



## **A COMPLEXA CORRELAÇÃO ENTRE O MULTICULTURALISMO, O ISLÃ E OS DIREITOS HUMANOS DAS MULHERES: O CASO DO VÉU E DA MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA**

**Samantha Nagle Cunha de Moura\***

### **RESUMO**

O choque de valores entre sociedades ocidentais e comunidades islâmicas acaba produzindo inúmeros desafios no que tange aos direitos humanos das mulheres muçulmanas, tradicionalmente subordinadas em suas culturas. Este artigo discute a existência de interpretações progressistas do Islã e a desconstrução da identidade muçulmana como um bloco monolítico; aborda as tensões culturais existentes em sociedades ocidentais multiculturais a partir de dois estudos de caso – a questão do véu na França e a mutilação genital feminina –, e problematiza a possibilidade de uma compreensão dos direitos humanos que respeite as diferenças culturais e os padrões internacionais já existentes.

**Palavras-chave:** Direitos humanos das mulheres. Multiculturalismo. Islã.

### **1 INTRODUÇÃO**

---

\*Graduanda em Direito, pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Diretora geral do comitê Organização para Cooperação de Xangai (OCX) da recém-concluída XII Simulação de Organizações Internacionais (SOI) e advogada na área cível/criminal. Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/3482341440598209>>.

Os direitos humanos nos propõem desafios aparentemente insustentáveis em um mundo marcado por multiculturalidades e tensões entre modelos políticos, sociais e de desenvolvimento fundamentalmente distintos. A pretensão da universalidade – pretensão utópica? – de valores frequentemente associados a um sistema de pensamento marcadamente ocidental obstaculiza o diálogo intercultural em uma comunidade internacional plurívoca e repleta de diferenças? Há determinados sistemas de valores essencialmente incompatíveis com os direitos humanos demarcados pelo sistema internacional de proteção? Há possibilidade de uma construção interativa e compreensiva entre cosmovisões diferentes?

As questões relativas aos direitos humanos das mulheres, sobretudo das muçulmanas, minoria especialmente afetada por discriminações das mais variadas fontes e espécies, representam um desafio particularmente intrincado. A temática abarca noções dissonantes acerca do próprio Islã e das representações de gênero ali reservadas às mulheres, além de problematizar os limites de expressão da liberdade de crença religiosa em sociedades multiculturais. O papel e o *status* das mulheres muçulmanas têm se tornado altamente politizados e carregados de símbolos nas batalhas culturais entre o mundo muçulmano e o Ocidente, assim como dentro do próprio mundo muçulmano.

As provisões adotadas por países como França e Turquia no sentido de proibir o uso do véu em escolas e/ou locais públicos e as dificuldades enfrentadas por países como Canadá e Grã-Bretanha para lidar e discutir a prática da mutilação genital feminina são exemplos paradigmáticos para ilustrar as tensões que aqui pretendemos abordar.

O mais importante fator a ser considerado, contudo, é como promover e garantir uma plataforma comum e um entendimento inclusivo para construir a verdadeira emancipação das mulheres – sejam elas católicas, muçulmanas, hindus, ateias – sem negligenciar o chamado “mínimo ético irreduzível” decantado nos instrumentos internacionais de direitos humanos. Coerentemente com o próprio processo histórico de especificação do sujeito de direito, o valor da igualdade deve ser repensado, situando a mulher historicamente e considerando suas especificidades identitárias, sem anular as particularidades e as crenças que eventualmente possa professar.

## 2 OS DIREITOS HUMANOS DAS MULHERES MUÇULMANAS EM UM CONTEXTO MULTICULTURAL

Ao enfatizar a questão da igualdade (formal) de todos os seres humanos, independentemente de sexo, raça, etnia, nacionalidade, religião ou qualquer outra condição, a luta da modernidade pelos direitos humanos acabou colocando em evidência os chamados “direitos de liberdade negativa”, pressupostos de um absentismo estatal assegurador de um espaço privado livre de quaisquer absolutismos.

Na esfera internacional, todavia, uma crescente aspiração de determinados grupos sociais de serem reconhecidos em sua identidade específica e de serem especialmente protegidos por suas vulnerabilidades acabou sobrelevando o direito à igualdade para dar lugar ao *direito à diferença*. A questão da diferença assume importância especial e transforma-se num direito: não só o direito dos diferentes a serem iguais, mas o direito de afirmar a diferença (CANDAUI, 2008, p. de internet).

Nesse diapasão, os direitos humanos deixam de ser associados a uma ótica puramente individualista (fundamentalmente direitos civis e políticos) e passam a ampliar seu catálogo de significados para abarcar direitos coletivos, culturais e ambientais. Como preconiza Flávia Piovesan, Luciana Piovesan e Priscila Kei Sato (2012, p. 262):

Se uma primeira vertente de instrumentos internacionais nasce com a vocação de proporcionar uma proteção geral, genérica e abstrata, refletindo o próprio temor da diferença (que na era Hitler foi justificativa para o extermínio e a destruição), percebe-se, posteriormente, a necessidade de conferir, a determinados grupos, uma proteção especial e particularizada, em face de sua própria vulnerabilidade. *Isto significa que a diferença não mais seria utilizada para a aniquilação de direitos, mas, ao revés, para a promoção de direitos.* (grifo nosso).

Há, contudo, grandes críticas tecidas por relativistas que condenam a linguagem e o processo de formação dos direitos humanos como conhecemos hoje, acusando a prevalência de uma visão ocidentalizada e o desprezo ao pluralismo cultural. Os universalistas, por outro lado, rechaçam a suposta “arrogância imperialista” apontando que muitos Estados se utilizam desses argumentos como forma de legitimar determinadas violações de direitos e liberdades fundamentais e ficar imunes ao controle da comunidade internacional (PIOVESAN, 2009, p. 153).

Uma terceira alternativa, por sua vez, propõe a superação da dicotomia universalismo/relativismo e o estabelecimento de um cosmopolitismo contra-hegemônico e insurgente, com diálogos interculturais sobre preocupações convergentes, ainda que expressas a partir de diversos universos culturais.

