1997.

GOMES, Purificacion Barcia – Sheerazade feminista ? In : *O método terapêutico de Sheerazade : Mil e uma histórias de loucura, desejo e cura*, São Paulo : Iluminuras, 2000.

GRUENBAUM, Ellen – *The Female Circumcision Controversy – An anthropological perspective*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2001.

HARVEY, Susan Ashbrook – “Women in Early Syrian Christianity” In : *Images of Women in Antiquity*, London : Routledge, 1993.

HAYES, Rose Oldfield – “Female genital mutilation, fertility control, women’s roles and the patrilineage in modern Sudan : a functional analysis” In : *American Ethnologist*, volume 2, n° 4, novembro de 1975.

HÉLIE, Anissa – *Feminism in the Muslim World – leadership institutes*, Lagos : *Women Living under Muslim Laws (WLUML)*, 1999.

HIRSI ALI, Ayaan – *Infel – a história de uma mulher que desafiou o Islã*, São Paulo : Companhia das Letras, 2007.

HOLY, Ladislav – *Anthropological perspectives on kinship*, London : Pluto Press, 1996.

HOURANI, Albert – *O pensamento árabe na era liberal – 1798 – 1839*, São Paulo : Companhia das Letras, 2005.

HOURANI, Albert – “Partes I, II e V” In : *Uma História dos Povos Árabes*, São Paulo : Companhia das Letras, 2006.

KARMI, Ghada – “Women, Islam and Patriarchalism” In : YAMANI, Mai – *Feminism & Islam – legal and literary perspectives*, New York : New York University Press, 1996.

KENNEDY, John G. – “Circumcision and excision in Egyptian Nubia” In : *Man – The journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(2), 1970.

KRISTEVA, Julia – “From filth to defilement” In : *Powers of Horror – an Essay on Abjection*, New York : Columbia University Press, 1982.

KUPER, Adam – *Cultura, a visão dos antropólogos*, São Paulo : EDUSC, 2002.

LASSNER, Jacob – *Demonizing the Queen of Sheba – Boundaries of gender and culture in postbiblical Judaism and medieval Islam*, Chicago : The University of Chicago Press, 2002.

LEFKOURTZ, Mary R. – “Influential women” In : *Images of Women in Antiquity*, London: Routledge, 1993.

LEIRIS, Michel – *A Idade Viril- precedido por “Da literatura como tauromaquia”*, São Paulo : Cosac & Naify, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude – “Introdução”, “Os fundamentos da troca” e “Os princípios do parentesco” In : *As Estruturas Elementares do Parentesco*, Rio de Janeiro : Petrópolis : Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude – “Raça e história” In : *Antropologia Estrutural II*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude – “A eficácia simbólica” e “A análise estrutural em linguística e em antropologia” e “A estrutura dos mitos” In : *Antropologia Estrutural I*, Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1996.

LIGHTFOOT-KLEIN, Hanny - *Prisoners of Ritual : An Odyssey into Female Genital Circumcision in Africa*, New York, London : Harrington Park Press, 1989.

*Livro das Mil e Uma Noites – ramo sírio – volume I*, traduzido do árabe por Mamede Mustafa Jarouche, São Paulo : Globo, 2005. Ver especificamente a nota editorial.

MANNICHE, Lise – *A Vida Sexual no Antigo Egito*, Rio de Janeiro : Imago, 1990.

McCLINTOCK, Anne – “Imperial leather : race, cross-dressing and the cult of domesticity” e “No longer in a future Heaven : nationalism, gender and race” In : *Imperial Leather – Race, gender and sexuality in the colonial context*, NY, London: Routledge, 1995.

MERNISSI, Fatima – *Islam and Democracy – fear of the Modern World*, New York : Perseus Publishing, 2002.

MERNISSI, Fatima (a)– “El concepto musulmán de la sexualidad femenina activa” In : *Serías para el debate nº 1 – Campaña por la convención de los derechos sexuales y los derechos reproductivos*, Lima : Fundação Ford, novembro de 2003.

MERNISSI, Fatima (b) – *The Forgotten Queens Of Islam*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2003.

