



UFPB

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**A PRÁTICA DO *FANADU* SOB PONTO DE VISTA DAS MULHERES: UMA
ANÁLISE A PARTIR DO BAIRRO DE CUNTUM QUELÉLÉ**

NADESDA AUGUSTO MONTEIRO

**JOÃO PESSOA (PB)
2023**

NAEDSA AUGUSTO MONTEIRO

**A PRÁTICA DO *FANADU* SOB PONTO DE VISTA DAS MULHERES: UMA
ANÁLISE A PARTIR DO BAIRRO DE CUNTUM QUELÉLÉ**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Marcela Zamboni Lucena

**JOÃO PESSOA (PB)
2023**

FICHA CATALOGRÁFICA

Catálogo na publicação Seção de Catalogação e Classificação

M775p Monteiro, Nadesda Augusto.

A prática do Fanadu sob ponto de vista das mulheres
: uma análise a partir do bairro de Cuntum Quelélé /
Nadesda Augusto Monteiro. - João Pessoa, 2024.
93 f. : il.

Orientação: Marcela Zamboni Lucena.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Prática ritual - Guiné-Bissau - Fanadu. 2. Fanadu
- Mulheres. 3. Cuntum Quelélé - Guiné-Bissau. I.
Lucena, Marcela Zamboni. II. Título.

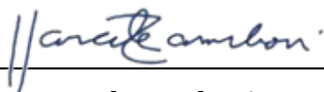
UFPB/BC

CDU 26-5(665.7)(043)

Elaborado por ANNA REGINA DA SILVA RIBEIRO - CRB-15/24

FOLHA DE AVALIAÇÃO

A dissertação intitulada *A Prática Do Fanadu sob Ponto de Vista das Mulheres: Uma Análise A Partir do Bairro de Cuntum Quelélé*, de autoria de Nadesda Augusto Monteiro, sob orientação do Prof^a. Dr^a. Marcela Zamboni Lucena , apresentada em sessão pública ao Programa Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia, foi aprovada em 06/10/2023, pela Banca Examinadora composta pelos seguintes membros:



Prof. Dra. Marcela Zamboni Lucena
Orientadora (PPGS-UEPB)



Prof. Dra. Simone Magalhaes Brito
Examinadora Interna (PPGS-UEPB)



Prof. Dra. Helma Janielle Souza De Oliveira
Examinadora Externa (IBGE)

ATA DA REUNIÃO EXTRAORDINÁRIA DA BANCA EXAMINADORA COMPOSTA PARA
AVALIAR NADESDA AUGUSTO MONTEIRO

Aos 06 dias do mês de outubro de 2023, às 14 horas, por videoconferência, realizou-se a sessão pública de defesa de Dissertação, intitulada: “**A PRÁTICA DO *FANADU* SOB PONTO DE VISTA DAS MULHERES: UMA ANÁLISE A PARTIR DO BAIRRO DE CUNTUM QUELÉLÉ**” apresentada pela(o) discente Nadesda Augusto Monteiro, estando a Comissão Examinadora composta pelos docentes: Marcela Zamboni Lucena, (Orientadora), Membro Interno (PPGS/UFPB), Simone Brito (PPGS/UFPB), Membro Externo (Programa/Instituição) Helma Janielle Souza de Oliveira. Dando início aos trabalhos, a(o) professor(a) **Orientadora**, na qualidade de Presidente da Comissão, convidou os demais integrantes da Banca Examinadora para compor a mesa. Em seguida foi concedida palavra à(o) defendente para expor uma síntese de sua Dissertação que, após, foi arguida pelos membros da Comissão Examinadora. Encerrados os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final sobre a Dissertação, à qual foi atribuído o conceito de aprovada. A seguir foi encerrada a reunião, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com a Lei, expedir o respectivo Diploma de **MESTRA EM SOCIOLOGIA**.

OBSERVAÇÕES DA BANCA EXAMINADORA



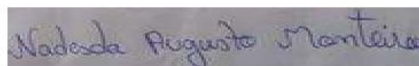
Marcela Marcela Zamboni
LucenaORIENTADOR(A)
(PPGS/UFPB)



Simone Brito MEMBRO I
(PPGS/UFPB)



Helma Janielle Souza de
OliveiraMEMBRO II
(IBGE)



Nadesda Augusto Monteiro
DISCENTE
(PPGS/UFPB)

Dedico esse trabalho a minha mãe, esteja ela onde estiver, foi por ela que nunca desisti por mais difícil que fosse imaginava ela me dando força e carinho. Meu eterno amor.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus todo poderoso pela vida e pela saúde durante este percurso. Agradeço a agência de fomento CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pela bolsa de estudo, sem este apoio não seria possível a realização desta pesquisa.

Agradeço especialmente a minha mãe Fatima Pereira Nanjã e ao meu pai Augusto Monteiro que são amores da minha vida, pessoas que sempre acreditaram em mim e me apoiam imensamente para continuar nos estudos, sei que estarão orgulhosos de mim estejam eles onde estiverem.

Agradeço à minha orientadora Profa. Dra. Marcela Zamboni Lucena pelo apoio e dedicação durante este percurso, meus agradecimentos também vão às professoras Simone e a professora Helma por embarcarem com a gente neste percurso de avaliação do trabalho. Agradeço a instituição (UFPB) por esses dois anos de percurso e a todos/as professores que contribuíram para a minha formação. Agradeço de forma especial os dois professores que foram muito importantes no meu percurso acadêmico na pessoa de Ana Cláudia Sousa e Gerhard Seibert.

Agradeço a minha família, em especial aos meus irmãos Ely Monteiro, Jacira Monteiro e Viviam Mendes, Kaiser Monteiro, Helder Pereira Nanjã, Mandelo Monteiro, Edmilson Monteiro, Edelzita Monteiro e de forma especial aos meus primos Noemia Monteiro, Emo Monteiro, Nito Mané, Andreлина Gomes Tundé, Aniquela Gomes Tundé. A meus sobrinhos/as, Ismael, Joelcia, Eduardina, Tatiana, Ricardo, Enzo, Kylian, Rafael e ao Izaquel que está prestes a nascer.

Agradeço de forma carinhosa ao Batica Braima Ença Mané, meu namorado e companheiro pelo apoio e pelas correções do meu trabalho. Agradeço a minha madrastra, em especial a minha amiga Djamila Clara, Satam Suane, Sana Dabó, Mamadalio Djaló, pela ajuda na busca das pessoas para entrevistar.

Meus agradecimentos também vão para essas pessoas que fizeram parte da minha vida e que tenho um carinho muito especial que sempre perguntam do meu trabalho, Fatinha, Yacine, Olga, Pequenina, Aminta, Mariama, Alassana, Eurizando, Jacica, Nando, Aldan, Léo e a todas as pessoas que não mencionei que de alguma forma fizeram parte deste percurso.

Agradeço de forma especial a todas mulheres que fizeram parte deste trabalho em especial as

minhas entrevistadas por tirarem um pouco de tempo para conversar comigo, reconheço a forma carinhosa que muitas delas me receberam. Grata por abrirem suas portas e por compartilharem comigo suas vidas íntimas e conjugais, sem vocês não seria possível o encaminhamento deste trabalho, minhas sinceras gratidão.

RESUMO

Em Guiné-Bissau, o *fanadu* sinaliza uma fase de virada na vida daqueles que por ele passaram. A prática é sinalizada como sendo um rito de passagem para a idade adulta, a fase apropriada para o seu acontecimento se dá entre os 15 a 17 anos, fase em que as meninas se despedem da adolescência para a vida adulta. Sendo assim, o presente trabalho analisa a prática do *fanadu* na Guiné-Bissau e tem como objetivo compreender o significado do *fanadu* na vida das mulheres que passaram pelo procedimento. Especificamente, buscamos: 1. Identificar, a partir dos seus discursos, como a prática do *fanadu* impactou (negativa e/ou positivamente) suas vidas; 2. Compreender se o *fanadu* realmente interfere na vida sexual e maternal das mulheres sujeitas à prática e, por último, 3. Investigar se nas suas visões o *fanadu* é realmente percebido como sendo uma forma de violência. Neste trabalho, adotamos a metodologia de pesquisa qualitativa, com base em entrevistas semiestruturadas com vinte e cinco participantes mulheres, ocorridas no bairro de Cuntum Quelélé. Muitos estudos consideram a prática milenar, geralmente como uma tradição, do ponto de vista dos praticantes, mas também envolvem polêmicas e várias discussões acerca do corpo feminino, pois parte do seu ritual envolve o corte do clitóris. Em Guiné-Bissau, a prática é comum na maior parte, por grupos étnicos islamizados, apesar de existirem mulheres de grupos étnicos não islamizados que passam pelo ritual. Estas, geralmente, são as que vão por vontade livre, pela conversão ao islamismo ou até pela influência das colegas. As justificativas da sua permanência são variadas, uma das mais comuns está relacionada a questão de higiene das meninas. Vale ressaltar que um dos principais resultados deste trabalho está relacionado com a violência, assunto pouco discutido e levado em consideração no contexto guineense. Além disso, o trabalho contou com outros resultados como interpretação do significado do *fanadu* ligado à noção da tradição, comunidade e amizade.

Palavras Chave: *Fanadu*; Mulheres; Cuntum quelélé; Gênero; Guiné-Bissau.

ABSTRACT

In Guinea-Bissau, *fanadu* signals a turning point in the lives of those who have undergone it. The practice is signalled as a rite of passage to adulthood, the appropriate phase for its occurrence is between the ages of 15-17, the phase in which girls say goodbye to adolescence for adulthood. This paper analyses the practice of *fanadu* in Guinea-Bissau. This work aims to analyse the meaning of *fanadu* in the lives of women who have undergone the procedure. Specifically, we aim to, among other things, 1. Identify, from their speeches, how the practice of *fanadu* has impacted (negatively and/or positively) their lives; 2. Understand whether *fanadu* really interferes in the sexual and maternal life of women subjected to the practice and, finally, 3. Investigate whether in their views *fanadu* is really perceived as a form of violence. In this work, we adopted a qualitative research methodology, based on semi-structured interviews that took place in the neighbourhood of Cuntum quelélé with twenty-five female participants. Many studies consider it an ancient practice, generally as a tradition from the point of view of the practitioners, but it also involves controversies and various discussions about the female body, this because part of its ritual involves cutting the clitoris. In Guinea-Bissau, the practice is mostly common in Islamised ethnic groups, although there are women from non-Islamised ethnic groups who undergo the ritual, these are usually those who go by free will, by conversion to Islam or even by the influence of colleagues. The justifications for their permanence are varied, one of the most common is related to the hygiene issue of girls, one of the main results of this work is related to violence, a subject little discussed and taken into account in the Guinean context. In addition, the work had other results such as interpretation of the meaning of *fanadu* linked to the notion of tradition, community and friendship.

Key Words: *Fanadu*; women; Cuntum quelélé; Gender; Guinea-Bissau;

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

OHCHR- Escritório do Alto Comissário das Nações Unidas para os Direitos Humanos

ONUSIDA- programa das Nações Unidas criado em 1996 e que tem a função de criar soluções e ajudar nações no combate à AIDS

PNUD- Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

UNECA-Comissão Económica das Nações Unidas para África

UNESCO -A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

ACNUR - Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados

UNICEF- Fundo das Nações Unidas para a Infância

UNIFEM- Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher

OMS- Organização Mundial da Saúde

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 A METODOLOGIA DA PESQUISA	10
2.1 COLETA DE DADOS	10
2.2 CORPUS DA PESQUISA.....	11
2.3 SOBRE A ANÁLISE DE DADOS	11
2.4 A PESQUISADORA E A EXPERIÊNCIA DE CAMPO	12
3 A REVISÃO DE LITERATURA SOBRE O FANADU.....	19
3.1 RITUAL DE FANADU.....	19
3.2 OS TIPOS DE CORTE.....	29
3.3 TERMOS E CONCEITOS QUE DESIGNAM O FANADU	32
3.4 O SURGIMENTO DO <i>FANADU</i>	33
3.5 FANADU, RELIGIÃO E CONTROLE	34
3.5.1 A Lei proíbe o fanadu.....	37
3.6 O QUE DIZEM AS TEÓRICAS GUINEENSES SOBRE O <i>FANADU</i>	38
4 FANADU E VIOLÊNCIA EM GUINÉ-BISSAU: UMA DISCUSSÃO SOBRE GÊNERO E MATERNIDADE NAS CIÊNCIAS SOCIAIS	41
4.1 <i>FANADU</i> : UMA DISCUSSÃO SOBRE VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES	41
4.2 <i>FANADU</i> E A SEXUALIDADE.....	44
4.3 <i>FANADU</i> E AS DISCUSSÕES FEMINISTAS	46
4.4 MATERNIDADE: UMA DISCUSSÃO A PARTIR DO GÊNERO E SUAS CONSEQUÊNCIAS NO <i>FANADU</i>	50
4.4.1. O que é a maternidade?.....	50
4.4.2 Maternidade no contexto de fanadu	52
5 SIGNIFICADO DO <i>FANADU</i>, EXPERIÊNCIA DE VIDA DAS MULHERES E LÓGICA DA DOMINAÇÃO	53

5.1 MAS DE FATO, O QUE SIGNIFICA <i>FANADU</i> NA VIDA DESTAS MULHERES?	53
5.2 O RELATO DE VIDA DAS NOSSAS ENTREVISTADAS: QUAIS AS HISTÓRIAS MARCARAM SUAS VIDAS?.....	56
5.3 RESULTADO E DISCUSSÃO DA PESQUISA.....	60
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	71
7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	74
APÊNDICE A – DADOS DAS ENTREVISTADAS DA PESQUISA.....	81
APÊNDICE B - FOTOGRAFIAS	83
APÊNDICE C - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	86
APÊNDICE D - ROTEIRO DE ENTREVISTA.....	87

1 INTRODUÇÃO

O *fanadu* é um termo do crioulo guineense derivado do verbo intransitivo “fanar” do português, que se refere ao ritual de iniciação que prepara os jovens e as jovens para a vida adulta, para a responsabilidade social, para o contato com os antepassados e para a habilidade de continuar a cultura do próprio povo. Acontece geralmente na fase de puberdade, fase em que as meninas e os meninos se despedem da adolescência para encarar a vida adulta. Neste sentido, Carreira (1963) o considera como uma passagem para um novo “status”. Este trabalho tem como objetivo analisar o significado do *fanadu* na vida das mulheres que passaram pelo procedimento. Especificamente, objetivamos, entre outras coisas, identificar a partir das suas falas, como a prática do *fanadu* impactou (negativa e/ou positivamente) suas vidas, compreender se o *fanadu* realmente interfere na vida sexual e maternal das mulheres sujeitas à prática e, por último, investigar se nas suas visões o *fanadu* é realmente percebido como sendo uma forma de violência.

Em Guiné-Bissau, a prática do *fanadu* dos homens acontece em quase todas as etnias, enquanto que a das mulheres se limita em grupos específicos, geralmente verificada de maneira mais nítida nos grupos étnicos islamizados. Sendo assim, o nosso trabalho se centrará no *fanadu* das mulheres, o que será destaque neste trabalho. Por *fanadu* feminino, entende-se todo o processo de iniciação que inclui a aprendizagem, a passagem pela barraca e também o corte genital. Assim, o trabalho usará o *fanadu* tanto para se referir à totalidade do ritual de passagem das meninas quanto para se referir à prática específica do corte genital.

O ato sempre foi considerado uma tradição pela sociedade guineense. A justificativa mais visível sobre o *fanadu* está relacionada a questão da higiene e a purificação da mulher. Considera-se que uma mulher que não passou pelo ritual é uma mulher impura e “suja”, e esta qualidade de impureza é modificada apenas quando se passa pelo processo do ritual. Há quem diga que “nessas comunidades que o ser humano nasce sexualmente neutro e híbrido, isto é, que o homem é mulher enquanto permanecer o prepúcio e a mulher é homem enquanto conservar o clitóris” (Dias, 2006). Outras justificativas que também foram apresentadas nas entrevistas estão ligadas às questões de status, fertilidade, tradição, religião, entre outras.

Considerando que a prática ocorre também em outros países, não apenas na Guiné-Bissau, e para situarmos melhor o nosso leitor, achamos ideal apresentar o país no qual a nossa pesquisa foi realizada.

A Guiné-Bissau encontra-se situada na Costa Ocidental da África, com uma área territorial de 36.125 km². O país faz fronteira com o Senegal, ao norte, e ao sul, com a República da Guiné-Conakry e ao oeste, é banhado pelo Oceano-Atlântico. O país conseguiu a sua independência em 24 de setembro de 1973, mediante uma luta armada de libertação nacional contra o jugo colonial português, que durou mais uma década. Administrativamente, a Guiné-Bissau está repartida em oito regiões, a saber: Bafatá, Biombo, Bolama, Cacheu, Gabu, Oio, Quinara e Tombali, e ainda, o Sector Autónomo de Bissau, que é capital do país (Augel, 2007).

O país é habitado por mais de vinte (20) grupos étnicos, entre os quais destacamos os mais dominantes como: balantas, fulas, mandingas, mandjacos, mancanha, papeis, bijagos, beafadas, felupes, mansoncas, balantas mané, nalus, sossos, saracules entre outras. Proença (2010, p. 8) afirma que “devido à sua variedade sociocultural, a população distribui-se pelas religiões muçulmanas, animistas e católicas, com especial realce para as animistas, onde todas as “coisas” têm um espírito ou “Irã”.

Cada etnia tem sua própria tradição, cultura e uma língua falada, apesar de existir o crioulo que é uma língua considerada nacional e expressa pela maioria da população. Segundo os dados do Instituto Nacional de Estatística (INE), “a população que sabe falar a língua portuguesa corresponde a 27,1%, e, apenas 5% sabe falar o francês” (INE, 2009, p.36). É importante ressaltar que o português é a língua oficial do país.

É sobretudo, nos grupos étnicos islamizados, como fula, mandinga, beafada, saracule,osso e balanta mané, por exemplo, que vai aparecer a prática recorrente do *fanadu*. Esta pesquisa realçou a questão da religião e a existência dessa prática nos referidos grupos étnicos. Além disso, a existência do *fanadu* em grupos não islamizados, a exemplo dos bijagós (Djalo, 2012), nos fornecem pistas valiosas para não o considerar como uma prática introduzida pelo islamismo. Porém, isto não vem ao caso, o que pretendemos realçar e problematizar é a prática como parte do controle, no sentido religioso.

As regiões com mais predominância da prática do *fanadu* são as regiões de Gabú e Bafatá, devido a maior centralidade das etnias praticantes. Segundo o Instituto Nacional de Estatísticas, “na região de Bafatá, as pessoas da etnia Fula correspondem a 60,0% e as da etnia Mandinga a 22,9%. Na região de Gabu, essas percentagens correspondem a 79,6% e 14,2% respectivamente para as etnias Fula e Mandinga” (INE, 2009, p. 26). Essa predominância também é visível na capital Bissau, onde os grupos Mandinga e Fula encontram-se como os mais predominantes. Dado que algumas pesquisas (Yasmine 2004;

Kadhi 2006; Leye 2017) apontam que o *fanadu* têm suas consequências violadoras, psicológicas, sexuais e maternas na vida das pessoas que foram submetidas a esse ritual, a pergunta que conduziu a nossa pesquisa buscou compreender se as mulheres que passaram pelo processo de *fanadu* se sentem vítimas e como enfrentam esse assunto. O *fanadu* tem sido estudado em diversas áreas de conhecimento, tal como a História, Antropologia, Psicologia e, sobretudo, nas Ciências Sociais, por ser um tema que trata de uma determinada realidade social. Com isso, acreditamos que abordar esta temática é de extrema importância para o estudo sociológico.

Neste trabalho, utilizamos a metodologia qualitativa na base da entrevista. A nossa pesquisa centralizou-se no bairro de Cuntum Quelelé, especificamente nas duas ruas do bairro: Rua de Flor e Rua de Lambico. Ao todo, entrevistamos vinte e cinco mulheres que passaram por este ritual.

Este trabalho está dividido em seis capítulos. A primeira é a introdução onde iniciamos o debate sobre o tema da nossa pesquisa e sobre a contextualização do país estudado. No segundo capítulo, abordamos a metodologia, explicando os procedimentos da coleta de dados para esta pesquisa. Já no terceiro capítulo, trazemos a discussão do *fanadu* a partir dos nossos referenciais teóricos. No quarto capítulo, trazemos algumas discussões de gênero, envolvendo a prática do *fanadu*. No quinto capítulo fizemos a discussão de dados a partir do significado de *fanadu* e das histórias de vida das mulheres entrevistadas. O sexto e último capítulo discussão e considerações finais.

2 A METODOLOGIA DA PESQUISA

2.1 COLETA DE DADOS

Os dados desta pesquisa foram coletados na Guiné-Bissau, mais precisamente no bairro de *Cuntum*, situado na capital do país, Bissau. Por meio da utilização do método de entrevista (Gil, 1991) como forma de coleta, foram entrevistadas vinte e cinco (25) mulheres que já passaram pela prática do *fanadu*. São todas pertencentes aos grupos étnicos islamizados. Suas faixas etárias são de dezoito (18) a sessenta (60) anos de idade. O principal critério que guiou a nossa escolha foi o de selecionar mulheres que já foram ao *fanadu*. Neste sentido, antes da entrega do termo de consentimento, as entrevistadas foram avisadas que a preferência são mulheres que foram ao *fanadu*.

As entrevistas ocorreram somente mediante a assinatura por parte da entrevistada, do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, no qual as participantes foram informadas dos possíveis riscos e desconfortos que eventualmente pudessem ocorrer durante a gravação. Também foram informadas de que poderiam a qualquer momento, desistir da pesquisa caso não se sentissem à vontade, sem necessidade de justificativa alguma e que os dados coletados seriam usados somente para fins acadêmicos. Também foi informado que as suas identidades seriam mantidas em sigilo. Mesmo assim, a maioria das entrevistadas concordaram que os seus próprios nomes comparecessem no trabalho, mas algumas não se sentiram confortáveis, razão pelo qual optamos que todos os nomes fossem fictícios.

Inicialmente, foi informado às participantes do que se trata a pesquisa. Também foi apresentado e explicado o teor do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Caso a participante concordasse, era marcado o dia, o local e o horário da entrevista. Por sugestão das próprias entrevistadas, algumas conversas aconteceram na minha própria casa. Outras foram feitas no mercado, onde a maioria dessas mulheres trabalham como vendedoras. Sendo um tema sobre o qual muitas mulheres não gostam de falar abertamente, adicionado ao fato do *fanadu* ser tratado como um tabu, levou-se em consideração o “como” abordar essas mulheres, evitando qualquer tipo de situação constrangedora que pudesse eventualmente levá-las a não contribuir com a pesquisa.

Desse modo, para “quebrar o gelo”, a pergunta inicial foi sobre a história de vida dessas mulheres ou sobre a sua infância, através de pedidos como “*fala-me um pouco da sua infância* ou *fale-me um pouco da sua história de vida*”. Essa estratégia foi para deixá-las mais

confortáveis. Enquanto falavam da sua infância ou de alguma história relacionada às suas vidas, em muitos casos, o *fanadu* já aparecia e isso abria a porta para prosseguir com o roteiro da entrevista. Havia casos em que não dava para seguir o roteiro, como, por exemplo, quando a entrevistada começava a falar de coisas sobre o *fanadu* que não constavam no roteiro. Nesses casos, ajustamos as perguntas às falas delas. A língua usada na entrevista foi o crioulo guineense, *kriol*, segundo a nomenclatura local. Apesar do português ser a língua oficial, é o *kriol* a língua de comunicação interétnica falada e entendida pela maioria da população¹. As entrevistas foram depois transcritas para o português.

A pesquisa bibliográfica foi de extrema importância para este trabalho, adequando-se para nossas abordagens conceituais. Este modelo de pesquisa, segundo Gil (1991, p. 71), “é desenvolvido a partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos”. A partir do levantamento bibliográfico, consultamos teses, dissertações, livros e matérias que debatem o assunto do *fanadu* das mulheres, principalmente na Guiné-Bissau. Este levantamento nos proporcionou um debate mais aprofundado para compreensão e entendimento em relação ao atual estado da arte do fenômeno que propomos estudar.

2.2 CORPUS DA PESQUISA

O *corpus* desta pesquisa foi constituído de 25 entrevistas feitas com mulheres previamente identificadas e que já passaram pelo ritual do *fanadu*. As entrevistas tiveram no mínimo 15 minutos e no máximo uma hora e dez minutos de duração.

2.3 SOBRE A ANÁLISE DE DADOS

Para análise de dados levamos em consideração algumas discussões teóricas sobre o assunto relacionado ao *fanadu*, como a questão da violação dos direitos humanos e especificamente das mulheres (Organização Mundial da Saúde, 2008). Também levamos em consideração, a obtenção de respostas para os nossos objetivos, tal como a compreensão do significado do *fanadu* na vida das nossas entrevistadas.

