

DIREITOS HUMANOS E IDENTIDADE CULTURAL: A MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E SUAS IMPLICAÇÕES PARA OS DIREITOS DAS MULHERES

HUMAN RIGHTS AND CULTURAL IDENTITY: FEMALE GENITAL MUTILATION AND THEIR IMPLICATIONS FOR WOMEN'S RIGHTS

Doglas Cesar Lucas¹

Unijuí/RS

Pâmela Copetti Ghisleni²

Unijuí/RS

*Oh senhor cidadão,
Eu quero saber, eu quero
saber
Com quantos quilos de
medo,
Com quantos quilos de
medo
Se faz uma tradição?
Tom Zé*

Resumo

Embora não seja possível fornecer um número exato, de acordo com o recente relatório *Female Genital Mutilation/Cutting: A Global Concern*, elaborado pela UNICEF – *United Nations Children's Fund*, estima-se que aproximadamente 200 milhões de meninas e mulheres em trinta países já foram submetidas à mutilação genital. Essa prática cultural é endossada por discursos comunitaristas radicais e pela vertente conservadora do multiculturalismo. A globalização faz da

¹ Doutor em Direito pela UNISINOS e Pós-Doutor em Direito pela *Università Degli Studi di Roma Tre*. Professor dos Cursos de Graduação e de Mestrado em Direito da UNIJUÍ e do Curso de Graduação em Direito do IESA. Avaliador do MEC/INEP, doglasl@unijui.edu.br.

² Mestranda e Bolsista CAPES do Curso de Mestrado em Direitos Humanos da UNIJUÍ, Membro da Comissão de Direitos Humanos da 23ª Subseção da OAB/RS, Advogada inscrita na OAB/RS nº 100.497, pcghisleni@gmail.com.

pluralidade cultural um fenômeno cada vez mais evidente e nos apresenta questionamentos sobre como conciliar a universalidade dos direitos humanos com esse fato de que a contemporaneidade apresenta demandas cada vez mais plurais, segmentadas e ao mesmo tempo específicas. Nesse sentido, o presente artigo propõe um olhar crítico sobre o relativismo cultural e suas implicações no que diz respeito à mutilação genital feminina, sem olvidar, contudo, da importância dos laços de pertença com a comunidade. É que embora não seja possível reduzir os direitos humanos à experiência Ocidental, há uma dimensão comum em todos seres humanos que deve ser tutelada, independentemente da sua cultura, e cuja violação implica em profanar a si mesmo.

Palavras-chave

Cultura. Direitos Humanos. Multiculturalismo. Mutilação Genital.

Abstract

Despite it is not possible to give an exact number, according to the recent report Female Genital Mutilation/Cutting: A Global Concern, made by UNICEF – United Nations Children's Fund, it is estimated approximately 200 million girls and women in thirty countries have been subjected to genital mutilation. This cultural practice is endorsed by radical communarians speeches and the current conservative multiculturalism. Globalization makes cultural diversity an increasingly evident phenomenon, so presents us questions about how to reconcile the universality of human rights with that fact that the contemporary demands has increasingly plural, segmented and at the same time specific. In this sense, this paper intents a critical look at cultural relativism and the implications relatively to female genital mutilation, without forgetting, however, the importance of belonging ties with the community. Because although it is not possible do reduce human right to Western experience, there is a common dimension in all human beings that must be protected, independently of their culture, and whose violation implies defiling himself.

Keywords

Culture. Female Genital Mutilation. Human Rights. Multiculturalism.

1 INTRODUÇÃO

“Gritei de dor apesar da mão forte que me amordaçava, e não era apenas dor, era como se todo o meu corpo estivesse ardendo em chamas. Depois de alguns instantes, vi uma poça de sangue em torno dos meus quadris”. A angustiante declaração é de Nawal El Saadawi, médica psiquiatra egípcia, nascida em 1931, em Kafr Thala. Saadawi foi mutilada aos seis anos de idade e narra boa parte de sua dor – boa parte porque o sofrimento, as lágrimas e a dor nunca são narradas em sua totalidade, apenas vividas, sentidas – em obras nas quais aborda a questão da mulher e da sexualidade

sobretudo na cultura islâmica. A escrita dizia se revoltar, quando criança, em razão da *pergunta que não obteve resposta* (“Por que tem de ser assim? Por que meu irmão tinha privilégios que me eram negados?”). A resposta dos pais impacientes era sempre a mesma: “ele é menino e você é menina”.

Essa inferiorização à qual a mulher é submetida tem lugar ao longo de toda sua existência e em praticamente todas as culturas. Diz respeito, por exemplo, à utilização sexista da expressão oral e escrita, mas também a práticas menos sutis e mais controversas, a exemplo da mutilação genital feminina (MGF). O ritual denomina, de acordo com a Declaração Conjunta de Eliminação da Mutilação Genital Feminina, de 2009, todas as intervenções que envolvam remoção total ou parcial ou provoquem lesões nos genitais externos femininos e cuja causa para tanto não seja médica.

Se é verdade que o número de meninas e mulheres efetivamente submetidas à prática esteja diminuindo, também é verdade que o número total de possíveis vítimas da excisão tem aumentado consideravelmente, tendo em vista a alta fertilidade e a estrutura jovem que caracterizam os países nos quais ela ocorre. Os fluxos migratórios transportaram essa realidade para outros países e, além disso, não são raras as tentativas de medicalizar a prática, o que parece estar endossando sua realização, sob o pretexto de torná-la supostamente mais segura.

Nesse sentido, o presente artigo propõe um olhar crítico sobre a questão da MGF, sem perder de vista que os laços de pertença com a comunidade são fundamentais para a construção da identidade do sujeito. Pretende-se problematizar e questionar o caráter de universalidade que delineou a ideia de direitos humanos desde a Modernidade, partindo-se do pressupostos de que a tutela de direitos humanos depende de contextos culturais específicos. Ao final, pretende-se considerar a (im)possibilidade da legitimação irrestrita de todas as práticas culturais, notadamente daquelas que violam os ditos direitos humanos universais e, nesse caso, das mulheres.

Para tanto, é imprescindível a análise dos dados estatísticos das principais instituições engajadas no combate ao ritual, bem

como de obras e relatos pessoais disponibilizados em meios físicos e na mundial de computadores. Importante anotar que a pesquisa teve o cuidado de selecionar escritos de mulheres que estão efetivamente imersas em culturas praticantes da MGF, a fim de que se encontre um ponto de convergência – se é que isto é possível – entre as mais diversas culturas, viabilizando a emancipação feminina por meio do diálogo intercultural.