MONTET, Pierre – *O Egito No Tempo de Ramsés*, São Paulo : Companhia das Letras, 1989.

MUSSA, Alberto - “O primeiro árabe” e “As dançarinas de Amir” In : *O enigma de Qaf*, Rio de Janeiro : Record, 2004.

NAFISI, Azar – “Imagination as subversion : narrative as a tool of civic awareness” In : *Muslim Women and the Politics of Participation*, Syracuse, NY : Syracuse University Press, 2002.

NOBLECOURT, Christiane Desroches – *A Mulher No Tempo dos Faraós*, São Paulo : Papyrus, 1994.

OBEYESEKERE, Gananath – “Captain Cook and the European imagination” e “The thesis of the apotheosis” In : *The Apotheosis of Captain Cook – European mythmaking in the Pacific*, New Jersey : Princeton University Press, 1997.

OVERING, Joanna e RAPPORT, Nigel – “Culture”, “Gender” e “Human Rights” In : *Social and Cultural Anthropology – The Key Concepts*, London/NY : Routledge, 2000.

PABST, R. e PUTZ, R. – *Sobotta, Atlas da Anatomia Humana – Volume 2*, Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1995.

PARMAR, Pratibha e WALKER, Alice – *Warrior Masks – female genital mutilation and the sexual blinding of women*, London, NY : Harcourt Brace & Company, 1996.

PLUTARCO – *Os Mistérios de Ísis e Osíris*, São Paulo : Nova Acrópole do Brasil, 1981.

POLLACK, Rachel – *O Corpo da Deusa - No mito, na cultura e nas artes*, São Paulo : Rosa dos Tempos, 1997.

PRICE, Edward – “O túmulo do Profeta” In : *Sir Richard Francis Burton – o agente secreto que fez a peregrinação a Meca, descobriu o Kama Sutra e trouxe as Mil e Uma Noites para o Ocidente*, São Paulo : Companhia das Letras, 1998.

QUALLS-CORBETT, Nancy – *A Prostituta Sagrada – A face eterna do feminino*, São Paulo : Paulus, 2002.

REISS, Tom – “Introdução” e “Orientalismo judaico” In : *O Orientalista – desvendando o mistério da estranha vida de Kurban Said*, Rio de Janeiro : Record, 2007.

RICHARDS, Audrey - *Chisungu – A girl’s initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, London : Faber and Faber, 1956.

ROALD, Anne Sofie – “Female circumcision” In : *Women In Islam – The Western Experience*, London and New York : Routledge, 2001.

ROBERTSON, Claire C. – “Getting beyond the Ew! Factor : rethinking US approaches to African Female Genital Cutting”, In : JAMES, Stanlie M. & ROBERTSON, Claire C. – *Genital Cutting and Transnational Sisterhood – disputing US polemics*, Chicago : University of Illinois Press, 2002.

ROGERSON, Barnaby – *O Profeta Maomé – uma biografia*, Rio de Janeiro : Record, 2004.

ROLLIN, Sue – “Women and witchcraft in Ancient Assyria” In : *Images of Women in Antiquity*, London : Routledge, 1993.

RONECKER, Jean-Paul - “O animal erótico” In : *O Simbolismo Animal – mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário...* São Paulo : Paulus, 1997.

ROUHANA, Hoda – “Crimes de honra – perspectiva de mulheres que vivem sob lei muçulmana” In : *Vida em Família – uma perspectiva comparativa sobre “crimes de honra”*, organizadoras Mariza Corrêa e Érica Renata de Souza, Campinas : Pagu, Unicamp, 2006.

ROWBOTHAM, Sheila e WEEKS, Jeffrey – *Socialism and the new life – the personal and sexual politics of Edward Carpenter e Havelock Ellis*, London : Pluto Press, 1977.

RUBIN, Gayle – “The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex”. In : Rayna Reiter, ed. *Towards an Anthropology of women*, N. Y. Monthly Review, 1975.