¹ Para maiores detalhes consultar Couto e Embaló (2010) e Mané (2021).

Outro aspecto considerado foi diferenciar o *fanadu sinhu*² do *fanadu garande*³, assim como, buscar entender o termo *cunsi udju*⁴ a partir das falas das entrevistadas. Analisamos a questão do *fanadu* e da sexualidade, partindo da ideia das fontes que afirmam a falta de prazer e orgasmo nas *fanadas* (Yasmine, 2004), buscando compreender se de fato isso se deve ao *fanadu*. A mesma coisa fizemos para explorar o assunto da maternidade (Enes, 2015).

Ainda assim, também consideramos os pontos de vista das que são a favor ou contra a prática. Neste sentido, dividimos suas posições considerando a faixa etária e o nível de escolaridade. Adicionalmente, demos atenção às novas informações que surgiram nas falas e que foram pouco encontradas na literatura, como por exemplo, o assunto ligado ao sexo após a barraca, a nova purificação das meninas, caso peguem a chuva. Isto porque dentro da barraca não era possível tomar banho todos os dias. Segundo duas entrevistadas que passaram pela barraca, lá dentro aconteciam três banhos, designados de primeiro *laba* (lavar), segundo *laba* e último *laba*. Quando chovia, quem pegasse a chuva, era obrigatório passar por uma nova purificação.

2.4 A PESQUISADORA E A EXPERIÊNCIA DE CAMPO

A minha pesquisa foi centralizada no bairro de Cuntum Quelelé, um bairro muito pobre situado na capital do país. De acordo com Proença (2010), o bairro é considerado um bairro periférico, com uma localização de sete quilômetros do centro da cidade. Assim, este bairro experimenta vários tipos de dificuldades inerentes a um crescimento rápido e desordenado, com diversos problemas urbanísticos, tais como: problemas de salubridade, de infraestrutura, falta de rede de saneamentos, de condições de habitação e de deficiências nas condições de saúde. Somado a tudo isso, o bairro possui um alto nível de degradação e de dificuldade de mobilidade.

A escolha pelo bairro se deu pelas seguintes razões: primeira, porque o bairro é habitado por muitas pessoas do grupo étnico islamizado, grupo que o *fanadu* é visto com frequência. De acordo com Proença [s.d.], mais de 50% de sua população pertence à etnia fula e mandinga, que são das etnias que mais pratica o *fanadu*, tema do nosso estudo. A segunda

² Trata-se da primeira fase do ritual, a parte do corte de clitóris. *Sinhu*, em português, significa pequeno.

³ Diz respeito à segunda fase do ritual, onde as meninas recebem a educação moral nas barracas afastadas da sua casa. *Garandi* em português significa grande.

⁴ Códigos morais que não precisam ser ditos, mais praticados.

razão da escolha do bairro é porque eu sou moradora deste local e conheço muitas pessoas, facilitando o encontro com mais pessoas para a entrevista. O percurso da nossa entrevista teve seu início no dia 15 de dezembro de 2021 e encerrou-se no dia 17 de fevereiro de 2022.

O bairro tem suas peculiaridades: o abastecimento de água é realizado, na maioria das vezes, através de poços em que a água é retirada por baldes ou latas, sem passar por qualquer tipo de tratamento ou filtragem (Proença, 2010, p. 39). Muitas casas não têm torneiras devido à dificuldade de pagar a conta de água. Algumas famílias pedem água nas casas dos vizinhos que possuem torneiras com águas potáveis. O relatório sobre a situação dos Direitos Humanos na Guiné-Bissau (2010-2012, p. 82) aponta que “os níveis do aprovisionamento de água potável, saneamento básico e de habitação decente são bastante fracos no [...] país, decorrentes da ausência de políticas públicas neste setor” .

O cotidiano das mulheres, na maior parte do dia, é muito corrido, pois são elas que cuidam da casa, da limpeza da casa, dos filhos e da cozinha, dentre outras tarefas domésticas. As mulheres compõem mais da metade da população guineense, cerca de 51,5% de acordo com o último censo populacional (2019). Segundo o relatório de situação dos Direitos humanos (2010-2012, p. 27) o principal papel das mulheres é:

O seu contributo essencial na educação das crianças, na saúde dos membros da família e sua responsabilidade na realização de trabalhos domésticos demonstram o seu importante papel a todos os níveis, e em todas as áreas de desenvolvimento.

O mesmo relatório aponta que “a pobreza monetária também atinge particularmente as mulheres. Em todo o território nacional, devido às ocupações e às responsabilidades dos trabalhos domésticos e dos cuidados da família, a pobreza atinge com maior incidência as mulheres” (p. 30). Mais da metade das mulheres entrevistadas são *bideiras* (vendedoras) e em alguns casos, são elas que sustentam a família.

Apesar de algumas delas nunca terem frequentado a escola, o sonho da maioria é ver seus filhos formados. São mulheres batalhadoras que sustentam seus filhos na base do seu suor. “O ensino básico não é ainda um direito adquirido na Guiné-Bissau apesar do seu acesso ser declarado gratuito a nível nacional. [...] cerca de três quartos das crianças guineenses não chegam a frequentar por um dia a escola”, segundo o Relatório Sobre a Situação dos Direitos Humanos na Guiné-Bissau (Direitos Humanos, 2012, p. 63).

Este trabalho foi a minha primeira experiência no campo, uma experiência incrível e desafiadora, apesar de existirem barreiras e dificuldades de certas pessoas em lidar ou falar do assunto. A busca pelas entrevistadas não foi uma tarefa fácil, pois nem todas as pessoas que passam pelo *fanadu* falam livremente sobre o assunto, considerando o tabu que a temática envolve. Foi por intermédio de uma amiga próxima que passou pelo processo, que pude conhecer outras mulheres que também realizaram o ritual. Muitas mulheres aceitaram participar por saber que essa minha amiga também havia passado pelo processo e participado desta pesquisa. Outras mulheres não aceitaram a participação porque sentiam vergonha de conversar sobre o assunto ou por não terem a permissão dos seus maridos para falarem, como foi o caso de uma vizinha.

Em alguns casos, eu ficava na frente da minha casa procurando mulheres que iam para o mercado e assim, conversava com elas para participarem da minha pesquisa. Por meio desta estratégia, consegui marcar os horários das entrevistas, assim como também pegava o número de contato da pessoa para ligar depois. Fiz entrevistas com algumas mulheres na feira, já que a maioria passava o tempo lá, trabalhando. Em certos casos, elas incentivaram outras colegas a participarem da minha pesquisa. Sempre que conversava com alguma das entrevistadas, no final da entrevista, sugeria que a pessoa me indicasse outra pessoa que havia passado pelo ritual para que eu pudesse entrar em contato. Houveram situações que muitas delas negavam a primeira porque achavam que não seria útil para a entrevista, ou pelo fato de que teriam perguntas difíceis e elas não dariam conta devido ao baixo nível escolar. No entanto, demonstrei a elas que a pesquisa nada tinha a ver com o nível da escolaridade da entrevistada, pois o mais importante seria entrevistar pessoas que passaram pelo ritual, enfatizando que não haveria ninguém mais importante do que a própria pessoa para contar sobre essa experiência.

Para compreender melhor este processo, trabalhamos com mulheres que vivenciaram o *fanadu*. O critério da seleção para as entrevistas foi escolher mulheres que experienciaram a prática, sendo ela o *fanadu sinhu* (pequeno) ou *fanadu garandi* (grande). Todas as entrevistadas passaram por um tipo de *fanadu*, algumas só passaram pelo *fanadu sinhu*, enquanto que outras passaram pelos dois.

No bairro, as manifestações no que dizem respeito ao *fanadu* é muito visível. As mulheres organizam grandes manifestações quando os filhos passam pelo *fanadu*, já que a prática não é proibida para os homens. Quanto ao *fanadu* das meninas, algumas mães fazem às escondidas, pois o estado proibiu o costume nas meninas e mulheres, mas durante as entrevistas, percebeu-se que muitas delas já fizeram em suas filhas de forma discreta, ao

viajar com suas filhas para o interior do país, como podemos perceber nesta fala quando perguntei se as filhas delas foram ao *fanadu*: “*sim, as mais velhas foram, só falta essa pequena, mas assim que eu puder vou viajar para minha tabanca⁵ e submeter ela*” (Aisha Mané, 44 anos).

Conversar essas mulheres foi uma experiência valiosa. Muitas delas não queriam falar, pois achavam que a entrevista seria veiculada na rádio. Com paciência, sempre esclareci o objetivo da entrevista e para que fins estava sendo realizado este trabalho, ressaltando que seria uma conversa que só eu teria acesso. Outra questão interessante de mencionar é sobre a gravação: duas delas preferiram conversar sem gravação, e assim, respeitei as suas vontades.

Nasci e cresci na Guiné-Bissau, o meu primeiro contato com a escola foi com três ou quatro anos se não me engano. Esta é a idade que a maioria das crianças são aceitas na creche. Estudei a maior parte da minha vida na escola de padres, uma das melhores escolas do país. Ter uma boa base escolar na Guiné é muito difícil, considerando o baixo investimento que a educação recebe. As escolas públicas passam por greves de professores quase todos os anos. Isso porque os professores não são pagos na maioria das escolas públicas. De certa forma, sinto-me privilegiada por não passar a maior parte da minha educação ali. A minha primeira língua de contato é o crioulo guineense, língua com a qual me comunico no dia a dia com os amigos e família. O português é a minha segunda língua, na qual só falo na escola porque é obrigatório, talvez seja por isso que até hoje não me considero falante fluente do português. O meu pai e a minha mãe são da etnia *mandjaco*, a quinta etnia dominante no país segundo o Censo (2009). Compreendo a língua *mandjaco*, consigo responder muitas coisas, mas nem todas; considero ela minha terceira língua de contato, tendo em vista que a minha avó materna só sabe falar *mandjaco*, portanto, para comunicar com ela preciso acionar essa língua.

A minha rotina em Guiné era frequentar a escola e voltar para casa, não saía muito porque minha mãe não deixava. Aos sábados, costumava passear com as minhas amigas e aos domingos, íamos para a igreja. Amava ler romances. A minha irmã tinha vários.

Em 2015, concorri a uma bolsa de estudos para o Brasil, fiz o teste e fui aprovada para estudar neste país. Realizei as minhas duas graduações, uma em Humanidades e a outra em Ciências Sociais, ambas na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Nestes cursos, pude conhecer algumas discussões em torno das temáticas de gênero e assuntos ligados a igualdade social.

⁵ Tabancas são aldeias que ficam no interior do país.

Foi por meio dessa incursão na universidade brasileira que se deram tanto as discussões em torno do gênero quanto de raça/etnia. Sou negra e africana, isso eu já sabia no meu país, mas estudar no Brasil ajudou-me a distinguir muitas coisas que não eram do meu cotidiano, talvez porque no meu país, a população é completamente negra. Talvez seja por isso que o debate não é levado em consideração. Mas aqui no Brasil, percebi que nas universidades se discutem temáticas sobre gênero, temáticas estas que são necessárias serem discutidas em qualquer sociedade.

Lembro que na minha pesquisa de conclusão de curso em Humanidades, o meu professor e orientador disse-me que era necessário trazer a questão do gênero no meu trabalho, embora naquela época eu não achasse que fosse necessário este debate. Hoje, ao abordar sobre o tema de *fanadu*, vejo que é essencial o aprofundamento deste debate, pois, falar da mulher é falar do gênero, falar do clitóris é falar da sexualidade da mulher. Antes de começar a falar de como vejo o gênero hoje, gostaria de falar da minha percepção do gênero antes de ter contato com a discussão.

Depois de seis anos, retornei à Guiné no dia 13 de dezembro de 2021 /para fazer o trabalho de campo da minha pesquisa do mestrado. Digamos que hoje questiono muitas coisas que antes não questionava. Durante o tempo que estive fazendo pesquisa em Bissau, comecei a questionar muitas coisas que antes eu não questionava, achava que era assim em todo o mundo e que a sociedade é constituída desta forma. No livro intitulado “Como Educar uma Criança Feminista”, Chimamanda Adichie faz muitas críticas sobre a forma como as meninas são educadas, que de certa maneira, acaba influenciando suas vidas. Segundo a autora, a questão do gênero é importante em qualquer canto do mundo. “É importante que comecemos a planejar e sonhar um mundo diferente. Um mundo mais justo” (Adichie, 2014, p. 30). No livro, ela aconselha uma amiga nigeriana sobre a educação da filha, mas quebrando o padrão comum que é habituado sobre o gênero.

Trago a autora como exemplo, pois ela fala da Nigéria, um contexto que considero muito semelhante à nossa sociedade. Realizei a entrevista com uma mulher que no início da conversa parecia tímida para responder as perguntas. Para quebrar o gelo, decidi conversar com ela inicialmente sobre o cotidiano. Uma das perguntas que fiz para ela foi: “*quais tarefas ela acha que a mulher pode fazer?*”. Sua resposta foi: “*acho que é cuidar da casa, lavar os pratos, acho que muitos trabalhos, o mais importante são os trabalhos domésticos, lavar, limpar, cozinhar. É um dos trabalhos mais importantes para a mulher*” (Mansata Djau, 33 anos). Fiquei curiosa e questionei a respeito das atividades dos homens. Ela disse: “*sair para*

trabalhar, pagar escola dos filhos, entre outros”. O mesmo entendimento de resposta ocorreu com outra entrevistada, no qual acreditava que o trabalho da mulher é *“cuidar da casa, lavar os pratos, limpar a casa, cuidar dos filhos”*. Já o homem *“deve ir à escola ou trabalhar depois disso... você coloca a comida para ele na mesa, coloca a água para ele, faz a cama para ele descansar... homem deve ser tratado bem”*. Perguntei para ela se a mulher não merece ter o mesmo tratamento e ela respondeu: *“não, cada um tem o seu espaço, porque você não pode colocar um menino para limpar ou para lavar a louça, isso não é trabalho para ele, aquele é trabalho para mulher”* (Aisha Mané, 44 anos). Pensando nessas respostas, lembre-me do que fala Adichie:

se repetimos uma coisa várias vezes, ela se torna normal. Se vemos uma coisa com frequência, ela se torna normal, se só os homens ocupam cargos de chefia nas empresas, começamos a achar “normal” que esses cargos de chefia só sejam ocupados por homens (Adichie, 2014, p. 14).

Neste sentido, reflito que as coisas funcionam assim porque são coisas que crescemos e vemos como funcionam. Anteriormente, pensava semelhante a estas mulheres, mas a minha visão em relação a determinados assuntos agora é completamente diferente, principalmente no que diz respeito à igualdade social, econômica e sexual. Na minha percepção, tanto homem como mulher podem cuidar da casa e dos filhos, ambos podem sair para trabalhar e cuidar da tarefa doméstica.

A nossa educação é a chave do nosso pensamento. Somos educados a aceitar certas coisas como sendo “tradição”, mas a ciência social nos faz refletir que tudo não passa de uma construção social; foram as pessoas que o fizeram assim. Como salienta Adichie, “as pessoas vão usar a “tradição” seletivamente para justificar qualquer coisa” (Adiche, 2011, p.8). No contexto guineense, esta justificativa é muito comum, principalmente quando diz respeito a comparação entre homens e mulheres. Desde criança, escutamos coisas do tipo *“você é mulher não se pode comparar com um homem”*. Eu tenho quatro irmãos e gostava muito de passar o meu tempo livre com eles. De vez em quando, assistia jogos e praticava alguns exercícios com eles; a minha mãe questionava sempre essas atitudes, dizendo *“você gosta de fazer coisas de homens”*. Hoje consigo compreendê-la, pois essa foi a educação passada entre as gerações e que em algum momento, influenciou na divisão de tarefas por sexo. Antes, também achava que era normal. Atualmente, não acho que seja, pois não passa de uma construção social, até porque o nosso gosto não interfere o ser homem ou ser mulher.

A educação, por algum momento no nosso contexto, foi pensada como tarefa que pertencia somente aos homens. Até hoje, esse pensamento é conservado por certas pessoas. Três das nossas entrevistadas alegam não continuar na escola porque os pais achavam que estudar era para os filhos, e que as filhas poderiam ajudar nas tarefas domésticas. Quando a mulher estuda demais, ela é tida como ameaça por certas pessoas. Sobre isso, relato aqui um caso pessoal: um dos meus amigos me visitou quando eu estava de férias em Bissau. Em uma das nossas conversas sobre a faculdade, ele me disse: *"você não acha que já está na hora de parar de estudar? Senão os homens vão sentir medo de aproximar de você..."*. Lembro de ter falado para ele que não estava estudando para conseguir marido, mas sim para trabalhar. Sua reação à minha resposta foi dizer que eu poderia ter comido alguma coisa no Brasil que mexeu com a minha cabeça, já que *"eu não era assim"*.

Neste sentido, Adichie comenta que *"em nossa sociedade, a mulher de certa idade que ainda não se casou se enxerga como uma fracassada"* (Adichie, 2014, p. 36). No entanto, a percepção ligada às mulheres, em certos casos, é caracterizada pelo respeito. Respeito no sentido de não ser vulgar ou em manter uma forma de vestir-se, conjugando uma maneira de ser *"uma mulher de família"*, casada e com filhos, algo que dificilmente são valores atribuídos aos homens, como salienta Adichie (2014). Esse respeito, em alguns casos, coloca as mulheres casadas numa situação árdua. Na última entrevista que realizei, quando pedi para a entrevistada contar um pouco sobre o que ela lembrava da sua história de vida, ela relatou muitas dificuldades que passara com o seu marido. O esposo a agredia quase todos os dias à noite, insultando, não tratando-a com dignidade. Ela relatava que não conseguia sair da casa do marido porque não tinha para onde ir. Segundo ela, o pai não a deixava terminar o casamento. Geralmente, na Guiné, os casamentos são associados ao sofrimento, e em muitos casos, aconselhar uma mulher casada a divorciar pode trazer grandes problemas, é como tirar uma família de alguém. Por isso, muitos vizinhos não conversam sobre a vida matrimonial dos outros.

Outro assunto que mostra a diferença explícita do gênero no contexto guineense é a poligamia. Em muitas etnias, o homem pode casar com mais de uma mulher, situações que não são concebíveis pelas mulheres. Hoje, digo que a minha percepção sobre o gênero mudou, pois questiono esta cultura que antes achava normal, principalmente no que diz respeito à desigualdade sexual que antes enxergava como algo natural. A nossa educação desde muito cedo, é de se submeter aos homens. Além disso, a questão do gênero não é o debate mais presente nas escolas, sendo também muito pouco discutida nos cotidianos. Isso acaba por

influenciar a naturalização das atitudes machistas que são tidas como normais pela maioria das pessoas.

3 A REVISÃO DE LITERATURA SOBRE O FANADU

3.1 RITUAL DE FANADU

Os processos ritualísticos marcaram e continuam marcando diversas sociedades. Em sociedades mais tradicionais africanas, os ritos de passagem assinalam momentos de extrema importância na vida dos seus indivíduos sujeitados a eles. Em Guiné-Bissau, o *fanadu* sinaliza uma fase de virada na vida daqueles que por ele passaram. Cada sociedade é constituída por seus ritos e costumes cotidianos⁶. Os ritos variam dependendo da sociedade. Os ritos, sejam de iniciação, de idade, de nascimento, casamento ou morte têm sido estudados enquanto elementos autônomos pelos componentes que constituem as Ciências Sociais, principalmente a Antropologia e a Sociologia, nas quais predominam a importância da contextualização cultural (Osório, 2013). O processo de ritual sempre despertou a atenção de estudiosos, tanto ocidentais como africanos. Isso pode ser compreendido no trabalho de Carreira, ao sustentar que:

De feitiço advieram os substantivos feiticismo e feitiçaria, que entraram decididamente no uso corrente, principalmente no estudo das crenças africanas. Deste modo, feitiço foi adoptado umas vezes para designar o local em que se executam os ritos, outras para designar o símbolo e outra ainda o conjunto de práticas mágicas (Carreira, 1996, p. 555-556).

As práticas ritualistas são tidas como símbolos por certos grupos étnicos africanos, como esclarece Osório (2008), o qual sustenta que o modo de nos incluirmos na sociedade, sempre é assinalado pelos ritos que demonstram diferentes formas de inclusão, assim como a maneira como afirmamos o pertencimento a uma comunidade. Osório nos possibilita um olhar mais voltado aos valores, ao salientar que, de fato, os ritos oferecem o guião que coage os corpos aos valores e aos aprendizados que se compõem como fatores de inserção numa comunidade. No seu livro, “O processo ritual”, Victor Turner discute diferentes formas de passagem pelo ritual, como a de reversão dos status, esclarecendo que

⁶ Conferir Riviére, 1997 *apud* Rodolpho, 2009.

“no exército inglês, no dia de Natal, os soldados rasos são servidos ao jantar pelos oficiais graduados e oficiais subalternos. Depois deste rito, o "status" dos soldados permanece imutável” (Turner, 1969, p. 207).

A noção de passagem de status pode ser encontrada em diferentes cerimônias ritualistas. Assim, percebe-se que no ritual do *fanadu*, as praticantes passam pelo mesmo processo de mudança de status na sociedade, status este que coloca as praticantes numa posição mais respeitável na comunidade, como por exemplo, a integração social, o respeito, dentre outros tipos de privilégios. Algumas pessoas alegam que as mulheres que não passaram pelo processo de *fanadu* não são vistas naquela sociedade como mulheres “puras e limpas”. Só se torna bem vista pela comunidade, uma menina que já passou pelo ritual.

Mary Douglas, em sua obra “Pureza e Perigo” (1996), nos situa que a “impureza” é uma ideia relativa à noção de limpeza, tendo o seu significado variado a depender da sociedade. Neste sentido, a nossa ideia de impuro depende de como somos ensinados e educados. A obra demonstra que no século XIX, faziam a distinção das religiões primitivas das outras religiões. Para a autora, as religiões primitivas estariam ligadas à noção do medo e da impureza. Acredita-se que aquelas que, por algum motivo, encontram-se no estado de impureza, seriam sofredoras de grandes tragédias. Assim, a noção de pureza e impureza estaria ligada à ordem e à desordem social. De acordo com Douglas, “cada cultura primitiva é um universo em si (...). Tudo o que pode acontecer de desastroso a um homem deve ser catalogado em função dos princípios que regem o universo específico da sua cultura” (Douglas, 1966, p. 8).

As nossas vidas são preenchidas de acontecimentos. Muitos destes acontecimentos marcam profundamente cada fase da nossa trajetória. O antropólogo Arnold Van Gennep em sua obra “O rito da passagem” (2014) categoriza os ritos em três ciclos: a fase de separação, de margem e de agregação. Porém, o autor acredita que todas as sociedades são marcadas pelos ritos e todos os ritos agregam esses três ciclos. Para compreender melhor como estas fases se dão no ritual aqui referido, nos apoiamos na ideia de Kaplan e Aliaga (2017) ao afirmarem que a fase da separação estaria ligada ao isolamento da comunidade; seria a fase em que as meninas se isolam da comunidade e permanecem nas barracas por um longo período. A margem “dura o mesmo tempo que a cicatrização, é o momento em que se transferem as lições sobre o mundo adulto com firmeza e severidade, para obter riqueza cultural e social e para compreender todos os direitos e obrigações da sociedade” (Kaplan; Aliaga, 2017, p. 142-143). A terceira e última etapa, a da agregação, segundo as autoras, se dá

quando os iniciados são apresentados à sociedade e atribuídos aos novos "papéis e estatutos sociais", tornando-se disponíveis para gozar de um mundo que antes era completamente secreto a eles.

A ideia de fases, associada ao ritual de *fanadu*, pode ser correlacionada ao conceito da liminaridade do Victor Turner, no seu livro denominada de "processo, ritual, estrutura e antiestrutura" (1969). O autor discorre sobre a ideia da liminaridade ao explicar que os indivíduos liminares, perante a etapa do rito, são classificados como um feto, ou seja, "à invisibilidade, à escuridão" (Turner, 1996, p. 117), ou seja, a uma passagem de morte social. "As entidades liminares, como os neófitos nos ritos de iniciação ou de puberdade, podem ser representadas como se nada possuíssem" (Ibidem, 117). É somente após esta passagem que os indivíduos liminares se tornam visíveis, preparados para ocupar um novo status que lhe é atribuído.

Para Souza e Pereira (2014), a cultura diz respeito as diferentes formas e expressões que marcam no tempo uma determinada sociedade. São pelos mitos, pela fé, por aprendizados compartilhados, por leis, normas, códigos, por tipos de vestuários, por religiões ou rituais que são formados elementos que agregam as pessoas. De acordo com Kalina e Silva (2006), a tradição é um fruto do passado que se conserva no presente. É um conjunto de práticas e valores enraizado nos costumes de uma sociedade. Vimos que não se pode falar da cultura sem mencionar a tradição, visto que os dois têm uma grande ligação, como podemos notar nas definições de Geertz dialogando com Marx Weber, mostra que "o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, e assumiu a cultura como sendo essas teias e suas análises" (Geertz, 1989, p. 15).