Não há como impor uma assimilação forçada de preceitos liberais que hoje delinham comunidades ocidentais às populações nas quais a prática da MGF é tão recorrente, até mesmo porque o Ocidente também têm muito a evoluir em termos de igualdade de gênero. É fundamental, então, favorecer o diálogo intercultural, porque não há outra forma de abordar direitos humanos universais sem o exercício da alteridade e da empatia, por mais paradoxal que essa colocação possa parecer. Fato é que existe uma dimensão do ser humano que não pode ser violada sem que ele sonegue a sua própria humanidade.

2 DIREITOS HUMANOS E SUA DIMENSÃO UNIVERSAL: DA CONCEPÇÃO MODERNA À CONTEMPORÂNEA

No decorrer dos séculos XVII e XVIII, uma série de acontecimentos possibilitou o surgimento de uma concepção individualista de sociedade e, via de consequência, da ideia de direitos humanos. O centro do mundo político passa do Estado para o indivíduo, de modo que finalmente os homens são concebidos como iguais em direitos e dignidade. A lógica aristotélica de que o homem é um animal político e que o Estado origina-se pela união de famílias é enfraquecida, sustentando-se, a partir de então, que uma sociedade surge pelo consenso de indivíduos singularmente considerados (a sua origem, portanto, está no contrato, e não mais na natureza). Além disso, altera-se o fundamento – antes divino – de legitimidade do poder. Todas essas mudanças de perspectiva acarretam a valorização dos direitos e não única e exclusivamente dos deveres, o que possibilitou o

surgimento das declarações de direitos de 1776 e 1789 (BEDIN, 1997).

Tais emancipações foram, é claro, válidas para o contexto da época se levarmos em consideração o fato de que o objetivo era libertar o sujeito de todas as formas de opressão política, ou seja, em relação ao Estado. Todavia, para compreender o desenrolar dos direitos humanos na história, é preciso, primeiramente, perceber que a Modernidade caracterizou-se por um elogio à universalidade e à ideia de igualdade formal e abstrata. Essas grandes narrativas, abstrações e generalizações não mais bastaram, contudo, à compreensão do mundo contemporâneo, tornando cada vez mais patente a necessidade de problematizar, questionar e desconstruir a realidade posta e olhar para cada indivíduo a partir da sua existência singular.

É que esse homem abstrato, resultado das revoluções liberais do século XVIII, é vazio, pois a partir do momento em que se introduzem experiências reais e características concretas na natureza humana abstrata, verifica-se que a igualdade e a dignidade preconizadas pelas declarações tornam-se quase que falaciosas. Nesse sentido, Costas Douzinas (2009) afirma que se levarmos em consideração o sexo, a etnia e a cor, a natureza humana descorporificada e abstrata adquire uma forma muito específica, que é a do homem branco e dono da propriedade, o que nos remete à crítica feita por Marx no sentido de que os direitos das declarações, disfarçados de universalidade e abstração, celebram o poder de um homem bem concreto (e tudo menos abstrato): o homem burguês. No mesmo sentido, as mulheres também não estavam prestigiadas no conceito de “homem”, pois o indivíduo considerado político por excelência foi o masculino.³

O problema que se coloca, portanto, é sobre como adequar essas mesmas declarações de direitos típicas de um período no qual

³ Tanto é assim que por não se sentir representada na *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, Olympe de Gouges escreve em 1791 a sua Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, ato que lhe custou a própria vida (foi executada em 1793, em Paris).

o homem era visto como um ser abstrato – para não dizer vazio de significado, de pretensões específicas e de uma cultura com costumes muito próprios – à contemporaneidade, que multiplica, alastra e desnuda demandas cada vez mais plurais e cuja solução é igualmente diversificada. Não se está afirmando que essa complexidade humana e a pluralidade de demandas não existissem em momentos anteriores da história, mas é preciso reconhecer que a contemporaneidade trouxe consigo uma série de possibilidades à sociedade líquida a que se refere Bauman (2007). Com isso, não se trata mais somente do homem proletário, mas do homem que assume mil facetas e identidades e quer reconhecimento para cada uma delas. A esse ponto, voltaremos a discorrer a seguir.

Feitas essas considerações iniciais, talvez o leitor agora se questione sobre o que são, de fato, os direitos humanos? A primeira observação a ser feita diz respeito ao fato de que o movimento em prol dos direitos humanos parte da convicção de que todos os seres humanos têm direito ao respeito mútuo e recíproco pelo simples fato de sua humanidade. Louis Henkin (1997) afirma que os direitos humanos abarcam reivindicações morais e políticas que, no consenso contemporâneo, todo ser humano tem (ou pelo menos deveria ter) perante o Estado. Para Otfried Höffe (2003, p. 83), são “direitos que cada pessoa merece de modo inalienável, só pela condição de ser humano, e que nesse sentido não-biológico de moral jurídica são denominados direitos inatos, naturais, inalienáveis e invioláveis”. Fica evidente, portanto, que tais direitos têm um caráter de universalidade (embora dita universalidade exista sob diferenças perspectivas na Idade Moderna e na Contemporânea), no sentido de que se preocupam em tutelar uma dimensão que é partilhada por todos os seres humanos.

Além disso, embora eles estejam positivados, não se reduzem a um código normativo, de modo que não se limitam à abordagem jurídica consubstanciada nos tratados, convenções, legislações, porque eles representam, nas palavras de Joaquín Herrera Flores (2009, p. 213), “o conjunto de processos de luta pela dignidade humana”. Ou seja, são resultado de lutas políticas e estão intrinsecamente relacionados a fatores históricos e sociais que

refletem os anseios e valores de uma determinada sociedade em um dado período, sendo sensíveis às demandas sociais e aos pormenores de cada período histórico. Por isso, os direitos humanos devem ser examinados de forma sistemática sob a ótica da filosofia, da sociologia, da antropologia e da ciência política contemporânea, para que não se perca de vista o contexto no qual estão inseridos e do qual emergem.

