

FANADU DAS MULHERES NA GUINÉ-BISSAU: UMA DISCUSSÃO SOBRE RITOS DE PASSAGEM E SEXUALIDADE FEMININA¹

Nadesda Augusto Monteiro²

RESUMO

O *fanadu* é considerado um ritual de passagem para as meninas e meninos na Guiné-Bissau. Essa prática cultural é uma herança muito remota que ainda persiste nesta sociedade acima citada. Um costume praticado geralmente nos bebês e nas meninas adolescentes e até nas mulheres adultas. A explicação da permanência se deve a questões culturais. Neste trabalho discute-se o *fanadu* a partir de diferentes aspectos: ritualista, tradicional, religiosa e sexual. Neste trabalho usamos o método de grupo focal, um grupo formado por sete informantes que passaram pelo procedimento. Trata-se de uma metodologia qualitativa com o uso da bibliografia e documentos que tratam sobre o assunto aqui discutido. A partir desta pesquisa contatamos as diferentes discussões que envolvem a sexualidade feminina a partir do corte do clitóris.

Palavras-chave: Circuncisão feminina - Guiné-Bissau. Guiné-Bissau - Usos e costumes. Mulheres - Guiné-Bissau - Aspectos sociológicos.

ABSTRACT

The *fanadu* is considered a rite of passage for girls and boys in Guinea-Bissau. This cultural practice is a very remote inheritance that still persists in the above-mentioned society. It is a remote custom that can still be seen in Guinean society. It is generally practiced on babies and teenage girls and even adult women. The explanation for its permanence is due to cultural issues. This paper discusses *fanadu* from different aspects: ritualistic, traditional, religious, and sexual. In this work we use the focus group method, a group formed by seven informants who went through the procedure. This is a qualitative methodology with the use of bibliography and documents that deal with the subject discussed here. From this research we approach different discussions involving female sexuality and the cutting of the clitoris.

Keywords: Female circumcision - Guinea-Bissau. Guinea-Bissau - Uses and customs. Women - Guinea-Bissau - Sociological aspects.

¹ Trabalho de conclusão de curso, apresentado ao curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Campus dos Malês, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Maria Andrea dos Santos Soares

² Graduanda em Ciências Sociais pela UNILAB.

1 INTRODUÇÃO

O *fanadu* é um termo usado em crioulo guineense para mencionar tanto a prática dos homens como das mulheres. Na Guiné-Bissau a prática do “*fanadu* dos homens” acontece em todas as etnias enquanto das mulheres se limita em grupos específicos, geralmente verificada de maneira mais nítida nos grupos étnicos islamizados. Exposto isto, o nosso trabalho se centrará no “*fanadu* das mulheres”, que é o que pretendemos trabalhar neste artigo. Por fanado feminino entende-se todo o processo de iniciação que inclui aprendizagem, a passagem pela barraca e também o corte genital. Assim o trabalho usará “fanado “ tanto para se referir à totalidade do ritual de passagem das meninas quanto para se referir à prática específica do corte genital.

Neste trabalho usamos o método do grupo focal que, de acordo com Gandim (p. 151. 2002) *apoud* Morgan (1997) “é uma técnica de pesquisa que coleta dados por meio das interações grupais ao se discutir um tópico especial sugerido pelo pesquisador”. Este método nos ajudou a ouvir diferentes visões acerca da prática do *fanadu* que foi um dos motivos que nos levou a adotar esta metodologia. Trabalhamos com um grupo de sete jovens, nem todas participaram ativamente das conversas. Também teve a entrevista individual para as pessoas que não se sentiram seguras em conversar em grupo. Um dos motivos que me levou a trabalhar está temática se relaciona ao fato de o *fanadu* ser uma prática recorrente no meu país e em outros países africanos que vem sendo alvo de muita polêmica pela comunidade internacional. Além disso, dar visibilidade a um rito que mesmo condenado na visão ocidental, permanece por certos praticantes como parte de uma tradição herdada.

Em suma, trabalhar está temática que ao longo dos anos vem sendo discutida pelas autoras ocidentais e que os seus escritos mais conhecidos se encontram na língua inglesa, esse motivo o meu trabalho ira servir de apoio para os PALOP (Países africanos da língua oficial portuguesa), assim como trazer este debate para as ciências sócias.

2 O FANADU NO CONTEXTO DA TRADIÇÃO E DA CULTURA

2.1 O FANADU

Na Guiné-Bissau o *fanadu* é celebrado como sendo um ritual de passagem das mulheres assim como dos homens na sociedade guineense, ela ocorre em todas as idades, principalmente na puberdade, assinalando a mudança das meninas a fase adulta. (SILVIA, 2017). Já na concepção de Alves (2013) o *fanadu* é uma tradição ou ritual muito remoto que até hoje acontece. Para Kaplan e Seoane (2017, p.29) “é uma prática antiga que se mantém como uma tradição profundamente enraizada e apoiada por uma complexidade de significados simbólicos e culturais”. As diferentes versões definidas pelas autoras nos possibilitam uma compreensão de que a prática é muito remota e também deve ser compendiada pelas etnias praticantes como uma parte identitária.

A prática do *fanadu* sempre foi considerada 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 que futuramente pode ter dificuldade em arrumar o marido. Para Dias (2006) "acredita-se 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". Outras justificativas que também foram apresentadas nas entrevistas estão ligadas questões de status, tradição e religião, como podemos perceber nesta fala sobre *status*:

O fanado aumenta sim o status das pessoas que passaram, porque uma menina que não foi submetida a prática não é tão ouvida e respeitada como aquela que já foi, e uma menina que não passou pelo fanadu não consegue cozinhar na época de jejum para as pessoas que jejuaram. Os que cozinham são os que passaram pelo fanado. Você também é ouvida, consegue opinar e as pessoas respeitam sua opinião.

De acordo com Turner, "a liminaridade que caracteriza os ritos de elevação de *status* nos quais o sujeito do ritual, ou o noviço, é conduzido irreversivelmente de posição mais baixa para mais alta" (1969, p. 202). De acordo com o *Relatório Sobre a Situação dos Direitos Humanos na Guiné-Bissau* do biénio (2010/12):

Várias justificações podem ser encontradas e variam de comunidade para comunidade. Contudo, as mais apontadas são fatores ligados à religião, à preservação da virgindade da jovem rapariga até ao casamento, à redução do desejo sexual da mulher, ao aumento do prazer do marido durante o ato sexual, aos fatores ligados à higiene da mulher e à estética, aos fatores de identidade cultural, de pertença social, às ideias de garantias de aumento da fertilidade das mulheres, de promoção da coesão social, ou de aumento das oportunidades matrimoniais, entre outras. E que a MGF é tida ainda como uma “recomendação” do Islão, o que é completamente falso segundo vários teólogos muçulmanos (p.32).

São várias as justificativas encontradas no que diz respeito à prática do *fanadu*, como demonstrado nesta mesma seção, contudo, cada sociedade cria suas justificativas acerca da prática, em alguns contextos as justificativas assemelham-se enquanto em outros se diferem.

2.2 OS GRUPOS PRATICANTES DO *FANADU* NA GUINÉ-BISSAU

Para Carreira (1963), os grupos que praticam o *fanadu* das mulheres na Guiné-Bissau são: fulas, mandingas, biafadas, balantas-mané, nalus, cassangas e banhus. Contudo, temos também outro grupo que não foi mencionado por autor os “saraculés” que são também praticantes do *fanadu*.