O *fanadu* é uma tradição para os grupos étnicos praticantes e que vem sendo passado de geração em geração, integrando assim, parte da cultura ou tradição desses povos. Mas o *fanadu* também é tido como uma fase muito importante na vida dos jovens naquela sociedade. Dialogando com Geertz (1989), o *fanadu* seria nessas sociedades, uma meta que todas as meninas devem cumprir, e que de certo modo, interfere nas suas vidas caso não for cumprido. O *fanadu* tem uma forte ligação com a questão da ancestralidade. Muitas pessoas apoiam a sua prática considerando-a como parte de uma tradição ancestral existente há muitos anos. Por outro lado, Alves (2013) sustenta que o *fanadu* não é mal visto pela comunidade que o pratica, tornando-se uma visão que contradiz com a de muitos pesquisadores, na sua grande maioria ocidentais, no qual alegam que a prática não passa de uma violência contra as mulheres, e que por isso, merece ser erradicada.

Muitos estudos consideram a prática milenar, geralmente considerada uma tradição do ponto de vista dos praticantes. A prática envolve polêmicas e várias discussões acerca do corpo feminino, pois, parte do seu ritual envolve o corte do clitóris. De acordo com a Organização das Nações Unidas (2008, p. 1), são consideradas mutilações “todos os procedimentos que envolvem a remoção total ou parcial da genitália feminina externa, ou qualquer outra lesão dos órgãos genitais por razões não médicas”. Já por outros pontos de vista, o *fanadu* é uma prática antiga que se mantém como uma tradição profundamente enraizada e apoiada por uma complexidade de significados simbólicos e culturais” (Gómez; Kaplan, 2017, p. 29).

Muitas definições socioculturais envolvem esta prática. Joacine Katar Moreira (2017), ao dar uma definição para o contexto guineense, salienta que é uma prática considerada um ritual de passagem que envolve tanto os meninos como as meninas da Guiné-Bissau.

Sendo o *fanadu* um rito de passagem para a idade adulta, a fase apropriada para o seu acontecimento seria entre os 15 aos 17 anos de idade, fase em que as meninas se despedem da adolescência para a vida adulta. Também “praticado majoritariamente em meninas bebês e mulheres jovens, desde o nascimento aos quinze anos, antes do início da menstruação. Ocasionalmente pode ser efetuado em mulheres adultas e casadas” (GOMEZ; KAPLAN, 2017, P. 31).

Em Guiné-Bissau, a prática é comum, em sua maioria, por grupos étnicos islamizados, sendo eles: Fulas, Mandigas, Susus, Beafadas, Balanta, mané, Saracolés, Susso, Mansoacas etc. Apesar de existirem mulheres de grupos étnicos não islamizados que passam pelo ritual, estas geralmente são as que vão por vontade própria, seja pela conversão ao islamismo ou até pela influência das colegas. As justificativas da sua permanência são variadas a depender de cada contexto. As justificativas mais prováveis de acordo com as literaturas consultadas, tem relação com a questão da tradição e da higiene (Yasmine 2015; Moreira 2017; Roque 2017; Kaplan 2017). Porém, outras justificativas também estão por detrás deste procedimento, como por exemplo: acredita-se que as meninas não cortadas têm um desejo enorme pelo o sexo e são prováveis de perder a virgindade antes do casamento (Aliaga; Kaplan, 2017).

O casamento entra como uma das justificativas. Crê-se que as mulheres que passaram pelo procedimento têm a probabilidade de ter o orifício vaginal mais apertado. Isto faz com que o marido não a traia, evitando assim, o divórcio (Aliaga; Kaplan, 2017). Existem ainda, outras justificativas que envolvem este procedimento, de acordo com o relatório sobre a situação dos Direitos Humanos em Guiné-Bissau (Direitos Humanos, 2012, p. 32). Vários

argumentos podem ser encontrados para justificar o costume, sendo os mais comuns a preservação da virgindade, o aumento do prazer sexual do companheiro, os fatores ligados à religião, o aumento da fertilidade da mulher, as oportunidades matrimoniais, a regulação do desejo sexual da mulher e outras. Essas alegações como antes foram mencionadas, vão depender do contexto e do país. As literaturas apontam que o procedimento acontece em muitos países. Segundo Gómez e Kaplan (2017), em geral é realizado em trinta e seis países da África e em certos países da Ásia. Devido a imigração, a prática está se expandindo por outros lugares. “A UNICEF estima que 200 milhões de mulheres tenham sido vítimas dessa prática e que mais de 63 milhões de meninas possam vir a sê-lo até ao ano 2050” (UNICEF, 2016). Em Guiné-Bissau “afecta entre 45% e 50% das mulheres” (Roque, 2017, p.19). Os instrumentos geralmente utilizados para o corte de clitóris são: lâminas, facas, vidros, tesouras, pedaços de vidros, canivete, navalhas e unhas, em alguns casos (Yasmine 2004; Alves 2015; Roque 2017; Kaplan; Aliaga, 2017).

Os cortes, na maioria dos casos, acontecem na casa das meninas, algumas vezes feitos por conhecidas e outras não. Como o instrumento utilizado é um objeto cortante, as meninas são seguradas por duas ou mais pessoas no ato de corte para não machucar outra parte do corpo. Em muitos casos, as meninas não são alertadas sobre o procedimento, a maioria delas são enganadas para não desconfiar. As mulheres que fazem esse corte são denominadas de *fanatecas* ou *exizadoras*, e são pagas por esse trabalho. Na maioria dos casos, são pessoas que sobrevivem desse trabalho, sendo um dos motivos que dificulta a erradicação da prática (Alves, 2015; Martingo, 2017). O procedimento dura um período muito curto. Depois dos cortes, as meninas são tampadas com algumas ervas medicinais misturadas com remédios caseiros e, em alguns casos, com curativos hospitalares.

Segundo Alves, “após o procedimento, é aplicada uma mistura de ervas, leite, ovos, cinzas ou fezes de vaca com o intuito de acelerar o processo de cicatrização” (Alves, 2015, p.10). Existem dois tipos de prática de *fanadu*, a primeira, no qual as meninas são submetidas ao corte de clitóris, em que na maioria dos casos, acontece em casas dominadas de *fanadu sinhu*, e a segunda, onde elas passam dois ou três meses nas barracas longe da família, com intuito receber a educação moral, chamada de *fanadu garandi* (*fanadu grande*). De acordo com Alves, o *fanadu* de barraca é a etapa formativa (educacional) das jovens, é o período onde se aprendem coisas sobre a tradição, os ensinamentos morais que levam para a vida adulta (Alves, 2015).

Esses ensinamentos trouxeram vários debates problemáticos acerca do aprendizado moral que as meninas recebem nestas barracas. Algumas alegam que os ensinamentos induzem à subordinação das mulheres. Segundo Roque, “toda a cerimônia se baseia nos princípios do ensino da submissão das mulheres incluindo, por vezes, outras formas de castigos físicos e humilhações” (Roque, 2015, p. 65). Tais aprendizados englobam respeitar e obedecer ao marido depois de casar ou até mesmo conseguir um bom casamento. Esta noção consegue demonstrar a aceitação das mulheres à dominação masculina e a sua colaboração nas cerimônias patriarcais (Puente, 2017).

Já a prática nos homens tem uma significação diferente e é acompanhada de valentia. Segundo Roque, “se o fanado dos homens, em algumas etnias, é uma prova de coragem, resistência e bravura, para as mulheres, apesar do sofrimento que lhes é infligido, é apenas uma prova de submissão, de aceitação da ordem e das regras” (Roque, 2015, p. 66-67). Outras alegam que os aprendizados que as meninas recebem tem a ver com a compreensão das condutas da vida adulta ou com o respeito aos pais e aos mais velhos, seja em casa ou no meio social. São estas educações recebidas nas barracas que são chamadas de *cunsi udju*. Segundo Alves (2015), é um termo em crioulo que traduzido para o português seria “conhecer o olho”. Mas, no sentido em que ela é referida pelas praticantes, tem mais a ver com os aprendizados e os códigos compartilhados e compreendidos somente por aquelas que passam pela barraca.

O *fanadu* reflete valores diversos na vida das pessoas que passam por ele. Por exemplo, para algumas pessoas ele apresenta grande importância e variados significados e aprendizado. Para outras, a prática não passa de um erro ou uma decepção carregada pelo resto da vida. Após ter passado pelo ritual, em seu livro intitulado “Mutilada”, Khady (2006) relata a sua experiência em relação ao corte, como podemos ver nas palavras dela: “é uma dor que eu nunca consegui definir. Nunca conheci nada tão violento ao longo de minha existência. Eu dei à luz, sofri de cólicas renais, cada dor é diferente. Naquele dia achei que estava morrendo e pensei que não ia acordar” (p. 10). Abaixo, trazemos um quadro que trata do quantitativo realizado nos dois *fanadus*.

Tabela 1 – Tipos de *fanadu* e número de ocorrências

Tipos de <i>fanadu</i>	Ocorrências
<i>Fanadu sinhu</i> (pequeno)	25
<i>Fanadu Garandi</i> (grande)	8

Fonte: realizado pela a autora.

A descrição do que é o *fanadu sinhu* e *fanadu garandi* já foram relatadas no início deste trabalho. Pelo que se percebe do quadro, todas as nossas entrevistadas passaram pelo *fanadu sinhu*. Nestas, muitas se declararam pertencer à etnia Fula. Vale lembrar que o *fanadu sinhu* é o momento do ritual em que as meninas são submetidas ao corte do clitóris.

Das 25 entrevistadas, apenas 08 passaram pela barraca. Cinco delas são pertencentes à etnia Mandinga, duas são da etnia Beafada e uma da etnia Fula. Já a última entrevistada alega ter fugido para entrar na barraca. Recorda-se que a barraca é o lugar onde as meninas recebem a educação moral.

Como havíamos descrito acima, a barraca tem um significado muito relevante no processo do ritual *fanadu*. Algumas entrevistadas a descrevem como necessária para o ritual. A sua menção apareceu em vários momentos da nossa entrevista. Por isso, é significativo fazer alusão a ela. Na nossa análise de dados, percebemos sua menção em muitos momentos; outra percepção foi de que nas etnias praticantes, só as mulheres das etnias Mandingas e Beafadas afirmaram ter passado pela barraca. Optamos por questionar as outras etnias sobre a sua relevância, mas apenas uma pessoa da etnia Fula afirma ter passado pela barraca por ter fugido para tal. Algumas entrevistadas Fulas alegam que não é comum a ida à barraca, o que nos leva a supor que talvez não seja da cultura da etnia Fula a passagem por este local. Muitas pessoas que afirmaram conhecer integrantes da etnia Fula (que, por ventura, passaram pela barraca), alegam que estas poderiam ter fugido para a barraca, sendo a fuga um comportamento bastante trivial.

Durante as entrevistas, perguntei se elas achavam que existiam diferenças entre os dois tipos de ritual *fanadu*. Muitas das respostas soavam de forma repetitiva. A seguir, reproduzo algumas dessas falas:

“Eu passei pelo fanadu sinhu, foi o único que passei, eu tinha 10 anos” (Cadija Indjai 30 anos).

“Não, só passei pelo fanadu sinhu, nós, as Fulas, não temos o costume de passar pelo fanadu garandi, essa segunda acontece mais na etnia Mandinga, que é a fase de “cunsi udju”, mas muitas colegas Fulas fogem para participar da segunda” (Carima Baldé, 31 anos).

“Existe muita diferença, porque no fanadu pequeno é que a mulher é cortada, inclusive eu fui enganada, não sabia que ia ao fanadu. Já no fanadu garandi, ninguém te leva você vai de vontade própria, apesar de ser sem sentimento dos mais velhos, mas é uma coisa bonita, apesar de ter castigo” (Carlota Dafé, 30 anos).

“Sim, eu passei pelo fanadu garandi, mas me cortaram de novo, isso é mais para fechar a mulher, deixá-la virgem. Quando você casa, o marido acha que você é virgem” (Djedja Bodjam, 35 anos).

“A única diferença é a parte de corte, fanadu garandi é mais a questão de conduta moral, de viver a experiência da mata e da barraca” (Suncar Suané, 39 anos).

“A diferença é o que falam “cunsi udju” no fanadu pequeno é só aquele corte, já o grande é o que falam cunsi udju, onde as pessoas são educadas para respeitar e conhecer as condutas da vida adulta” (Naira Mané, 48 anos).

Como se pode perceber, a diferença está presente no corte. A parte do ritual em que as meninas passam pelo corte é designado por *fanadu sinhu*. Todas as nossas entrevistadas alegaram ter experimentado esta experiência. Já o *fanadu garandi* está mais ligado à conduta moral, chamada por elas de *cunsi udju* e é observada com mais frequência nas etnias Mandingas e Beafadas.

segundo algumas entrevistadas, a expressão designada por elas de *cunsi udju* é uma regra moral ou interpretação de alguns significados que só elas conseguem perceber, tendo em vista que foram ensinadas na barraca. Algumas delas tentaram explicar o referido termo no contexto da vivência cotidiana. Abaixo trazemos algumas falas que explicam o significado do termo *cunsi udju*.

“É saber como falar com os mais velhos e saber se comportar, por exemplo: se a pessoa mais velha está de pé e você está sentada ninguém precisa te dizer ‘levanta e empresta o lugar para ela’. É o seu dever levantar antes que ela te peça, se receberem uma visita em casa tem que ir compartimentar a pessoa, se vai levar a comida para

os mais velhos tem que ficar de joelhos. E se você está a comer com os mais velhos têm que segurar o prato para não virar ou pode até levar uma tapa se não fizer isso. E se a pessoa mais velha está falando não pode responder ou olhar no olho dela tem que ficar empinada, não pode escutar a conversa dos mais velhos, tudo isso é ensinado na barraca, nesse fanadu grande. Outra coisa é entender os sinais dos mais velhos, por exemplo, sem falar, os mais velhos podem sinalizar através dos sinais corporais e você consegue perceber sem ele te falar” (Djatu Sané, 34 anos).

“Cunsi udju está ligada às condutas morais. Por exemplo, tem coisas que ninguém precisa te dizer que você sabe que é obrigatório fazer. Exemplo: alguém chega na sua casa você tem que dar cadeira a ele, você vê alguém a passar dificuldades é sua obrigação ajudar essa pessoa se você puder. Está mais ligada aos princípios morais” (Salimatu Camara, 27 anos).

O termo geralmente é usado para demonstrar que a pessoa não sabe dos códigos morais, ou seja, quando a pessoa não percebe esses sinais. No contexto guineense, o termo é usado no dia a dia de uma forma pejorativa. Muitas das vezes, é entendido como ofensa, é o mesmo que dizer para a outra pessoa que ela não tem educação.

Outra coisa que merece ser destacada e que constatamos na entrevista, é a questão do *fanadu* por obrigação ou por livre vontade. A prática, como foi salientada no início, acontece habitualmente quando as meninas se encontram na fase da puberdade, isto é, entre oito a quinze anos de idade. Em alguns casos também ocorre nos bebês. Isso acaba subtraindo da criança, o poder da escolha sobre ir ou não. Neste sentido, Gómez e Thill (2017) chamam atenção a este ato alegando que “mesmo quando uma rapariga concorda em submeter-se ao (corte), o desejo de respeitar a decisão da sua família e de ser aceita na sua comunidade não deve ser confundido com a sua vontade livre e informada” (Gómez; Thill, 2017, p. 48).

Muitas das entrevistadas afirmam não ter passado pelo *fanadu* por sua livre vontade. Algumas alegam ter sido obrigadas ou foram sem se darem conta que passariam pelo procedimento. Quando estas situações eram relatadas no momento da entrevista, sempre perguntava se as pessoas iam por vontade própria ou não. Podemos observar algumas das respostas abaixo:

“Lembro que fui com dez anos, não me avisaram que eu ia, a minha tia me disse para lhe acompanhar no hospital. A gente chegou na casa da mulher que ia fazer o meu fanadu, a mulher me chamou e eu entrei, pediu que eu tirasse a roupa, perguntei para quê? Ela disse que ia fazer o meu corte, fiquei com medo, ela amarrou o meu rosto e

abriu minha perna, senti uma dor forte, e ela me disse para levantar que já acabou” (Mamatu Bangura, 29 anos).

“Eu... Nem a minha mãe sabia que eu iria, a minha tia me roubou e me levou” (Naira Mané 48 anos).

“A minha mãe dizia que eu era bebê, a minha tia me levou quando eu era bebê” (Mariana Embaló, 41 anos).

“Porque é algo que eu não amei, sabe como te falei, fui criada numa convivência de católicos. Aí mudar de uma hora para outra... Eu achava menos civilizado isso, mas eu fui, não teve outra opção, mas sempre jurei que as minhas filhas não iam passar. Eu lembro que o segundo fanadu eu já tive a minha primeira filha, mas fui obrigada a ir, é mais a prática de kungsi udju” (Mariama Sanha, 47 anos).

“Fui a primeira das minhas amigas a ir. Lembro que no dia quando me contaram que eu iria ao fanadu, corri. Me escondi numa oficina perto da minha casa. Os meus irmãos me acharam e me levaram à força para casa” (Carima Baldé 31 anos).

Mais da metade das entrevistadas afirma não ter ido de livre vontade ao *fanadu*, como podemos constatar em algumas de suas falas aqui reproduzidas. Mesmo com isso, muitas delas consideram o *fanadu* uma tradição obrigatória para quem é da religião muçulmana. Percebe-se que algumas delas foram levadas à força pelas tias, e em alguns casos, na ausência da mãe. É importante mencionar que as tias, em certas etnias da Guiné-Bissau, são as que mais detêm poder sobre as sobrinhas. Assim sendo, muitas mães não reclamam quando a irmã oferece ou leva a sua filha sem a sua presença. Quanto ao distanciamento das mães, Khady (2005) tem um ponto de vista diferente sobre este assunto. Para ela, nenhuma mãe aguentaria saber que a sua filha iria passar por uma dor que ela não poderia ajudar, e assim a autora argumenta: “elas sabem do que se trata, pois já passaram por aquilo e, quando tocarem em sua filha, será sua própria carne que vai sangrar outra vez” (Khady, 2005, p. 6). No caso da autora, foi a avó que ficou responsável pelo seu *fanadu*.

3.2 OS TIPOS DE CORTE

Por ter o corte como uma das partes do procedimento no ritual, a prática foi considerada pela Organização Mundial da Saúde – OMS – como uma violação dos direitos humanos (Falcão, 2017). Em 1995, a OMS classificou quatro tipos de cortes e, em 2007, modificou essa classificação. A seguir, apresentamos as classificações de acordo com as atualizações da OMS:

a) Tipo I: remoção parcial ou total do clítoris e/ ou do prepúcio (clitoridectomia).

São propostas as seguintes subdivisões, quando se torna importante distinguir as principais variações de mutilações do **Tipo I**. **Tipo Ia:** remoção apenas do prepúcio (capuz) do clítoris; **Tipo Ib:** remoção do clítoris com o prepúcio;

b) Tipo II: remoção parcial ou total do clítoris e dos pequenos lábios, com ou sem excisão dos grandes lábios. São propostas as seguintes subdivisões, sendo importante distinguir as principais variações documentadas: **Tipo IIa:** remoção apenas dos pequenos lábios; **Tipo IIb:** remoção parcial ou total do clítoris e dos pequenos lábios; **Tipo IIc:** remoção parcial ou total do clítoris, dos pequenos lábios e dos grandes lábios. Nota-se que na língua francesa, o termo “excisão” é frequentemente empregado como designação generalista, cobrindo todos os tipos de mutilação genital feminina;

c) Tipo III: estreitamento do orifício vaginal através da criação de uma membrana selante, pelo corte e a posição dos pequenos lábios e/ou dos grandes lábios, com ou sem excisão do clítoris (inibulação). São propostas as seguintes subdivisões, quando se torna importante distinguir as variações da inibulação: **Tipo IIIa:** remoção e aposição dos pequenos lábios; **Tipo IIIb:** remoção e aposição dos grandes lábios;

d) Tipo IV: atos não classificados. Seriam todas as outras intervenções nefastas sobre os órgãos genitais femininos por razões não médicas, por exemplo: punção/picar, perfuração, incisão/corte, escarificação e cauterização.

Os tipos definidos pela OMS demonstram como a prática do corte acontece de diferentes formas, como se percebe pela classificação. O tipo de corte pode variar a depender do lugar, da idade e da etnia (Piacentini, 2008). Algumas fontes relatam que o tipo mais comum em Guiné-Bissau é o tipo I e II (Branco 2002⁷; Carreira 1961). Este tipo é caracterizado como um corte parcial do clítoris ou da sua remoção total. Ainda de acordo

⁷ Para mais informações sobre o tipo acessar: <https://www.publico.pt/2002/05/15/sociedade/noticia/ong-guineense-luta-contr-excisa-feminina-143166>. Acessado em 01/08/2022.

com Oliveira (2011), os tipos mais comuns em Guiné-Bissau são a excisão e a clitoridectomia. Há também a prática da infibulação, no qual as meninas são costuradas na parte do orifício vaginal e reabertas, caso elas tenham filhos. Neste segundo caso, chama-se de desinfibulação: “refere-se à prática de abrir o orifício vaginal selado numa mulher que foi infibulada. É um procedimento frequentemente necessário para as relações sexuais, para facilitar o parto ou para melhorar a saúde e bem-estar da mulher” (Gómez; Kaplan, 2017, p.32). As mulheres que passaram por uma infibulação tendem a serem reinfibuladas a cada vez que forem ter filhos. “Reinfibulação refere-se ao procedimento de estreitar o orifício genital na mulher após esta ter sido ‘desinfibulada’ (por exemplo, após o parto). Também é conhecido como recozimento” (Ibidem).

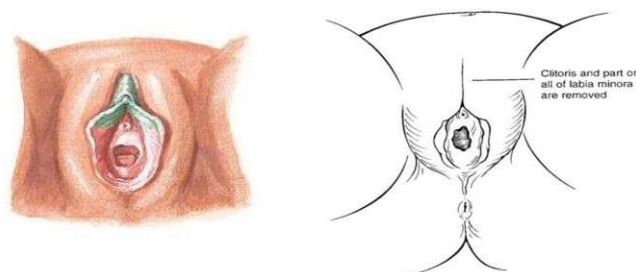
A infibulação não é comum em Guiné-Bissau. Nas literaturas revisadas, nenhuma faz menção à prática no país, apesar de constar os tipos de cortes apresentados pela (OMS). De toda forma, consideramos necessário destacar este procedimento pelo fato de que é realizado em vários países da África, como Djibuti, Egito, Eritreia, Etiópia, Gâmbia, Guiné-Conakry, Quênia, Mali, Nigéria, Sudão, Uganda e Somália, (Oliveira, 2011). Além da infibulação, tem-se o costume de *kukhuna*, *kupfuwa* ou puxa-puxa, que provavelmente, constaria no Tipo IV, realizado na província de Tete, em Moçambique.

A prática acontece na fase da puberdade, quando a menina já apresenta o desenvolvimento dos seios. A mãe da menina indica uma tia ou uma parente mulher de confiança para ensinar a criança a alongar os lábios menores da vagina. O alongamento é feito geralmente com uma substância oleosa ou óleo de rícino. No início, as madrinhas orientam e acompanham o desenvolvimento das meninas; o processo finda quando a menina apresentar os lábios bem alongados. O ensinamento é justificado pelo prazer, a menina aprende a conhecer o seu próprio corpo e também proporcionar o prazer ao marido quando casar (Bagno; Mariano, 2011).

Outro procedimento relatado no Tipo IV é a punção/picar e a escarificação. De acordo com a declaração conjunta do OHCHR, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS, (2018, p. 38) “são definidas como substituição de formas mais severas de mutilação genital feminina”. A escarificação é praticada em Guiné-Bissau pelo grupo étnico Manjaco e também é considerada um ritual de passagem para as meninas. De acordo com Carreira (1961), a escarificação é feita à faca nos lugares como abdômen, peito e dorso-lombar. Abaixo trazemos algumas figuras para que se possa ter uma noção de como é feito o procedimento do corte. A primeira figura faz alusão à

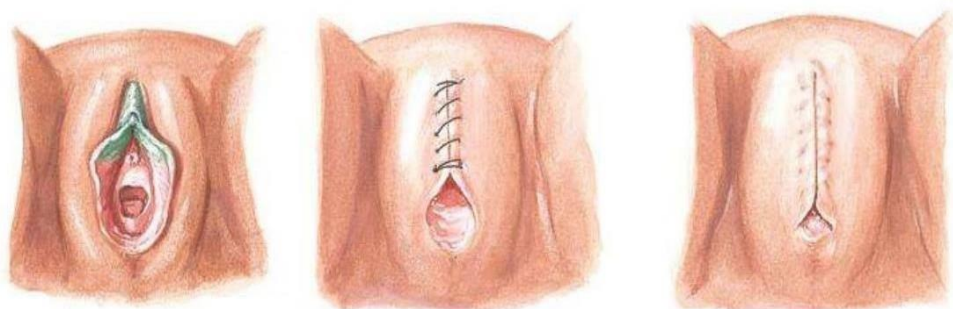
clitoridectomia, o tipo considerado comum em Guiné-Bissau. A segunda imagem representa a infibulação e, por último, temos a figura de uma menina sendo cortada.