Ao falar de multiculturalismo, Vera Maria Candau (2008, p. de internet) apresenta duas abordagens fundamentais: uma descritiva e uma prescritiva. Aquela afirma que o multiculturalismo é um fato, uma característica, presente nas sociedades atuais; esta entende o fenômeno como uma maneira de transformação da dinâmica social, aceitando que os processos de “hibridização cultural” fazem parte da contemporaneidade e mobilizam a construção de identidades em construção permanente e incentivando a promoção da inter-relação entre grupos culturais distintos.

O cerne do multiculturalismo como um projeto, uma visão, uma ideologia e uma maneira de formular políticas públicas repousa no reconhecimento do “outro” como uma ressignificação da cidadania e na possibilidade de construção de uma compreensão de direitos humanos que contemple os mais variados significados da dignidade da pessoa humana.

O caso das mulheres muçulmanas é um dos tópicos mais polêmicos nesse contexto. A região árabe, lugar de origem de muitas dessas mulheres, apresenta sérios problemas que dificultam sobremaneira o progresso de seus direitos humanos. Nesse sentido, os dados trazidos pelo Relatório de Desenvolvimento Humano Árabe de 2005 do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) são elucidativos para compreender o contexto socioeconômico de onde essas mulheres vieram: países árabes apresentam altas e inaceitáveis taxas de morbidade e mortalidade associados à gravidez e funções reprodutivas; mulheres em diversas partes do mundo árabe não são economicamente independentes (o que aumenta a sua dependência dos homens e as tornam mais expostas à subjugação sexual e violência física); muitas meninas e mulheres conhecem muito pouco de seus corpos, de sua saúde sexual e reprodutiva e do vírus da AIDS – a vasta maioria contrai a doença de seus próprios maridos; a região árabe tem uma das menores taxas mundiais de educação feminina e uma das maiores taxas de analfabetismo entre mulheres – metade delas são analfabetas –, o que denuncia a pobre preparação que elas têm para participar efetivamente da vida pública.

As mulheres e o núcleo familiar frequentemente representam papéis simbólicos cruciais na construção de uma “solidariedade de grupo” frente à sociedade mais ampla, sendo vistas como as últimas e invioláveis carregadoras e transmissoras da identidade e dos valores autênticos do grupo. Tal valorização ocorre mediante a construção cuidadosa de códigos binários de comportamento: a parte feminina do grupo deve ser coberta (ao contrário de exposta), modesta (ao contrário de promíscua), leal (ao contrário de moralmente corrupta), casada (ao contrário de sexualizada), fértil (ao contrário de sem filhos) e assim sucessivamente. Nessas condições, o desafio às práticas tradicionais pode ser rapidamente

interpretado como um ataque à própria essência e existência daquela comunidade (SHACHAR, 2006, p. 52).

Por essas razões, a mulher e a sua sexualidade são fatores que ocupam um espaço de maior relevância no imaginário cultural e nas instituições políticas islâmicas: o seu corpo e os seus comportamentos são politizados e, muitas vezes, dissociados de qualquer análise em termos de autodeterminação e de direitos sexuais e reprodutivos. O clamor de vozes mais progressistas, transgressoras da integridade comunal para os mais tradicionalistas e/ou poderosos, pode ser rapidamente silenciado e tachado de imoralidade ou deslealdade ao grupo. Outrossim, não se pode olvidar que as relações intragrupo são atravessadas pelo poder e, por isso, indubitavelmente assimétricas.

Para Ayelet Shachar (2006, p. 52), o endurecimento das fronteiras de inclusão e exclusão, acompanhado pelo medo dos desafios apresentados pela assimilação e secularização, frequentemente é utilizado como argumento para líderes conservadores imporem uma leitura rígida e estrita das leis de uma tradição em nome de um esforço coletivo para preservar a identidade distinta do grupo em face de uma real ou imaginária ameaça externa – fenômeno este alcunhado pela autora de “culturalismo reativo”. As fortes políticas de assimilação de grupos minoritários devem, portanto, atentar para os riscos desproporcionais que subgrupos mais vulneráveis, dentre eles, as mulheres, podem sofrer dentro de comunidades encampadoras de discriminações de gênero.

A situação das mulheres muçulmanas vem, há muito, sendo condenada pela comunidade internacional e por ativistas de direitos humanos, vez que os relatos informam que elas ainda estão sujeitas a fortes estereótipos de gênero que as colocam em uma posição de inferioridade dentro e fora de casa. Casamentos forçados, violência por questões de “honra”, violência doméstica e mutilação genital feminina são práticas recorrentes e frequentemente fundamentadas na religião.

De acordo com a *Shari'a*<sup>1</sup>, um homem pode divorciar-se de uma mulher por simples repúdio, enquanto a mulher deve oferecer justificativa para requerer o divórcio, além disso, se ela casar-se novamente perderá a custódia de seus filhos, mesmo que o pai seja abusivo. Em qualquer procedimento judicial a palavra da mulher vale apenas metade da do homem. Além disso, a *Shari'a* considera crimes capitais o homossexualismo, a apostasia e o sexo fora do

---

<sup>1</sup> A *Shari'a* é o corpo de leis islâmicas que regulamenta matérias de ordem civil, criminal e familiar. Ela descende do Corão, do *Hadith* (texto que documenta os ensinamentos e os feitos do Profeta Mohammed, compilados um século depois de sua morte), do *ijma* (consenso dos teólogos) e do *qiyas* (raciocínio da analogia) (THE AHA FOUNDATION, 2012, p. de internet).

casamento pela mulher, neste caso, a penalidade consiste no apedrejamento até a morte (THE AHA FOUNDATION, 2012, p. de internet).

Esse *status quo* não significa, no entanto, que as estruturas patriarcais existentes em determinadas sociedades islâmicas são imutáveis e que devem ser aceitas de qualquer forma em nome da tolerância e do pluralismo cultural. Um número crescente de mulheres e homens muçulmanos reformistas, nos Estados Unidos e em outros lugares, estão, de fato, clamando por uma reinterpretação de certos versos corânicos usados para a subjugação da mulher. Porém tal tarefa está sendo extremamente dificultada pela pressão exercida por fundamentalistas (THE AHA FOUNDATION, 2009, p. 2).