Em suma, a prática do *fanadu* constitui um rito de passagem das meninas para uma nova “classe social” como foi apelidado pelo Carreira (1963). Mas, que não são vistos em todos os grupos, apenas os mencionados acima o praticam.

2.3 SURGIMENTO E CARACTERIZAÇÃO DA PRÁTICA

O *corte genital* tem sido praticado há muitos anos, deixando muita dúvida em relação ao seu surgimento. De acordo com Falcão (2017), a primeira menção ao *corte genital* feminino foi feita pelo grego Estrabão, por volta do século I a. C., referindo a maneira como a prática era cuidadosamente feita no Egito. Falcão (2017) ressalta que há provas de que a prática ocorria nesta região mesmo antes deste período.

Falcão (2017, p. 33) nos mostra ainda que:

A clitoridectomia e a infibulação também foram praticadas ao longo da história europeia e existem referências médicas desde o século II ao século XVIII. Quando as descrições eram acompanhadas por mais informação, referem que este procedimento era considerado terapêutico no controlo da sexualidade e numa grande variedade de doenças na Europa e na América

do Norte. A prática é apresentada como cura para a masturbação, adultério ou lesbianismo, expondo as visões moralizadoras sobre o corpo dos séculos XVIII e XIX.

A partir dessa passagem pode-se observar que a prática ligada ao corte genital não está intimamente conectado ou centralizado ao continente africano, mas sim a mesma prática evidencia-se em outros continentes (Europa e América), Falcão (2017). Para Enes (2016, p. 45) existem “alguns autores afirmam que o primeiro documento que se refere à MGF/C data de há 2200 anos. No entanto, outros especialistas defendem a tese de que esta prática já existia na Roma antiga, há 5000 anos”. No entanto, tem outras informações que citam que teve começo no Egito e no Sudão, tendo sumido, posteriormente, devido ao comércio e casamentos arranjados por tribos nômades árabes” (*ibidem*).

Há quem conta que teve início com o expandir do islamismo para outros lugares da África, principalmente subsaariana e alguns relatam que terá iniciado entre certos povos da África subsaariana como sendo a parte de alguns ritos de adolescência. (Cf, ENES,2016). Alguns buscam justificativa na bíblia para explicar o começo da prática, há quem conta a história do Abraão. Ibrahim, em árabe. De acordo com Enes (2016, p. 46), Abraão casou com uma mulher estéril, Sara:

Foi ela própria que lhe sugeriu que tomasse outra mulher, que lhe desse descendente. Abraão escolheu Agar, a escrava egípcia, que engravidou. Existem várias versões do fim da história, mas a que interessa para o caso conta que Sara, apercebendo-se do interesse crescente de Abraão por Agar, virou a sua ira contra a escrava, mutilando o seu órgão sexual.

Nota-se, com estas justificativas podemos perceber que a prática é um procedimento muito antigo, que ao longo do tempo foi praticado por diversos povos e que ainda se pratica por certos povos. Mas, que deixa muita dúvida em relação ao seu surgimento, como podemos notar nas citações mencionadas em cima, não existem provas concretas do seu surgimento. E ela permanece duvidosa.

O corte genital ocorre em muitos países, entre os quais destacam-se países da África (Benin, Burkina Faso, Camarões, República Centro-Africana, Chad, Costa do Marfim, Etiópia, Eritreia, Gâmbia, Gana, Guiné, Guiné-Bissau, Quênia, Libéria, Mali, Mauritânia, Níger, Nigéria, Congo, Senegal, Serra Leoa, Somália, Sudão, Tanzânia, Togo, Uganda, Djibuti) e em alguns países do Oriente Médio (Egito, Omã, Iêmen e Emirados Árabes) A prática também ocorre em comunidades de imigrantes

em regiões da Ásia (Indonésia, Sri Lanka, Índia e Malásia), Pacífico (Austrália), Europa (Inglaterra, Holanda, Suécia, França e Itália) e América (Canadá e Estados Unidos) (PIACENTINI, 2007, p.121).

2.4 TIPOS DE CORTES

Os cortes também são designados por tipo, em 1995 a OMS classificou quatro tipos de corte. Esta classificação foi modificada em 2007, como demonstraremos nos quadros abaixo.

Quadro 1 - Tipos de cortes

Classificação por Tipo	Definição
Tipo I	excisão do prepúcio, com ou sem excisão parcial ou total do clítoris.
Tipo II	Excisão do clítoris com excisão parcial ou total dos pequenos lábios.
Tipo III	excisão de parte ou da totalidade dos genitais externos e sutura / estreitamento da abertura vaginal (infibulação).
Tipo IV	actos não classificados: punção, perfuração ou incisão / corte do clítoris e / ou dos lábios; alongamento do clítoris e / ou dos lábios; cauterização por queimadura do clítoris e do tecido envolvente; escarificação do tecido envolvente ao orifício vaginal (cortes angurya) ou corte da vagina (cortes gishiri); introdução de substâncias corrosivas ou ervas na vagina para provocar hemorragia ou estreitamento; qualquer outra prática que possa ser abarcada pela definição generalista de mutilação genital feminina.

Fonte: ASSOCIAÇÃO PARA O PLANEAMENTO DA FAMÍLIA. Eliminação da mutilação genital feminina: Declaração conjunta OHCHR, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS. 2009.

Como já foi ressaltada em 2007 a OMS modificou os tipos de corte, incluindo algumas alterações nos tipos de cortes, como veremos no quadro abaixo.

Quadro 2 - Tipos de cortes modificada

Classificação por Tipo	Definição
Tipo I	remoção parcial ou total do clítoris e / ou do prepúcio (clitoridectomia).
Tipo Ia	remoção apenas do prepúcio (capuz) do clítoris;
Tipo Ib	remoção do clítoris com o prepúcio.
Tipo II	remoção parcial ou total do clítoris e dos pequenos lábios, com ou sem excisão dos grandes lábios (excisão).
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.
Tipo III	estreitamento do orifício vaginal através da criação de uma membrana selante, pelo corte e aposição dos pequenos lábios e / ou dos grandes lábios, com ou sem excisão do clítoris (infibulação)
Tipo IIIa	remoção e aposição dos pequenos lábios;
Tipo IIIb	remoção e aposição dos grandes lábios.
Tipo IV	actos não classificados: todas as outras intervenções nefastas sobre os órgãos genitais femininos por razões não médicas, por exemplo: punção / picar, perfuração, incisão / corte, escarificação e cauterização.

Fonte: ASSOCIAÇÃO PARA O PLANEAMENTO DA FAMÍLIA. Eliminação da mutilação genital feminina: Declaração conjunta OHCHR, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS. 2009.

De acordo com Branco³ (2002), o tipo adotado na Guiné-Bissau é a excisão cliteriana, em que são retirados o clítoris e o lábio menor da vagina. Na sua forma mais grave, a infibulação, acrescenta-se à remoção do clítoris, do lábio menor e de partes do lábio maior a costura da vulva, deixando apenas um pequeno orifício para a saída da urina e do fluxo menstrual”. Certamente, a o tipo de corte a que Branco (2002) se refere, especificamente quando ela trata da excisão cliteriana, admite-se que é uma prática comum entre diferentes grupos étnicos guineenses, contudo, a

³ Para mais informação consultar: <https://www.publico.pt/2002/05/15/sociedade/noticia/ong-guineense-luta-contr-excisao-feminina-143166>

infibulação, a forma mais grave da prática, parece que não o é. Nenhum dos informantes dessa pesquisa refere ter passado pelo processo de infibulação.