Figura 1 – Clitoridectomia Ib: antes (à esquerda) e depois (à direita)



Fonte: Enes (2016, p. 42)

Figura 2 – Infibulação IIIb: antes e depois



Fonte: Enes (2016, p. 43)

Figura 3 – Uma das maneiras de se praticar o *fanadu*



Fonte: Oliveira (2011, p. 39).

3.3 TERMOS E CONCEITOS QUE DESIGNAM O FANADU

Os termos que designam a prática de *fanadu* variam de país para país e até mesmo entre os grupos étnicos. Por exemplo, em Guiné-Bissau, o termo mais usado para designar o costume é *fanadu*, que origina de “fanar” da língua portuguesa, o qual foi introduzido para o crioulo da Guiné-Bissau, a língua falada por mais da metade da população. No entanto, a prática ganha uma designação diferente a depender da língua e do grupo étnico. A designação usada pela etnia Fula para se referir ao *fanadu* são: *cafu*, *coiã*, *candin-gole*, *cadulé*, *sun-ugol*, e *sun nigol*. Os Mandingas o nomeiam de *cuiã*, termo genérico para *fanadu*, tanto de homens como de mulheres. Já o termo *mussu cuiã* utiliza-se para se referir especificamente ao *fanadu* de mulheres, no qual *mussu* quer dizer “mulher” e *cuiã*, “*fanadu*”. Para os Beafadas, é chamado de *djaga*; os Banhus e os Casangas o denominam de *nhaga*; Os Nalus utilizam o termo *nhandu* (Carreira, 1961, p. 150-156).

Os outros países da África, como Egito, Etiópia, Eritreia, Quênia, Nigéria, Serra Leoa, Somália, Sudão, Chade e Gâmbia denominam, respectivamente, o *fanadu* de *thara*, *megrez*, *Mekhnishab*, *kutairi*, *Ibi/ Ugwu*, *sunna*, *Gudiniin*, *Khifad*, *Bagne*, *Niaka* (Enes, 2016. p. 55-56). Na literatura especializada, os conceitos empregados para a significação desta prática são variados e, desse modo, faz-se importante entendermos os seus conteúdos, quem os coloca e o porquê da sua colocação. Por muito tempo, a designação “circuncisão” foi e segue sendo empregado de forma genérica, para se referir ao ritual de passagem tanto dos rapazes quanto para os diferentes tipos de cortes que envolvem os “genitais femininos” (Yasmine, 2004). Existe uma crítica envolvendo o termo “circuncisão”, principalmente por designar a prática nos homens e nas mulheres da mesma forma. De acordo com Gómez e Kaplan (2017), a prática impossibilita a mulher de ter um órgão e é mais violador comparada à forma masculina. Talvez por esse seu carácter, no ano de 1970, a mutilação genital feminina foi incitada para enfatizar crime contra mulheres e meninas (Ibidem).

Por exemplo, o termo “mutilação genital feminina” é mencionado pelas organizações de direitos humanos e de saúde para indicar os efeitos maléficos da prática. O mesmo termo pode ser agressivo para os praticantes ou para pessoas que passaram por esse procedimento. Uma vez visto como “mutilação” para sociedades ocidentais, é essencial lembrarmos que a sociedade que o pratica “tem também o intuito de ‘praticar o bem e dar o melhor à criança’ (Yasmine, 2004. p. 9). A prática está relacionada aos costumes nefastos, por afetar a saúde das mulheres, como salienta Yasmine (2004). Hoje em dia, alguns fóruns internacionais,

como o Comité Inter-Africano, usam o termo “práticas tradicionais nefastos” em relação às culturas que praticam. Atualmente, organizações como o Fundo das Nações Unidas para a População (UNFPA) apoia o uso do termo “corte dos genitais femininos” por parecer mais “neutra”, já que a comunidade praticante entende o termo “mutilação” como algo pejorativo (Yasmine, 2004). Contudo, os termos são utilizados a depender do contexto, e o significado que carrega depende das comunidades em que o procedimento ocorre, apesar de alguns serem menos depreciativos que outros.

3.4 O SURGIMENTO DO *FANADU*

As literaturas apontam diferentes lugares de possíveis surgimentos do *fanadu*. De acordo com Falcão (2017), a primeira menção clara da prática foi realizada pelo grego Estrabão, no século I antes de Cristo, revelando a maneira rápida como o costume ocorria no Egito. O autor afirma que há indícios de que a prática pode ter existido naquelas regiões antes do século mencionado. Por sua vez, Carreira (1961) afirma que a literatura portuguesa da primeira década do século XVI, e em meados do mesmo século, já fazia menção (por intermédio dos autores Duarte Pacheco e Álvares de Almada) da prática do *fanadu* como uma “prática quase generalizada a todos os povos do ocidente africano, do sul do rio Senegal até à Serra Leoa” (Carreira 1961, p. 137). Depois, a prática expandiu-se para a África meridional.

Outras literaturas apontam que a prática já existia na Europa, apreendida, por exemplo, na afirmação de que a clitoridectomia e a infibulação foram executados por certo período na Europa e que existiam alusões médicas do hábito do século II ao século XVIII. O costume era tido como meio terapêutico no controle da sexualidade. Ao mesmo tempo, a prática foi justificada como tratamento para masturbação, adultério ou lesbianismo, o que, de certa forma, pode ser lido como “[...] visões moralizadoras sobre o corpo dos séculos XVIII e XIX” (Falcão, 2017, p. 33).

Sobre o possível “controle da sexualidade” relatado por Falcão na Europa, encontramos a mesma justificativa em Enes. De acordo com este autor, “no antigo Egito existiam sociedades estratificadas com métodos (rígidos) de controlar a ‘fidelidade’, em especial nas famílias socialmente elevadas” (Enes, 2016, p. 45). O controle da sexualidade aparece em muitas justificativas quanto a seu surgimento, e a prática em si, tem suas justificativas sexuais. Mais enfaticamente, algumas fontes relatam que o *fanadu* teve seu começo no Egito e no Sudão, expandindo-se posteriormente, por motivos de casamentos

arranjados por grupos nômades e pelo comércio. De forma menos incisiva, alguns afirmam que teria começado com o crescimento do Islã em certas regiões da África subsaariana (Enes, 2016).

Existe até uma explicação envolvendo a rivalidade que teria dado início a prática, envolvendo personagem bíblica e suas esposas. De acordo com Enes (2016 apud Branco, 2002), Abraão (Ibrahim em árabe) casou-se com uma mulher de nome Sara, que não podia engravidar. Sara sugeriu ao marido que se casasse com uma mulher que lhe desse filhos. Abraão, por seu turno, acatou o pedido e escolheu casar-se com Agar, uma egípcia escravizada. Sara, depois de notar o grande interesse do marido por Agar, não conteve sua fúria e como forma de travar o interesse dele por ela, cortou o órgão sexual da sua rival.

Como podemos perceber, não existe uma única explicação quanto ao surgimento desta prática. As fontes relatam diferentes lugares e épocas distintas, apesar da prática hoje ser associada aos países da África e Ásia. Por outro lado, algumas literaturas alegam que ela já foi praticada na Europa, mas com o intuito de controlar a sexualidade das mulheres e usada como “cura” para a masturbação.

3.5 FANADU, RELIGIÃO E CONTROLE

A religião tem tido um papel muito fundamental na vida das pessoas, no qual muitos dos princípios da vida se apoiam nela. Segundo Durkheim:

uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem (Durkheim, 2014, p. 32).

Muitas crenças e práticas são justificadas com base na religião. As características normalmente vistas como religiosas apresentam uma noção sobrenatural, que seria o mundo complexo, incompreensível (Durkheim, 2014). E nesse mundo do “complexo”, do “incompreensível”, podemos também incluir a prática do *fanadu*, que é frequentemente associada - em muitos casos, sem evidências - à religião muçulmana, alegando se tratar de *sunna* (tradição). De acordo com Alves (2013), “as crenças religiosas, [em especial as islamizadas], têm tido um papel muito importante na continuidade da prática do *fanadu* na Guiné-Bissau” (Alves, 2013, p. 69), visto que muitas alegações, como as de que o *fanadu* é

uma recomendação do Islã, têm se fundamentado nelas. Um dos grandes princípios de seguir a religião é acreditar, ou seja, ter fé. “O Islã significa uma rendição total de si mesmo a Deus e à sua Palavra, mas não é uma simples submissão, pelo contrário, é uma entrega voluntária, ativa e baseada na fé (Rubio, 2019, p. 36).

Na literatura analisada por Alves (2013), constata-se que a prática de *fanadu* não se reduz apenas a religião muçulmana, no entanto, estende-se às diferentes crenças, tais como: católica, animista, entre outras, mas com uma presença acentuada nos grupos islamizados. No contexto religioso, quando se analisa o *fanadu* do ponto de vista do islamismo, alguns autores se referem à prática como *sunna*, que seria uma tradição ou recomendação do Islã (Gonçalves 2004; Alves 2013; Kaplan 2017; Seoane 2017; Sílvia 2017). Uma vez que a fé no islamismo ou em qualquer outra crença religiosa se alimenta da prática, isto estaria entre as causas da vitalidade do *fanadu*. Existem muitas fontes que realçam a afirmação de que a prática não é religiosa. Isto porque nem todos os muçulmanos possuem o costume. Esta alegação fica ainda mais desacreditada quando se depara que há países islâmicos, como a Arábia Saudita, onde não há o *fanadu* (Gonçalves, 2004). Alguns autores apontam que o costume nem consta no “Corão”, o livro sagrado dos muçulmanos. É interessante notar que, embora nem a Bíblia nem o Corão sinalizaram a prática, ela é repetidamente justificada como sendo um preceito religioso (Kadhy 2006; Kaplan; Aliaga, 2017).

Outros destacam a ideia de que o costume já existia muito antes do surgimento do islamismo, o que o situaria na idade pré-islâmica (Yasmine 2004; Oliveira 2011; Enes 2016). Se de fato, a afirmação de que o *fanadu* já existia no cristianismo, considerando que o cristianismo é anterior ao islamismo (vide Falcão, 2017), isso afirma não somente a ideia de que a prática seja pré-islâmica, como também enfraquece grandemente a alegação de que seria uma recomendação do Islão. A Bíblia faz menção a prática de *fanadu* nos homens por meio de uma aliança que Deus fez com o Abraão:

[..] E a aliança que eu faço com você e seus futuros descendentes e que vocês devem observar, é a seguinte: circuncidem todos os homens. Circuncidem a carne do prepúcio. Este será o sinal da aliança entre mim e vocês (Gênesis, 17:9-12).

Lembrando que as mulheres de Abraão já foram mencionadas sobre o princípio desta prática envolvendo a questão da rivalidade.

Provavelmente, é possível justificar que a prática teve seu início nos rituais dos homens. As justificativas relacionadas à religião se devem a esta prática nos homens. Ou seja, um simples costume justificado com base na religião.

Habitualmente, a religião tem sido utilizada para justificar a submissão das mulheres perante os homens. Segundo Perrot, “entre as religiões e as mulheres, as relações têm sido, sempre e em toda parte, ambivalentes e paradoxais. Isso porque as religiões são, ao mesmo tempo, poder sobre as mulheres e poder das mulheres” (Perrot, 2017, p. 83-84). A religião por muito tempo exerceu e continua exercendo o controle moral na vida dos seus crentes, “as grandes religiões monoteístas fizeram da diferença dos sexos e da desigualdade de valor entre eles um de seus fundamentos. A hierarquia do masculino e do feminino lhes parece da ordem de uma natureza criada por Deus” (Ibidem).

A dependência religiosa é fundamentada em diferentes aspectos, principalmente nas crenças e em rituais. De acordo com Carvalho *et al.* (2020), “a religião, enquanto instrumento de controle, une o povo com ritos, crenças e ideais de salvação” (Carvalho *et al.*, 2020, p. 311-315). O exemplo disso são as justificativas baseadas nas “rezas” de que apenas as mulheres fanadas estariam conectadas com o Deus perante a reza, justificativas que são constantemente ligadas a práticas do *fanadu*. Ainda segundo os autores, “entre os vários meios de regularização podemos destacar a Religião, [...] faz uso da fé para persuadir as pessoas a agirem de acordo com os seus interesses sob pena de serem castigados por um ser superior” [...] (Ibidem).

A religião carrega um peso quando é relacionada com crenças e práticas ritualistas. O seu uso para justificar várias crenças é um controle em si. Por outro lado, a nossa entrevista teve algumas falas direcionadas à religião, como podemos ver no posicionamento da Djatu, uma mulher da etnia Mandinga que afirma que o costume é um dever dos muçulmanos: “As nossas avós falam que é o dever de muçulmano ir ao *fanadu*” (Djatu Sané, 34 anos). Já na visão de Carima, uma mulher da etnia Fula, que durante toda a entrevista teve um posicionamento em objeção da prática, afirma que a religião muçulmana em algum momento, apoiou este ritual: “Porque nem na religião muçulmana não é obrigatória essa prática, ela só permaneceu por costume mesmo. Mas o livro Alcorão não diz nada sobre corte genital. Porque tem muitos muçulmanos que não fizeram o corte nas suas filhas” (Carima Balde, 31 anos).

3.5.1 A Lei proíbe o fanadu

Apesar da prática ter sido vista por muitos anos como um procedimento comum e normal, muitas Organizações Não Governamentais (ONGs), como *Sinin Mira Nassiquê*⁸, começaram a denunciar o costume, dado os possíveis prejuízos que poderiam causar às mulheres e às crianças do sexo feminino. Algumas organizações guineenses embarcaram na luta e na sensibilização para a sua erradicação, ou até por um modelo de *fanadu* alternativo que não causassem problemas à saúde das mulheres. Nessa ordem, foi sugerido uma proposta do *fanadu* alternativo por parte destas organizações. Nesta nova recomendação, o ritual do *fanadu* manteria todos os outros procedimentos, apenas o corte do clitóris seria excluído. De acordo com Branco (2002), algumas *fanatecas* (mulheres que fazem corte) aderiram a esta proposta feita pela *sinim mira*. Em certas regiões, convenceram-se de fato que a prática é prejudicial. Só que o plano não teve sua continuação por motivos diversos. Alguns relatam que foi devido ao conflito armado que teve em 1998, ano após a implementação da proposta, outros dizem que a prática não fazia sentido sem o corte.

Finalmente, muitos anos depois, o estado guineense aprovou uma lei que proíbe o costume. De acordo com o Relatório de situação de Direitos Humanos na Guiné-Bissau (2010-2012, p. 32), “a ANP aprovou a lei que visa prevenir, combater e reprimir a prática de excisão feminina (Lei 14/2011), promulgada pelo Presidente da República no dia 5 de julho 2011, e publicada no Boletim Oficial Nº. 27 de 6 de julho 2011”, A lei certamente foi um marco numa prática que foi considerada nefasta à saúde das mulheres e das crianças, o problema seria sobre o seu funcionamento. O estado estaria apto a punir as pessoas que a praticarem? O mesmo relatório aponta que três semanas após a sua implementação, cinco mulheres foram denunciadas numa das regiões do país por terem violado a lei, sendo condenadas a três anos de prisão. Depois de terem mostrado arrependimento perante o Tribunal, foram inocentadas, alegando que não sabiam da existência da lei. No entanto, a prática persiste até os tempos atuais por realmente não ser encarada como algo sério pelo estado. Alguns praticantes, sabendo da existência da lei, o fazem às escondidas. A alegação é de que o costume é uma prática que o estado guineense quer erradicar.

⁸ *Sinin Mira Nassiquê* é uma Organização Não Governamental que foi criada com intuito de pôr um fim na prática de *fanadu*, o termo é da etnia mandinga em português significa “olhar o futuro” Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/mutila%C3%A7%C3%A3o-genital-ainda-%C3%A9-uma-realidade-para-metade-das-mulheres-da-guin%C3%A9-bissau/a-16283195>. Acessado em: 12/10/2022.

3.6 O QUE DIZEM AS TEÓRICAS GUINEENSES SOBRE O *FANADU*

Apesar da prática do *fanadu* ter sido para alguns dos seus praticantes, uma prática cultural supervalorizada por certos grupos étnicos que ainda o praticam, existe muita controvérsia sobre esta discussão tanto no âmbito cultural como no ambiente político. Muitas campanhas foram feitas para erradicação da prática, começando pelas rádios do país até as músicas feitas por alguns guineenses que incentivavam sua erradicação. As Organizações Não Governamentais (Sinim Mira Nasiké e Projeto Djibote) tiveram um papel significativo nas campanhas de abandono da prática.

O estado guineense se posicionou muito tarde no que diz respeito à extinção da prática. Muitos países africanos já haviam criado uma lei que proibisse esta prática, como Senegal, em 1999, Burkina Faso, em 1996 e Costa do Marfim, em 1998 (Thill, 2017). No caso da Guiné só foi concretizado no ano 2011, após várias manifestações.

O papel das figuras femininas no que se refere ao abandono deste ritual é de extrema importância, já que a prática foi considerada pela Organização das Nações Unidas como uma forma de violação dos direitos das mulheres. Tiveram muitas figuras femininas presentes nesta luta, na qual se destaca a Fatumata Djau Baldé, presidente do Comité Nacional para o Abandono de Práticas Tradicionais Nefastas à Saúde da Mulher e da Criança na Guiné-Bissau. Fatumata é uma ativista defensora dos direitos humanos e luta pela erradicação da prática da mutilação genital feminina e do casamento infantil. Foi ministra do Turismo, ministra da Solidariedade Social e ministra dos Negócios Estrangeiros, entre 2000 e 2003. Ela passou pelo *fanadu* e reconhece que a prática tem suas consequências negativas, apesar de ser uma cultura, como podemos ver na sua fala numa entrevista que ela deu para Alexandra Alves Luís:

Para as mulheres das comunidades afetadas pelo [fanadu], que ainda não são a favor do abandono desta, gostaria de reforçar que respeitamos a nossa cultura e as nossas tradições, mas pensamos que tudo o que, nas nossas tradições, pode ter efeitos negativos, deve ser abandonado. Estou nesta luta porque fui submetida a esta prática, conheço as consequências nocivas da mesma para a nossa saúde (Faces da Eva)⁹.

⁹ Faces de Eva. Estudo sobre a Mulher é uma equipa de investigação integrada no Centro Interdisciplinar de ciências sociais da faculdade de ciências sociais e humanas da Universidade Nova de Lisboa (CISC. NOVA).

Fatumata trabalhou por um tempo como militante na Liga Guineense dos Direitos Humanos. Segundo ela, foi este trabalho que lhe despertou atenção nos assuntos relacionados ao *fanadu*, questões de gênero e violência contra as mulheres na Guiné-Bissau.

Outra importante figura feminina é a investigadora guineense, Cremilde Alves, que também tem trabalhos sobre esta temática. Cremilda é autora da dissertação intitulada “As que passaram pelas barracas: representações e vivências de mulheres sobre o fanado feminino em Bissau (bairro Militar)”, defendida no ano de 2013, dois anos após a aprovação da lei que criminaliza o *fanadu*. O trabalho dela traz relato de vivência de meninas e mulheres que passaram pelo *fanadu*. A pergunta que guiou a sua pesquisa estava focada na lei da proibição da prática do *fanadu*. Interessava compreender se de fato, com a implementação da lei, a prática estaria em extinção, já que no papel foi proibida. acontece que muitas das suas entrevistadas alegaram passar pelo ritual no mesmo ano em que a lei foi aprovada, ou seja, nem sabiam da sua existência.

Em 1995 já existia o projeto que proibia a prática do *fanadu*, mas foi rejeitada pelos parlamentares, ou seja, “a lei foi vista como uma ofensa para a maioria de cidadãos islâmicos, visto que, é nessas comunidades que o fanado é mais comum” (Alvez, 2013, p. 81). Contudo, “foram precisos dezesseis anos e um intenso debate público para que a Assembleia Nacional Popular (ANP) da Guiné-Bissau aprovasse, em junho de 2011, uma lei que proíbe esta prática” (Ibidem).

Alguns ativistas guineenses estão trabalhando a respeito desta prática. Filomena Djassi, fundadora do movimento *Musqueba*, na Guiné-Bissau, continuou o trabalho desta associação em Portugal, através de campanhas de intervenção, formação e ações de sensibilização. Trabalhou na área de formação de migrantes, em particular em relação à prevenção de práticas nefastas. Segundo ela, “os fatores que reforçam ou mantêm esta prática relacionam-se com a identidade cultural, religião, controle da sexualidade, higiene e estética, honra da família e controle da sexualidade feminina” (Djassi, 2018, p. 128). Desse modo, a autora trabalha a temática no sentido de mobilizar as pessoas, com intuito de encontrar uma solução para erradicar o *fanadu*. Segundo ela, este método permite às pessoas envolvidas que advogam pela causa, pensar em alternativas para fim da prática e até empoderar as mulheres da comunidade através do acesso à educação.

Outra pesquisadora que também discute esta temática é a deputada Joacine Katar Moreira. Segundo a autora:

as cerimônias de [*fanadu*] simbolizam geralmente o corte com o passado, entendidas como um segundo nascimento ou o início de uma nova vida, deixando os indivíduos purificados, mas também cientes da rudeza da vida, num corte com o seu passado infantil (Moreira, 2017, p. 95)

A autora tem trazido a discussão do *fanadu* no sentido mais relacionado à questão de gênero, uma visão pouco observada na literatura no que diz respeito à comparação da prática nos homens e nas mulheres. Na visão dela:

se o [*fanadu*] pode ter como benefício uma maior higiene e em nada anula, diminui ou compromete o órgão sexual masculino e a sua virilidade – constituindo inclusive um estimulador de virilidade, na medida em que a mutação da espessura da pele do pênis contribui para diminuir a hipersensibilidade incontrolada que favorece as ejaculações precoces, tão receadas por muitos homens – o mesmo já não acontece com a mulher, pois a excisão feminina não está, de facto, ao serviço da sua higiene e da sua boa sorte, pois é pensada em função do homem e da sociedade liderada por ele. Trata-se normal, do exercício do poder masculino sobre o corpo da mulher e sua sexualidade, embora enquadrada numa cerimónia festiva e alicerçada em ideias de benevolência e integração (Moreira, 2021, p. 1).

A autora também sustenta a ideia de que os ritos da passagem em Guiné-Bissau geralmente são ligados à cultura de *matchundade* (masculinidade), relacionadas ao uso do poder e do domínio. Chama constantemente atenção ao papel dos homens em relação à extinção do *fanadu* das mulheres. Segundo ela, é importante:

envolver os homens na luta contra o corte dos genitais femininos porque são os homens que rejeitam as mulheres não-excisadas e porque são sociedades – como a maioria – de dominação institucional masculina nas quais a sua palavra tem maior peso (Moreira, 2021, p. 4).

Os homens, de certa forma, possuem uma influência maior sobre esta prática, começando pelas justificativas do prazer masculino até mesmo na sua execução. Na entrevista que tivemos com a Salimatu Camara (27 anos), uma moça da etnia Beafafa, quando questionada sobre deixar a sua filha passar pelo *fanadu*, ela respondeu que dependeria da vontade do pai, se o pai da menina deixar, a menina iria passar.

4 FANADU E VIOLÊNCIA EM GUINÉ-BISSAU: UMA DISCUSSÃO SOBRE GÊNERO E MATERNIDADE NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

4.1 FANADU: UMA DISCUSSÃO SOBRE VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES

Para falar dos assuntos relacionados ao gênero na sociedade guineense, precisamos levar em consideração a vasta mistura que há na composição desta sociedade, considerando a sua diversidade étnica, religiosa e social. Segundo Prazeres (2018), “o diálogo entre diferentes sistemas, valores étnicos, culturais e religiosos, por exemplo, constitui um ponto determinante para a configuração das relações de poder, estruturas de comportamento e papéis sociais” (Prazeres, 2018, p. 63). No que concerne aos assuntos relacionados ao gênero, Loforte (2000 apud Prazeres, 2018) constata que em certas sociedades africanas o poder está relacionado aos homens. E que muitas destas sociedades possuem uma composição patrilinear. São os homens que detêm o controle e poder (Ibidem). Normalmente, onde existe “poder”, existe a subordinação. O assunto ligado ao poder do homem é visto em muitas sociedades, já “a subordinação da mulher é universal” (Oyèwúmi, 2018, p. 299).