As abordagens encontradas por ativistas para pressionar transformações na compreensão da *Shari'a* são variadas. A maioria das mulheres ativistas em países islâmicos tem alicerçado as suas reivindicações nos padrões internacionais de direitos humanos, reafirmando, por exemplo, o princípio da não discriminação trazido pela Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher, ou CEDAW, de 1979, e a importância entre uma separação maior entre religião e Estado.

Outras, por seu turno, preferem sustentar suas pretensões emancipatórias dentro dos moldes da religião islâmica, preconizando que o espírito da mensagem divina – especialmente igualdade (perante Deus), justiça (através de Deus) e a prioridade do bem-estar geral – deve ser aplicados atualmente, de forma contextualizada e sistemática, evitando interpretações de versos esparsos como técnica argumentativa.

Embora em ambos os casos o objetivo seja a concretização dos direitos humanos nas vidas de homens e mulheres, esta última abordagem reflete que algumas ativistas não estão dispostas a renunciar suas convicções religiosas e suas identidades culturais para viver de forma igualitária (GESELLSCHAFT FÜR TECHNISCHE ZUSAMMENARBEIT, 2009, p. de internet).

Nenhum grupo foi mais influenciado de maneira drástica e imediata pela difusão da educação e da comunicação em massa do que as mulheres muçulmanas, que têm lutado por reformas legais e pela construção de novas regras (MONSHIPOURI, 2004, p. de internet). Os argumentos ventilados pelo grupo de *advocacy* capitaneado pelas ativistas muçulmanas são bastante firmes no sentido de revisitar os textos sagrados – Corão e *Hadith* – com olhos mais sensíveis às modernas aspirações e expectativas em relação aos papéis sociais e sexuais esperados e incentivados em homens e mulheres.

Para elas, a desigualdade entre sexos na maior parte das sociedades árabe-muçulmanas é apenas uma construção de intérpretes misóginos e anacrônicos – em sua grande

maioria, homens –, que distorcem a mensagem divina para justificar tratamentos degradantes às mulheres com base nas relações existentes na península arábica patriarcal e escravagista do século VII.<sup>2</sup>

Aïcha El Hajjami (2008, p. de internet), por exemplo, preconiza que o princípio igualitário encontra-se decantado no próprio conceito de unicidade de Deus, sendo extremamente significativo que a quarta *sura* intitulada “as Mulheres” – que contém a maior parte das prescrições relativas à vida familiar – abre-se com a ideia da origem comum do homem e da mulher, que é a “alma única” (*nafs*).

Os textos corânicos, ela acrescenta, apresentam ensinamentos muito ricos em termos de respeito e dignidade para as mulheres que, infelizmente, não foram traduzidos pelos diferentes intérpretes para as normas jurídicas. Pior do que isso, algumas prescrições corânicas, libertadoras para a época em que foram instituídas, foram desviadas de suas finalidades e interpretadas com um sentido opressivo, como é o caso da poligamia, da herança e da dissolução do laço conjugal.

Asma Barlas (citado por BALDI, 2006, p. de internet), por sua vez, salienta que diferentes leituras produzem “fundamentalmente diferentes Islãs” para as mulheres, sendo necessário verificar quem lê, como e em que contexto, para extrair uma leitura que não apoie as modernas formas de patriarcado nem a manutenção de papéis delimitados pela biologia.

Sustenta, ainda, que alegações frequentemente apresentadas em sociedades muçulmanas de que o próprio Deus elevou o homem sobre a mulher advêm de interpretações de palavras ou versos solitários do Corão: se Deus não é criado (e, portanto, está além do sexo e do gênero) e se Ele não provoca *zulm* (transgride direitos), não há motivos para masculinizar Deus ou atribuí-lo injustiças derivado da supremacia do homem (BARLAS, 2009, p. 3).

Seria uma incongruência tremenda que as mulheres sejam iguais aos homens perante Deus, mas desiguais perante homens. Nesse diapasão, Barlas (citado por BALDI, 2006, p. de internet) convoca uma *gender jihad* (*jihad* de gênero) para estabelecer a tão almejada justiça de gênero no pensamento e na práxis muçulmana, com a inclusão da mulher em todos os aspectos da vida islâmica.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Um exemplo paradigmático é a possibilidade (ou não) do exercício da magistratura pelas mulheres. Em inúmeros países da região árabe, às mulheres não é permitido ocupar um cargo desse porte por serem “emocionais demais” e por razões fundamentadas em versos do Corão. Em outros países árabes, todavia, várias mulheres exercem a magistratura, já que é entendido que, pela *Shari’a*, elas podem ocupar tais cargos. O fato de que interpretações diametralmente opostas podem ser sustentadas a partir de um mesmo referencial teórico demonstra, para alguns, a possibilidade de transformação por meio do Islã nas nações muçulmanas (GESELLSCHAFT FÜR TECHNISCHE ZUSAMMENARBEIT, 2009, p. de internet).

<sup>3</sup> Embora muitos rotulem tais reivindicações como “feminismo islâmico”, a epistemologia de tais teorias é marcadamente islâmica, e não feminista. Esse denominado feminismo não somente quebra a díade leste/oeste,

Nessa ótica, é de fundamental importância reconhecer e considerar as desigualdades que ainda residem no seio da comunidade islâmica do que simplesmente promover o diálogo entre “representantes” oficiais para viabilizar políticas multiculturais (BENHABIB, DEVEAUX citado por SHACHAR, 2006, p. 71). O processo discursivo deve ser aberto mediante canais de comunicação sólidos e constantes em três instâncias: dentro da comunidade, dentro da sociedade mais ampla e entre ambos.

Não só isso, os proponentes de soluções legais/institucionais devem procurar delinear políticas multiculturais que incentivem a reinterpretção de tradições pelos grupos minoritários de forma a preservar sua cultura e identidade e, ao mesmo tempo, permitir que as mulheres gozem de um progresso em suas posições dentro do grupo (SHACHAR, 2006, p. 71).