Herrera Flores (2009) opõe-se aos humanismos abstratos e trabalha com paradoxos com os quais todos aqueles que se propõem a estudar a matéria dos direitos humanos acabam por se defrontar. Tais paradoxos são, para o autor, inevitáveis, porque se é verdade que os direitos humanos são produtos surgidos em contextos particulares de demandas e culturas, também é verdade que eles emergem associados à ideia de universalidade, sempre calcada no simples (e ao mesmo tempo complexo) fato de que somos humanos. Com essa mudança paradigmática – de ver os direitos humanos como produtos culturais – ele pretende desconstruir etnocentrismos (ou, nas palavras do autor espanhol, *eurocentrismos*) para possibilitar que o outro, o diferente, seja visto não mais como um selvagem, um bárbaro, mas enquanto “um outro” (que em certa medida é parte do que eu sou) que persegue suas próprias concepções de dignidade humana (e que podem ser diferentes das minhas) a partir de procedimentos típicos de uma determinada cultura e de suas vivências. É que existem outras maneiras de ser, estar e se apropriar do mundo além daquelas às quais nós, ocidentais, estamos acostumados. Então, para Herrera Flores (2009), o universal não está exatamente nos direitos humanos, mas na ideia de dignidade e, neste íterim, ele assevera que determinadas culturas favorecem, fomentam a sua concretização, ao passo em que outras a tolfem.

O fato de os direitos humanos estarem intrinsecamente relacionados à história e serem produtos culturais, contudo – e aqui já antecipando a questão da fundamentação do instituto – não implica em compreendê-la como o fundamento único dos direitos humanos, pois o que torna possível (e dá sentido) a luta pela dignidade humana a que se refere Herrera Flores (2009) é

justamente esse caráter de universalidade dos direitos humanos. Em última análise, considerar o histórico como natural é sempre uma estratégia do poder.

Diante dessas considerações que mais nos trazem questionamentos do que respostas, o que fundamenta os direitos humanos? Existe um fundamento último? Todas as indagações aqui oferecidas traduzem muitas das dificuldades do nosso tempo. O jurista e filósofo político Norberto Bobbio (2004, p. 16) causou alvoroço – e nem poderia ser diferente – entre diversos estudiosos ao afirmar que “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”. Herrera Flores (2009, p. 44-45) critica a colocação na medida em que ela evidencia “[...] desconfiança e desprezo por todo tipo de argumentações críticas e de enfoques de novas problemáticas que aproximem os direitos dos contextos cambiantes que atravessam em cada época histórica”.

Esse posicionamento vai ao encontro daquele preconizado por Alejandro Rosillo Martínez (2015) no sentido de que o problema da fundamentação dos direitos humanos deve afastar-se do dogmatismo, do pensamento débil, do reducionismo e do etnocentrismo.

A fundamentação dos direitos humanos deve possibilitar o diálogo intercultural para mostrar que a experiência de luta pela dignidade humana e o emprego de instituições políticas e jurídicas para protegê-la, não são postulados exclusivos do Ocidente. Do contrário, a força crítica do discurso dos direitos humanos se vê diminuída nas realidades periféricas, total ou parcialmente alheias à tradição eurocêntrica, e se voltam ideologizações e instrumentos que justificam a opressão das classes dominantes – que com frequência são funcionais e simpatizam com os interesses das potências do Norte – sobre as classes pobres e populares (MARTÍNEZ, 2015, p. 32).

De fato, proteger direitos humanos e viabilizar a sua concretização parece ser um dos grandes problemas do século XXI. Entretanto, a questão da fundamentação universal ou relativista diz muito sobre o contexto concreto de aplicabilidade de direitos e, portanto, sobre a proteção ou a violação dos mesmos. Dito de outro modo, o êxito e a efetividade dos direitos humanos estão no âmago da sua fundamentação. Neste ínterim, Boaventura de Sousa Santos (1997, p. 21) afirma que “a tarefa central da política emancipatória do nosso tempo consiste em transformar a conceptualização e prática dos direitos humanos de um localismo globalizado num projeto cosmopolita”. Para tanto, é necessário superar o debate entre universalismo e relativismo cultural, porque embora todas as culturas sejam relativas e aspirem, ao mesmo tempo, a preocupações e valores de cunho universal, essas duas fundamentações – universalista ou relativista – enquanto atitude filosófica, são incorretas.

Os relativistas costumam condenar a linguagem e o processo de formação dos direitos humanos sob o argumento de que eles restaram reduzidos à experiência ocidental, negligenciando, via de consequência, o pluralismo cultural. Os adeptos do universalismo, por sua vez, criticam a postura arrogante e imperialista de alguns Estados que utilizam-se do respeito às identidades culturais a fim de legitimar violações de direitos. Nesse sentido, para Amartya Sen (2011, p. 390):

Há algo muito atraente na ideia de que qualquer pessoa, em qualquer lugar no mundo, independentemente de nacionalidade, local de domicílio, cor, classe, casta ou comunidade, possui alguns direitos básicos que os outros devem respeitar. O grande apelo moral dos direitos humanos tem sido usado para várias finalidades, desde a resistência à tortura, à prisão arbitrária e à discriminação racial até a exigência de eliminar a fome, a miséria e a falta de assistência médica em todo o planeta.

O professor português também assevera que é preciso ter em mente que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em matéria de direitos humanos e a partir das mesmas versões. Daí, resulta que todas as culturas são incompletas (umas perante às outras) no que se refere a sua concepção sobre o que seja a dignidade humana.

Estas são as principais premissas de um diálogo intercultural sobre a dignidade humana que pode levar, eventualmente, a uma concepção mestiça de direitos humanos, uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e que se constitui em redes de referências normativas capacitantes (SOUSA SANTOS, 1997, p. 22).

Em contraposição ao caráter abstrato, geral, formal e universal dos direitos humanos típico da Modernidade e do qual falamos no início deste tópico, uma série de movimentos heterogêneos passam a delinear o cenário mundial a partir da década de 60, encabeçado pelo norte-americano “Panteras Negras” (PAREKH, 2000). Esses movimentos anti-homogeneização e anti-universalização, os quais foram cunhados sob o termo “multiculturalismo”, tinham em comum o fato de que objetivavam o reconhecimento de suas diferenças socioculturais, ou seja, seus integrantes desejavam ser reconhecidos dentro do espaço ao qual pertenciam, mas enquanto portadores de características que lhes eram próprias e, portanto, os singularizavam. Essa noção multicultural de mundo tornou extremamente maleável o conceito de igualdade até então aceito e apresentou-se como uma alternativa ao problema da pluralidade de demandas contemporâneas em face da universalidade dos direitos humanos. A esse movimento reivindicador das diferenças dá-se o nome de multiculturalismo, o qual é abordado no tópico seguinte.