A violência contra as mulheres tem sido uma discussão muito ignorada na sociedade guineense, e sobretudo, naturalizada por suas vítimas. Em uma pesquisa desenvolvida sobre a violência na Guiné-Bissau, Roque (2011) apresenta as diferentes maneiras de como a violência é percebida neste país e constatou a sua naturalização pelas próprias mulheres. De acordo com a autora, a violência interpessoal são todas as maneiras direta da violência, pelo qual se pode perceber o ato violento do agressor/a, acontecendo de diferentes maneiras: sexual, física e/ou psicológica.

A violência pode ser entendida de diferentes maneiras, de acordo com Paviani (2020). O termo violência vem do latim *violentia*, e é percebido como ato de violar o outro ou mesmo de se violar. De acordo com Sabroza e Toledo (2013), existem vários tipos de violências, entre elas a violência de gênero, compreendida como “forma específica de violência cultural que se constitui em dominação, opressão e crueldade construídas e reproduzidas no dia a dia das relações de poder desigual entre os gêneros” (Sabroza; Toledo, 2013, p. 9). Estas violências que se dão na base da dominação, geralmente são desconhecidas por suas vítimas. Bourdieu (2002), ao falar sobre a violência simbólica, ressalta que ela é

[...] suave, insensível, invisível às suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento (Bourdieu, 2002, p. 7-8).

O simbolismo, aparentemente realçado pelo autor, provavelmente está ligado a este modo invisível e desconhecido da maneira como esta violência atinge as suas vítimas.

Um dos modelos encontrados sobre a situação que podemos denominar de violência na Guiné-Bissau é a cultura de *matchundadi* (masculinidade). De acordo com Moreira (2017), “é uma cultura codificada, sendo inteligida também de forma codificada, através de práticas, rituais e símbolos próprios, geralmente os associados ao exercício do poder e ao comando” (Moreira, 2017, p. 2). Esta referida cultura representa, no entanto, um conjunto de valores, atitudes e sinais de costumes tidos como uma interpretação do mundo apoiada em peculiaridades compreendidas como inatas aos homens. Características das quais se destaca o uso da força, intimidação, medo, uso de violência, entre outras. O homem *matchu* (macho) que age em função da cultura de *mactchundadi*, acha-se na desobrigação do cumprimento da lei e o uso da violência é uma das suas fundamentais personalidades. É a partir desta cultura que a estrutura e o comando não-igualitários funcionam, uma vez que o poder se encontra centralizado na mão dos homens. Deste modo, segue-se a execução da “dominação masculina” na Guiné-Bissau (Moreira, 2017).

A concepção do modelo da masculinidade e feminilidade é compreendida a partir das circunstâncias políticas, situações sociais e históricas, além das práticas tidas como rito de passagem encontradas nos grupos étnicos (Moreira, 2017). Muitas destas práticas, geralmente são associadas a ser homem ou ser mulher. Para as mulheres, comumente são associados os deveres da casa: cozinha e cuidado. Esse dever, na maioria das vezes, é associado à natureza da mulher. De acordo com Roque (2011), “as mulheres, ao contrário dos homens, como seres sociais, são definidas sempre em relação ao espaço doméstico” (Roque, 2011, p. 30). Por outro lado, as vantagens em relação ao espaço que eles ocupam, de certa forma, vira um privilégio e mais potência no que diz respeito à legitimação da violência contra as mulheres (Ibidem).

A prática do *fanadu* encontra-se incluída em alguns documentos, como os relatórios de Direitos Humanos guineenses como nefasta à saúde das mulheres e crianças. A prática também já foi referida pela comunidade internacional como uma forma de violência baseada

no gênero. A justificação enquanto costume tradicional de garantir que as meninas não percam a virgindade antes do casamento e a questão da lealdade, apoia o domínio patriarcal sobre a sexualidade das mulheres e estabelece ainda mais a desigualdade dos hábitos, regras e estereótipos de gênero (Thill; Gómez, 2017).

A caracterização da prática como modelo de violência contra as mulheres conta como um reforço da sua repressão (Thill, 2017). Existem também literaturas que contrariam o uso do termo violência quando se referem à prática do *fanadu*. Como se sabe, nem todas as praticantes encaram o rito como uma violência, apesar de muitas organizações o tratarem como uma forma de violência. De acordo com Carvalho e Falcão (2017):

as mulheres nas comunidades onde a prática acontece, podem não se perceberem a si próprias como vítimas de violência. A ideia de ‘violência’ precisa ser culturalmente contextualizada quando se trata desta prática, [...] As explicações ocidentais, baseadas em paradigmas utilitários-rationais, podem ser entendidas como externas e impostas por pessoas com diferentes visões de mundo e experiências culturais (Carvalho; Falcão, 2017, p. 138-139).

Portanto, não podemos afirmar, categoricamente, que a prática seja uma violação, se do ponto de vista de seus praticantes ela não é entendida desta forma. O assunto sobre a percepção da prática como nefasta e violenta parece paradoxal. Realmente, é necessário realçar que nem todas as pessoas enxergam a prática como uma violência, como salientam Carvalho e Falcão (2017). A cosmovisão em relação a certos assuntos irá variar de acordo com cada sociedade.

Por outro lado, existem instituições africanas que relatam o costume como um problema de saúde pública para as comunidades africanas praticantes. Um exemplo disso é o protocolo da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos e dos Direitos das Mulheres em África (2003, p. 8), que, no seu artigo quinto (5):

estipula que ‘os Estados-membros devem proibir e condenar todas as formas de práticas nefastas que afetam negativamente os direitos humanos das mulheres e que são contrárias às normas internacionalmente reconhecidas, incluindo [...] proibição, através de medidas legislativas apoiadas por sanções, de todas as formas de mutilação genital feminina, escarificação, medicalização e para-medicalização da mutilação genital feminina e todas as outras práticas destinadas à sua erradicação.

A sua erradicação ainda causa muitas controvérsias. Por um lado, existem justificativas religiosas, estéticas, tradicionais sobre a sua permanência. No entanto, alguns

estudos já apontam suas consequências negativas nas mulheres, especialmente no que diz respeito ao problema no parto e aos danos morais (Gonçalves 2004, Eys 2017). A sua continuação tem sido preocupante para muitas pessoas, enquanto que para outras não.

4.2 FANADU E A SEXUALIDADE

A sexualidade tem sido um tema debatido em várias áreas de conhecimento, principalmente nas Ciências Sociais. Segundo Foucault (1984), a devida designação *sexualidade* apareceu muito tarde, praticamente no começo do Século XIX. Assim, “[...] o uso da palavra foi estabelecido em relação a outros fenômenos: o desenvolvimento de campos de conhecimentos diversos que cobriram tanto os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou sociais” (Foucault, 1984, p. 9).

Para Mariano e Bagnol (2011, p. 44), “a sexualidade não é somente o ato sexual em si porque todo processo de socialização, do nascimento até à morte, e as várias influências recebidas pelos indivíduos determinam a sexualidade dos mesmos”. Em algumas sociedades africanas como em Moçambique e Guiné-Bissau, certos ritos de passagem envolvem a sexualidade, geralmente são ritos que dão um novo *status* ao indivíduo, designado por Carreira (1961) de ritos de passagem para uma nova fase.

Entendido de diferentes maneiras, o *fanadu* proporciona muitas discussões na atualidade. De acordo com Alves (2013), a sexualidade diz respeito às preliminares sexuais, à masculinidade e feminilidade, ao orgasmo, às relações sexuais e à fantasia erótica. A discussão sobre o orgasmo feminino tem levantado o debate sobre este assunto no que diz respeito às mulheres *fanadas*.

A prática tem uma ligação intrínseca com a sexualidade feminina. Muitos relatos alegam que ela é feita para assegurar o desejo sexual das meninas (Leye, 2017). Ou que o clitóris não cortado pode crescer muito e possuir o tamanho de um pênis, e que aumenta aumentando a fertilidade da mulher e, com isso, ela ter a probabilidade de gerar mais filhos (Aliaga e Kaplan, 2017). No entanto, existem outras fontes que negam esta afirmação de que o clitóris pode crescer, atingindo o tamanho de um pênis, alegando que os órgãos nem semelhanças possuem (Amadiume, 2006).

A outra discussão relativa à sexualidade, é o assunto relacionado ao prazer das meninas que foram submetidas à prática. Existem fontes (Gonçalves 2004; Eys 2017) que

argumentam que as mulheres que passaram pelo *fanadu* enfrentam problemas de prazer sexual ou até mesmo dificuldades em atingir o orgasmo durante a relação sexual.

Na concepção da Yasmine (2004), “as implicações na sexualidade do casal e prática de uma “relação sexual considerada “satisfatória”, ou capacidade de sentirem o orgasmo, são muitas vezes perdidas devido às lesões provocadas” (Yasmine, 2004, p. 21). E estas insatisfações também vão depender do tipo do corte que as meninas foram submetidas. Por exemplo, a infibulação, modelo considerado mais invasivo, segundo Flamini & Pellicciari (2017), é o caso mais relatado no que diz respeito ao prazer sexual das pessoas que foram submetidas a este procedimento. Um estudo feito por Shandall (1967), em sua clínica no norte do Sudão, confirma que “80% de mulheres sujeitas a mutilação tipo III (infibulação) nunca haviam sentido um orgasmo, comparando com 10% de mulheres que haviam sofrido mutilação tipo I ou que não haviam sofrido mutilação” (Shandall 1967apud Yasmine 2004, p. 22).

O mesmo estudo apontou as consequências na sexualidade masculina e contou com o depoimento de 362 (trezentos e sessenta e dois) homens polígamos, dos quais só uma das suas mulheres tinha sofrido mutilação genital do Tipo III, enquanto que as outras, ou não tinham sofrido mutilação ou apenas tinham sofrido mutilação genital do Tipo I. Cerca de 266 (duzentos e sessenta e seis) indivíduos declararam preferir estar com as esposas que não tinham sido mutiladas ou tinham sofrido uma mutilação do Tipo I. 60 (sessenta) indivíduos afirmaram ter casado com as segundas esposas (Tipo I) porque não conseguiam relações sexuais satisfatórias com as primeiras (Tipo III), devido ao rompimento progressivo das cicatrizes da zona genital a cada vez que as mulheres tinham uma criança. 36 (trinta e seis) indivíduos preferem manter relações coitais com as mulheres que tinham sofrido infibulação (Tipo III), considerando o ato “agradável e satisfatório”. A discussão sobre a sexualidade ligada ao *fanadu* tem sofrido várias controvérsias. Se de um lado, algumas pessoas argumentam que ela aumenta o desejo dos homens sobre as mulheres *fanadas*, por outro lado, tem fontes que afirmam o contrário. E não só, existem argumentos que a prática aumenta o prazer sexual das mulheres (Yasmine, 2004).

O tabu sexual é comum em grande parte das mulheres. Algumas pessoas sentem vergonha para falar do assunto relacionado ao seu sexo. O assunto torna-se mais difícil quando envolve as mulheres *fanadas*. Sobre isso, Alves (2013) contata que “na Guiné-Bissau a representação que se faz de jovens fanadas é sempre ligada a crença de que elas são

insaciáveis e que gostam de sexo a toda hora. É comum a correlação que relaciona o fanado com vício em sexo” (Alves, 2013, p. 101).

Talvez por isso algumas delas se limitam ao falar do assunto. Uma das nossas entrevistadas contava sobre a palestra que participou sobre o *fanadu* e contou: “*participei de um seminário que a mulher disse que as meninas que passaram pelo procedimento não sentem a mesma coisa em relação as que passaram no momento do sexo*” (Aminata Camara, 19 anos). Direcionei uma pergunta em relação à fala dela, questionando se ela sentia isso também, ela riu e respondeu que não sabia.

4.3 FANADU E AS DISCUSSÕES FEMINISTAS

Há várias décadas, as teorias feministas trouxeram debates no que diz respeito à emancipação das mulheres. Emancipação sobre seus direitos, suas decisões, seus corpos. Em várias sociedades, as mulheres são vítimas de diferentes formas de opressões. Neste sentido, a discussão que almejamos faz parte das lutas que há vários anos vem sendo motivo de empoderamento das mulheres.

O movimento feminista é dividido em diferentes ondas. De acordo com Ramos et. al. (2021), a primeira onda do feminismo aconteceu no século XIX na Europa, apresentando como uma das suas pautas mais relevantes, a procura das “mulheres pelos direitos para alcançar igualdade com os homens, acreditando que iriam atingir essa finalidade por meio da educação e de uma relação mais simétrica dentro do casamento” (Ramos et al., 2021, p. 104). A educação em muitas sociedades foi um entrave para as mulheres e isso interfere em poucas oportunidades para as mulheres em adquirir uma profissão formal. As obras que revolucionaram o marco desta onda foram as das autoras Mary Wollstonecraft, com seu livro intitulado a “Reivindicação dos direitos da mulher”, e um documento relevante sobre o tema, chamado “Direitos da Mulher e da Cidadã”, de autoria de Olympe de Gouges (Ramos et al., 2021, p. 104). Há quem liga esta fase se refere ao movimento liberal feminista ou até mesmo, o começo do feminismo socialista (Olegário, 2017).

A segunda onda teve seu começo no ano de 1960 a 1980, período do pós-segunda Guerra Mundial nos Estados Unidos (Olegário, 2017). De acordo com o autor, esta onda questionava os direitos que foram garantidos pela lei, mas que não estavam funcionando na prática. De acordo com Ramos et al. (2021, p. 108), este movimento procurou entender por que ainda existia a submissão das mulheres. Conforme Olegário (2017), o marco primordial

se deu através do livro da Betty Friedan, onde a autora refletia sobre a criação da figura da mulher americana, provocando repercussões na comunidade burguesa americana. Outras duas personagens importantes, como Simone de Beauvoir e Carol Hanisch contribuíram bastante na revolução da onda, questionando de fato o que é ser mulher (Ramos; Silva et al., 2021, p. 108).

De fato, ser mulher é uma condição questionada até mesmo nos dias atuais, as mulheres ainda são vistas por muitas pessoas como objeto ou figura relacionada ao espaço privado. Roque (2011), em sua pesquisa sobre o retrato da violência na Guiné-Bissau, fez o seguinte questionamento: “o que significa ser homem e o que significa ser mulher no contexto da Guiné-Bissau? Quais as percepções dominantes sobre o papel de mulheres e de homens na sociedade?” (Roque, 2011, p. 28-29). Em muitas respostas obtidas em relação aos seus questionamentos, *ser mulher* esteve relacionada às condições de sofrimento, castigo, obediência, fidelidade, respeito, humildade e até mesmo, na aceitação da submissão aos maridos ou namorados. Percebe-se que as próprias mulheres naturalizam a violência e relacionam o sofrimento como parte da natureza da mulher. Apesar de algumas mulheres apresentarem visões diferentes sobre este assunto, a predominância da subordinação esteve presente em muitas respostas. No entanto, é importante ressaltar que os debates ligados ao gênero são muito raros no cotidiano guineense.

A subordinação da mulher parece ser universal (Oyèronké, 2018), mas algumas mulheres são mais oprimidas em relação às outras. A terceira onda teve seu início nos anos 1990. Segundo Olegário, os acontecimentos dos anos de 1990 “[...] trouxeram uma preocupação com a identidade e a individualidade da mulher, reconhecendo as diferenças existentes entre cada uma delas, ao invés de tentarem unificar e excluir a individualidade de cada grupo” (Olegário, 2017, p. 139). A diversidade identitária também foi levada em consideração, incluindo demandas distintas, “[...] trazendo com bastante força, o movimento negro, movimentos homossexuais, lesbianismo, transexuais entre outros” (Ramos et al., 2021, p. 111).

Apesar de cada movimento apresentar pautas distintas, o direito à igualdade e o desejo de emancipação da mulher nunca foram deixados de lado pelas feministas, assim permaneceram as lutas contra qualquer tipo de violência contra as mulheres. Como antes mencionado, o corte genital foi apresentado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) como forma de violência contra as mulheres. De acordo com Sonia Puente (2017), “por vezes afirma-se de forma errônea que o corte genital feminino não é uma forma de violência de

gênero, alegando-se que a maioria dos excisadores (responsáveis pelo corte) são mulheres” (Puente, 2017, p. 160). Puente chama atenção a este tipo de afirmação, defendendo que problema da violência não é algo que diz respeito apenas ao agressor e a vítima, mas trata-se de uma obrigação do estado e da sociedade em geral.

O *fanadu* tem sido envolvido nas discussões sobre os direitos humanos pela OMS e, principalmente, pelas feministas. Existem fontes que afirmam que as feministas ocidentais foram as primeiras a denunciar e a problematizar a prática, e que seus trabalhos, nos anos 1970, contribuíram bastante para a implementação das leis internacionais representativas sobre assuntos relacionados ao gênero (Falcão, 2017). No ano de 1979, a agenda internacional incorporou os direitos das mulheres no seu artigo primeiro da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres. No ano de 1993, o artigo segundo foi proclamado pela Assembleia Geral das Nações Unidas na sua Resolução nº. 48/104, de dezembro de 1993, implementando a Declaração sobre a Eliminação da Violência contra as Mulheres (ONU, 1993).

No entanto, existe uma contradição sobre os discursos feministas ocidentais e as do hemisfério Sul sobre este tema considerado tradicional. Segundo Coene:

desde que a ONU organizou conferências mundiais durante a sua Década para as Mulheres (1975-1985), o corte/mutilação genital feminina (C/MGF) tem sido um tema de solidariedade global, mas também de desacordos entre feministas ocidentais e as do hemisfério Sul (Coene, 2017, p.168).

Algumas feministas do Sul global (Nnaemeka 2005; Talpade 2020) têm encarado o debate sobre a prática do *fanadu* de uma ótica diferente da forma como ele tem sido visto pelas feministas ocidentais (Gómez 2017; Thill 2017; Puente 2017).

No livro intitulado “Sob olhos ocidentais: Estudos feministas e discursos coloniais”, Chandra Talpade (2020) centraliza críticas a certos escritos das feministas ocidentais no que diz respeito às suas percepções sobre algumas práticas consideradas violadoras do sul global. Na sua análise sobre o olhar de certas práticas tradicionais do Terceiro Mundo, a autora critica a forma como as abordagens ocidentais relatam o assunto. O discurso da salvação do Ocidente sobre as mulheres do Sul global, tratando-as como sem vozes e oprimidas. Na sua percepção, as mulheres do Sul global são consistentemente definidas como vítimas do controle masculino e oprimidas sexualmente.

Na concepção da Talpade (2020), “estudos feministas ocidentais sobre mulheres no Terceiro Mundo aderem a uma variedade de metodologias para demonstrar a operação

transcultural universal do domínio masculino e da exploração feminina” (Talpade, 2020, p. 42). A autora fornece os três métodos usados para justificar esta suposta opressão: a primeira, seria o uso do véu e certas práticas culturais, como por exemplo, a mutilação genital feminina (*fanadu*) como um dos mecanismos de controle sexual; a segunda, parte da percepção de uma ideia universalista da “divisão sexual do trabalho”. A autora faz uma crítica a esta divisão demonstrando que são pertinentes somente no momento em que são exercidos por um estudo no ambiente local. A última parte seria a de uma problematização no uso de “gênero” como uma categoria universal a partir da resenha de Beverly Brown (1983) do livro “Nature, Culture and Gender” (Strathern; McCormack, 1980).

Outra autora africana que considera muito essa discussão, sobretudo no que diz respeito a este debate universalista do Ocidente, é a Obioma Nnaemeka (2005). No livro organizado por ela denominado “A circuncisão feminina e a política do conhecimento: as mulheres africanas nos discursos imperialistas”, menciona várias discussões relacionadas à prática e realça a importância de dar voz aos estudiosos, escritores africanos e africanistas sobre este assunto. Na sua justificativa, a prática deve ser refletida "como parte de uma longa linha de discurso imperialista/colonial"(Nnaemeka, 2005) asseverando que até mesmo os termos mais usados para se referir ao costume recebe uma nomenclatura ocidental, como o caso da “mutilação genital feminina e circuncisão feminina”, as quais reverberam maneiras ocidentais de produção de conhecimento e tão pouco se encaixa na forma como as mulheres africanas veem a prática, justificando que esta denominação rebatizada de mutilação genital feminina é um teor frequentemente desinformado e insensível dos esforços de erradicação, que subsequentemente, ofendeu muitos africanos e africanistas.

A prática apresenta grande importância na maioria das comunidades onde ela é praticada, apesar de existirem muitas manifestações para sua erradicação. Muitos estudos já comprovam seu prejuízo para saúde das mulheres (Gonçalves, 2004), mas a sua suspensão ainda causa muita discordância.

4.4 MATERNIDADE: UMA DISCUSSÃO A PARTIR DO GÊNERO E SUAS CONSEQUÊNCIAS NO *FANADU*

a) **O que é a maternidade?**

A maternidade é um assunto que a maioria das mulheres enfrentam durante as suas vidas. Para algumas delas, ser mãe está ligado a um desejo, para outras não. Nem todas as mulheres enxergam a maternidade como uma opção em suas vidas. De acordo com Perront (2007), a maternidade “é uma realidade multiforme, da qual é necessário destacar alguns traços históricos mais importantes. Para as mulheres, é uma fonte da identidade, o fundamento da diferença reconhecida, mesmo quando não é vivida” (Perront, 2007, p. 68). Em cada sociedade, ela possui seu significado social e cultural. Na concepção da Oyèwùmí (2004), em muitas culturas, a maternidade é estabelecida como um modelo de sucessão, não como um contato sexual com um homem. De acordo com Correia (1998), em certas sociedades, as grávidas solteiras são tratadas com severidade. Esse tratamento geralmente acontece quando uma mulher foge das normas morais que essa sociedade exige. Na Guiné-Bissau, ser mãe muitas vezes é sinônimo de respeito, apesar das mulheres que engravidam antes de se casarem sofrem uma punição moral pela sociedade. Em alguns casos, o respeito da mulher é associado a ser casada e ter filhos.

Segundo Carreira (1961), em alguns casos, “é quando a mulher está grávida que se estabelece a relação do casal enquanto casamento. As mulheres casam para ter filhos” (Carreira, 1961, p. 366). Poucas mulheres casadas devem não ter ouvido essa frase, em alguns casos, as mulheres engravidam para provar aos maridos que são capazes de gerar filhos, até mesmo para garantir um casamento, como afirma Correia.

Em relação a este debate, Roque (2011), ao analisar a sociedade guineense, constata que em certos casos as mulheres são definidas pelo casamento e maternidade. Esta afirmação não se faz presente para todas. Quanto ao nível escolar das mulheres, as oportunidades escolares são poucas para as mulheres, principalmente no interior do país, onde a autora centralizou a sua pesquisa. A relação das mulheres com o espaço doméstico é algo notório em certos povos. Em sua obra intitulada “A dominação masculina”, Bourdieu (2002), ao analisar a sociedade cabila, constatou que as mulheres sofriam de uma forma de dominação simbólica, a qual elas nem percebiam. Nesta sociedade, as tarefas ligadas ao espaço privado eram de

responsabilidades das mulheres, enquanto os homens ocupavam mais os espaços públicos, isto é, as tarefas se encontravam divididas de acordo com o sexo.

A maternidade em muitas vezes, é associada ao espaço privado e de grande exigência para mulher. Segundo Correia (1998), a maternidade “não corresponde a um acontecimento biológico, mas a uma vivência inscrita numa dinâmica sócio-histórica” (Correia, 1998, p. 366). No entanto, sendo ela considerada problema das mulheres, muitas mulheres têm debatido sobre o assunto, principalmente as feministas. De acordo com Oyěwùmí, “dentro da literatura feminista, a maternidade, que em muitas outras sociedades constitui a identidade dominante das mulheres, está subsumida a ser esposa” (Oyěwùmí, 2004, p.5). De fato, a maternidade é tida como uma identidade para muitas mulheres, muita das vezes associada a obrigação da mulher; mulheres que não conseguem gerar filhos sofrem de certas normas, sobretudo pela sociedade. As lutas feministas vêm reivindicando este status, principalmente ao papel atribuído à biologia da mulher. Segundo Vázquez 2014 (apud Costa 2009), no que se refere à maternidade, a primeira onda do feminismo, que se alarga até às primeiras décadas do século XX, abraçou certa atitude maternalista. As suas reivindicações giravam em torno dos direitos da mãe, incluindo vantagens trabalhistas da mesma forma que atribuíam a licença às mulheres na situação de maternidade.

De acordo com Scavone (2001), uma das obras tratou a maternidade como uma construção social foi “O segundo sexo”, de Simone de Beauvoir. A obra confronta o determinismo biológico, a partir da ideia de que ninguém nasce mulher, aprende-se a ser. Com isso, a maternidade passou a ser considerada uma construção social, não mais uma obrigatoriedade para mulheres. A autora ressalta ainda, que a Revolução Industrial abriu a porta para as mulheres, no que diz respeito ao uso dos métodos contraceptivos. O trabalho, para as mulheres, fez com que a maternidade fosse uma escolha e não uma obrigação. De certo modo, estas lutas abriram caminhos para uma discussão mais ampla sobre a compreensão da maternidade e trouxeram a inclusão dos homens nos lugares tradicionalmente tidos como espaços ou tarefas da mulher. Importante ressaltar que estas discussões são restritas no contexto guineense: a maternidade ainda é algo associado ao respeito e obrigatoriedade para muitas mulheres e a discussão de gênero não é notória nas escolas e nem nas comunidades.