De qualquer forma, a conciliação entre as pretensões de igualdade de gênero e a fé islâmica seria claramente factível e até desejável para aqueles que querem se integrar em sociedades multiculturais, mas que não se sentem obrigados ou dispostos a abrir mão de suas convicções religiosas para tanto. Talvez uma nova consciência quanto à relação entre a mulher e o Islã seja a inovação que faltava para anular os estigmas que ainda circundam a cultura muçulmana e viabilizar uma maior comunicação entre a esfera secular e a esfera religiosa em determinadas sociedades.

## **2.1 O caso do véu na França**

A problemática do véu é um dos exemplos mais paradigmáticos das “guerras culturais” que se travam entre sociedades com tradições fortemente seculares e as comunidades islâmicas. Em diversos países europeus<sup>4</sup>, a discussão pública adquiriu tons proibicionistas, reputando a prática muçulmana como uma afronta à laicidade do Estado e aos valores republicanos, além de símbolo da submissão das mulheres no Islã. O corpo da mulher, como de costume, tornou-se o ponto central de um debate inserido em um conjunto de

---

como também desafia a polaridade religioso/secular. Como diz Margot Badran (citado por BALDI, 2006, p. de internet), “pessoas do mundo inteiro chegam a conceitos de igualdade de gênero e justiça social por meio de diferentes rotas, através de diferentes textos – religiosos ou seculares”.

<sup>4</sup> França, Bélgica e Turquia estão entre os países europeus que instituíram de forma geral o banimento da utilização de véus que cobrem todo o rosto. Espanha, Itália e Alemanha aprovaram o banimento apenas em localidades específicas em seus territórios.

BBC. **The Islamic Veil Across Europe**. Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-13038095>>. Acesso em: 19 ago. 2012.

conflitos intercomunais políticos e sociais muito mais amplo do que um simples código de vestimenta.

O caso francês, nesse contexto, foi de longe o mais polêmico e agressivo. A regulação da questão advém de meados de 2004, com a Lei sobre Secularidade e Símbolos Religiosos Conspícuos em Escolas que proibia a ostentação de símbolos ou vestimentas que manifestassem abertamente a filiação religiosa do indivíduo nas escolas, o que diretamente afetava a utilização dos véus por estudantes muçulmanas. Seis anos depois, a Assembleia Nacional e o Senado votaram uma nova lei, entrando em vigor em abril de 2011, que veda a dissimulação do rosto com roupas em *qualquer* ambiente público (cafés, restaurantes, lojas, *lobby* de hotéis, bancos, escolas, teatros, cinemas, florestas, praias, jardins públicos etc).

A extensão das proibições trazidas por essa nova lei é assustadora: não só mulheres francesas são atingidas, mas qualquer mulher que pise em solo francês poderá se submeter às sanções caso não respeite as disposições legais. As sanções constituem em multa de 150 euros à mulher recalcitrante que use alguma peça indumentária que cubra o rosto (aí incluindo, obviamente, *hijabs*, *niqabs* e *burqas*) e uma multa de 30.000 euros e um ano de prisão ao indivíduo que forçar qualquer mulher a utilizar tais vestimentas (se a “vítima” for menor de idade, a multa é de 60.000 euros e o encarceramento é de dois anos) (SNYDER, 2011, p. 15).

A fundamentação dos argumentos se arrima na tradição secular francesa, construída e fortalecida há séculos e positivada no artigo 1º da Constituição de 1958. A solidificação de uma identidade cultural comum francesa sempre pressupôs – e ainda pressupõe – o afastamento total da influência da religião da esfera pública e dos assuntos estatais. Como dito pelo Conselho de Estado em 1989, vestir o *hijab* dentro da sala de aula é potencialmente uma “ameaça à ordem do estabelecimento ou ao funcionamento normal do ensino” (SHACHAR, 2006, p. 80).

A teleologia da legislação francesa é a mesma das legislações pretéritas e de outros relatórios do governo sobre o assunto, como o relatório ao Presidente da República Francesa da Comissão de reflexão sobre a aplicação da laicidade na República, de 11 de dezembro de 2003. O referido relatório, ao expor suas razões para banir o véu islâmico, aprofunda a dicotomia entre o “nós” e o “outro”, partindo-se da premissa de que o islamismo é *a priori* uma cultura incompatível com a unidade de valores fundante da República francesa e, por isso, descabida de ser expressada no ambiente público. O que não se considera, todavia, é que não se pode confundir a neutralidade do Estado e a de seus representantes legais com a neutralidade do cidadão (PINTO, 2006, p. de internet).

A Declaração Universal de Direitos Humanos (DUDH) e a Convenção Europeia de Direitos Humanos são clarividentes ao instituir a liberdade de pensamento, de consciência e de religião como um direito humano universal e inalienável. A Declaração Universal de Direitos Humanos, em seu art. XVIII, afirma que:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.

Já a Convenção Europeia, em seu art. 9º, prescreve que:

1. Todos têm direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade, seja sozinho ou em comunidade com outros e em público ou em particular, de manifestar sua religião ou crença pelo culto, pelo ensino, pela prática e pela observância.
2. A liberdade de o indivíduo manifestar religião e crenças deve estar sujeita somente a limitações que são prescritas por lei ou necessárias à sociedade democrática no interesse da segurança pública, para a proteção da ordem pública, saúde e moralidade, ou para a proteção dos direitos e liberdades de outrem. (tradução livre)

A cláusula de limitações prevista no item 2 do artigo supratranscrito acabou por servir como abertura para uma legislação restritiva Europa afora. A própria Corte Europeia de Direitos Humanos já decidiu em diversas oportunidades pela procedência da proibição da utilização do véu em escolas públicas de países com forte tradição secular, como se pode atestar em *Dahlab vs. Suíça*, *Leyla Sahin vs. Turquia* e *Dogru vs. França* (SNYDER, 2011, p. 15).