3 A TUTELA DE DIREITOS HUMANOS EM SOCIEDADES MULTICULTURAIS

O multiculturalismo é um termo relativamente ambíguo, tornando-se difícil identificá-lo como uma verdadeira tradição de pensamento. Teoricamente, ele pode ser compreendido como a coexistência de duas ou mais culturas em um espaço geográfico compartilhado. Mas também pode designar os processos políticos de reivindicação e reconhecimento das diferenças. O multiculturalismo enaltece, portanto, o pluralismo cultural e o direito individual do sujeito de integrar uma cultura, tendo como principal objetivo prático o estabelecimento de uma organização social que respeite todas as comunidades culturais. Os movimentos a ele correlatos problematizam o conceito de poder e, por consequência, a distinção entre sociedade majoritária e dominante e as minorias oprimidas, o que nos possibilita compreender as afinidades entre o multiculturalismo e os movimentos pós-estruturalistas e pós-modernistas do final dos anos 60 e 70.

Se existe uma dificuldade em conceituar o multiculturalismo, isso também se deve ao fato de que são apresentadas inúmeras vertentes do movimento, havendo inclusive divergências entre os autores designados como multiculturalistas. Stuart Hall (2003), por exemplo, identifica seis diferentes tipos de multiculturalismo: conservador, liberal, pluralista, corporativo, comercial e crítico, modelo defendido pelo autor na medida em que questiona as relações de poder, a desigualdade e a opressão entre os grupos. Daí porque Santos e Lucas (2015, p. 71) vão afirmar que “é mais plausível considerarmos o multiculturalismo numa perspectiva cartográfica, como possibilidade de mapeamento de problemas e argumentos que envolvam a questão da cultura ou da identidade cultural”. Com efeito, o multiculturalismo apresenta-se como outro desafio para os direitos humanos, porque ao mesmo tempo em que eles são condições para a garantia do direito de cada cultura particular, são exigências de cunho universalista, destinados à tutela da dimensão humana do homem enquanto tal, enquanto espécie.

A partir da década de sessenta do século passado, com a agudização de lutas políticas por diferentes grupos que compunham as sociedades multifacetadas de países do norte, passaram a ocorrer reações culturais, comportamentais, políticas e filosóficas voltadas a propor noções mais inclusivas e, simultaneamente, respeitadoras da diversidade de concepções alternativas da dignidade humana que não mais se sustentavam sobre a ideia de igualdade, mas a criticavam a partir de novas visões de mundo, nas quais a diferença passou a ocupar um lugar destacado (SANTOS; LUCAS, 2015, p. 47).

Nesse sentido, parcela considerável das questões atinentes ao multiculturalismo envolvem o debate entre liberais e comunitaristas. A corrente liberal parte da premissa de que uma sociedade é formada pelo agrupamento de indivíduos, cada qual com seu próprio conceito de vida boa, interesses e objetivos individualmente considerados. Disso, resulta que o sujeito tem prioridade frente às demandas comunitárias. Sobre aspectos gerais que permeiam as ideais liberais, são esclarecedoras as considerações de Hélio Jaguaribe no posfácio à terceira edição de “O liberalismo: antigo e moderno”, de José Guilherme Merquior (2011, p. 334).

O liberalismo não é uma expressão oca mas, dentro de suas variações de época e de escolas, mantém-se, embora em proporções diferenciadas, fiel à sustentação de quatro liberdades fundamentais. São elas: (1) liberdade (negativa) de não sofrer interferências arbitrárias; (2) liberdade (positiva) de participar nos assuntos públicos; (3) liberdade (interior) de consciência e crenças e (4) liberdade (pessoal) para o autodesenvolvimento de cada indivíduo.

Portanto, é pertinente lembrar que embora exista um núcleo duro comum, no curso da história o pensamento liberal não foi uma ideologia linear, estando ora mais próximo do conservadorismo de Hayek e Von Mises – e, portanto, da negação

total da possibilidade de existência de quaisquer direitos coletivos – ora tendendo para o liberalismo social de Green, John Rawls e Bobbio, admitindo-se a coexistência de interesses particulares com interesses coletivos a ponto de se justificar, inclusive, a intervenção estatal para tutelar esses direitos.

Quanto ao comunitarismo, é imperioso mencionar Michael Sandel (2005), para quem a identidade do sujeito é inseparável de uma consciência de si próprio enquanto membro de um grupo inserido numa história específica, de modo que somente o contato com o outro possibilita o desenvolvimento da nossa própria identificação. Nesse sentido, um Estado que adota o viés comunitarista fomenta as concepções de vida que estejam de acordo com as práticas culturais da comunidade e, por outro lado, desestimula aquelas que divergem dos hábitos e costumes do grupo. “Um Estado comunitarista é, portanto, um Estado perfeccionista, posto que carrega consigo uma valoração social do valor de formas de vida distintas” (SANTOS; LUCAS, 2015, pp. 89-90).

É que cada cultura vive sua experiência do real e de humanidade por meio de conceitos e símbolos próprios e, por conseguinte, não universais e dificilmente universalizáveis (PANIKKAR, 2004). Logo, o fio condutor da corrente comunitarista está na crítica ao liberalismo, no sentido de que o sujeito abstrato de direitos do liberalismo é artificial e desconectado da realidade social, na medida em que desconsideram-se as condições sociais nas quais o sujeito exerce sua suposta autodeterminação. É evidente que os comunitaristas também contrapõem a posição atomista (em que as questões do indivíduo têm prioridade frente ao social) defendida pelo liberalismo.

De fato, a questão da diversidade cultural não fica muito clara se analisada somente do ponto de vista liberal ou das teses comunitárias. Portanto, é fundamental discorrer sobre as teorizações de Charles Taylor (1994) e Will Kymlicka (1996), os quais se constituem em duas importantes referências teóricas no que diz respeito ao multiculturalismo (LUCAS, 2013). Kymlicka (1996) atribuiu aos ideais liberais um caráter de prioridade em

relação aos direitos coletivos. Como protagonista de um liberalismo culturalista, ele defende uma concepção de direitos humanos capaz de mesclar direitos individuais tradicionais com direitos culturais coletivos, possibilitando-se ao sujeito contextualizado decidir seu próprio caminho valendo-se de sua autodeterminação. Nessa perspectiva, então, existe um bem comum no liberalismo, mas ele é entendido como um processo de combinação de preferências, sendo que todas são consideradas igualmente. Já no comunitarismo, o bem comum está relacionado à forma de vida da comunidade, como propõe Taylor (1994), para quem a cultura é um local social de determinação de bens e concepções do que seja uma vida boa. De fato, em Taylor (1994), a comunidade é elevada a um patamar fundamental e prioritário. Ele entende que o sujeito somente pode se realizar e criar seus laços de pertença inserido em uma determinada cultura, em um determinado contexto, seja ele qual for. Dito de outro modo, somente inserido em uma conjuntura social, cultural e histórica o homem consegue cumprir seu papel na sociedade.