Além disso, há que se considerar o fato de que apenas ela fez referência a essa prática no contexto guineense. Segundo Carreira (1963), na Guiné-Bissau a corte consiste na retirada de uma parte de clitóris, o autor salienta que em certos grupos a remoção é total e em outras somente uma pequena parte de clitóris é removida. A afirmação de Carreira (1963) se mostra muito mais provável quando referenciamos o contexto guineense, visto que a maioria dos relatos escutados sobre a corte coincidem com o que ele diz. Por outro lado, a incidência da prática de *fanadu* na Guiné-Bissau recai predominantemente nos grupos étnicos islamizados, e o tipo de corte a que as meninas são frequentemente submetidas são o tipo I e II, segundo a classificação da OMS. Conforme Martingo (2009, p. 181):

As estimativas da prevalência do corte dos genitais femininos na Guiné-Bissau figuram nos 50%, exceptuando-se a informação constante do Relatório Hosken (1994), que aponta para 52%²²⁴. Fulas, Mandingas, Biafadas e Peuls são as etnias referenciadas, praticando-se essencialmente o tipo I e II.

Como já foi mencionado, o grupo fula, mandinga e biafada são os grupos onde a prática do *fanadu* se vê com mais frequência na sociedade guineense. A partir desta afirmação podemos perceber que assim como foi dito por Carreira (1963), que a prática consiste no corte de uma parte de clitóris, assim podemos afirmar que os tipos comuns na Guiné-Bissau são os tipos I e II, como podemos observar na citação do Martingo (2019).

3 FANADU EM CONTEXTO: ASPECTOS CULTURAIS DAS PRÁTICAS DE CORTE GENITAL FEMININO

3.1 A RELIGIÃO E O FANADU

Não podemos falar do *fanadu* sem mencionar a religião, que vem sendo discussão de várias pessoas sobre a permanência da prática do *fanadu*. De acordo com Alves (2013, p.69), “as crenças religiosas, [em especial as islamizadas], têm tido um papel muito importante na continuidade da prática do *fanadu* na Guiné-Bissau”,

visto que muitas alegações, como as de que o *fanadu* é uma recomendação do Islão, têm se fundamentado nelas. Contudo, há aquelas que se opõem a esta tese considerando que não há nada de escrito no Corão⁴ que incita tal prática. É interessante notar que, embora nem a Bíblia nem o Corão assinam a prática, ela é repetidamente justificada como sendo um preceito religioso. (KAPLAN E ALIAGA, 2017).

No contexto guineense também se pratica o *fanadu* dos homens, esse tipo de *fanadu* é praticado em quase todas as etnias e religiões da Guiné-Bissau enquanto o *fanadu* das mulheres se relaciona a certos grupos étnicos, principalmente os islamizados. Na literatura analisada por Alves constata-se que a prática de *fanadu* não se reduz apenas a religião muçulmana, ela se depara em diferentes religiões tais como: católica, protestante, animista, entre outras. Apesar disso, é mais presente na população islamizado, uma vez que existe uma confiança entre os seus praticantes de que a fé islâmica tem como condição a prática do *fanadu* ALVES (2003).

A seguir apresentam-se dois depoimentos antagônicos sobre a prescrição ou não do *fanadu* na religião muçulmana. Os dados foram retirados da Alves (Ano,2013 p.69,70):

o fanadu é um costume desde a época dos profetas, está escrito no alcorão que, nós as mulheres temos que ir ao fanado, isso é obrigatório é o nosso dever, por isso temos que cumprir (lauá, 18 anos).

eu li o alcorão e não tem nada de fanado de mulheres lá, mas só o fazem por causa das mais velhas. E a mim, ninguém me contou por que motivo nós as muçulmanas temos que ir ao fanado, nem a minha avó, nem a minha mãe ou algum parente (Sona, 20 anos).

No contexto religioso, muitos autores (Gonçalves, 2004; Kaplan 2017; Seoane, 2017; e Sílvia, 2017) se referem à prática como *sunna*⁵, que seria uma tradição ou recomendação. Nas entrevistas feita por Sílvia (2011) na região de Catió⁶, as suas entrevistadas cujo as etnias não foram identificadas alegam que:

O profeta diz que [a excisão] é *sunna*, segundo a história que é contada, as mulheres muçulmanas têm que o fazer. É uma história bíblica: todos no mundo o fazem, é uma praga que existe para todas as mulheres (grupo de mulheres, Catió).

⁴ Corão- Livro sagrado dos muçulmanos.

⁵ *Sunna*- Tradição ou recomendação, de acordo com as fontes revisadas.

⁶ Catió- um dos sectores da região do Tombali da Guiné-Bissau.

Já na concepção de (Yasmine, p.13.2004) “a “excisão” é um *sunna*, faz parte da tradição. No entanto, só tem um caráter recomendatório, não é obrigatório”. A mesma autora ressalta a importância de nos lembrar que a prática é pré-islâmica e que nenhum versículo do corão faz menção e está. De acordo com Alves (2013):

No dia 06 de fevereiro de 2013, data em que se celebra o dia mundial da tolerância zero contra a prática do fanado, o Comitê Nacional de Luta Contra as Práticas Tradicionais Nefastas à Saúde de Mulheres e Criança preparou um ato solene na Assembleia Nacional Popular (ANP) com cerca de 150 imãs, ex *fanatecas*⁷ e outros representantes dos grupos islamizados com o objetivo de contarem a população que o *fanado* não é uma recomendação do islã porque o profeta Muhammad não fanou nenhuma das suas filhas. Por isso os *imãs*⁸ pedem às pessoas que ainda querem continuar com a prática que a façam em nome de uma tradição cultural e não em nome do islã.

Em contrapartida, há muitas fontes que confirmam que a prática não consta no Corão (cf. GONÇALVES, 2004, KANE, 2008, ALVES, 2013, KAPLAN, 2017;) com isso, pode-se afirmar que é falsa a ideia de que o *fanado* é uma recomendação da religião muçulmana. Esta tese fica ainda mais desacreditada quando se depara que há países islâmicos, como a Arábia Saudita, onde não há o *fanadu* Gonçalves, (2004). A primeira referência visível do *fanadu* foi feita pelo geógrafo e historiador grego Estrabão, por volta do século I antes de Cristo Falcão (2017). Esta afirmação reforça e desmente o fato de que a prática seja uma recomendação do Islão, visto que o catolicismo antecede o Islamismo. A bíblia faz uma citação a circuncisão masculina:

E Deus continuou falando a Abraão: Quanto a você, observe a aliança que faço com você e com seus futuros descendentes. 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 (Genesis, 17:9-12).