Apesar da jurisprudência, temos que as finalidades pretensamente almejadas pelo legislador francês (proteção dos valores republicanos e do secularismo, emancipação das mulheres islâmicas e integração da comunidade na sociedade francesa), apesar de legítimos, não são adequadamente alcançados pela restrição imposta.

Como já ventilado neste trabalho, o islamismo não é uma cultura ou religião monolítica. O termo define uma pequena porção do que representa o mundo islâmico, cujos membros perfazem 1 bilhão de pessoas e que inclui dezenas de países, sociedades, tradições, linguagens e um infinito número de diferentes experiências (BALDI, 2006, p. de internet).

Nem as interpretações dos textos corânicos são homogêneas em relação aos direitos das mulheres.

A rejeição tão sumária, por legislações ocidentais, de um símbolo da cultura muçulmana denuncia duas tendências: *primeiro*, uma visão extremamente essencialista e mal informada por parte de muitos Estados ocidentais acerca da miríade de valores que permeiam a comunidade islâmica; *segundo*, um profundo medo da escalada de radicalizações e extremismos religiosos.

Se a impressão transmitida pelo uso de *burqas*, *niqabs*, *hijabs* e outros véus dissimuladores da figura feminina é a de intensa submissão das mulheres aos homens, de que forma a proibição removeria as desigualdades de gênero? Nada obstante a sujeição feminina de fato exista – e aqui não se nega esse fato – o empoderamento não se realiza de cima para baixo, sem a discussão com as discriminadas e os discriminadores acerca das assimetrias de gênero que existem dentro (e fora) da comunidade islâmica.

A proibição da expressão de uma crença religiosa tão fortemente ligada a determinadas comunidades com certeza não contribui para facilitar a inclusão dessas mulheres na sociedade mais ampla, além de dificultar sobremaneira a abertura de um fluxo dialético entre culturas e tradições diferentes para a construção de uma cidadania verdadeiramente multicultural que não imponha uma situação de “escolha de Sofia”: ou se tornam membros aculturais evitando vestir o véu (e assim ganhando o direito de usufruir das benesses de uma cidadania substantiva) ou, ao escolher usar o véu, têm suas ações compreendidas como a expressão de uma identidade de grupo que desrespeita os valores republicanos e a unidade nacional.

Tais medidas pretensamente emancipatórias na verdade não conscientizam e não mudam mentalidades. Os efeitos práticos acabam revitimizando as mulheres muçulmanas e aprofundando o fosso existente entre o “nós” e o “outro” em uma sociedade diversificada, já que exclui a possibilidade de mulheres cobertas viverem uma vida livre e plena nos ambientes públicos, entrarem em contato com culturas e valores diferentes dos seus e educarem-se em escolas públicas francesas como todas as outras cidadãs que não usam o véu.

A pretensa “neutralidade” tão orgulhosamente bradada pelos representantes políticos franceses na verdade promove um desserviço àquelas que, por particularidade religiosa, sentem-se inclinadas a utilizar uma vestimenta também particular para professar a sua fé.

Um ponto importante bastante negligenciado em toda a discussão é que as mulheres têm motivos extremamente diversos para utilizar o véu. Para algumas, trata-se de consequência de uma cultura de sujeição, muitas vezes inconsciente; para outras, a expressão

de um sentimento de orgulho da fé islâmica, o receio de assédios ou até o objetivo de transmitir uma mensagem.

De acordo com Dounia Bouzar (citado por SNYDER, 2011, p. 19), antropóloga muçulmana francesa, 90% das mulheres que cobrem seus rostos têm menos de 40 anos. Destas, dois terços são francesas e metade delas é imigrante de segunda ou terceira geração. E continua: “Em outras palavras, a maioria das mulheres muçulmanas na França que cobrem os seus rostos não são imigrantes recentes do Oriente Médio. Várias mães dessas mulheres não cobriam os seus rostos. Essas mulheres mais jovens vestem um véu facial para mandar uma mensagem.”.

Estudos já mostraram que o nível de escolaridade e de independência financeira são fatores que afetam substancialmente a relação da mulher com a religião e com a sexualidade. Em estudo, Janine Mossuz-Lavau (2005, p. de internet), por exemplo, constatou que as mulheres de origem marroquina ou algeriana que fizeram estudos universitários e ocupavam cargos importantes acabaram adaptando os preceitos religiosos ao seu novo *status*: a religião foi reinterpretada pessoalmente, como uma tradição cultural ou uma experiência individual, ou abandonada completamente.

O capital escolar, nesse sentido, é de fundamental importância para o empoderamento duradouro das mulheres, o que torna as provisões acerca do véu extremamente perigosas quando forçam algumas muçulmanas a permanecerem apenas no âmbito privado para viverem plenamente sua religião.

Célia Regina Jardim Pinto (2006, p. de internet) é definitiva nessa questão:

A única forma de agir com justiça com estas mulheres é permitir que elas sejam expostas ao espaço público, laico, diferenciado. Que elas estejam em locais públicos, e a escola laica francesa é um desses locais privilegiados, onde possam expressar-se e ouvir posições distintas das suas. Aí reside a possibilidade da retirada do véu a seu favor. Possivelmente, neste cenário, muitas mulheres retirariam o véu, outras tantas não. Mas esta é a única forma igualitária de tratar todos os cidadãos.

Por tudo o que foi exposto, vê-se que a legislação proibicionista nesse caso é indubitavelmente desproporcional aos fins que quer atingir (unidade nacional, estabilidade social, igualdade de gênero etc.), representando um retrocesso à luta das mulheres pela liberdade.

## **2.2 O caso da mutilação genital feminina**

A mutilação genital feminina apresenta-se como uma prática polêmica e desafiadora, visto que é um costume que tem se difundido em sociedades multiculturais por comunidades migrantes das regiões leste, oeste e nordeste da África, de alguns países da Ásia e do Oriente Médio.

Dados da Organização Mundial da Saúde (2012, p. de internet) atestam que cerca de 140 milhões de meninas e mulheres vivem atualmente com as consequências desse procedimento e, somente na África, por volta de 92 milhões de meninas com 10 anos de idade ou mais foram submetidas à ablação.