Diante dessas considerações, não se pode perder de vista que existe uma grande afinidade entre o multiculturalismo e o comunitarismo, no sentido de que ambas as teorias vislumbram nas comunidades os lugares essenciais responsáveis por possibilitar as trocas, a comunicação e a solidariedade com o outro. A grande diferença entre ambas está no fato de que o multiculturalismo, ao contrário do comunitarismo, não condena totalmente os preceitos liberais.

Nesse íterim, Susan Moller Okin (2010, p. 355) questiona-se sobre que postura adotar quando “as exigências das culturas ou religiões minoritárias se chocam com a norma de igualdade de gênero que, pelo menos formalmente, é endossada pelos Estados liberais (independentemente do quanto estes continuem a violá-la em suas práticas)”. Okin chama atenção para dois pontos fundamentais. Segundo ela, os defensores dos direitos de grupo para minorias nos Estados liberais preocupam-se mais com as diferenças entre os grupos do que com as diferenças que lhes são internas. Outrossim, eles negligenciam as violações de direitos na

esfera privada, muito frequentemente exercidas contra mulheres e meninas. Com isso, a autora conclui que:

Para ser consistente com os fundamentos do liberalismo, a atenção aos direitos dos grupos culturais minoritários precisa objetivar, em última instância, o aprofundamento do bem-estar dos membros desses grupos, de modo que não pode haver nenhuma justificativa para assumir que os autoproclamados líderes dos grupos – invariavelmente seus membros mais velhos e do sexo masculino – representam os interesses de todos os membros do grupo (OKIN, 2010, p. 372).

Esse posicionamento de Okin é fundamental, na medida em que ele ilustra aquilo que Michel Foucault (1979) descreveu como microesferas de poder. Ou seja, se é verdade que existe uma prática homogeneizante e totalizadora ocidental – no que diz respeito aos direitos humanos – com relação aos países não ocidentais, é também verdade que nos limites das fronteiras dessas nações não ocidentais – ou seja, internamente – cujas culturas delineiam-se a partir de contornos muito próprios, há exercício de poder de grupos dominantes em relação aos oprimidos. No caso da MGF, a crítica de Okin, portanto, faz todo o sentido, na medida em que os direitos humanos, concebidos a partir de uma dimensão multicultural, não podem se esquecer de que embora exista uma necessidade elementar de tutelar as diferenças culturais e viabilizar o seu exercício, é preciso também salvaguardar aqueles grupos (nesse caso, as mulheres) cujos direitos são violados justamente em virtude de uma prática cultural que o comunitarismo ou o pluralismo cultural procura preservar.

Com efeito, nem liberalismo nem comunitarismo conseguiram responder adequadamente aos questionamentos envolvendo os direitos de grupo e os direitos fundamentais do indivíduo considerado em sua singular humanidade. Boa parte da importância atribuída a uma cultura do ponto de vista moral reside no fato de que ela é expressão de seres humanos individuais e, não

bastasse isso, uma cultura somente existe porque fazem parte dela seus integrantes. Então, o fim último de toda comunidade deve ser o bem-estar de seus membros. Com isso, é possível concluir que nossa primeira identidade é o fato de sermos humanos. As demais identidades assumidas ao longo da nossa cadeia existencial são secundárias. E ambas reclamam reconhecimento e proteção. Nas culturas praticantes da MGF, os direitos humanos universais não tem “rostro” de mulher e assumem a feição bem específica do patriarcado, (re)produzindo discursos e práticas milenares que inferiorizam a condição feminina. A respeito do ritual, falaremos no item seguinte.

4 A MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E OS CAMINHOS PARA UM DIÁLOGO INTERCULTURAL

A circuncisão é geralmente praticada em meninas cujas idades variam entre sete e oito anos (antes da criança atingir o ciclo menstrual). Em cena aparece uma *daya* ou uma parteira local. Duas mulheres da família, postando-se uma de cada lado da criança, mantêm suas pernas bem abertas, expondo assim seus órgãos genitais externos, impedindo-a, ao mesmo tempo, de lutar para libertar-se [...]. Uma navalha afiada, nas mãos da *daya*, executa a extirpação do clitóris (SADAAWI, 2002, p. 59-60).

A descrição de Nawal El Sadaawi refere-se a uma modalidade específica de MGF, mas é capaz de dar uma dimensão do sofrimento e da dor aos quais são submetidas milhares de mulheres e meninas. Convém questionar-se, então, sobre os motivos pelos quais apesar das inúmeras medidas no campo legislativo, a exemplo das Declarações Conjuntas que aqui abordaremos, a MGF perdura.

Regiões e grupos acentuadamente religiosos são mais lentos para adequar-se a algumas das principais formas de mudança sexual. Em partes da África, tradições vinculadas à religião continuam

inspirando a defesa da circuncisão feminina, a despeito dos crescentes esforços de agências internacionais e governos ocidentais no sentido de banir a prática (STEARNS, 2010, p. 278).

Primeiramente, é preciso entender que o corpo feminino sempre foi motivo de controvérsia. Verdadeiro objeto desautorizado de desejo e de gozo, mas também de medo, pecado, intriga e desvio. Para Valdivia (1997, p. 27), "há um lado misterioso, irracional e perigoso na feminilidade. Algo de verdadeiro e falso, luz e sombra, escuridão e rutilância [...]". Por isso, não surpreende que o poder aja especialmente no corpo da mulher e, ainda mais, naquilo que lhe é mais profundo e controverso: a sexualidade. A MGF, portanto, emerge como prática cultural que proporciona pertença, mas também o controle do corpo feminino, dos seus impulsos, instintos e desejos. No presente ponto, pretendemos esclarecer alguns aspectos práticos atinentes à tradição e também os fundamentos que poderão, eventualmente, possibilitar uma emancipação das mulheres imersas em culturas praticantes da MGF.

A MGF denomina, de acordo com a Declaração Conjunta de 2009 que ratificou, atualizou e completou a de 1997, todas as intervenções que envolvam remoção total ou parcial dos genitais externos femininos, ou provoquem lesões nos genitais femininos e cuja causa não seja médica (OMS, 2009). Os povos praticantes geralmente a fundamentam em causas de índole social e religiosa. Existe também o argumento de que a genitália feminina seria um órgão impuro e a MGF possibilitaria uma higienização adequada. Acredita-se, também, que é necessário evitar o contato do recém-nascido, no parto, com o clitóris da mãe. Entretanto, boa parte da fundamentação reside no estigma acerca da sexualidade feminina. Em muitos países, como na Somália, por exemplo, o ritual é observado para preservar a virgindade das mulheres e evitar o adultério.