4.4.2 Maternidade no contexto de fanadu

Existe um debate em torno da maternidade que está associada à prática do *fanadu*. As literaturas apresentam versões variadas no que diz respeito ao assunto. Se por um lado, existem as justificativas encontradas para a realização da prática como um fator que ajuda na fertilidade e na contribuição para um parto seguro, por outro lado, há estudos que afirmam que a prática não é algo benéfico para a saúde das suas praticantes. Para Yasmine (2004), Aliaga e Kaplan (2017), algumas comunidades em que a prática é realizada, acreditam que o corte ajuda a combater a esterilidade das mulheres e facilita no parto seguro.

As alegações relacionadas à reprodução parecem contraditórias do ponto de vista de outras narrativas. Segundo Carrasco e Casado (2017), o corte “causa danos a longo prazo na saúde reprodutiva e sexual, incluindo infecções recorrentes, infertilidade, quistos e complicações durante o parto” (Carrasco; Casado, 2017, p. 100). Nessa mesma direção, Khady, em “A Mutilada” (2006), levanta várias lembranças que considera negativas sobre a prática. Em relação a maternidade, conta que “essa cicatriz íntima, da qual eu nunca falo, não para de me fazer sofrer a cada parto” (Khady, 2006, p. 55). No entanto, existem pessoas que também passaram pela mesma prática, mas que apresentam alegações divergentes daquelas proferidas por Khady. É o que iremos discutir mais a frente.

Adicionalmente, Flamini e Pellicciari (2017) afirmam que as consequências são mais severas a depender do tipo do corte efetuado. Por exemplo, a infibulação, que se enquadra no Tipo III, é frequentemente apontada como o tipo mais “perigoso”, no qual, na maioria dos casos, suas praticantes passam pelo processo de desinfibulação e são infibuladas após o parto. “A desinfibulação pode ser realizada (*antepartum* ou *intrapartum*, para facilitar o parto em mulheres com o tipo III de C/MGF, dependendo do contexto” (Leye, 2017, p. 94).

5 SIGNIFICADO DO *FANADU*, EXPERIÊNCIA DE VIDA DAS MULHERES E LÓGICA DA DOMINAÇÃO

5.1 MAS DE FATO, O QUE SIGNIFICA *FANADU* NA VIDA DESTAS MULHERES?

As nossas vidas são marcadas de fases e em algumas partes delas, de significados. Estas significações, por vezes, são acompanhadas de interpretações, sejam elas boas ou ruins. O *fanadu* é entendido como algo bom por alguns dos seus praticantes, ou seja, possui sua importância cultural que é considerada significativa por certos praticantes. O nosso trabalho procurou entender a explicação desta prática a partir das falas das nossas entrevistadas. De acordo com Meira (2009), “os ritos, por mais que estranhos que possam parecer, traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, seja ele individual ou social” (Meira, 2009, p. 191). O significado do *fanadu* em muitas falas, esteve associada à “tradição”, à cultura, assim como também, às relações de amizade que se constrói durante a transição do ritual. Quando perguntado quais os significados do *fanadu* em suas vidas, algumas delas responderam:

“Eu aprendi muitas coisas, principalmente porque é nossa tradição, as nossas mães faziam e agora a gente também faz. Tenho muitas lembranças boas de lá” (Salimatu Camara, 27 anos).

“Fanadu é sunna, é muito bom, é uma prática antiga que os nossos mais velhos faziam, aí continuamos” (Sali Djambam, 48 anos).

“Sabe, se você faz parte de uma cultura, não tem como considerá-la ruim, porque eu passei, as minhas filhas passaram e nada aconteceu com elas, estão tudo bem de saúde, então não posso dizer que é grave” (Mariana Embalo, 41 anos).

“As nossas avós falam que o dever de muçulmano é ir ao fanadu, por isso. Mas tem outros muçulmanos, que nem os djolas [grupos étnicos de Senegal], suas mulheres não vão a fanadu” (Djatu Sané, 34 anos).

“No tempo que eu fui para o fanadu as pessoas consideram e respeitam muito a prática, ia muita gente, mas agora falam que é uma prática do mal, mas pelo que percebo é muito bom, porque os mais velhos já faziam, e se chegou a nossa geração não podemos contrariar, por isso acredito que significa algo bom para mim” (Carlota Dafe, 30 anos).

O que podemos perceber nas falas acima, é a semelhança nas alegações das entrevistadas quanto ao significado da prática. Para algumas delas, o significado do *fanadu* se

relaciona à necessidade, como se percebe na justificativa da Mariana Embalo. Trata-se de uma norma social que por um determinado momento, foi estabelecido como um dever que as mulheres muçulmanas deveriam cumprir. Se por um lado, o *fanadu* é definido como algo bom, no qual os antepassados faziam e que se mantém por gerações, há aquelas que se posicionam de forma contrária dessas afirmações, ou seja, para elas o *fanadu* não significa algo tão agradável como afirmaram as outras entrevistadas.

“O fanadu não tem nenhum benefício na vida das pessoas. Eu nunca contei isso para ninguém mas vou te contar, só os meus pais sabem disso. Desde que passei pelo corte, de vez em quando, eu passo por algumas hemorragias” (Aminata Camara, 19 anos).

“Fanadu é algo que eu mais detestei na minha vida. Sabe, como te falei... Fui criada numa convivência de católicos, aí mudar de uma hora para outra, eu achava menos civilizado isso, mas eu não tive outra opção, mas sempre jurei que as minhas filhas não iam passar” (Mariama Sanha, 47 anos).

A Aminata Camara é uma jovem da etnia Mandinga, em que a manifestação da prática é vista com mais intensidade, mas, em todas as entrevistas que tivemos, ela foi a que mais questionou a prática. Em nenhum momento mencionou algo positivo relacionado ao ritual. Acreditamos que é importante resgatar o fator idade e escolaridade neste contexto, pois ela é uma das mais jovens das nossas entrevistadas e possui nível escolar muito avançado, talvez por frequentar o ambiente acadêmico e outros lugares que discute a erradicação do ritual, ela demonstra uma visão diferenciada das outras, e até diferente da sua mãe, Suncar Suane:

“Significa muito para nós e eu sou a favor porque é uma prática que os nossos mais velhos faziam, na nossa cultura se a pessoa não for a fanadu falam que é uma pessoa incompleta porque não passou pelo fanadu, é um costume” (Suncar Suane, 39 anos).

Por mais que a tradição apareça constantemente como algo mais relevante que simboliza a prática justificativas como por exemplo, sobre a amizade, também se encontra recorrente, mesmo que de forma indireta. Segundo Aristóteles (1979), a amizade “é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida. Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens” (Aristóteles 1979, p.168). Os três meses de convivência dentro das barracas marcam muito a vida das iniciadas, elas constroem um laço muito forte que algumas delas levam para vida. Algumas

delas, até querem experimentar a prática porque as amigas já o fizeram ou porque quer ser a “colega de barraca”, como as mesmas a designam:

“Eu queria ir o fanadu grande, porque depois que as outras colegas foram, a maioria de nós teve vontade de ir para barraca. Lembro que preparei para fugir com a minha amiga, acabei desistindo, porque a minha mãe só me tem para ajudar com as tarefas doméstico, se eu for não teria alguém para lhe ajudar, aí desisti” (Cadija Injai, 30 anos).

“A amizade de certa forma influencia a ida à barraca, tenho amizades da época de fanadu que até hoje permaneceram. É das amizades verdadeira mesmo que vou levar para vida” (Naira Mané, 48 anos).

Percebemos que o papel da amizade tem um significado muito relevante na passagem pelo ritual. De acordo com Silva (2014), “a amizade envolve a troca em dois sentidos, primeiramente do prazer ou da companhia do outro, e também a troca de conhecimento cultural” (Silva, 2014, p. 6). Esta troca de vivenciar a mesma experiência que a amiga foi notável na fala das nossas entrevistadas. Algumas delas até se sentem mais privilegiadas que as amigas porque vivenciaram uma experiência que as amigas não vivenciaram, como podemos constatar nestas falas:

“Então, eu lembro que comparando as meninas que não foram na nossa época, somos as mais preferidas pelos rapazes comparando com as que não foram. Tem os meninos que falam que se você transar com uma menina fanada, dá sorte. E na casa, na época você não trabalhava só vivia de privilégios das coisas novas” (Carlota Dafé, 30 anos).

“Eu lembro que na infância, a gente separava, as que foram e as que não foram para brincar” (Carima Balde, 31 anos).

“É uma coisa bonita, a gente brincava com as colegas que não passaram pelo fanadu, chamam elas de “blufus”, pessoas que não foram por fanadu” (Djedja Bodjam, 35 anos).

Se de um lado, a barraca é vista como um espaço que formam novas amizades, por outro lado, ela também estabelece divisão e hierarquia. As meninas que só foram submetidas ao *fanadu sinhu* sentem-se reduzidas, comparadas àquelas que já transitaram na barraca. A preferência tanto dos meninos quanto do meio social que elas se encontram inseridas, são privilegiadas. Isso faz com que as amigas e colegas sintam um pouco de inveja.

5.2 O RELATO DE VIDA DAS NOSSAS ENTREVISTADAS: QUAIS AS HISTÓRIAS MARCARAM SUAS VIDAS?

As nossas vidas geralmente são marcadas por acontecimentos que fizeram parte delas, seja na infância ou na vida adulta. Por vezes, quem nos tornamos diz muito respeito a forma no qual fomos educadas. Notamos que se faz necessário trazer um pouco das trajetórias de vidas das nossas entrevistadas. Um pouco do relato que algumas delas tiveram em comum. Como antes salientado, a nossa pergunta de partida esteve relacionada à "história de vida" que foi uma técnica para a "quebra de gelo". No entanto, surgiram relatos como o da infância, do *fanadu*, do casamento, da poligamia, da violência, dos mal tratos entre outros.

Algumas entrevistadas contaram que tiveram uma infância muito dura e sofrida, algumas longe da mãe porque tiveram que conviver com as esposas do pai. Outras alegam terem sido criadas pelas tias e tios. Poucas delas tiveram acesso à escola, porque em Guiné, algumas famílias ainda acreditam que o acesso à escola é para os filhos, as filhas são preparadas para casar.

Além de ser um modelo de masculinidade visível no nosso contexto, a poligamia é comum no contexto guineense. Optamos por dar uma certa atenção a este fato, pois no decorrer das nossas entrevistas, algumas entrevistadas comentaram sobre suas vidas conjugais. Na sua obra intitulada "Niketche. uma história de poligamia" Paulina Chiziane (2021) discute o papel da poligamia no contexto moçambicano. Trata-se de uma reflexão importante da submissão da mulher no contexto africano. Na obra narrada em primeira pessoa, a autora conta a história de uma casada solitária que descobriu que o marido tinha mais de três mulheres em diferentes regiões do país. A poligamia é então, definida pela autora, como "uma cruz. Um calvário. Um inferno. Um braseiro. E cada uma conta a sua história, trágica, fantástica, comovente" (Chiziane, 2021, p. 90). Da mesma forma que Oyewùmí (2018, p. 202), acredita que "como todas as formas de casamento, a poligamia como instituição social não é inerentemente boa ou ruim, há bons casamentos e maus casamentos, poligâmicos ou monogâmicos".

Quando questionadas sobre suas histórias de suas vidas, algumas das nossas entrevistadas fizeram questão de relatar sobre suas vidas matrimoniais, como é o caso da Sali Djambam. A nossa entrevista aconteceu na casa dela. No dia da nossa entrevista, a sua filha estava com febre, o que me levou a questionar se ela já a tinha levado ao hospital. Ela disse que não tinha dinheiro, pois o marido não olhava para os seus filhos. A partir daí, começou a

conversar comigo à respeito da sua vida com o marido: ela é a segunda esposa do casamento, o companheiro já havia casado com a primeira esposa. Quando ela se casou, anos passaram e o marido casou-se com a terceira mulher. Segundo ela, essa mulher é quem detém mais poder sobre o homem, o marido costuma passar mais tempo com a última esposa e prestar mais atenção aos filhos dela. Em uma das falas ela comenta: *“sou a segunda esposa, a primeira está no quarto passando roupa. Mas essa última agora que é a mulher verdadeira né, porque o nosso marido só presta atenção nela, ela tem mais força no marido”* (Sali Djambam, 48 anos).

O casamento tradicional é um dos fatores significativos da cultura guineense, seu ato prossegue sendo a razão para o imenso agrupamento de pessoas. Apesar de algumas pessoas começarem a negar esta cultura tradicional do casamento monogâmico como poligâmico, ainda prevalece como sendo o costume de muitas etnias no país. Não obstante, inúmeras características comuns, como o casamento “forçado”, passaram a não ser efetuados em algumas etnias. As justificativas desta redução se esclarecem devido à intensa interferência da televisão e às diversas práticas “modernas tais como a liberdade e autonomia dos jovens que passaram a decidir eles mesmos sobre as suas vidas” (Ine, 2009, p.13). O casamento, assim como o *fanadu*, são rituais de uma grande importância tradicional e cultural em Guiné-Bissau.

Apesar do assunto aqui discutido não ser o casamento, mais da metade das mulheres entrevistadas alegam estar num casamento arranjado pelos pais. O caso é comum em muitos grupos étnicos guineenses, como podemos perceber em algumas falas:

“Como eu falei. Meu pai me arrumou marido com 15 anos, chorei, mas não tem como não ir, não posso desafiar o meu pai. Não posso ser a única na família a rejeitar” (Sali Djambam, 48 anos).

“É só isso que te falei, brincar e trabalhar, quando o meu pai me arrumou marido casei e vim morar com o meu marido” (Aicha Mané, 44 anos).

“O meu atual marido é imigrante, mas juro que não queria esse casamento. Mas a minha mãe insistiu e acabei aceitando. Eu não tinha amor por ele, mas ele é bem-educado, se comportava muito bem comigo, com o tempo comecei a me apaixonar por ele, depois tivemos filho” (Carima Balde, 31 anos).

“Eu fugia de casa para brincar, não avisava meus pais, porque às vezes, meu pai impedia. Eu acho que por causa disso, ele me arrumou marido, porque dizia que eu era inquieta, não parava num lugar (Mamatu Bangura, 29 anos).

Essas falas nos levam a refletir até que ponto a não escolha dos maridos pode influenciar os futuros desprezos que as mulheres possam passar no casamento e quanta infelicidade elas podem ter pelo resto de suas vidas, como é o caso da dona Mariama, uma mulher da etnia Mandinga, que fugiu duas vezes para não aceitar o casamento arranjado, mas foi ameaçada pelo o tio e acabou aceitando. Desde que casou, Mariama nunca se sentiu feliz no casamento, como podemos perceber a partir de sua:

“Mas uma coisa é verdade: não sinto nada, nada mesmo por meu marido. Eu aconselho sempre as pessoas a casarem por amor, porque na verdade se você não casar por amor, mesmo escutando o nome da pessoa você sente dor. Se ele viaja, não sinto falta. Quando ele volta, não fico feliz. Por isso eu sempre digo que não vou obrigar minhas filhas a casarem. Meu marido me tira fome sério, às vezes só de olhar para cara dele fico sem fome” (Mariama Sanha, 47 anos).

Outro relato semelhante é o da Suncar, também da etnia Mandiga. Ela era uma jovem curiosa que sempre gostou de estudar, só que o pai nunca permitiu que as filhas frequentassem as escolas porque acreditava que esse lugar deveria ser ocupado pelos homens, mas ela fugia e estudava às escondidas, até que o pai descobriu e decidiu arrumar um marido para ela. Mas, sempre que a família marcava o encontro com família do marido, ela fugia de casa para não dar de cara com o futuro esposo. Até que um dia, o pai lhe fez uma proposta de apresentar uma pessoa ou ele mesmo iria obrigar. Segundo Suncar, até aquele momento, ela não namorava com ninguém, mas passou a propor aos meninos que queriam sair com ela propostas para casar, como a mesma alega:

“Aqui na Guiné, a filha não tem liberdade, eu lembro que a minha madrastra procurava marido para mim, dizia que eu era inquieta. Eu lembro que quando ela acertava com um homem para me casar, no dia da reunião eu fugia, ia para casa de uma amiga e ficava lá por duas semanas. Quando voltava, o meu pai me batia, mas era assim constantemente. Eles me ameaçaram que se eu fosse continuar com aquele comportamento iam me mandar para tabanca. Eu lembro que o meu pai me deu outra opção de trazer o marido que eu quero. E eu perguntava para as minhas amigas, onde será que eu arrumo um marido? Sabe o que eu passei a fazer? Quando alguém me paquerava eu já perguntava se ele me queria para casar. Fiquei sem escolha. E foi assim que consegui o marido. Acho mesmo que os meninos me achavam louca” (Suncar Suane, 39 anos).

Podemos ressaltar ainda a questão da inquietude das meninas. Quase todas elas mencionaram que eram inquietas. Por isso, muitos pais optam por arrumar o casamento o mais rápido possível. De acordo com Lemert (1997), “a discussão sobre a experiência moral aparece mesclada com outros problemas sociais, como as questões de cultura, desvio e controle” (Lemert, 1997 apud Brito 2011, p.3). Neste sentido, deparamos com uma preocupação dos pais em relação ao desvio das meninas. Com isso, o casamento serviria como um modelo utilizado como forma de controlar as suas filhas.

A violência foi um dos temas relatados na maior parte das entrevistas. Ela foi vivenciada indiretamente pelas nossas entrevistadas. Algumas tiveram que aprender a lidar com a situação por não terem outra escolha. Algumas mulheres quando passam muito sofrimento num relacionamento poligâmico acabam por abandonar o lar e a buscar uma vida mais estável. Neste sentido, as filhas deste casamento acabam por sofrer com a ausência da mãe. Muitas delas acabam sendo criadas pelas madrastas, que em alguns casos, a maltratam. Sobre este assunto algumas delas alegam:

“Eu fui criada por minha madrasta, eu sofri muito, ela me maltratava muito. A minha mãe se separou do meu pai, ela nem me visitava, acho que é para não ver o marido, porque a minha madrasta brigava quando ela visitava a gente. Foi assim mais ou menos, até que o meu pai me arrumou marido”. (Sali Djambam, 48 anos).

“Uma das coisas que eu lembro na minha infância era que eu queria muito estudar, mas a minha madrasta me proibiu, dizia que a mulher não frequenta escola, a mulher deve se preparar para casar. Eu também vendia dendê e manga nas ruas” (Suncar Suane, 39 anos).

“Eu ia à escola, mas não tive oportunidade de continuar porque a minha madrasta me maltratava muito, não dava tempo nem de estudar. Com o tempo, fiquei grávida. Depois casei, achei que teria paz depois de se casar, mas continuou a mesma coisa, não tenho paz. Achei que se eu casasse ficaria feliz, mas não estou. Agora todos os dias tem briga, não passa um dia que eu sinto paz, não estou feliz” (Tchutchuca Embalo, 39 anos).

Em Guiné-Bissau é frequente brigas das filhas com outra esposa dos pais, essas rivalidades ocorrem em muitas famílias, porém, em alguns casos, as filhas são criadas pelas madrastas quando as mães morrem, como foi o caso da Suncar. Já a Sali relata que a mãe se separou do pai e ela teve que conviver com a segunda esposa do pai. No caso da Tchutchuca, ela almejou tanto sair da casa do pai para viver uma vida longe dos maus tratos da madrasta, que acabou por engravidar do namorado, acreditando que esta vida lhe daria melhores

conforto, mas não foi o caso. Segundo ela, após anos de casados, o marido começou a agredi-la constantemente, batia nela quase todas as noites. Por não ter outra opção, ela vive infeliz no casamento.

O Estado oferece pouco acolhimento àquelas mulheres que sofrem de violência. Em muitos casos, as mulheres que passam pela situação acabam por conviver com seus agressores dentro de casa, sem haver outras opções. Além disso, há situações que as próprias vítimas não são acolhidas pelos familiares, por questão da honra familiar. Por exemplo, uma mulher divorciada é mal vista pela sociedade. Tchutchuca conta que o pai não permitiu que ela se divorciasse, pois segundo ele, foi a própria filha que arrumou o seu casamento, e com isso, teria que arcar com as consequências. Problemas deste tipo são comuns na sociedade guineense e afetam principalmente as mulheres. Segundo o Relatório sobre a situação dos Direitos Humanos (2010-2012, p. 27), as mulheres são atingidas diferentes “[...] por vários outros problemas tais como casamentos precoces e forçados, violência doméstica, mutilação genital feminina, abusos e violência sexual, assédio sexual nos locais de trabalho, [...] e ausência nas esferas de decisão, entre outros”. Existem poucas providências por parte do Estado para combater este ato, mesmo existindo leis para tais elas, funcionam muito pouco.

5.3 RESULTADO E DISCUSSÃO DA PESQUISA

Para que fizesse necessária a realização deste trabalho, percorremos alguns caminhos, adotamos algumas técnicas e utilizamos o método qualitativo (que consideramos mais adequado para o nosso trabalho). Também realizamos a pesquisa bibliográfica, exploratória, documental e entrevista. A pesquisa bibliográfica auxiliou nas discussões teóricas relacionadas ao nosso trabalho. A entrevista serviu também como um instrumento de inquietação para provocar e comparar se as discussões presentes nas teorias seriam visíveis no campo em questão.

Percebemos ao longo das nossas análises, que são inúmeras adversidades que as mulheres fanadas enfrentam. Além de lidar com uma sociedade machista, muitas delas vivem uma opressão que acreditam ser uma cultura. O assunto ligado à violação dos direitos humanos e à violação de gênero, que tanto é discutido quando se refere à prática, foi visível em certos casos. Na sociedade guineense, a escolha sobre o que fazemos, em muitos momentos, não depende do filho/a, mas sim, dos seus pais ou até dos familiares. Logo, a

discussão sobre as tomadas de decisões relacionadas ao corpo está mais ligada à sociedade ocidental.

A discussão ligada aos Direitos Humanos diz respeito ao direito de escolha, visto que a maioria das nossas entrevistadas passaram pelo corte ainda quando eram bebês e outras na adolescência. As últimas tiveram a oportunidade de contestar, mas mesmo assim, tiveram os seus direitos negados e foram submetidas ao corte pelos responsáveis, como foi alegado em suas falas. Contudo, foi possível perceber a supervalorização desta prática mesmo nas pessoas que no início a contestaram.

Foi possível identificar nas suas falas as respostas por nossos objetivos, algo que demos muita atenção durante as entrevistas. Em relação ao objetivo principal, a resposta em sobre o significado do *fanadu* rendeu várias interpretações. Se para algumas, o significado do *fanadu* representa uma simbolização cultural e tradicional, em outras falas esteve associado ao aprendizado e a amizade que fizeram na barraca. Algumas das entrevistadas consideraram muito significativo os ensinamentos que obtiveram nas barracas, assim como as amizades que criaram neste ambiente que levarão para vida. Foi notável essas respostas nas nossas análises.

Em relação ao nosso primeiro objetivo específico, no que diz respeito ao impacto positivo ou negativo do *fanadu* em suas vidas, as respostas foram ligadas ao segundo objetivo específico, que seria compreender se o ritual causou interferências em suas vidas sexuais e maternais. A maioria delas associou a prática ao fato de terem um “bom parto”, foi perceptível na maioria das falas a demonstração de que o *fanadu* não teve nenhum impacto negativo sobre elas, porque elas tiveram um parto normal, ou seja, não passaram pela cesariana. Apenas uma entrevistada alegou ter passado mal no parto e mencionou a prática como motivo. Para as entrevistadas mais jovens, que ainda não tiveram filhos, as preocupações são deixadas para o futuro, e algumas delas alegaram não saber dos impactos por não serem mães. Notamos que o impacto para elas se resume a ser mãe ou não. Apenas uma entrevistada trouxe o aspecto mais objetivo deste impacto negativo, demonstrando que desde que passou pela prática, a sua vida nunca mais foi a mesma, tendo em vista que de vez em quando ela sofria hemorragias. Do mesmo modo, demonstraram que eram satisfeitas sexualmente, diferentemente do que as pessoas comentaram sobre suas vidas sexuais, como podemos ver:

“Algumas pessoas até falam que quando a pessoas passa por fanadu não é saciável ao sexo, na minha parte não sinto isso, não me criou nada de mal”
(Salimatu Camara, 27 anos).

“Tem também a discussão de prazer, que fala que nós fanadas não sentimos prazer, mas acho que não é verdade. Se eu não tivesse prazer eu ia te contar, mas comigo não acontece” (Naira Mané, 48 anos).