Além disso, estima-se que três milhões de meninas africanas correm risco de serem mutiladas anualmente. As vítimas geralmente são meninas jovens, desde infantes até os 15 anos de idade, em média, ocorrendo apenas ocasionalmente em mulheres adultas.

Em simples termos, a mutilação genital feminina consiste em procedimentos que intencionalmente alteram ou causam lesão aos órgãos genitais femininos por razões não medicinais. A mutilação apresenta quatro tipos possíveis: clitoridectomia, excisão, infibulação ou qualquer outro procedimento danoso para propósitos não medicinais, de acordo com a severidade da ablação realizada – na infibulação, mais grave de todas, são retirados o clitóris, os lábios menores e os lábios maiores da mulher, e a pele remanescente é costurada deixando apenas um pequeno orifício para as necessidades fisiológicas.

A prática não traz nenhum benefício para a saúde das meninas e mulheres, causando, muito pelo contrário, consequências físicas e psicológicas duradouras no corpo das vítimas. As complicações imediatas que podem surgir abrangem dores severas, choque, hemorragias, tétano, retenção urinária e feridas abertas na área genital. As complicações a longo prazo abarcam infecções urinárias, cistos, infertilidade, riscos altíssimos de complicações no parto e a necessidade de cirurgias posteriores<sup>5</sup>.

Apesar de a mutilação genital ser frequentemente justificada por imperativos religiosos, a prática não está prescrita em nenhum texto religioso – nem mesmo no Corão. A origem histórica do procedimento, inclusive, remonta de 2200 a.C., antes mesmo do advento do Cristianismo ou do Islamismo<sup>6</sup>.

Apesar de não haver referência direta à prática nos textos corânicos, alguns estudiosos ainda assim apontam a sua existência em um *hadith* demasiadamente controverso. De uma forma ou de outra, a mutilação genital ainda pode ser constatada em diversas

<sup>5</sup> WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Female Genital Mutilation**. Disponível em: <<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/>>. Acesso em: 20 ago. 2012.

<sup>6</sup> ORCHID PROJECT. **Where does FGC comes from?** Disponível em: <<http://orchidproject.org/category/about-fgc/why-fgc-happens/>>. Acesso em: 25 ago. 2012.

comunidades islâmicas, sendo estas as que mais realizam a operação no mundo ocidental (em países como Estados Unidos, Canadá e Grã-Bretanha).

Nada obstante a controvérsia, a motivação subjacente à prática denota uma discriminação profunda e arraigada acerca do comportamento sexual esperado ou tido como adequado para as mulheres: recatadas e modestas, as mulheres dessas comunidades não podem experimentar o prazer sexual nem antes e nem depois do casamento, de forma a impedir qualquer traição ou compulsão sexual. Mulheres que eventualmente não se submetem à operação muitas vezes são ostracizadas ou não conseguem um companheiro interessado em contrair um matrimônio, fato ensejador de grande desonra para o núcleo familiar patriarcal.

Esse *status quo* obviamente fere inúmeros instrumentos internacionais de direitos humanos, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), a CEDAW (1979) e a Convenção sobre os Direitos da Criança (1989), dentre outros. A mutilação genital feminina tolhe o direito universal à vida, à liberdade e a não ser submetido à tortura, tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante (DUDH, arts. III e V), além de desrespeitar o comando inscrito no art. 5º da CEDAW:

Modificar padrões socioculturais de conduta de homens e mulheres, com vistas a alcançar a eliminação dos preconceitos e práticas consuetudinárias e de qualquer outra índole que estejam baseados na ideia da inferioridade ou superioridade de qualquer dos sexos ou em funções estereotipadas de homens e mulheres.

Não só isso, se a vítima for menor de 18 anos de idade (o que constitui a vasta maioria dos casos), a Convenção sobre os Direitos da Criança também se aplicará ao caso, sobretudo as disposições referentes ao direito à vida (art. 6º, item 1), à liberdade de pensamento, de consciência e de crença (art. 14, item 1), à adoção de todas as medidas eficazes e adequadas para abolir práticas tradicionais que sejam prejudiciais à saúde da criança (art. 24, item 3) e à proteção das crianças de toda forma de discriminação ou castigo por causa das opiniões ou crenças de seus pais, representantes legais ou familiares (art. 2º, item 2).

Como se vê, o marco regulatório internacional é robusto o suficiente para deslegitimar a mutilação genital feminina como tradição anacrônica e perpetuadora de papéis sexuais diferenciados e discriminatórios em relação às mulheres. Ainda assim, a questão adquire outros matizes quando colocada dentro da discussão do multiculturalismo.

Prática endossada e passada de geração em geração em muitas comunidades islâmicas, alguns preconizam que se trata de expressão de uma identidade cultural que deve ser respeitada, ainda que aparentemente incompreensível aos olhos da sensibilidade ocidental majoritária.

A questão que atormenta a maioria dos ativistas de direitos humanos que trabalham em comunidades onde a mutilação genital é realizada, todavia, não é tanto *se* a comunidade (inter)nacional deve tolerar a prática, mas sim *como* erradicá-la. O respeito à diversidade cultural não requer a tolerância de práticas fundamentalmente e irremediavelmente violentas, debilitantes e misóginas.

Diversos países onde o procedimento é recorrente e endossado pela cultura dominante vêm empreendendo esforços legais no sentido de eliminá-la. No Canadá, por exemplo, as próprias mulheres africanas de grupos imigrantes decidiram encetar um processo de reforma legislativa, o que atesta um fato muitas vezes desconhecido: muitas mulheres e muitos homens dentro das próprias comunidades rejeitam a validade dos argumentos religiosos e culturais levantados a favor da mutilação genital feminina (MACKLIN, 2006, p. 210).

O argumento cultural, sobretudo nesta temática, é completamente descabido e essencialmente levantado para fazer subsistir uma submissão feminina que não tem mais espaço em sociedades democráticas e igualitárias, sobretudo quando se leva em consideração que o consentimento da vítima quase nunca existe.