Nesse sentido, para Sadaawi (2002, p. 59):

A importância dada à virgindade nessas sociedades [Egito, Sudão, Iêmen e alguns Estados do Golfo] é a razão pela qual a circuncisão feminina continua sendo bastante difundida, apesar da crescente tendência, especialmente na parte urbana do Egito, de abolir-la por ser considerada prejudicial e obsoleta. Por trás da circuncisão existe a crença de que, ao se removerem partes dos órgãos genitais externos do sexo feminino, diminui-se o desejo sexual. Isso faz com que a mulher, ao atingir a “idade perigosa” da puberdade e adolescência, proteja sua virgindade e, conseqüentemente [sic], sua honra, com muito mais facilidade.

Embora tenha sido mantido o conceito de MGF, as instituições envolvidas propuseram uma nova classificação dos rituais em quatro tipos. O Tipo I (clitoridectomia) é a remoção parcial ou total do clitóris e/ou do prepúcio. O Tipo II (excisão) abrange a remoção parcial ou total do clitóris e dos pequenos lábios, com ou sem a excisão dos grandes lábios. O Tipo III (infibulação) se refere às práticas de excisão de parte ou da totalidade dos genitais externos e à sutura ou estreitamento da abertura vaginal. O Tipo IV é uma espécie de classificação residual que abarca todas as outras intervenções nocivas sobre os órgãos genitais femininos por razões não terapêuticas (OMS, 2009).

Quanto a sua origem, os dados disponíveis são incertos. Sabe-se apenas que a prática possivelmente teve início no Egito e, portanto, embora a MGF seja sempre relacionada à religião muçulmana, o ritual lhe é anterior. Fato é que ela está presente em todas as partes do globo, em maior ou menor escala. Entretanto, Egito, Etiópia e Indonésia concentram a metade dos casos de MGF existentes no mundo (OMS, 2009).

Ainda, é de fundamental importância discorrer sobre os efeitos oriundos da MGF que muitas vezes são negligenciados pelas autoridades competentes. A Declaração Conjunta da OMS elenca, dentre as conseqüências de curto prazo, hemorragia, dor intensa e

infecções. A longo prazo cita-se dor crônica, desenvolvimento de fistulas, diminuição do prazer sexual, cicatrização mal sucedida, complicações no parto e até mesmo o óbito. O compartilhamento dos instrumentos de corte também possibilita a disseminação da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (AIDS) e de outras doenças sexualmente transmissíveis. Não é demais lembrar que as sequelas psicológicas às quais são submetidas as vítimas talvez superem o sofrimento físico. Entretanto, é preciso ter em mente que elas estão imersas em culturas muito habituadas à prática e, não raro, almejam a mutilação sob o argumento de que, caso contrário, não encontrarão um bom companheiro. Nesse sentido, são elucidativas as colocações de Taylor (1994, p. 46) sobre a política do reconhecimento:

Assim, algumas feministas afirmaram que, nas sociedades patriarcais, as mulheres eram induzidas a adoptar uma opinião depreciativa delas próprias. Interiorizavam uma imagem da sua inferioridade, de tal maneira que, quando determinados obstáculos reais à sua prosperidade desapareciam, elas chegavam a demonstrar uma incapacidade de aproveitarem as novas oportunidades. E, além disso, estavam condenadas a sofrer pela sua debilitada auto-estima. [...] Perante estas considerações, o reconhecimento incorreto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um acto de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital.

Quanto aos aspectos práticos, por fim, é fundamental assinalar que segundo o recente relatório divulgado pela UNICEF, de fevereiro do corrente ano, do total de 200 milhões de meninas e mulheres submetidas à MGF, 44 milhões têm menos de 14 anos de idade (OMS, 2009), motivo pelo qual a prática se constitui em uma afronta não somente aos direitos das mulheres, mas também aos direitos das crianças e adolescentes.

Feitas essas considerações práticas, é necessário agora discorrer, ainda que brevemente, sobre o feminismo islâmico, movimento com maior repercussão a partir dos anos 80 e 90. Isto porque boa parte da argumentação que busca legitimar a MGF supostamente parte dos preceitos do Alcorão e dos ensinamentos de Maomé. É importante, outrossim, abordar a prática da MGF do ponto de vista de mulheres muçulmanas para que seja viabilizado o diálogo intercultural, e não a imposição de valores típicos da sociedade ocidental – a qual, é bom que se diga, também tem muito a evoluir em termos de igualdade de gênero.

As adeptas desse feminismo de cunho político e religioso acreditam na compatibilidade entre o Islã e a emancipação feminina. Para tanto, fazem releituras das escrituras por meio de práticas como *ijtihad*⁴. Para desenvolver essa metodologia inovadora de análise das fontes religiosas – dentre as quais incluem-se os dizeres e ações do profeta Maomé e a jurisprudência islâmica – num viés feminista, utiliza-se a prática do *tafsir*⁵, consubstanciada em comentários sobre o Alcorão (LIMA, 2014).

Dentre as feministas islâmicas – desde que compreenda-se o movimento enquanto um discurso em prol da igualdade de gênero e de justiça social – é possível mencionar a paquistanesa Asma Barlas, que considera um problema o fato de que somente os homens e meninos tem tido oportunidade de ler o Alcorão e o fazem de maneira fragmentada, descontextualizada e sob a lógica patriarcal (BARLAS, 2006). Além de Barlas, são fundamentais as contribuições da antropóloga iraniana Ziba Mir-Hosseini, tendo em vista que se questiona se a *sharia*⁶ e o feminismo podem coexistir. Para ela, essa possibilidade existe na medida em que a lei sagrada for lida de forma plural e tolerante, cedendo espaço para novas realidades e valores, dentre os quais inclui-se a igualdade de gênero (MIR-HOSSEINI, 2006).

⁴ Esforço de reflexão (tradução nossa).

⁵ Interpretação, exegese do Alcorão (tradução nossa).

⁶ Corpo de leis islâmicas que regulamenta matérias de ordem civil, criminal e familiar.

É de ser mencionado também o trabalho da americana Amina Wadud, nascida no seio de uma família afro-americana. Wadud, a exemplo de Barlas e Mir-Hosseini, adverte que os homens têm muito a aprender sobre a verdade da humanidade plena das mulheres, asseverando que até mesmo os homens mais machistas podem aprender a respeitar a condição divina que é inerente a todos, sem distinção de sexo (WADUD, 2006).