Nota-se que a circuncisão é uma prática muito antiga que há muitos anos vem sendo praticada. Talvez a prática do *fanadu* das mulheres tenha sido praticada pelos primeiros povos e com o surgimento do islamismo ela se expandiu e passou a ser praticada pela maioria dos povos islamizados. Além disso, há na literatura outra explicação bíblica que vincula circuncisão à religião. De acordo com Enes (2016), Abraão (Ibrahim em árabe), casou-se com uma mulher, de nome Sara, que não podia engravidar. Em razão disso, constata a autora que foi a própria Sara a pedir que o

⁷ Fanatecas – mulheres que fazem o corte do clitóris.

⁸ Imã -Que profere a reza, o padre dos muçulmanos.

marido casasse com uma mulher que lhe desse filhos Abraão escolheu Agar uma escrava egípcia, depois de notar o grande interesse do marido pela escrava, virou a sua fúria, cortando seu órgão sexual.

Alves justifica que “a prática do *fanadu* que se verifica nas etnias islamizadas da Guiné-Bissau pode ter integrado nos seus preceitos religiosos, práticas e costumes antigos dessas etnias antes da conversão ao islamismo”. ALVES (2013, p. 70). Ainda existem muitas contradições entre a religião e a tradição envolvendo o *fanadu*: entretanto, pode-se pensar que a má interpretação de que o *fanadu* é uma prática religiosa, fato esse já refutado pelos dados aqui apresentados, se sustenta, embora sem fundamentos credíveis, devido ao fato da maioria dos praticantes do *fanadu* das mulheres são dos grupos étnicos islamizados.

3.2 CULTURA E TRADIÇÃO

Para Souza e Pereira (2014) a Cultura são diferentes formas e expressões que marcam no tempo uma sociedade determinada. Pelos mitos, fés, aprendizados comuns, leis, normas, códigos, vestuários, religiões, rituais e maneira de ser que domina a maior parte das pessoas que o agrega. De acordo com Kalina e Silva (2006) a tradição é um fruto do passado que conserva-se 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. 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 (p.15.1989)

O *fanadu* é uma tradição para os grupos étnicos praticantes, que vem sendo passado de geração para geração que hoje é considerada como sendo parte de uma determinada cultura ou tradição de um certo povo. Mas o *fanadu* também é tido como uma fase muito importante na vida dos jovens naquela sociedade, dialogando com Gertz, o *fanado* é incluído nessa sociedade como uma meta que todas as meninas devem cumprir, que de um certo modo influência nas suas vidas caso não for cumprida. O *fanadu* tem uma forte ligação a questão da ancestralidade, muitas pessoas apoiam sua persistência considerando-a uma tradição ancestral existente a muito anos. Alves (2013) posiciona em relação a visão ocidental sobre a prática distinguindo que na visão dos praticantes o *fanadu* não é mal visto pela comunidade,

enquanto para os ocidentais a prática não passa de uma violência contra as mulheres que merece ser erradicada.

3.3 O RITUAL

Rivière (1997 *apud* Rodolpho 2009) analisa diversidades de ritos explicativos que observamos no mundo, ou seja, nas nossas vidas cotidianas que são: o hábito de cumprimentar os professores na entrada da aula, de despedir dos pais na saída da casa por um outro lugar, ritos de ordem por uma fila. Podemos notar que cada sociedade é constituída por seus ritos e costumes cotidianos, na Guiné por exemplo tem-se um rito/costume de derramar a água na porta logo pela manhã. Os ritos variam dependendo da sociedade. Os ritos, sejam de iniciação, de idade, do nascimento, casamento assim como da morte, têm sido estudados enquanto elemento autónomo pelos componentes que constituem as ciências sociais, principalmente a antropologia e a sociologia, predominam a importância da contextualização cultural. OSÓRIO (2013). O processo de ritual sempre despertou atenção dos grandes antropólogos e autores ocidentais assim como dos autores africanos, de acordo com Carreira (1961, p.555-556):

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.

As práticas ritualistas são tidas como símbolo por certos grupos étnicos africanos, como esclarece Osório (2008) que o modo de nos incluirmos na sociedade, sempre são assinaladas pelos ritos que demonstram diferentes formas de inclusão e a maneira como afirmamos pertença a uma comunidade. Osório nos possibilita um olhar mais voltado a valores ao salientar que: de fato, os ritos oferecem o guião que coage os corpos a valores e aprendizados que compõem como fator de inserção na comunidade. No seu livro *o processo ritual* Turner discute diferentes formas de passagem pelo ritual, o autor trouxe o exemplo de ritual de reversão dos "status", esclarece que: "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)

Assim como podemos notar que a passagem pelo ritual do *fanadu* também coloca os praticantes um certo *status* na sociedade, *status* esse que coloca os praticantes numa posição mais respeitável pela comunidade, integração nessa sociedade, respeito, e entre outros tipos de privilégios. Algumas pessoas alegam que as mulheres que não passaram pelo processo de *fanadu* não são vistas naquela sociedade como mulheres "pura e limpa" só se torna bem vista pela comunidade uma menina que já passou pelo ritual. Douglas no seu livro *pureza e perigo* nos situa que "a impureza é uma ideia relativa" à noção da limpeza que as meninas são atribuídas depois da passagem do ritual não passa do modo de ver a higiene dessa sociedade. Nesse sentido, a nossa ideia de impuro depende de como somos ensinados e educados.

4 A BARRACA

A barraca é um lugar muito sagrado para os grupos étnicos praticantes, é o lugar onde as meninas são ensinadas muitas coisas da vida cotidiana como: viver em comunidade, respeitar os pais, respeitar os mais velhos, ser uma boa esposa caso vier a casar e entre outros ensinamentos. De acordo com os dados da Alves (2013), antes da passagem pela barraca a maioria das meninas passam pelo *fanadu sinho*, algumas passam na infância enquanto outras na adolescência. O *fanadu sinho* é a fase em que as meninas passam pelo corte de clitóris, essa fase geralmente acontece na casa dos pais ou dos avós das meninas, enquanto que o *fanadu garandi* é considerada "a etapa formativa e educacional das jovens, é o período onde aprendem coisas sobre a tradição, os ensinamentos morais que levam para a vida adulta" ALVES (2013, p.88).

A duração máxima das barracas é o período de três meses, de acordo com Alves (2013, p.88), porém, nem todas as iniciadas passam pelas barracas, algumas só passam pela experiência do *fanadu sinhu*, que é a parte da corte enquanto que outras passam pelos dois. Geralmente as meninas que não passaram pelo ritual são chamadas de *blufus*⁹ e elas acabam por ser motivos de zoadas nas discussões com as

⁹ *Blufus*- os que não passaram pelo corte.

que passaram pelo ritual. De certo modo os que passaram pelo ritual acabam por ganhar um certo *status* social em relação às outras.

Outra palavra que as que passaram pela barraca sempre usam é a expressão *cunsi udju*¹⁰, o qual, de acordo com Alves (2013, p.95), é uma espécie de educação moral que as acompanha para a vida adulta. Essa educação inclui sinais e códigos que supostamente só quem passou por lá sabe e entende”. Essa expressão geralmente é usada pelas meninas que passam nas barracas, quando insultam colegas ou conhecidos que não passaram pela barraca. De acordo com Turner (1969) os indivíduos liminares nos ritos da iniciação são pessoas que podemos representar como se nada possuíssem. Assim, as meninas que não passaram pela barraca são apresentadas nessa comunidade como incompletas por não terem passado pelo ritual.