“Não acredito, porque eu faço sexo normal que nem outras pessoas, e atinjo orgasmo, às vezes, sem homem por perto. Nem dor sinto” (Fátima Baldé, 28 anos).

Outras apresentam alegações diferentes, ao enfatizar que só as mulheres que passaram pelo rito são limitadas no sexo, apontando a justificativa de que o *fanadu* serve para saciar as mulheres e não para deixá-las insaciáveis, explicam:

“O fanadu é muito bom, principalmente para os muçulmanos, porque dizem, que a mulher que não passou pelo fanadu é insaciável no sexo” (Djatu Sané, 34 anos).

“As pessoas é que falam isso, falam que todas as mulheres não fanadas fazem sexo com o homem, mas não sente prazer, já as que foram, sentem mais bem com o homem, neste caso são saciáveis sexualmente” (Carlota Dafé, 30 anos).

O que podemos perceber dessa última fala, está relacionada ao *fanadu* limitar o prazer das mulheres. Neste sentido, o *fanadu* também é justificado para controlar o prazer das mulheres. A crença de que mulheres fanadas são insaciáveis no sexo é comum nas justificativas desta prática. Esta percepção não passa de um senso comum, porque muitas mulheres apenas nunca tiveram orgasmo ou se tiveram não sabem o que é. A terapeuta e sexóloga Jenny Hare (2010) no seu livro intitulado “Orgasmos: como chegar lá”, constatou que 75% das mulheres apresentam dificuldades em atingir o orgasmo. Ao longo da sua carreira como terapeuta, conversou com várias mulheres e percebeu que alguns aspectos pudessem se relacionar a diversos problemas, como os aspectos físicos e psicológicos, o que sugere que o orgasmo pode ser comum nas mulheres de forma geral, e não apenas nas fanadas, mesmo apesar de existirem estudos sobre o *fanadu*, que dizem que a “remoção ou lesão de tecido genital, altamente sensível, em especial o clitóris, pode afetar a sensibilidade sexual e conduzir a problemas do foro sexual, tais como diminuição no prazer sexual e dor durante as relações sexuais” (OMS, 2008, p. 39).

Outra discussão que podemos levantar sobre a sexualidade, está relacionado ao tabu. Em Guiné-Bissau falar de conteúdos ligados à sexualidade, principalmente das mulheres, é um assunto muito delicado, muitas sentem vergonha de falar sobre o assunto, assim como

desde cedo, as mães não conversam com as filhas sobre. Até nas escolas, o conteúdo é tratado com limitações, motivo pelo qual podemos problematizar a questão do prazer e do orgasmo. Em algumas falas de nossas entrevistadas, o *fanadu* foi referido como necessário para reduzir o prazer constante das mulheres. O Tipo III do corte, a infibulação, pode entrar aqui como um dos exemplos de controle sexual, visto que as meninas são desinfibulação apenas quando conseguem maridos.

O *fanadu* como já mencionado, é considerado crime por várias instituições. Segundo Santinho e Casado (2017, p. 101), uma das afirmações lançadas na campanha governo de Portugal e do governo da Guiné-Bissau em 2016 foi que “a mutilação genital feminina não é tradição. Não é cultura. É crime”. As mesmas autoras afirmam que a campanha também seguia com outras afirmações tais como “A mutilação genital feminina é uma forma de violência física e psicológica e uma violação de direitos humanos das raparigas e das mulheres”. Apesar de haver certo paradoxo entre Direitos Humanos e cultura, discussões relacionadas ao corte, os Direitos Humanos são constantemente afiliados e citados a partir dos princípios morais do Ocidente “e associados a imposições políticas historicamente ancoradas no colonialismo” (SANTINHO; CASADO, 2017, P. 101,).

Nas perspectivas das entrevistadas, foi possível perceber em suas falas se realmente a prática é assumida ou não como uma violência. No momento da entrevista, trazemos alguns questionários referente a questão da violência, como por exemplo, “*o que você entende pela violência?*” “*Na sua visão, o fanadu é uma violência?*” Reproduzo algumas respostas sobre as percepções das entrevistas quanto a questão da violência associada ao *fanadu*:

“Na minha visão o fanadu não é uma violência, porque é a nossa cultura que os nossos mais velhos faziam, e também está no livro de Corão. Porque não me fez mal. Mas agora as coisas estão se complicando, fecham as pessoas por causa disso, isso não faz sentido” (Radija Bodjam, 50 anos).

“Acho que é uma prática que deve continuar, porque crescemos e vemos ela sendo praticada, é o nosso costume, não acho que é violência” (Mamatu Bangura, 29 anos).

Radija é uma mulher da etnia Mandinga, que perante a nossa entrevista, se posicionava sempre a favor da prática e mostrava insatisfeita com a sua proibição. Para ela, o costume não é uma violência, mas sim uma cultura. Mamatu também afirma que a prática é ancestral e que merece ter continuidade por ser um costume. Ela é uma jovem da etnia Susu e, segundo o seu relato, nem sabia que ia passar pelo *fanadu*. Foi enganada pela tia, mas que

mesmo assim, não considera a prática violenta. Ainda no que diz respeito à violência, tivemos algumas falas que quando questionadas sobre o assunto, alegaram não saber o significado:

“Pode pular... Nem sei o que é violência [risos]. Deixa eu cozinhar, não tenho mais nada para falar [risos]” (Sali Djambam, 48 anos).

“Não sei o que é a violência” (Aicha Mané, 44 anos).

Podemos perceber que as duas falas afirmaram não saber o que significa violência. É importante lembrar que, quando procurei as duas mulheres para entrevistas, ambas alegaram que não queriam dar entrevistas porque não tinham frequentado a escola. Provavelmente, por não ser um assunto do cotidiano delas e devido à ausência escolar nas suas vidas, estas não souberam responder o questionamento. De fato, o que é a violência? Como ela é percebida por certas pessoas? A violência muitas das vezes, é percebida como sendo um ato de amor, principalmente quando envolve algo que acreditamos que é por nosso bem. Nem todas as vítimas de violência a enxergam como algo negativo. Em alguns casos, elas a romantizam ou não percebem que estão passando por situações violentas. A violência é enxergada no olho de quem o vê. De acordo com as autoras Santi, Nakano e Lettieri (2010) “a violência praticada contra a mulher pode estar presente em todos os âmbitos da vida e se manifestar sob diferentes formas e inúmeras circunstâncias” (Santi, Nakano e Lettieri, 2010, p. 418).

O acesso à educação nos permite ter contato com as discussões relacionadas à violência e assim, compreendê-las no nosso cotidiano. A problematização que pretendemos levantar aqui diz respeito a algumas falas das nossas entrevistadas. Algumas delas alegam não saber o que significa a violência. Segundo Saffioti (1987), “quando se afirmar que é natural que a mulher se ocupa do espaço doméstico, deixando livre para o homem o espaço público, está-se rigorosamente naturalizando um resultado da história” (Saffioti, 1987, p. 11). Da mesma, acreditamos que quando uma cultura se torna um hábito, mesmo sendo violento, de certa forma se torna naturalizada, como é o caso do *fanadu*, tendo em vista que esta prática é valorizada em alguns contextos.

De certo modo, o *fanadu* é uma forma de violência por machucar fisicamente suas praticantes. Saffioti alega que se trata “da violência como ruptura de qualquer forma de integridade da vítima: integridade física, integridade psíquica, integridade sexual, integridade moral” (Saffioti, 2004, p. 18), e todas essas rupturas de integridades foram apontadas pela ciência como resultado de consequências drásticas da prática do corte (Leye, 2017).

Muito diferente das frases citadas acima, algumas das nossas entrevistadas alegam que a prática não é uma violência, mas sim uma cultura, cultura esta que merece ter sua continuidade como muitas outras no país. Um ponto interessante desta discussão foram as falas que, quando questionadas sobre a violência, alegaram não saber a que se refere o conceito. O que se percebe foi a controvérsia que esta pergunta causou em relação ao ponto de vista das entrevistadas mais jovens. Apesar de não afirmarem categoricamente sobre a prática ser uma violência ou não, dava para perceber em suas falas que o ritual não era bom para saúde, inclusive algumas delas alegaram que já participaram das palestras e campanhas para sua erradicação:

“Os mais velhos dizem que é bom porque é a nossa cultura, mas nesse século, as pessoas falam que não é bom, porque a faca usada por uma pessoa para cortar é usada para todas as outras e isso causa infecção” (Assanatu Balde, 19 anos).

“Fanadu não sei se é uma coisa boa, muitas pessoas falam que não é bom mesmo, também acho” (Rabiatu Candé, 25 anos).

“Eu acho que não é uma coisa boa, porque cortam o clitóris, aí quando a pessoa for ter filhos, depara com muitas dificuldades, às vezes o filho morre no parto, acho que as pessoas também não sentem muito prazer” (Elma, Embaló, 18 anos).

Através destas falas, podemos constatar uma certa divergência sobre o assunto entre aquelas mais jovens e as mais velhas. As mulheres mais velhas foram as que mais se posicionaram positivamente sobre a persistência do *fanadu*, já as mais jovens defendiam a sua erradicação. Em alguns casos, em que entrevistamos mães e filhas, percebemos posicionamentos totalmente diferentes sobre este assunto.

Outra variável que foi explícita neste assunto, foi o nível escolar das entrevistadas. Percebe-se que as que possuem os níveis escolares mais avançados, principalmente as mais jovens, tiveram um posicionamento muito contrário comparado às que possuem o nível mais baixo de escolaridade, principalmente nos assuntos ligados à violência e os impactos do *fanadu* em suas vidas.

Notamos ainda, que muitas das nossas entrevistadas tiveram infâncias interrompidas pelo casamento, uma simbologia cultural muito presente na vida de mulheres guineenses. A maioria das nossas entrevistadas lamentaram suas condições no casamento, problema este que afasta muitas mulheres do meio escolar, pois acabam abandonando a escola pelo o casamento

desde muito jovem. A predominância deste fato acontece com mais recorrência nas etnias islamizadas (RGPG, 2009). Constatamos que as etnias Mandingas e Beafadas participam com mais frequência dos rituais de *fanadu garandi* que explicamos no início, com a segunda fase do *fanadu*. Já na etnia Fula, constatamos que as mulheres participam com menos frequência desta fase, e como é um ritual aberto, houveram entrevistadas que declararam que fugiram das suas casas para participar da barraca.

A supervalorização da prática no bairro é algo muito explícito, principalmente nas manifestações que acontecem para comemorar os rituais dos meninos. Durante o trabalho de campo presenciei muitas comemorações do *fanadu* dos homens. Em relação a prática ser proibida, para as mulheres entrevistadas existe um grande descontentamento acerca da sua proibição. As mesmas alegam que a prática possui uma grande significância cultural nas suas vidas e que gostaria que ela fosse mantida por gerações vindouras.

Nesta pesquisa, notamos um significado que vai muito além das tradições, como por exemplo, o da amizade. Ter uma amiga para entrar na barraca foi algo muito considerável para nossas entrevistadas. Percebe-se que estas amizades são supervalorizadas por elas, assim como aquelas amizades que foram construídas por elas lá dentro.

Esclarecemos o uso do termo *cunsi udju*, que geralmente é acompanhado de palavra *blufu* - habitualmente no contexto guineense o termo é *cunsi udju* -, é utilizado de forma pejorativa para se referir às pessoas "mal-educadas", e que, no entanto, se estas tivessem passado pela barraca, saberiam comportar-se em sociedade. O termo *blufu* também é usado no mesmo sentido, mas nem sempre de forma pejorativa, às vezes só para se referir às pessoas que não passaram pela prática do *fanadu*.

No que diz respeito ao tipo do corte mais comum na Guiné-Bissau, tivemos a concordância com algumas literaturas. Segundo as literaturas, o modelo comum dos cortes é o Tipo I e Tipo II, classificados pela OMS. Pelas descrições do corte, segundo nossas entrevistadas, o modelo coincide com a caracterização das formas de corte.

“Acho que depende da forma de corte, porque Mandinga tem uma forma de cortar, Fula e outras etnias. Pelo que eu sei. Mandinga só corta um pedacinho da parte externa de clitóris, já as Fulas cortam toda a parte que aparece” (Mariama 47 anos).

Outras entrevistadas também relataram o mesmo modelo de corte, que é a retirada de um pedaço do clitóris ou a remoção total da parte de clitóris que se apresenta. Constatamos uma grande valorização do corte como um ato simbólico no ritual. A fase do corte, no qual é

nomeada por *fanadu* sinhu, é de grande significância para as praticantes, apesar de ser acompanhada de muita dor, como afirmam as entrevistadas. No entanto, não existe o *fanadu* sem o corte, mesmo para aquelas que afirmam passar pela segunda fase (o *fanadu garandi*), demonstram que não seria possível se não cumprissem com o primeiro.

Como já referia Van Gennep (2014), os rituais de iniciação têm suas fases e uma delas é o afastamento da sua comunidade. Assim como acontece em outros rituais, o *fanadu* possui essa fase de desligamento, ou seja, de afastamento da sua comunidade para se adaptar a uma nova realidade. A fase da barraca marca esse distanciamento das iniciadas com suas vidas anteriores por um determinado período de tempo. No entanto, descobrimos que dentro das barracas, as iniciadas passam por um certo tipo de castigo. Algumas mães, quando a filha é desobediente, logo na entrada da barraca conversam com os lambés (responsáveis pelas meninas) para reforçar o castigo dentro da barraca. Outra forma de castigo que também descobrimos, é forma de dormir. Durante o tempo em que as meninas passam nas barracas, elas dormem no chão com o auxílio de uma esteira apenas. Esses castigos fazem parte da educação moral.

Descobrimos que durante a estadia nas barracas, acontecem três banhos, a depender do mês que as iniciadas entram na barraca. Suponhamos que se a menina entrou no segundo mês, ela irá passar por dois banhos, as que estiveram desde início, passam por três banhos. A cada mês é feita uma cerimônia de banho que, segundo elas, são designadas de primeiro laba (lavar), segundo laba e terceiro laba, essa última acontece no dia da saída da barraca. As meninas que estiverem menstruadas são liberadas para lavar as partes íntimas e trocar de absorvente. Outra circunstância é a chuva, os três banhos são para a purificação das meninas, se pegarem chuva nesse período é obrigatório tomarem um novo banho para se purificarem.

Ainda sobre a barraca, outra coisa que descobrimos é sobre o momento do lazer das meninas. Nesses momentos, que geralmente acontecem fora da barraca (podendo ser um local em que elas descansam), elas designam de barraca *docs* “barraca doce”, já a barraca onde elas passam as noites e convivem a maior parte do tempo é designado de barraca *malgocs* “barraca amarga”.

Durante a época que as iniciadas passam na barraca, cada família fica responsável por levar seus mantimentos, assim como os alimentos. Outra coisa que descobrimos é que na barraca, as comidas são todas misturadas e as meninas comem todas juntas numa bandeja, como podemos perceber no trecho da fala da Salimatu:

“Outra coisa interessante da barraca é que a gente come tudo junto numa bandeja, e as comidas são todas misturadas, suponhamos que cada mãe leva comida para filha, as comidas levadas são todas misturadas num pote e vocês são obrigadas comer juntas, sem recusar. E andamos descalços durante os três meses que passamos dentro das barracas”(Salimatu, 27 anos).

Dias antes de se despedirem da barraca, acontece o ritual denominado de *fidi lifante* (ferir elefante). Esse ritual tem uma grande importância para as iniciadas, ele acontece por meio de um teste de corrida, como podemos conferir nas palavras da Carlota:

“Ferir elefante é quando faltam dois dias para sair de barraca, todas as fanadas vão para o campo e vocês formam um grupo de quatro pessoas, depois o djidiu apitar, sai todo o mundo em direção ao tambor. Quem bater no tambor primeiro, é considerada a que feriu o elefante. Apesar de não ter sido eu a ferir, gostei bastante. Foi o dia que mais me marcou” (Carlota, 30 anos).

Esse ritual, segundo as próprias iniciadas, é muito difícil de vencer porque envolve a feitiçaria. Geralmente as pessoas que ganham essa partida são referidas como pessoas de duas cabeças, ou seja, que tem um pouco de poder.

Análises revelaram que após a saída das barracas, as iniciadas passam um mês sem terem relação sexual com os parceiros, ao mesmo tempo, passam um mês dormindo nos colchões em suas casas, como foi possível perceber nas falas da Salimatu: *“e outra coisa, quando a pessoa sai da barraca não pode ter relação sexual com o homem durante um mês, até passar pela última cerimônia”* (Salimatu, 27 anos). Essa última cerimônia, como explica Salimatu, é descrita da seguinte forma: uma pulseira de corda vermelha é amarrada logo na entrada da barraca. Após um mês em casa, essa pulseira é devolvida aos seus responsáveis, e a iniciada volta a sua rotina anterior, mas com o novo status.

Descobrimos que o *fanadu*, assim como qualquer outro ritual simbólico, tem sua influência social muito forte nas comunidades onde ela ocorre; o *fanadu* possui um significado muito valioso nas sociedades em que ela se verifica. Se a pessoa não quiser ir por vontade própria, acaba indo pela comunidade, como afirmam as nossas entrevistadas:

“Algumas obrigam as suas filhas a ir mais por causa da comunidade, porque as pessoas vão falar que ela não está cumprindo os costumes” (Carima Balde, 31 anos).

“O meu pai me disse uma vez, se depender dele eu não iria para o fanadu, mas o problema é a comunidade, as pessoas vão falar depois que ele me deixou fora dos costumes” (Mariama Sanha, 47 anos).

Verificamos uma forte influência da comunidade a respeito da valorização do ritual, alguns pais até preferem que as filhas não passem pelo ritual, mas acabam cedendo por conta da comunidade valorizar o costume.

Além disso, análises apontam as possíveis respostas sobre a ligação do *fanadu* com a maternidade na vida das nossas entrevistadas, e, se de fato, as justificativas apontadas em relação à saúde produtiva interferiram no momento de parir. Muitas entrevistadas demonstraram não apresentar nenhum problema relacionado ao *fanadu* no parto, como podemos ver em algumas falas:

“As pessoas falam que impede a pessoa de ter filhos e traz doença, mas pela minha experiência eu não tive nenhum dos dois. Tenho três filhos, inclusive o primeiro parto foi aqui em casa. E não estive doente também. O meu segundo filho eu tive o parto no carro, foi bem tranquilo, nem tive pontos” (Mamatu Bangura, 29 anos).

“Pela minha experiência, não tive nenhuma dificuldade. Graças a Deus, tive meu filho sem passar pela cesariana. Só tenho a agradecer” (Cadija Indjai, 30 anos).

“Pode ser, mas comigo não foi assim, eu tive meus filhos com saúde graças a deus, e tive a maioria dos meus filhos aqui em casa” (Sali Djambam, 48 anos).

“Olha, acho que isso não é verdade, porque eu não tive problema no parto e conheço muitas pessoas que também passaram e não tiveram nenhum problema” (Naira Mané, 48 anos).

“Eu tive seis filhos sem passar pela cesariana, tive todos os partos normal, as minhas filhas que também passaram tiveram suas filhas tranquilas, agora não sei” (Mariana Embaló, 41 anos).

“Eu fui ao fanadu, mas tive filho, porque falam que se você for a fanadu fica infértil, mas eu engravidei e dei a luz, e tive um parto normal” (Djedja Bodjam, 35 anos).

Como se percebe, as suas falas mencionam o parto considerado “normal”. Algumas delas que tiveram filhos, alegam não terem tido nenhum problema relacionado ao parto ou à fertilidade. No entanto, outras entrevistadas apresentaram justificativas diferentes quanto ao assunto:

“Acho que sim, porque no meu parto eu tive o mesmo problema, perdi muito sangue, a irmã parteira que fez o meu parto, inclusive, comentou sobre essa

prática de corte, porque de certa forma, acabou influenciando o meu parto”
(Carima Balde, 31 anos).

“Eu lembro que uma vez assisti uma menina que foi cortada. Tiraram tudo. A menina não conseguia nem sentar, pode ser verdade que o corte interfere. No caso dessa menina, por exemplo, quem sabe se ela terá um parto normal?” (Mariama Sanha, 47 anos).

A única entrevistada que afirma ter tido uma experiência ruim no parto foi Carima Baldé. Segundo ela, o corte talvez tenha interferido no parto, porque a parteira que fez seu procedimento comentou sobre a possível interferência. Já a entrevistada Mariama Sanha, afirma não ter tido nenhum problema relacionado ao parto, tendo em vista que teve os seus seis (6) filhos sem precisar ser operada, mas ressalta que o problema relacionado a isso, pode depender da forma como as meninas são cortadas.

Outra discussão interessante que percebemos diz respeito a idade de fanadu nas meninas. A prática é definida como sendo um ritual de passagem para vida adulta na visão de vários autores (Kaplan 2017; Moreira 2017; Alves 2013). Visto que esta prática na maioria dos casos acontece na fase da puberdade entre os 13 a 15 anos, algumas entrevistadas nossas afirmam ter praticado o fanadu nas suas filhas bebês devido a lei da proibição da prática implementada em 2011. Esta afirmação nos leva a questionar o conceito “idade”. Os nossos dados contradizem esta afirmação, pelo que se percebe, mais de cinco entrevistadas alegam que passaram pelo ritual na fase mais nova, isto é, quando eram bebês e outras mencionaram a fase de 2 a 5 anos.

Neste mesmo linha de raciocínio Martingo (2009) apud Gruenbaum (2001) afirma que “face à variedade de idades em que o corte é realizado, coloca em questão se, em crianças de pouca idade, longe da puberdade, o corte significará realmente um rito de passagem”. Ou seja, precisamos repensar o significado de “ritual de passagem” quando nos referimos à prática de fanadu no contexto guineense.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho estudou a prática do *fanadu* do ponto de vista das mulheres do bairro de Cuntum Quélelé, em Guiné Bissau. Trata-se de uma prática que é considerada um ritual de passagem das meninas para a fase adulta. Para a compreensão deste ritual, trouxemos alguns aspectos importante do bairro para a melhor compreensão do contexto, exploramos alguns pontos que achamos relevante para o trabalho, como também compreendemos o significado do ritual que foi o nosso objetivo principal. Dito isso, também exploramos a compreensão da violência e alguns aspectos da discussão em torno do gênero, sexualidade e maternidade, que são alguns dos aspectos que envolvem o ritual. Discutimos as nomenclaturas do termo *fanadu* que vai variar a depender dos grupos étnicos guineense e das sociedades em que é praticado.

Em se tratando de sua representação simbólica, o *fanadu* possui uma elevada valorização pela maioria das suas praticantes. Percebe-se que o ritual é interpretado de maneira diferente por cada uma das suas praticantes, trazendo significados que, muitas vezes, são compostos de boas ou de péssimas memórias, sendo carregado de várias interpretações. Para algumas pessoas, o *fanadu* é necessário porque faz parte da cultura e orienta a conduta moral. Esta visão se diverge das outras concepções que entendem a prática como uma cultura não possui nenhum benefício.

O trabalho também procurou compreender o significado da prática e teve como um dos seus principais resultados, a sua supervalorização. Apesar do ritual ser proibido pela lei, verifica-se que algumas das entrevistadas já o fizeram às escondidas nas suas filhas e apoiam a sua continuação.

Dessa forma, nota-se que o trabalho teve diferentes discussões sobre o resultado da pesquisa. Um dos resultados relevantes dessa discussão foi sobre o entendimento da violência, assunto que é pouco discutido e levado em consideração no contexto guineense. Além disso, tivemos outros resultados em relação ao significado do *fanadu*, a partir da sua associação relacionada às amizades entre as iniciadas que passaram pela barraca, ou seja, a importância das amizades que foram construídas nas barracas e as que são levadas pelas barracas, a valorização de ter uma amiga para entrar, como também para sair da barraca foram apontadas como sendo o lado bom do ritual. Essa foi uma das coisas que chamou a atenção nos nossos resultados.

O *fanadu* é um tema que vem sendo estudado por várias áreas de conhecimento, sendo uma delas, a Antropologia, devido a sua característica cultural. Ele também é de grande

relevância para os estudos sociais, principalmente por envolver discussões relacionadas ao gênero, sendo uma área muito necessária e muito discutida nos estudos sociais, por meio do ponto de vista sociológico.

Trabalhar esta temática é muito desafiador, principalmente levando em consideração o tratamento do assunto, pois nem todas as pessoas se sentem livres para conversar. O meu primeiro trabalho de campo foi um pouco provocativo, fazendo-me encarar uma realidade que eu nunca tinha encarado na vida, mas considero uma experiência muito boa e relevante para minha formação acadêmica. Talvez por ter tido pouco tempo de campo, não deu para especificar muito bem o público alvo, talvez o trabalho poderia contar com alguns grupos étnicos, demarcando uma faixa etária seletiva. Por misturar diferentes grupos étnicos, não foi possível ter o controle na análise de certos elementos que apareceram nas nossas entrevistas. Percebe-se que certos grupos étnicos apresentam alguns conceitos sobre a prática que não foi vista nos outros grupos, como foi possível observar na descrição da barraca, já que nem todas as etnias participam. Também foi interessante compreender as revelações de certas categorias que aparecem no tratamento que as meninas recebem nas barracas. Para alguns desses conceitos, conseguimos entender melhor a sua interpretação, como foi o caso de *cunsi udju* e *fidi lifante*. A pesquisa não deu conta de categorias que apareceram com frequência, mas que não foram explicadas com clareza, como por exemplo, aquelas categorias que não foram possíveis a sua melhor exploração, como foram os casos de *n'hamanó*, *lambés*, entre outros que não foram tão claras nas falas.