SAHLINS, Marshall – “Introdução”, “Racionalidades : como pensam os *Nativos*” e “Historiografia, ou violência simbólica” In : *Como pensam os nativos – sobre o capitão Cook por exemplo*, São Paulo : Edusp, 2001.

SAID, Edward – *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo : Companhia das Letras, 1990.

SAID, Edward – “O orientalismo reconsiderado” e “A representação do colonizado : os interlocutores da antropologia” In : *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SASSON, Jean (a) – *Princesa – A história real da vida das mulheres árabes por trás de seus negros véus*, São Paulo : Best Seller, 2004.

SASSON, Jean (b) - *As Filhas da Princesa – As revelações íntimas de uma mulher saudita sobre sexo, amor e casamento*, São Paulo : Best Seller, 2004.

SCARRY, Elaine – “Introduction” In : *The Body In Pain – The making and unmaking of the world*, Oxford : Oxford University Press, 1985.

SERED, Susan – “The ritualized body : brides, purity and the Mikveh” In : FUCHS, Esther – *Israeli Women's Studies – A reader*, New Jersey : Rutgers University Press, 2005.

SHOHAT, Ella – “Des-orientar Cleópatra : um tropo moderno de identidade” In : *Cadernos Pagu – cara, cor, corpo*, Unicamp : (23), 2004.

SHOWALTER, Elaine – *Anarquia Sexual – sexo e cultura no fin de siècle*, Rio de Janeiro : Rocco, 1993.

SICUTERI, Roberto – *Lilith – A Lua Negra*, São Paulo : Paz e Terra, 1998.

SIDDIQUI, Mona – “Law and desire for social control : an insight into the Hanafi concept of *kafa'a* with reference to the Fatawa ‘Alamgiri (1664-1672)” In : YAMANI, Mai – *Feminism and Islam – legal and literary perspectives*, NY : New York University Press, 1996.

STRATHERN, Marilyn – “Conclusion : domination” In : *The Gender Of The Gift : Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley : University of California, 1988.

*The Noble Qur'an – English Translation of the meanings and Commentary*, Madinah : King Fahd Complex For the Printing of the Holy Qur'an, 2005.

TOURAINÉ, Alain – *O mundo das mulheres*, Petrópolis : Vozes, 2007.

UNTERMAN, Alan – “Nidá” In : *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições*, Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1994.

WAGNER, Roy – “The assumption of culture” e “The invention of anthropology” In : *The Invention Of Culture*, Chicago and London : University of Chicago, 1981.

WALLEY, Christine J. – “Searching for ‘voices’ : feminism, anthropology and the global debate over female genital cutting” In : JAMES, Stanlie M. & ROBERTSON, Claire C. – *Genital Cutting and Transnational Sisterhood – disputing US polemics*, Chicago : University of Illinois Press, 2002.

WARRAQ, Ibn – “Preface” e “Part I- theory and practice of apostasy in Islam” In : *Leaving Islam – Apostates speak out*, New York : Prometheus Books, 2003.

WOLF, Eric R. – “Cultura, panacéia ou problema ?”, “Inventando a sociedade” e “Encarando o poder : velhos *insights*, novas questões” In : FELDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO, Gustavo Lins – *Antropologia e Poder – contribuições de Eric R. Wolf*, Brasília : UnB e Campinas : Unicamp, 2003.

YAMANI, Mai – “Introduction” In : *Feminism and Islam – legal and literary perspectives*, NY : New York University Press, 1996.

ZAMAN, Muhammad Qasim – “Religiopolitical activism and the ‘ulama’ : comparative perspectives” e “Epilogue” In : *The Ulama in Contemporary Islam – Custodians of change*, Princeton : Princeton University Press, 2002.

## FONTES VISUAIS

Documentários :

*O Desafio do Islã*, 1993. Apresentação : Akbar Ahmed. Produção : Hugh Purcell, BBC TV, ambrose video. Levado ao ar pela TV Cultura.

*Islam Unveiled*, 2003. Roteiro e apresentação : Samira Ahmed. Produção e direção : Ruhi Hamid, Grã-Bretanha. Levado ao ar pelo canal GNT nos dias 9 e 10 de março de 2004.