5 REFLEXÃO E DISCUSSÃO COM LITERATURA PERTINENTE

5.1 AS NOMENCLATURAS E DEBATES EM TORNO DO CORTE GENITAL

Nessa seção pretendemos abordar diferentes formas de denominar o corte genital. Como se sabe, há, na literatura, uma vasta gama de termos para se referir ao corte genital. De acordo com Tavares (2015, p. 4), a prática é nomeada tendo em conta, basicamente, o seguinte: (1) quem a pratica ou condena, (2) a diversidade e gravidade das lesões ou (3) a associação entre esta prática e a identificação cultural. Desta vasta gama, encontramos termos tais como circuncisão feminina, excisão, mutilação genital feminina, corte dos genitais femininos, *sunna*, operação, cirurgia genital feminina, clitoridectomia, prática tradicional, ou *fanadu* (cf. SCANTAMBURLO, 2002; TAVARES, 2015). Só para se ter uma ideia, o termo “Mutilação Genital Feminina”, é geralmente usado pelas organizações cujas áreas temáticas de atuação são direitos humanos e saúde para “enfatarem as consequências negativas deste tipo de prática” (Yasmine, 2004, p. 9), termo que, pode ser vista pela comunidade praticante como algo pejorativo (*Idem*). Numa outra passagem a autora sustenta que durante muito tempo o termo “*circuncisão*” foi utilizado e, continua a ser, em

¹⁰ *Cunsi udju*- significa conhecer o olho em português, é uma forma de comunicação através do olhar.

determinados contextos, fazendo referência a um ritual de iniciação, que acontece com os rapazes” (Yamine, 2004). Já na visão de Tavares (2015, p. 4) o termo “circuncisão” é, na maioria das vezes, utilizado como equivalente aos termos “operação ou práticas tradicionais”. No contexto guineense, ela é utilizada indiscriminadamente “como sendo a versão feminina da circuncisão masculina” sem, portanto, a observância das diferenças existentes entre ambas, ou-seja, é o que nós chamamos neste trabalho de *fanadu*, explicado no início desta seção.

O conceito *fanadu* que é uma expressão usada para designar a prática em crioulo da Guiné-Bissau. De acordo com Scantambulo, (2002) o *fanadu* significa “ritual de iniciação que prepara os jovens e as jovens à vida adulta, à responsabilidade social, ao contacto com os antepassados e à habilidade de continuar a cultura do próprio povo” (p.169). O *fanadu* na Guiné-Bissau não se limita apenas a “rito de iniciação”. Ela abrange vários procedimentos como: o corte, a educação moral, e a integração na comunidade. ALVES (2013).

O significado do nome apelidado para a prática varia a depender do contexto, Kaplan e Seaone (2017), constatam que “comunidades muçulmanas, como as do Sudão e Etiópia, também refere esta prática como “Sunna” (uma tradição ou recomendação) ou utilizam o nome nas suas línguas locais” (p. 30). As mesmas autoras defendem que em Somália é apelidado por “gudniin gadbahaada”, nomes que dão menos sentido pejorativo à prática. Conforme Martingo (2009, p. 28) o termo “cirurgia genital feminina” “está associada uma implícita aceitação que esta prática seja feita por profissionais de saúde, em meio hospitalar”. E mostra como exemplo, o Egito. O termo mais usado no âmbito internacional é a “mutilação genital feminina” de acordo com Martingo (2009) é o termo mais frequente nos documentos internacionais e a que mais carrega valores ocidentais. De acordo com o documento da *Declaração Conjunta* (2009) de OHCHR, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS, o termo “mutilação genital feminina”, “ganhou força durante o final da década de 1970. O termo “mutilação” estabelece uma distinção linguística clara da circuncisão masculina e enfatiza a gravidade e o dano causado pelo acto” (p. 27). O mesmo documento aponta que:

Em 1990, esta expressão foi adotada durante a terceira conferência do Comité Inter-Africano sobre Práticas Prejudiciais que afetam a Saúde das Mulheres e Criança, em Addis-Abeba, Etiópia. Em 1991, a OMS recomendou a utilização desta expressão pelas Nações Unidas. Desde então, tem sido largamente utilizada nos documentos das Nações Unidas e um pouco por

todo o mundo, sendo a designação empregue pela OMS. Em mandinga, um grupo étnico no qual se observa esta prática, por seu turno, ñyakaa é o termo que geralmente se usa para nomeá-lo.

Os grupos étnicos mandingas da Guiné-Bissau segundo Carreira (1963) são designadas por “cuiã-o”. Nos banhus é denominado por “Nhaga” a mesma terminologia é usada nos grupos étnicos cassangas e nalus. Os banhus e cassangas são grupos animistas “muçulmanizados”, as duas etnias sofreram bastante influência dos mandingas e fulas, que passaram a praticar alguns costumes semelhantes. Já os nalus foram muito influenciados pelos sossos. (*ibidem*).

Para Carreira (1963, p. 150) as terminologias dadas mudam a depender da região ou da parte étnica que originam. O autor traz como exemplo as seguintes denominações: “cafu, Gioã, cadin-golé, cadulé”. Nas conversas que tivemos com as nossas informantes, uma delas mencionou uma outra designação do grupo étnico fula denominada de *cindim*, *Yode*, *bêtidjo*. Como já foi mencionado por Carreira (1963) essas designações vão mudar dependendo da região ou do ramo étnico. Já nos grupos étnicos *biafadas*, conforme Carreira (1963), designam-no “bide”. Assim podemos perceber que a terminologia da prática varia a depender do contexto como já mencionamos em cima.

5.2 FANADO E SEXUALIDADE FEMININA

O *fanadu* tem uma relação intrínseca com a sexualidade, dado que sua prática envolve a remoção parcial ou total do clitóris. As discussões que dizem respeito a ele não somente se atém a sua ligação com à religião, à tradição ou ao ritual, mas principalmente aos prazeres sexuais. Segundo Yasmine (2014), defende-se a ideia de que quando a mulher é submetida a esse processo, aumenta sua fertilidade, bem como o prazer sexual do seu parceiro. Se considerarmos que a fertilidade tem a ver com diversas questões, mas principalmente com a saúde reprodutiva da mulher, ou ainda se levarmos em conta que a sexualidade diz respeito há preliminares sexuais, à masculinidade e feminilidade, ao orgasmo, há relações sexuais e à fantasia erótica (Alves, 2013) é muito provável que o *fanadu* não consegue explicar estes fenômenos. Sem contar, é claro, que o prazer sexual se manifesta, a depender da pessoa, de modos distintos. O clitóris como muitos autores argumentam, enquanto conservar no corpo da mulher ela permanece impura até passar pelo ritual. “A nossa ideia de impuro

é fruto do cuidado com a higiene e do respeito pelas convenções que nos são próprias. Certamente que as nossas regras de higiene evoluem com os conhecimentos que adquirimos”. (DOUGLAS, p.10. 1996). Existe ainda um torno de discussão acerca do clitóris ser um órgão masculino, segundo Yasmine (2004, p.18):

Algumas culturas acreditam que o clitóris é um órgão masculino, assim, deve ser removido de modo a ser criada a verdadeira mulher. Também existem sociedades que crêem que o clitóris quando não é removido pode aumentar o seu tamanho e magoar ou provocar lesões no recém-nascido no parto.