Talvez por curto tempo de conversa, e por certas pessoas ficarem envergonhadas durante a entrevista, não conseguimos explorar algumas coisas que poderiam ser necessárias para este trabalho. Com algumas pessoas, tivemos que fazer entrevistas no mercado, local onde elas trabalham, um lugar muito barulhento e desconfortável para falar algumas coisas.

Este tema possui grande relevância para a discussão social, principalmente nos países onde ocorre, podendo ser explorado em diferentes perspectivas sobre o gênero, a começar pela sexualidade, maternidade e debates controversos sobre o entendimento da violência em diferentes contextos. Além disso, a pesquisa nos abriu alguns caminhos que podem ser explorados por trabalhos futuros. Como já ressaltamos, apareceram algumas categorias que não conseguimos explorar da forma como gostaríamos. Na entrevista, duas das nossas entrevistadas falaram da distinção da barraca: uma, chamada de *barraca malgos* (amargo), que é a barraca onde elas dormem e cumprem com algumas cerimônias diárias, durante as três messes, e outra que elas denominam de *barraca dos doces*. Nesta última, as meninas passam a

maior parte do lazer num espaço em que os seus responsáveis escolhem suas brincadeiras. A primeira prega a tradição mais forte, enquanto que na segunda fornecem a elas condições de serem mais livres.

Em suma, pesquisar este tema que sempre olhei como tradição, me faz hoje obter vários questionamentos a respeito. Percebo o quanto amadureci pesquisando sobre um assunto muito delicado para tantas mulheres guineenses, assim como para outras mulheres africanas e não africanas que experimentaram este ritual. Os rituais culturais são de extrema importância no contexto africano, e é de grande importância cumpri-las. Talvez seja por isso que nunca obtive um impacto maior em relação a este assunto, pois cresci e me deparei com esta realidade, sendo normal no nosso contexto. Apesar de atualmente, existirem lutas pela sua erradicação, ela foi e continua sendo supervalorizada em certos contextos, como foi explicitado nas falas de algumas das nossas entrevistadas. Esta prática considerada barbárie por certas pessoas, ainda é tida como cultural e vantajosa por outras.

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Para educar crianças feministas: um manifesto**. Editora Companhia das Letras, 2017.

_____. **Sejamos todos feministas**. Editora Companhia das letras, 2014.

ALVES, Cremilde. **As que passaram pelas barracas**: Representações e vivências de mulheres sobre o fanado feminino em Bissau (Bairro Militar). 2013. 128f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

AMADIUME, Ifi. Sexuality, African religio-cultural traditions and modernity: Expanding the lens. **Codesria bulletin**, v. 1, n. 2, p. 26-28, 2006.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: **Os Pensadores**. Vol. II. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim (versão inglesa de W.D. Ross). São Paulo. Abril Cultural, 1979.

ASSOCIAÇÃO PARA O PLANEJAMENTO DA FAMÍLIA. **Eliminação da Mutilação Genital Feminina**: declaração Conjunta OHCHT, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS. 2009. Disponível em: <http://www.who.int/eportuguese/publications/mutilacao.pdf> . Acesso em

BAGNOL, Brigitte; MARIANO, Esmeralda. **Gênero, Sexualidade e Práticas Vaginais**. Maputo: DAAFLCS. UEM. 2011.

BECKER, Howard S. **Segredos e truques da pesquisa**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2007.

BÍBLIA. **Genesis**. Português. Bíblia sagrada. Tradução: Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancim. Editora. Paulus, 1990. Cap. 17 vers. 9-12.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 2.ed. Trad. de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. A economia das trocas lingüísticas. **São Paulo: Edusp**, v. 116, 1996.

BRITO, Simone Magalhães. Traçando os limites da sociologia da moralidade: uma perspectiva adorniana. **Estudos de Sociologia**, v. 1, n. 17, 2011.

CAMPOI, Isabela Candeloro. O livro "Direitos das mulheres e injustiça dos homens" de Nísia Floresta: literatura, mulheres e o Brasil do século XIX. **História (São Paulo)**, v. 30, p. 196-213, 2011.

CARLOS, Antônio Gil. **Como Elaborar Projetos de Pesquisa**. 5ª edição. São Paulo: Atlas, 2010.

CARRASCO, R, Julia; CASADO, Rut. O C/MGF como prática nefasta e violação dos direitos humanos. 2017.

CARREIRA, António. **Boletim cultural da Guiné Portuguesa**. Volume: XVI, julho 1961.

_____. Mutilações étnicas dos Manjacos. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, Bissau, vol. 16, n. 61, pp 83-101, 1961.

_____. Símbolos, ritualistas e ritualismos animo-feiticistas na Guiné Portuguesa. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, vol. XVI, nº 63, 1961.pp: 505-539.

CARVALHO, Anna Karoline Cavalcante; FARIA, Ana Luísa Barbosa; LISBOA, Elizandra da Paz; SILVA, Valcelir Borges da; ALENCAR, Valéria Lustosa de. A religião como forma de controle social. **Humanidades & Inovação**, v. 7, n. 2, p. 310-317, 2020.

CARVALHO, Clara; FALCÃO, Ricardo. Etnografia: C/MGF e diferenças culturais. In: KAPLAN, Adriana; GÓMEZ, Laura Nuño (diretoras); THILL, Magaly; SEOANE, Nora Salas (cords.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017. Pp. 136-140.

_____.; PATRÍCIO, Marta. Corte/mutilação genital feminina: respostas institucionais integradas. **Corte/Mutilação Genital Feminina: respostas institucionais integradas**. 2018.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche - uma História da Poligamia**, 1ª ed. São Paulo: companhia de Bolso, 2021.

COENE, Gily. As vozes de feministas do Sul na prevenção do C/MGF. In: KAPLAN, Adriana; GÓMEZ, Laura Nuño (diretoras); THILL, Magaly; SEOANE, Nora Salas (cords.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017. Pp. 168.

CONVENÇÃO Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres. Disponível em: <<http://www.unfpa.org.br/Arquivos/cedaw.pdf>>. (1979). Acesso em: 15 ago. 2022.

CORREIA, Maria de Jesus. Sobre a maternidade. **Análise psicológica**, v. 16, n. 3, p. 365-371, 1998.

SILVA, Joasey Pollyanna Andrade da; CARMO, Valter Moura do; RAMOS, Giovana Benedita Jaber Rossini. As quatro ondas do feminismo: lutas e conquistas. **Revista de Direitos Humanos em Perspectiva**, v. 7, n. 1, p. 101-122, 2021.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. **Cadernos Pagu**, p. 9-41, 2011.

DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>>. (1948). Acesso em: 15 ago. 2022.

DIAS, Augusto Silva. Faz sentido punir o ritual do fanado? Reflexões sobre a punibilidade da excisão clitoridiana. **Revista Portuguesa de Ciências Criminais**, n. 1, 2006.

DIREITOS HUMANOS, Liga Guineense dos. **Relatório sobre a Situação dos Direitos Humanos na Guiné-Bissau 2010/2012**.

DJALÓ, Tchernó. **O Mestiço e o Poder - Identidades, dominações e resistências na Guiné**. Nova Vega, 2012.

COUTO, Hildo Honório do; EMBALÓ, Filomena. Literatura, língua e cultura na Guiné-Bissau. **PAPIA-Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico**, v. 20, n. 1, p. 11-253, 2011.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo: Uma análise dos conceitos de poluição e tabus**. Londres: Routledge, 1996.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da Vida Religiosa. O sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FALCÃO, Ricardo. Historicidade do C/MGF e agendas anti-C/MGF. In: KAPLAN, Adriana; GÓMEZ, Laura Nuño (diretoras); THILL, Magaly; SEOANE, Nora Salas (cords.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017. pp.33-36.

_____. Migração, movimentos migratórios e etnicidade. In: KAPLAN, Adriana; GÓMEZ, Laura Nuño (diretoras); THILL, Magaly; SEOANE, Nora Salas (cords.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017. pp. 59-63.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Graal, 2007.

FUSASCHI, Michela. Os genitais e a construção do corpo feminino. In: KAPLAN, Adriana; GÓMEZ, Laura Nuño (diretoras); THILL, Magaly; SEOANE, Nora Salas (cords.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017. Pp. 56-58.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

GLAT, Rosana; PLETSCHE, Marcia Denise. O método de história de vida em pesquisas sobre auto-percepção de pessoas com necessidades educacionais especiais. **Revista Educação Especial**, v. 22, n. 34, p. 139-153, 2009.

GÓMEZ, Laura Nuno. Controlo sobre a sexualidade das mulheres. In: KAPLAN, Adriana; GÓMEZ, Laura Nuño (diretoras); THILL, Magaly; SEOANE, Nora Salas (cords.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017. Pp. 158.

_____.; KAPLAN, Adriana;. Introdução ao Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre C/MGF. In: KAPLAN, Adriana; GÓMEZ, Laura Nuño (diretoras); THILL, Magaly;

SEOANE, Nora Salas (cords.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017, pp: 25.

GONÇALVES, Yasmim. Mutilação Genital Feminina. ASSOCIAÇÃO PARA O PLANEJAMENTO DA FAMÍLIA. Lisboa: APF. 2004.

HARE, Jenny. **Orgasmos: como chegar lá**, 2010.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. **Terceiro Recenseamento Geral da População e Habitação -2009**. 2009.

JOHANSEN, Ragnhild Elise B. Desfazendo a mutilação genital feminina: percepções e experiências de infibulação, desfibulação e virgindade entre migrantes somalis e sudaneses na Noruega. **Cultura, saúde e sexualidade**, v. 19, n. 4, pág. 528-542, 2017.

KAPLAN, Adriana; ALIAGA, Neus. C/MGF como tradição e C/MGF como norma social. In: KAPLAN, Adriana; GÓMEZ, Laura Nuño (diretoras); THILL, Magaly; SEOANE, Nora Salas (cords.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017. pp.141-145.

_____. Significados socioculturais da prática. In: KAPLAN, Adriana; GÓMEZ, Laura Nuño (diretoras); THILL, Magaly; SEOANE, Nora Salas (cords.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017. Pp. 53-56.

_____.; SEONE, S. N. Definições, terminologia e tipos de C/MGF. In: THILL, M; SEONE, S. N. (coord.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017.

KHADY. **Mutilada**. Tradução de Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2006.

LEYE, Els. As consequências do C/MGF. In: KAPLAN, Adriana; GÓMEZ, Laura Nuño (diretoras); THILL, Magaly; SEOANE, Nora Salas (cords.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017. Pp: 40-42.

_____. Gestão clínica do C/MGF e suas complicações. In: KAPLAN, Adriana; GÓMEZ, Laura Nuño (diretoras); THILL, Magaly; SEOANE, Nora Salas (cords.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017. Pp. 93-98.

MANÉ, Baticã Braima Ença. **Descrição e análise dos processos de formação de palavras por reduplicação no crioulo guineense (Guiné-Bissau)**. 2021. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8142/tde-03052022-135318/pt-br.php>. Acessado em: 14 jul. 2022.

MARTINGO, Carla. **O corte dos genitais femininos em Portugal: o caso das guineenses – estudo exploratório**. Lisboa, Agosto 2009.

MARTINS, Catarina. Nós e as Mulheres dos Outros. Feminismos entre o Norte e a África. IN: RIBEIRO, António Sousa; CALAFATE, Margarida (orgs.): **Geometrias da Memória: configurações pós-coloniais**. Porto, Afrontamento. 2016.

MEIRA, Mônica Birchler Vanzella. Sobre estruturas etárias e ritos de passagem. **Ponto-e-Vírgula: Revista de Ciências Sociais**, n. 5, 2009.

MOREIRA, Joacine, Katar. **A Cultura di Matchundadi na Guiné-Bissau: Género, Violências e Instabilidade Política**: Universidade de Lisboa, 2017.

MOREIRA, Joacine. Katar. Corte dos genitais Femininos, Disponível em: <https://www.joacinekatarmoreira.pt/corte-dos-genitais-femininos/> . Acessado em: 12 de fevereiro de 2021.

NNAEMEKA, Obioma (Ed.). **A circuncisão feminina e a política do conhecimento: mulheres africanas nos discursos imperialistas**. Greenwood Publishing Group, 2005.

OLEGÁRIO, Letícia Zimmer; CORBELLINI, Mariana Dalalana. A mutilação genital feminina no continente africano sob a perspectiva feminista. **Revista Ártemis**, v. 23, n. 1, 2017.

OLIVEIRA, Jaciely. **Mutilação Genital: discussão cultural e análise sobre as percepções de mulheres envolvidas nesta prática (séculos XX-XXI)**, Monografia, 2011.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Eliminação da Mutilação Genital Feminina: Declaração Conjunta - OHCHR, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS**. Organização Mundial da Saúde, 2008.

OSÓRIO, C. Identidades de género e identidades sexuais no contexto dos ritos de iniciação no Centro e Norte de Moçambique. *Outras Vozes*, Moçambique, 43-44, dezembro, p.1-9, 2013.

_____. Ritos de Incitação: Um debate necessário. *Outras Vozes*, Moçambique, nº 22, fevereiro, p.13-14, 2008.

OYĚWÙMÌ, Oyèrónké. Conceituando o género: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **CODESRIA Gender Series**, v. 1, p. 1-8, 2004.

_____. Laços familiares/ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas. **Translated by Aline Matos da Rocha. Signs**, v. 25, n. 4, p. 1093-1098, 2000.

OYEWÙMÌ, Oyèrónké. Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos. *Novos Olhares Sociais. Revista do PPGCS, UFRB*, v. 1, n. 2, p. 294-317, 2018.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Tradução Marta Aviancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PAVIANI, Jayme. Conceitos e formas de violência. **Conceitos e formas de violência. Caxias do Sul, RS: Educs**, p. 08-20, 2016.

PELLICCIARI, Maya; FLAMINII, Sabrina.; Cuidar de mulheres e raparigas com, ou em risco de, C/MGF. In: KAPLAN, Adriana; GÓMEZ, Laura Nuño (diretoras); THILL, Magaly; SEOANE, Nora Salas (coords.). **Guia de Formação Acadêmica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017. pp.80-87.

PERROT, Michelle. Minha história das mulheres. Trad. Angela M. S. Correa. São Paulo: Contexto, 2007.

PIACENTINI, Dulce de Queiroz. **Direitos Humanos e Interculturalismo: Análise da Prática cultural da Mutilação Genital Feminina**. Florianópolis: conceito editorial 2008.

PIEDADE, Sandra Marisa Pereira Rendall. **Mutilação Genital Feminina em Portugal**. Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social e das Organizações. Lisboa- Portugal. 2008.

PRAZERES, Jéssica C. **O corpo da mulher como campo de disputa: Representações ocidentais sobre as intervenções genitais femininas em África**. Juiz de fora, 2018.

PROENÇA, Pedro S. **Planejamento em Bissau: plano de urbanização para Quelélé**, 2010.

PROTOCOLO da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos e dos Direitos das Mulheres em África (2003).

PUENTE, Nuñez. Sonia, Género, coerção e consentimento, **Guia de Formação Acadêmica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017.

PUENTE, N. Sonia. **Violência contra as mulheres. Guia de Formação Acadêmica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017.

RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. **Estudos teológicos**, v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004.

ROQUE, Silvia. **Um Retrato da Violência Contra Mulheres na Guiné-Bissau**. [s.l.:s.n.], 2011.

RUBIO MENDEZ, Jonatan Javier. Género e islã uma aproximação aos feminismos islâmicos contemporâneos: construindo hermenêuticas de libertação. 2019.

SAFFIOTI, Heleieth. Iara. Bongiovani. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna (coleção polêmica) 1987.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. Ministério Público do Estado da Bahia, 2004.

SANTI, Liliane Nascimento de; NAKANO, Ana Márcia Spanó; LETTIERE, Angelina. Percepção de mulheres em situação de violência sobre o suporte e apoio recebido em seu contexto social. **Texto & Contexto-Enfermagem**, v. 19, p. 417-424, 2010.

SANTINHO, Cristina; CASADO B. Rut. Multiculturalismo e direitos humanos. **Guia de Formação Acadêmica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017.

SCAVONE, Lucila. Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero. **Interface-comunicação, saúde, educação**, v. 5, p. 47-59, 2001.

SILVA, Bárbara. Garcia. Ribeiro. Soares, Estudo sociológico da amizade duradoura e de sua função social na sociedade contemporânea. **Revista Vozes dos Vales**, v. 3, n. 6, p. 1-29, 2014.

SILVA, Henrique, M; SILVA, Vanderlei; Kalina. Dicionário de Conceitos Históricos. São Paulo; 2006.

SOUZA, M. G; PEREIRE, J. T. Cultura Popular, 1ª edição, Brasília/2014.

TALPETE, Chandra. **Sob olhos ocidentais: Estudos feministas e discursos coloniais**, 2020.

TAVARES, Etiandro Monteiro. **A Mutilação Genital Feminina na população guineense a residir em Portugal**. 2015. Tese de Doutorado.

TAVARES, Monteiro, Etiandro. **A Mutilação Genital Feminina na população guineense a residir em Portugal**: universidade de Lisboa, 2015.

THILL, Magaly. Androcentrismo dos direitos humanos. In: In: KAPLAN, Adriana; GÓMEZ, Laura Nuño (diretoras); THILL, Magaly; SEOANE, Nora Salas (cords.). **Guia de Formação Acadêmica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017.

TOLEDO, Luciano Medeiros; SABROZA, Paulo Chagastelles. Violência: orientações para profissionais da atenção básica de saúde. In: **Violência: orientações para profissionais da Atenção Básica de Saúde**. 2013. p. 36-36.

TURNER, Witter, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. 1969.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Editora Vozes Limitada, 2014.

VÁZQUEZ, Georgiane. Maternidade e Feminismo: notas sobre uma relação plural. **Revista Trilhasda História**, v. 3, n. 6, p. 167-181, 2014.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **A reivindicação dos direitos da mulher**. Tradução Ivania Pocinho Motta. - 1ªed. - São Paulo: Boitempo, 2016.

APÊNDICE A – Dados das entrevistadas da pesquisa

Tabela 2 – Dados das entrevistadas

Nome	Idade	Etnia	Ocupações	Casada/solteira	Filhos
Cadija Injai	30	Mandinga	Vendedora	solteira	1
Adassa Djau Embaló	24	Fula	Sem ocupação	solteira	0
Aisha Mané	44	Balanta/mane	Vendedora	casada	6
Aminata Camara	19	Mandinga	Estudante	solteira	0
Radija Bodjam	50	Mandinga	Vendedora	casada	8
Carima Balde	31	Fula	Sem ocupação	casada	2
Carlota Dafé	30	Balanta	Vendedora	Solteira	1
Djatu Sané	34	Mandinga	Dona de casa	casada	3
Djedja Bodjam	35	Mandinga	Vendedora	solteira	1
Fátima Baldé	28	Fula	Vendedora	casada	2
Matida Djaló	42	Fula	Dona de casa	casada	4
Mariama Sanha	47	Mandinga	Dona de casa	casada	5
Mamatu Bangura	29	Susu	Vendedora	casada	3
Tchutchuca Embaló	39	Fula	Vendedora	casada	1
Mariatu Djaló	34	Fula	Vendedora	casada	4

Mariana Embalo	41	Fula	Vendedora	casada	6
Mansata Djau	33	Fula	Vendedora	casada	3
Naira Mané	48	Beafada	Funcionaria pública	solteira	2
Rabiatu Candé	25	Fula	Dona de casa	casada	0
Sali Djambam	48	Mandinga	Vendedora	casada	6
Suncar Suané	39	Mandinga	Dona da casa	casada	4
Salimatu Camara	27	Beafada	Sem ocupação	solteira	0
Suntum Silla	67	Mandinga	Vendedora	solteira	3
Assanatu Baldé	19	Fula	Aluna	solteira	0
Elma Embaló	18	Fula	Estudante	solteira	0

Fonte: elaboração da própria autora.

APÊNDICE B - Fotografias

Fotografia 1. Mercado de Quelelé



Fonte: foto da autora

Fotografia 2 - Entrada de Flor- uma das localidades em que a pesquisa foi realizada



Fonte: Imagem da autora

Fotografia 3 - Entrada de rua de Lambico



Fonte: Imagem da autora

Fotografia 4 – Eu e duas das entrevistadas da pesquisa na entrada de Flor



Fonte: Imagem da autora

Fotografia 5 - Mesquita (local de reza dos muçulmanos) do bairro de Quelelé



Fonte: Imagem da autora

APÊNDICE C - Termo de consentimento livre e esclarecido



 UFPB PPGS

 Programa de Pós-Graduação em Sociologia

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado (a) para participar da entrevista que será desenvolvida para dissertação do mestrado, com o seguinte tema: *A prática do fanadu sob o ponto de vista das mulheres* desenvolvido através da Universidade Federal de Paraíba (UFPB), no programa de pós-graduação em sociologia (PPGS) Centro de Ciências humanas, letras e artes (CCHLA), Campus I, da estudante **Nadesda Augusto Monteiro**. O nosso trabalho apresenta como objetivo geral: analisar o significado do fanadu na vida das mulheres que passaram pelo procedimento.

A partir da sua aceitação voluntária você participará através de uma entrevista semi-estruturada que será gravada a partir de um encontro a ser agendado.

A conversa será particular caso a convidada não se sentir à-vontade em responder certas perguntas pode ser dispensada. Os dados fornecidos serão utilizados apenas para fins científicos, sendo que a qualquer momento você poderá ter acesso às informações sobre os procedimentos e benefícios relacionados ao estudo, inclusive para resolver dúvidas que possam surgir. Sua identificação será preservada e após a análise dos dados a gravação será destruída. (apenas no caso da entrevista oral).

DECLARAÇÃO

Eu, _____, declaro que é de livre e espontânea vontade que estou participando como voluntário (a) da pesquisa. Declaro que li cuidadosamente este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e que, após sua leitura tive a oportunidade de fazer perguntas sobre o seu conteúdo, como também sobre a pesquisa e recebi explicações que responderam por completo minhas dúvidas. Aceito participar voluntariamente desta pesquisa e sei que posso desistir da participação a qualquer momento. Declaro ainda estar recebendo uma cópia assinada deste termo.

Guiné-Bissau, _____

 Estudante Pesquisadora responsável

 Voluntário (a)

Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre sua participação na pesquisa entre em contacto com a estudante pesquisadora responsável através do e-mail monteironadesda@gmail.com

CamScanner

Fonte: elaborado pela própria autora.

APÊNDICE D - Roteiro de entrevista

Dados pessoais

Nome completo

Idade

Etnia

Estado civil

Nível da escolaridade

Trabalho

Religião

História de vida

Conta-me o que você se lembra da sua infância?

Ou fala-me da sua história de vida

Lembranças boas da vida

Lembranças ruins da sua vida

O que mais gostavas de fazer?

Fanadu

Pode me falar um pouco de *fanadu*?

Com que idade foste ao *fanadu*?

Quem fez o seu corte?

Passaste por dois tipos de *fanadu*?

Pode me falar de cada uma delas?

Que mudanças o *fanadu* te trouxe?

Você pode me contar da sua melhor lembrança do *fanadu*?

E pior lembrança?

O que não te perguntei do *fanadu* que queres comentar?

O que você aprendeu com o *fanadu*?

Maternidade

Você tem filho (a)s, se sim, quanto (a)s?

Pode-me falar como foi seu parto?

Acha que o *fanadu* interfere no parto?

Se sim, por quê?

A sua filha vai passar pelo *fanadu*?

Caso sim, por quê?

Se não, por qual razão?

Violência

O que você entende por violência?

Você acha que o *fanadu* é uma violência contra as mulheres?

Se sim ou não, por qual razão?

Se arrepende de ter passado pelo *fanadu*?

Caso sim ou não, por qual motivo?

Sexualidade

Você fala livremente do *fanadu*?

Já te elogiaram por ter ido ao *fanadu*?

Como você se sente dentro da sua comunidade por ter ido ao *fanadu*?

Você se acha mais limpa/pura em relação a outras meninas que não foram ao *fanadu*? Sim, ou não. Justifique!

Chegou a receber algum comentário ofensivo sobre a sua sexualidade devido ao *fanadu*?

Se sim, qual?

Já sentiu vergonha alguma vez de dizer que fostes ao *fanadu*?

Caso sim, por quê?

Você acha que o *fanadu* impede o prazer sexual?

Se sim ou não por quê?