Nesses termos, a tolerância da mutilação genital feminina em nome do multiculturalismo somente reforçaria uma das piores expressões da cultura patriarcal que precisa ser discutida e extirpada do meio social, além de continuar a assimetria das relações de poder intracomunidade.

Conforme preconiza Seyla Benhabib (citado por PINTO, 2006, p. de internet), o argumento cultural acaba transformando indivíduos em fantoches de suas culturas. Se a consideração da cultura pode fazer justiça ao criminoso em julgamento, não faz justiça à vítima, particularmente quando a questão refere-se a relações entre homens e mulheres, onde muitas vezes assassinatos, torturas e privação de liberdade são justificados como princípios culturais.

Existe o receio de alguns estudiosos de que a criminalização específica da mutilação genital feminina possa, a longo prazo, agravar a “guetização” e estigmatização das comunidades islâmicas em sociedades ocidentais, cristalizando a percepção de que o Ocidente

é iluminado, humano, libertador e seguidor das regras, enquanto tais comunidades são violentas, sexistas, primitivas e criminosas (MACKLIN, 2006, p. 212).

Uma questão, no entanto, precisa ser posta: o problema fundamental é do discriminado ou de quem discrimina? A estigmatização dos imigrantes não pode ser usada como obstáculo para a criminalização adequada de um crime tão odioso quanto a mutilação genital em meninas, visto que elas precisam dessa proteção. O preconceito do qual os grupos islâmicos são alvo deve também ser apreciado, debatido e desencorajado simultaneamente e em espaços próprios de discussão, mas uma coisa não invalida a outra.

Apesar de constituir uma situação extremamente excepcional e inusitada – já que as maiores vítimas são meninas em tenra idade –, não se olvida a possibilidade de uma mulher, maior de idade, capaz e plenamente consciente, *voluntariamente* optar por se submeter ao procedimento.<sup>7</sup>

Nada obstante as motivações baseadas em estereótipos sexuais misóginos, uma mulher ainda assim tem direito a ter a sua escolha respeitada como um ato de disposição do próprio corpo. O papel do Estado, nesse caso, é conceder à mulher o acesso a todas as informações acerca do procedimento em si e das suas consequências mentais e físicas a curto e a longo prazo, além de permitir que ela conheça que outros papéis sexuais são possíveis. Cumprido o dever de educação, a opção pelo empoderamento recai nos ombros da mulher, que adotará – longe de qualquer imposição estatal – o comportamento sexual que achar mais apropriado à sua vida.

O posicionamento encampado neste trabalho está em sintonia com os instrumentos internacionais que consagram os direitos sexuais e reprodutivos como parte integral, indivisível e inalienável dos direitos humanos. Na Conferência do Cairo sobre População e Desenvolvimento de 1994, por exemplo, 184 Estados reconheceram os direitos reprodutivos como direitos humanos, concebendo o direito a ter controle sobre as questões relativas à sexualidade e à saúde sexual e reprodutiva, assim como a decisão livre de coerção, discriminação e violência, como um direito fundamental (PIOVESAN, 2012, p. 330).

A mutilação genital feminina, conclui-se, quando desrespeitadora da liberdade, da vontade e da autodeterminação sexual da mulher, constitui grave violação de direitos básicos inalienáveis que, indiferente de prescrições culturais que eventualmente possam existir em

---

<sup>7</sup> As legislações têm oscilado na questão do consentimento. Nos Estados Unidos e no Canadá, por exemplo, o consentimento eventualmente dado pela mulher só é válido quando esta tem pelo menos dezoito anos de idade. No Reino Unido, por outro lado, a criminalização é geral, não importando a idade da vítima.

comunidades minoritárias, não pode ser ignorada e negligenciada por sociedades multiculturais.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retornando à pergunta inicialmente feita: há possibilidade de uma construção interativa e compreensiva entre cosmovisões diferentes de direitos humanos? A resposta é um sonoro *sim*. Como demonstrado exaustivamente neste trabalho, nenhuma cultura de direitos é um bloco monolítico e hermético a valores e ideias externas – e o Islã é um exemplo significativo.

Apesar das crenças em contrário, a cultura muçulmana abarca uma diversidade de compreensões e interpretações que podem ou não ser afeitos aos direitos humanos das mulheres. Nada obstante o entendimento oficial e majoritário ainda estar marcado por pensamentos retrógrados e análises desiguais do que significa ser uma mulher muçulmana, muitos outros estudiosos, ativistas e cidadãos dessa mesma comunidade vêm reivindicando uma oxigenação da leitura dos principais documentos que dão suporte ao estilo de vida islâmico. As similaridades entre a narrativa ocidental e a islâmica, apesar de pertencentes a universos culturais distintos, são muito maiores do que nossos preconceitos poderiam conceber.

Em sociedades multiculturais, tensões são muito mais evidentes e apresentam problemáticas que desafiam até que ponto as tradições culturais podem afetar e influenciar os direitos humanos sem comprometer a estabilidade dos valores de uma sociedade ocidental, extremamente individualista, e a coexistência entre este e comunidades minoritárias islâmicas, muito mais coletivistas, que compartilham um mesmo território.

Mais do que um debate sobre secularismo e religião, a pedra de toque desses conflitos é a compatibilidade com os padrões internacionais de direitos humanos e o respeito à liberdade individual de identificação cultural.

O conceito multicultural de direitos humanos tem procedência ao visualizar uma construção desses direitos que possa abarcar o maior número de narrativas possível e ao reconstruir um conceito de cidadania que reconhece e protege o direito de gozar de uma identidade cultural específica.

Tal intento, todavia, não obstaculiza a possibilidade de um universalismo de confluência, ou seja, a formação de um universalismo após um processo conflitivo e discursivo que objetiva alcançar um catálogo de valores que tenha concordância de todos os participantes da sociedade internacional.

Os padrões internacionais de direitos humanos, obviamente, podem ser reformulados e modificados para aperfeiçoar a proteção ao indivíduo, mas já constituem uma plataforma comum e trazem um mínimo ético irredutível a ser seguido.