Já na visão da IFi Amadiume (2006) os órgãos sexuais femininos sempre despertaram interferência em diferentes sociedades e culturas. Sobre o medo de clitóris se tornarem um pênis, a autora defende a falsa hipótese realçando que na realidade os ambos nem se assemelham.

De fato, a sexualidade feminina sempre despertou atenções em muitas sociedades, como afirma Amadiume. Yasmine (2004) argumenta que, em algumas sociedades, as mulheres que foram submetidas ao *fanado* têm mais garantia em conseguir os maridos. Isto se deve ao fato de algumas pessoas acreditarem que o *fanadu ajuda* na conservação da virgindade. Conservar a virgindade em muitas sociedades tradicionais assim como em alguns grupos étnicos da Guiné-Bissau traz vários privilégios para as meninas, principalmente para honra da sua família, as virgens são vistas como conservadoras e isso faz com que elas não encontrem dificuldades em arrumar maridos de acordo com Kaplan e Aliaga (2017) crê-se que nessas sociedades o corte conserva a virgindade das meninas e apenas as mulheres excisadas são tidas como “mulheres dignas’.

O corpo, o gênero e a sexualidade sempre estiveram ligados a práticas tradicionais africanas. Bagnol e Maryano (2011) no seu livro ‘gênero, sexualidade e práticas vaginais’ alegam que numa das regiões de Moçambique chamada Tete existe uma prática de alongamento de pequenos lábios da vagina designada por (puxa-puxa, ou kukhuna Kupfunu) as meninas são submetidas a este ritual com o aparecimento dos seios, a aprendizagem é tido como um processo de reconhecimento do corpo feminino, neste ritual as tias paternas ensinam as meninas a estimular, como puxar os pequenos lábios vaginais para se auto-conhecerem. Elas também são ensinadas que o procedimento é uma forma de assegurar os maridos. Assim como a prática de *fanado* se relaciona a várias afirmações relacionadas a gênero e sexo.

As justificativas relacionadas à prática e sexualidade são diversas, que se pode perceber que cada sociedade cria suas explicações. Por exemplo, há quem acredite que o orifício vaginal estreito de uma mulher infibulada, no qual foram colocados químicos para o tornar mais apertado, aumenta o prazer sexual masculino, evitando divórcios e traições”. (KAPLAN & ALIAGA. 2017.p. 55). Alguns acreditam que uma mulher não “fanada”, no momento do parto, pode deixar sua assistente cega ou qualquer pessoa que o acompanhe no momento. Outras crêem-se que a passagem pelo ritual pode influenciar na vida de uma mulher improdutiva, isto é, resolvendo seu problema da infertilidade (*ibidem*).

A outra discussão que centraliza o *fanado* é a dúvida relacionada ao prazer sexual das meninas que foram submetidas a esta prática, “a suposta eliminação do prazer das mulheres que passam pelas intervenções genitais femininas é outra questão que merece maior atenção”. PRAZERES (2018, p. 110). Prazeres (2018, p.111) aponta que: a questão do prazer é o ponto mais mencionado nas literaturas internacionais sobre o *fanado*, acrescenta ela:

Um fator que pode contribuir para problematizar a questão do prazer das mulheres que passaram por algum tipo de intervenção genital é a discussão sobre o papel do clitóris para a concretização do prazer feminino. A literatura ocidental costuma defender a importância da estimulação clitoridiana para o alcance do orgasmo entre as mulheres. Por isso, em muitos discursos, considera-se a intervenção genital feminina como uma forma de impedir a mulher de sentir prazer e, nesse sentido, refrear possíveis ímpetos de procurar parceiros para se satisfazer.

Algumas pessoas acreditam que as mulheres quando foram submetidas a corte do clitóris param de sentir prazer sexual e nunca mais atingem o orgasmo, de acordo com Alves (2013, p. 101) “na Guiné 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”, a autora alega ainda que é comum a ligação do *fanado* com a insaciabilidade sexual. Alguns argumentos contestam esta afirmação, visto que o prazer sexual varia de mulher para mulher. De acordo com ginecologista Deborah Coady¹¹

A maneira como as ramificações (do nervo) passam pelo corpo leva a diferenças na sexualidade, ou seja, a sensibilidade de certas áreas vai variar de mulher para mulher”. O nervo pudendo é o mais importante quando se fala em orgasmos. É ele que liga os órgãos genitais às mensagens cerebrais de toque, pressão e atividade sexual.

¹¹ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-38181907>. Acesso em: 12/08/2020.

Além disso, a autora deparou que cada mulher apresenta um número diverso das conclusões nervosas em cada cinco lugares erógenas no espaço genital, umas apresentam no colo do útero, outras na entrada da vagina e algumas no clitóris ou no ânus. Coady ainda chama atenção em generalizações que acontecem sobre o lugar específico do prazer das mulheres, a partir desta pesquisa pode-se notar que o prazer da mulher, assim como explica a autora varia de indivíduo para indivíduo.

Nas conversas que tivemos durante a nossa pesquisa a sexualidade foi um dos pontos que discutimos, algumas alegam ouvir a expressão “a mulher quando passa pelo *fanado* para de sentir prazer” umas das nossas entrevistadas sustenta que:

Algumas pessoas na sociedade guineense acham que a mulher quando passa pelo processo de fanado para de sentir o prazer sexual e não atinge o orgasmo, eu fui ao fanado, mas eu sempre tenho orgasmo no momento do sexo. (Mariama, 25 anos).

A justificativa da Mariama foi comentada por algumas das entrevistadas, umas alegam já ouvir esta expressão. E a maioria delas também afirmam sentir prazer e orgasmo no momento de sexo. Outra entrevistada Marina Sambu (23 anos) alega que: “o prazer sexual deve depender do companheiro, porque nem todos os homens estimulam a mulher no prazer, a mulher pode não sentir prazer com um homem e sentir com outro, depende da estimulação e não do fanadu”.

Pegamos duas falas das entrevistas feitas por Cremilde Alves (2013) as jovens entrevistadas alegam seguinte:

Sinto vergonha de dizer que fui ao fanadu, porque quando dizes que foste ao fanadu para suas colegas logo dizem que não cansas de fazer sexo, que gostas de sexo a toda a hora e isso me faz sentir mal. (Fatumata, 21 anos).

Não é verdade, as pessoas gostam de falar isso, mas é só para menosprezar a cultura dos outros, mas isso não é verdade pois tem muitas jovens que não foram ao fanadu que também não sentem prazer sexual, tudo isso depende da pessoa e não do fanadu. (Mamita, 18 anos).

Durante a conversa que tivemos com as nossas informantes, uma delas optou por não falar no momento que falávamos da sexualidade. Ela demonstrou que não se sente à-vontade em falar com outras pessoas sobre o assunto do sexo. Talvez essa limitação se dá por a sociedade demonstrar a má visão da prática da sexualidade, pela timidez, ou seja, ela deve sentir a mesma vergonha que a Fatumata sentiu.