Por fim, não se pode concluir esse estudo sem mencionar a socióloga marroquina Fatima Mernissi, autora de *Beyond the veil: female dynamics in the modern muslim society* (1975). Mernissi é uma importante líder feminista liberal e a inovação de sua obra deriva do fato de que ela propõe uma desconstrução dos estereótipos e representações ocidentais sobre o Islã e, como outras feministas mencionadas anteriormente, sugere que homens e mulheres façam uma interpretação da sua religião que seja sensível ao gênero.

Enfim, é bem verdade que a sociedade ocidental funda-se em valores distintos daqueles sobre os quais estão calcadas as sociedades praticantes de MGF. Entretanto, é verdade também que em relação a sua própria história, o Ocidente evoluiu muito em termos de emancipação e empoderamento de mulheres e meninas, o que nos permite concluir que é possível viabilizar o diálogo intercultural, ainda que seus valores e princípios sejam diversos daqueles tipicamente protegidos em sociedades liberais ocidentais. Sobre os conflitos entre o Islã e o Ocidente, é bastante ilustrativa a seguinte colocação de Samuel Huntington (1997, p. 273):

O problema subjacente para o Ocidente não é o fundamentalismo islâmico. É o Islã, uma civilização diferente, cujas pessoas estão convencidas da superioridade de sua cultura e obcecadas com a inferioridade de seu poderio. O problema para o Islã não é a CIA ou o Departamento de Defesa dos Estados Unidos. É o Ocidente, uma civilização diferente cujas pessoas estão convencidas da universalidade de sua cultura e acreditam que seu poderio superior, mesmo que em declínio, lhes impõe a obrigação de estender sua cultura por todo

o mundo. Esses são os ingredientes básicos que alimentam o conflito entre o Islã e o Ocidente.

Ainda, é interessante a visão de Ayaan Hirsi Ali sobre o comportamento dos ocidentais em relação à cultura muçulmana. Ayaan nasceu na Somália e exilou-se na Holanda aos 22 anos para fugir de um casamento arranjado. Liberal convicta, critica a postura ocidental de indiferença em relação às violações de direitos na comunidade islâmica:

Aqueles que já conquistaram o sucesso nas sociedades ocidentais e partilham da fé das mulheres oprimidas (seu número, aliás, não é muito grande), deveriam sair mais em defesa de suas irmãs e irmãos. [...] Convido os defensores da sociedade multicultural a se inteirarem do sofrimento das mulheres que, em nome da religião, são escravizadas em seus próprios lares. Será preciso ter sofrido na pele os maus-tratos, o estupro, o encarceramento e a opressão para se pôr no lugar do outro? Não é hipocrisia banalizar e tolerar tais práticas, sendo livre e se beneficiando do progresso da humanidade? (HIRSI ALI, 2008, p. 28).

Diante desses questionamentos perturbadores de Ayaan, é vital esclarecer que em momento algum este singelo estudo pretende condenar culturas diferentes da ocidental pelas suas práticas identificadoras. O importante é disseminar a necessidade de enaltecer as diferenças e particularidades que não solapam o exercício pleno da liberdade e da autodeterminação do ser humano. Não restam dúvidas de que, conforme assevera Taylor (1994), a identidade do sujeito se constitui pelo seu contato com o outro e, portanto, os laços comunitários são fundamentais. Entretanto, concorda-se também com Kymlicka (1996) na medida em que a cultura, embora deva ser protegida pelo Estado e pela legislação, não pode esvaziar o propósito da humanidade que é comum a todos os seres humanos.

A grande questão é que cada cultura tem seus próprios valores e direitos estabelecidos, os quais nem sempre coincidem com aqueles tutelados pela ideia de direitos humanos universais. Um exemplo disso é a própria Declaração Islâmica Universal de Direitos Humanos de 1981, a qual Emilio Mikunda Franco (2001) teve o cuidado de incluir em sua obra traduzida a partir da versão autêntica árabe e de cujo artigo 19 extrai-se que embora os cônjuges tenham direitos e deveres equivalentes, “*los hombres están un grado por encima de ellas [mulheres]*” (FRANCO, 2001, p. 236).

É preciso, portanto, caminhar rumo à construção do lugar comum entendido de um ponto de vista esperançoso e inovador por Herrera Flores (2009, p. 43):

Um lugar comum pode ser entendido positiva e criativamente como o conjunto de condições que articulam um espaço de encontro entre multiplicidades – ou conjunto de singularidades e subjetividades críticas – que mostram indignação diante do intolerável e pretendem levar adiante práticas sociais alternativas.

Em última análise, é razoável considerar o mundo como um lugar comum habitado pelas mais diversas culturas. Todavia, é preciso fazer desta grande “casa” um local de encontro das diversidades e da pluralidade de modos de viver, permitindo a construção de novas formas de estar e intervir no mundo em busca da dignidade humana. No que diz respeito à MGF, ao que parece, a melhor maneira de solucionar esse impasse é por meio de outras formas de interpretações da *sharia* sob a perspectiva dos direitos humanos das mulheres, de modo que seja possível preservar aspectos típicos da cultura islâmica, sem que para isso seja necessário violar a integridade física e psicológica de milhares de mulheres e meninas, possibilitando-se a construção de um “lugar comum”, em termos de direitos humanos, genuinamente fecundo, inovador e criativo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, é evidente que não se pode reduzir os direitos humanos à experiência do Ocidente. Essa postura, aliada a radicalismos e à imposição de valores, crenças e concepções de bem e mal, não viabiliza o diálogo intercultural. Todavia, não é demais lembrar que as violações de direitos humanos do indivíduo em detrimento dos costumes da cultura na qual o sujeito está inserido têm reflexos mais evidentes sobre as mulheres. Salvo raras comunidades matriarcais existentes no mundo hoje, a maioria dos povos – inclusive o ocidental – organizou-se e desenvolve-se de modo que as mulheres estão constantemente expostas à violência oriunda da desigualdade de gênero, em suas mais diversas formas.

Nesse ponto, é bom que se mencionem os ilustrativos exemplos trazidos por Okin (2010), pois embora algumas demandas de reconhecimento de grupos não tenham afinidade com gênero, a imensa maioria delas tem relação direta com a desigualdade de gênero, dentre as quais podemos citar o casamento forçado de mulheres e crianças, os sistemas de divórcio desfavoráveis às mulheres, a poligamia, o assédio sexual e, especialmente, a mutilação genital, verdadeira castração feminina que implica não somente em dor psicológica, mas também na castração de inúmeras possibilidades que a vida, a sexualidade e a liberdade oferecem.