Como já mencionado acima o *fanadu* pode não interferir no prazer sexual das meninas como as mesmas sustentam. Sobre essa questão é preciso considerarmos

que enquanto órgão do corpo humano que se apresenta exclusivamente no corpo de mulheres cisgênero, a real anatomia do clitóris foi revelada apenas em 1998 a partir do trabalho da urologista australiana Hellen O'Connel a qual espantava-se com o fato de que um órgão com mais de oito mil terminações nervosas não estivesse até então completamente mapeado. Sua extensa pesquisa sobre a anatomia do clitóris resultou, entre outras coisas no primeiro modelo tridimensional deste órgão¹². A pesquisa de O'Connel, materializada no molde mostra que o clitóris se estende por cerca de 4 cm para dentro das paredes da vulva, sendo que a parte protuberante externa – a parte visível na junção da lábia minora corresponde à glândula deste órgão e a menos de um terço do total deste. Como conclusão, a excisão da glândula e mesmo da lábia não elimina a totalidade do clitóris já que este passa por trás das paredes da vulva. A questão para pensarmos aqui então, é: como uma comunidade (de cientistas, de feministas, de grupos humanitaristas) se arvora o direito de chamar de barbárica uma prática se também não conhece totalmente nem mesmo o órgão feminino sobre qual a prática é exercida? Outra questão é a invisibilização de coletivos de mulheres africanas que procuram acabar ou transformar a prática (Nnaemecka, 2005; Gruenbaum, 2013).

6 CONCLUSÃO

O *fanadu* como foi ressaltado desde início, é um ritual de passagem para as meninas que constitui diferentes fases, entre elas a corte genital que vem sendo a discussão polêmica da prática. Apesar de ter corte como uma das fases do rito, a prática em si tem suas fases de aprendizado, onde as meninas passam por diferentes conselhos sobre como atuar na vida adulta. Considerada por alguns praticantes uma tradição herdada de merece ter sua continuidade ao mesmo tempo tem alguns que consideram sua erradicação com fundamentação na saúde e bem-estar das mulheres que são vítimas da prática. Uma discussão que vem sendo motivos de legislação penal em vários países inclusive na Guiné-Bissau, o país adotou em 2011 uma lei que proíbe a prática do *fanadu* no país considerando que ela é prejudicial a vida das suas vítimas, mas, que, contudo, vem sendo praticado às escondidas por certas pessoas,

¹² Ver imagem relativa ao molde tridimensional do clitóris no Anexo

o que nos leva discutir a tradição algo que os indivíduos não desapegam facilmente como foi ressaltado por GEERTZ (1989).

Uma revisão da produção científica de língua inglesa demonstra que é preciso ouvir mais atentamente o que mulheres africanas, incluindo intelectuais e pesquisadoras africanas têm dito, escrito e feito em relação ao assunto “ corte genital feminino em África”. Uma das referências principais sobre o assunto é Obioma Nnaemecka – intelectual nigeriana-americana que tem se dedicado desde o início dos anos de 1990 a abordar a questão do corte genital em África. O livro organizado por ela *Female circumcision and the politics of knowledge: African women in imperialist discourses* originalmente publicado em 2005 é um trabalho pioneiro neste sentido e conta com a contribuição de importantes pesquisadores atuando sobre a questão.

Em *Female Circumcision*, Nnaemecka e autoras traçam um histórico desse interesse e desses discursos do Ocidente sobre corpos e costumes africanos, onde a moral religiosa ditou o discurso sobre práticas como a poligamia, o politeísmo e os rituais de iniciação. Já a partir dos anos 1980, uma nova roupagem do discurso imperialista sobre práticas africanas se apresenta: agências de financiamento (como o FMI, o banco mundial); agências de proteção aos direitos humanos (como Unesco, ONU), entidades religiosas, organizações feministas; todas trabalham no sentido de apresentar mulheres africanas como vítimas de suas culturas. Nnaemecka — cuja posição política em relação ao corte genital é de acolher o que grupos de mulheres africanas de diferentes países têm feito no sentido de erradicar as diferentes práticas de corte genital, e que vê o potencial dano que a excisão clitoriana pode provocar à saúde e à capacidade de satisfação sexual das mulheres — não vê possibilidade de diálogo com as posições imperialistas, impositivas, condicionais destes agentes ocidentais, os quais reproduzem os discursos salvacionistas que ancoraram práticas de apagamento, violação e inferiorização dos povos do continente.

Sondra Hale, atuante na área de antropologia da saúde, antropologia e medicina, e que trabalhou desde o final dos anos de 1960 no Sudão, contribuiu com o capítulo “Colonial discourses and ethnographic residuals: the female circumcision debate and the politics of knowledge” na obra organizada por Nnaemecka *Female Circumcision...* em 2005. Hale pondera sobre os discursos ocidentais e sua insistência na vitimização das mulheres africanas e na conseqüente dicotomia trazida por estes discursos imperialistas entre África barbárica e Ocidente civilizado. Em anos mais recentes, a antropóloga americana Ellen Gruenbaum tem escrito sobre as

experiências de médicas ginecologistas/obstetras que atendem refugiadas africanas, sobretudo somalis e sudanesas em países europeus. Seu artigo “Sondra Hale’s ethnographic residuals: silence and no silence on female genital cutting” de 2013; revisita a obra de Hale e apresenta questões relacionadas à superficialidade com que o rótulo “mutilação feminina” anula todo o contexto de produção e de significado social que o todo do complexo ritual- cujo momento do corte é um momento dentre outros- possui para as sociedades que praticam tais rituais de iniciação feminina. Se por um lado, pode-se discutir alternativas (como o corte simbólico em substituição aos cortes mais radicais que podem potencialmente causar danos à saúde das mulheres). Por outro lado, Hale e Gruenbaum ponderam sobre a falta de consideração pelas narrativas das mulheres africanas que buscam auxílio médico para infibular a vulva após um parto porque não gostam, não se sentem confortáveis com o formato da sua genitália após o parto e querem retornar à aparência da vulva infibulada porque isso é o ideal estético de sua comunidade por exemplo.

Em torno destas discussões cabe também ponderar sobre dois eixos relacionados à sexualidade feminina e ao corpo feminino negro: o primeiro eixo se refere ao aspecto mais geral da misoginia presente em várias culturas; o segundo eixo se refere ao histórico de especulações (científica, médicas, psicológicas, antropológicas, religiosas, morais, filosóficas) exercidas pelo ocidente sobre corpos negres. Sobre o primeiro eixo podemos dizer que quando nos debruçamos sobre culturas ocidentais veremos também uma obsessão com a genitália feminina e projeções sobre como este corpo marcado pela diferença sexual deve se apresentar (por exemplo depilado, lábia pequena, rosada, estreito, etc).

Pensar a partir deste eixo nos faz perceber que os discursos ocidentais sobre a chamada “mutilação feminina em África” projetam no “outro” um esteriótipo de bestialidade e é completamente cego para questões que se apresentam em suas próprias sociedades, ou seja a regulação do corpo e da sexualidade feminina, os padrões estéticos impostos a estes corpos. Ainda, em relação aos discursos e técnicas de controle sobre a sexualidade feminina no ocidente, muitas feministas ocidentais bradando contra o corte genital em África desconhecem ou parecem desconhecer uma longa tradição da medicina e da psicanálise que viam o clitóris como um perigo a ser extirpado. Por exemplo, médicos do século XIX aconselhavam a extirpação do clitóris como forma de controlar os chamados ataques de histeria ou a chamada “ninfomania” construída como um desejo sexual incessante manifestado por

algumas mulheres e que poderia ser verificado se houvesse uma forte reação da mulher ao ser tocada pelo médico no clitóris (Scrine, 2010; Rodrigues, 2015). Sigmund Freud, por sua vez, defendia que o orgasmo feminino deveria restringir-se à dependência da penetração, vendo na estimulação do clitóris um problema para a relação sexual, já que as mulheres encontrariam mais prazer, ou encontrariam prazer exclusivamente na manipulação do clitóris e passariam a não desejar tanto a penetração (Scrine, 2010).

Em relação ao segundo eixo – o histórico de especulações exercidas pelo ocidente sobre corpos negres – queremos apenas lembrar aqui uma longa e penosa memória da obsessão do Ocidente com a diferença sexual e com as projeções fóbicas que foram refletidas sobre africanos e africanas, das quais a exumação e exposição da genitália daquela que foi chamada “Vênus Hotentote” (Sarjie Bartman) é talvez um dos exemplos mais conhecidos (Gilman, 1985).

Não estamos aqui defendendo a prática do corte genital feminino, nem ignorando os potenciais danos à saúde, ao bem-estar e à sexualidade das mulheres, mas também é necessário respeitar o que foi colocado pelas entrevistadas que tiveram a coragem de conversar sobre o assunto tabu (em parte pela tradição em parte por saberem dos estereótipos ocidentais sobre culturas africanas). As posições das entrevistadas não são homogêneas; só este fato comprova que as mulheres guineenses não são vítimas passivas, amorfas de sua cultura; enquanto algumas são assertivas sobre não querer que as filhas passem pela prática outras são assertivas em reconhecer o valor do ritual e em afirmar a vivência de uma sexualidade prazerosa.

Em suma, sendo uma prática que merece muito ser destacada, principalmente por envolver a sexualidade das meninas e mulheres, acreditamos que este trabalho de certa forma irá contribuir na reflexão de muitos que terão acesso a ele. A discussão apresentada a partir da realidade observada na Guiné-Bissau visa contribuir para com a ampliação do debate sobre o tema para além das produções anglófonas, até então mais conhecidas.

Referências

- ALVES, Cremilde. **As que passaram pelas barracas: representações e vivências de mulheres sobre o fanado feminino em Bissau, 'bairro militar'**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2013.
- AMADIUME, Ifi. 2006. "Sexuality, African Religio-Cultural Traditions and Modernity: Expanding the Lens." CODESRIA Bulletin 1 and 2: 26–28.
- BAGNOL, B; MARIANO, E Gênero, Sexualidade e Práticas Vaginais. 2011.
- BENDO, L. Duete. Margarida. Tchikumbi - Ritual de Iniciação Feminina: relações de poder entre homem e mulher em Cabinda, Angola. 2019.
- CANEDO, Daniele. "Cultura é o quê?" - Reflexões sobre o conceito de Cultura e a atuação dos poderes públicos. In: Encontro **de Estudos Multidisciplinares em Cultura**, Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil, 27 a 29 de maio de 2009.
- CARREIRA, António (1961), «Mutilações étnicas dos Manjacos» in Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, Bissau, vol. 16, n. 61, pp 83-101.
- CARREIRA, A. **Boletim cultural da Guiné Portuguesa**. Volume: XVI, julho 1961.
- DIAS, S. A, faz sentido punir o ritual do fanado? Reflexões sobre a punibilidade da excisão clitoridiana. **Conferência proferida** em Bissau, no dia 21 de março de 2006, por ocasião das jornadas de comemoração dos 15 anos da Faculdade de Direito da Guiné-Bissau, de 2006.
- DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo: Uma análise dos conceitos de poluição e tabus**. Londres: Routledge, 1996.
- FALCÃO, Ricardo. Historicidade do c/mgf e agendas anti-C/MGF. In: THILL, M; SEAONE; As. N. (coord.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017.
- FUSASCHI, Michela. Os genitais e a construção do corpo feminino. In: THILL, M; SEAONE; As. N. (coord.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.
- GILMAN, Sander. **Diference and Pathology: stereotypes of sexuality, race and madness**. Ithaca: Cornell University Press. 1985.
- GÓMEZ, N.L; THILL, M. Violência contra as mulheres e enquadramento internacional dos direitos humanos. In: THILL, M; SEAONE; As. N. (coord.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017.

GONÇALVES, Y. **Mutilação Genital Feminina**. Associação Para o Planeamento da Família. Lisboa: APF. 2004.

GONDIM, Sônia Maria Guedes. Grupos focais como técnica de investigação qualitativa: desafios metodológicos. **Paidéia (Ribeirão Preto)**, v. 12, p. 149-161, 2002.

GRUEMBAUM, Ellen. “Sondra Hale’s ethnographic residuals: silence and no silence on female genital cutting” Em : **Journal of Middle-Western Women’s Studies**; vol 10 n. 1 (winter 2013).pp105-127. 2013.

HALE, Sonda. “Colonial Discourses and ethnographical residuals: the “female circumcision” and the politics of knowledge. Em: **Female Circumscision and the politics of knowledge: African women in imperialist discourses** (Nnaemecka, O. ; org.) Westporter: CT. 2005. pp 209- 218.

KANE, June. **Práticas Tradicionais Nocivas**. 1ª Edição. 2008.

KAPLAN, A; ALIAGA, N. Significados socioculturais da prática. In: THILL, M; SEAONE; As. N. (coord.). **Guia de Formação Académica Multissetorial Sobre Corte/Mutilação Genital Feminina**, 2017.

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

Liga Guineense dos Direitos Humanos. Relatório Sobre a Situação dos Direitos Humanos na Guiné-Bissau. Editora/impressão: Guide Artes Gráficas, 2010-2012.

NNAEMECKA, Obioma. “Introduction” em: **Female Circumscision and the politics of knowledge: African women in imperialist discourses**. Westporter: CT. 2005.

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.

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

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

RELATÓRIO FINAL DO PROJETO DE RECOLHA e de Codificação do Direito Consuetudinário Vigente na República da Guiné-Bissau 2007-2011. – PNUD Meritxell GIMÉNEZ-CALVO – União Europeia. 2011.

RODOLPHO, L.A. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica.

RODRIGUEZ SW. “Rethinking the history of female circumcision and clitoridectomy: American medicine and female sexuality in the late nineteenth century.” Em: ***Journal of Hist Med Allied Sci***. 2008 Jul;63(3):323-47.

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

SCRINE, C. “Dangerous desires; controlling women’s sexual excess”; e “The urge to cut: treating nymphomania” 2010. pp 157 a 221.

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.

TURNER, W, V. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. 1969.

WAHLQUIST, Calla. “**The sole function of the clitoris is female orgasm. Is that why it’s ignored by medical science?**” disponível em https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2020/nov/01/the-sole-function-of-the-clitoris-is-female-orgasm-is-that-why-its-ignored-by-medical-science?fbclid=IwAR3wPByGUR6unEYXV74_LENFdry6XJ- 2020. Acesso em novembro 2020.

Fotografia do molde tridimensional do clitóris



Photograph: Marie Docher and Odile Fillod. Disponível em : https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2020/nov/01/the-sole-function-of-the-clitoris-is-female-orgasm-is-that-why-its-ignored-by-medical-science?fbclid=IwAR3wPByGUR6unEYXV74_LENFdry6XJ- -Acesso em 20 de janeiro de 2022.