Para além disso, a pesquisa possibilitou entender que embora estejamos vislumbrando pequenos avanços rumo ao fim da MGF, de outro lado, há um esforço no sentido de se medicalizar a prática, na tentativa de aparentar segurança quando, em verdade, nenhuma modalidade de MGF será segura quando não recomendada por motivos terapêuticos. Ademais, verificou-se que os fluxos migratórios fizeram da MGF uma prática existente também em outros países nos quais não ocorria ou ocorria em menor número, dentre os quais é possível citar França, Inglaterra, Estados Unidos, Holanda e Portugal.

Portanto, refuta-se a tese dos multiculturalistas radicais de que todas as culturas são legítimas, pois tratar o histórico como

natural é, antes de tudo, uma estratégia do poder, do opressor. E se há um poder opressor, é porque alguém (ou algum grupo) está no centro e outro alguém está à margem da sociedade. Não que a história não deva ser levada em consideração quanto aos valores a serem salvaguardados por uma cultura, mas sem essa zona de crítica, as práticas culturais, por mais violadoras que sejam, ficam engessadas, blindadas contra qualquer tipo de reformulação progressista e de emancipação do sujeito em termos de direitos humanos.

Diante da sociedade global na qual estamos inseridos, em que as demandas de um país não se limitam geograficamente ao seu território, é fundamental que, conforme assevera Lucas (2013), se defendam direitos humanos como ponto de partida para o estabelecimento de diálogos interculturais, viabilizando-se a construção de um universalismo que englobe valores a respeito dos quais sejam concordes todos os membros da sociedade internacional.

De fato, questionar-se com relação aos direitos humanos e sua aplicabilidade em contextos multiculturais certamente traz mais incertezas, desencontros e inseguranças do que respostas definitivas e de fácil compreensão. Todavia, esse debate é providencial para caminhar rumo a uma sociedade em que o aviltamento ao qual é submetido um sem número de homens e mulheres – sob o falho argumento de que a tradição, a autoridade e a história de uma maneira geral são as fontes legitimadoras e justificadoras das concepções de bem e mal – não seja mais tolerado.

REFERÊNCIAS

BARLAS, Asma. **Does the Qur'an support gender equality? Or, do I have the autonomy to answer this question?** Workshop on Islam and Autonomy University of Groningen. November 24, 2006. Disponível em: http://www.asma-barlas.com/TALKS/Groningen_Keynote.pdf. Acesso em: 18 abr. 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Tradução de Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BEDIN, Gilmar Antonio. **Os direitos do homem e o neoliberalismo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 1997.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

FLORES, Joaquín Herrera. **Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais**. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Juris, 2009.

FRANCO, Emilio Mikunda. **Derechos humanos y mundo islâmico**. Sevilla: Pinelo Talleres Gráficos, 2001.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização de Liv Sovík. Tradução de Adelaide La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HENKIN, Louis. **The rights of man today**. New York: Center for the Study of Human Rights, Columbia University, 1988.

HIRSI ALI, Ayaan. **A virgem na jaula: um apelo à razão**. Tradução de Ivan Weisz Kuck. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. 2. ed. Tradução de Rosina D'Angina. Editora Martin Clarest. São Paulo, 2012.

HÖFFE, Otfried. **O que é Justiça?** Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

HUNTINGTON, Samuel. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural**: una teoria liberal de los derechos de las minorías. Barcelona: Paidós, 1996.

LIMA, Cila. **Um recente movimento político-religioso**: feminismo islâmico. In: Revista Estudos Feministas, 2014. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-026X2014000200019&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 17 abr. 2016.

LUCAS, Douglas Cesar. **Direitos humanos e interculturalidade**: um diálogo entre a igualdade e a diferença. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.

MARTÍNEZ, Alejandro Rosilo. **Fundamentação dos direitos humanos desde a filosofia da libertação**. Tradução de Ivone Fernances Morcilo Lixa e Lucas Machado Fagundes. Ijuí: Ed. Unijuí, 2015.

MERNISSI, Fatima. **Beyond the veil**: male-female dynamics in a modern muslim society. Schenkman Publishing Co., Inc. Cambridge. Massachusetts: 1975.

MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo**: antigo e moderno. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 334.

MIR-HOSSEINI, Ziba. **Muslim women's quest for equality**: between Islamic law and feminism. Critical inquiry. Vol. 32, n. 4. Summer 2006. p. 629-645. Disponível em:
<http://www.jstor.org/stable/10.1086/508085>. Acesso em 18 abr. 2016.

OKIN, Susan Moller. **O multiculturalismo é ruim para as mulheres?** In: Revista Brasileira de Ciência Política, nº 04, Brasília, julho-dezembro de 2010.

OMS. **Eliminação da mutilação genital feminina.** Declaração conjunta
OHCR/ONUSIDA/PNUD/UNECA/UNESCO/UNFPA/ACNUR/ UNICEF/ UNIFEM/ OMS. Biblioteca da OMS, 2009.
Disponível em:
<http://www.who.int/eportuguese/publications/mutilacao.pdf>.
Acesso em 17 abr. 2016.

PANIKKAR, Raimundo. **Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental?** In: BALDI, César Augusto. Direitos humanos na sociedade cosmopolita. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PAREKH, BHIKHU. **Repensando el multiculturalismo:** diversidad cultural y teoría política. Tradução de Sandra Chaparro. Madrid: Ed. Istmo, 2000.

SAADAWI, Nawal El. **A face oculta de Eva:** as mulheres do mundo árabe. São Paulo: Global Ed., 2002.

SANDEL, Michael J. **O liberalismo e os limites da justiça.** Portugal: Calouste Gulbenkian, 2005.

SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Doglas Cesar. **A (in)diferença no direito.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça.** São Paulo: Companhia das Letras: 2011.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **Por uma concepção multicultural de direitos humanos.** In: Revista Crítica de Ciências Sociais. n. 48. Junho 1997. Acesso em: 18 ago. 2016.

STEARNS, Peter N. **História da sexualidade.** Tradução de Renato Marques. São Paulo: Contexto, 2010.

TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, Charles et al. **Multiculturalismo:** examinando a política de reconhecimento. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Piaget, 1994, pp. 45-94.

VALDIVIA, Olivia Bittencourt. **Psicanálise e feminilidade:** algumas considerações. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 17, n. 3, p. 20-27, 1997. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98931997000300004&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 15 jul. 2016.

WADUD, Amina. **Inside the gender jihad:** women's reform in Islam. EUA: Oneworld publications, 2006.