As peculiaridades e diferenças culturais são fundamentais e fazem parte da construção da identidade dos homens e das mulheres. No entanto, a utilização do relativismo cultural como justificativa para legitimar práticas que vão de encontro com os valores acordados pela própria comunidade internacional em diversas oportunidades – a Declaração Universal dos Direitos Humanos é o exemplo histórico mais pungente – não passa de um estratagema argumentativo covarde e perigoso.

Tal argumento foi prontamente rechaçado neste trabalho ao tratar da mutilação genital feminina, visto que tal tradição virtualmente não conta com a possibilidade do consentimento das vítimas antes da realização do procedimento.

O caso do véu analisado neste trabalho, como se viu, apresentou outras nuances que acabaram por redundar em uma conclusão diferente: não se aceitou a proibição imposta pelo Estado francês e outros que adotaram o mesmo posicionamento, visto que o uso do véu é expressão da liberdade, religiosa ou não, da mulher.

A motivação deste uso é diversa da motivação subjacente à mutilação genital feminina: o véu pode ser símbolo para inúmeras coisas, dentre elas, a opressão feminina; enquanto que a mutilação é baseada única e exclusivamente em estereótipos de gênero que são impostos em meninas vulneráveis e em pleno desenvolvimento.

As duas situações, contudo, têm um denominador comum: a luta pelo empoderamento das mulheres não pode ser uma dádiva ou uma imposição de quem quer seja. O papel fundamental do Estado que se vê diante de situações que denunciam padrões socioculturais misóginos é o de *conscientizar*: disponibilizar o acesso das mulheres à informação, ao conhecimento e a outros valores para que, então, elas próprias possam fazer suas escolhas.

Além de completamente ineficiente para os fins a que se propõe realizar, um viés simplesmente proibicionista frente algumas minorias étnicas desrespeita frontalmente a liberdade de crença destas e ignora que outros valores e estilos de vida, apesar de

aparentemente incompreensíveis aos olhos da cultura dominante, podem e devem ser possíveis.

## REFERÊNCIAS

BALDI, César Augusto. What you get is (not) what you see: para uma epistemologia não-colonial do islã e dos direitos das mulheres. *Revista de Doutrina da 4ª Região*, Porto Alegre, n. 15, nov. 2006. Disponível em:

<[http://www.revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao015/Cesar\\_Baldi.htm](http://www.revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao015/Cesar_Baldi.htm)>

Acesso em: 31 jul. 2012.

BARLAS, Asma. The Qu'ran, Shari'a, and Women's Rights. 2009. Disponível em: <[http://www.asmabarlas.com/TALKS/2009\\_venice.pdf](http://www.asmabarlas.com/TALKS/2009_venice.pdf)>. Acesso em: 20 ago. 2012.

CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 37, jan./abr. 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-24782008000100005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782008000100005)>. Acesso em: 15 mai. 2012.

GESELLSCHAFT FÜR TECHNISCHE ZUSAMMENARBEIT. Women's Rights and Islam. 2009. Disponível em: <[http://www.engagingmen.net/files/resources/2010/dalia\\_mohamed/factsheet-gender-and-islam.pdf](http://www.engagingmen.net/files/resources/2010/dalia_mohamed/factsheet-gender-and-islam.pdf)>. Acesso em: 13 ago. 2012.

HAJJAMI, Aïcha El. A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 30, jan./jun. 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332008000100009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332008000100009&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 03 ago. 2012.

MACKLIN, Audrey. The Double-Edged Sword: using the criminal law against female genital mutilation in Canada. In: ABUSHARAF, Rogaia Mustafa. *Female circumcision: multicultural perspectives*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006. Disponível em: <[http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1662145](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1662145)>. Acesso em: 11 ago. 2012.

MONSHIPOURI, Mahmood. O mundo muçulmano em uma era global: a proteção dos direitos das mulheres. *Contexto internacional*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, jan./jun. 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-85292004000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-85292004000100005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 03 ago. 2012.

MOSSUZ-LAVAU, Janine. Sexualidade e religião: o caso das mulheres muçulmanas na França. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, mai./ago. 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2005000200011&lng=en&nrm=iso#not2](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200011&lng=en&nrm=iso#not2)>. Acesso em: 03 ago. 2012.

PINTO, Céli Regina Jardim. Quem tem direito ao “uso do véu”? (uma contribuição para pensar a questão brasileira). *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, jan./jun. 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332006000100015&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332006000100015&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 03 ago. 2012.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

\_\_\_\_\_. *Temas de Direitos Humanos*. 5 ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

SHACHAR, Ayelet. Religion, State, and the Problem of Gender: re-imagining citizenship and governance in diverse societies. *McGill Law Journal*, Toronto, v. 50, n. 1, 2005. Disponível em: <[http://lawjournal.mcgill.ca/documents/1225240850\\_Shachar.pdf](http://lawjournal.mcgill.ca/documents/1225240850_Shachar.pdf)>. Acesso em: 15 ago. 2012.

SNYDER, Robert E. Liberté Religieuse em Europe: discussing the french concealment act. *Human Rights Brief*, Washington, v. 18, n. 3, mar./mai. 2011. Disponível em: <<http://www.wcl.american.edu/hrbrief/18/183.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2012.

THE AHA FOUNDATION. *Sharia Law Fact Sheet*. 2012. Disponível em: <<http://theahafoundation.org/wp/wp-content/uploads/2011/05/Sharia-Fact-Sheet-20121.pdf>>. Acesso em: 11 ago. 2012.

\_\_\_\_\_. What do we know? Facts and figures on the circumstances affecting Muslim girls and women in the United States. 2009. Disponível em: <<http://theahafoundation.org/wp/wp-content/uploads/2011/05/AHA-2009-What-Do-We-Know-1.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2012.

UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME. The Arab Human Development Report 2005: towards the rise of women in the Arab world. National Press: Jordan, 2006. Disponível em: <<http://www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/ahdr2005e.pdf>>. Acesso em: 22 ago. 2012.

## **THE COMPLEX CORRELATION BETWEEN MULTICULTURALISM, ISLAM AND WOMEN'S HUMAN RIGHTS: THE CASE OF THE VEIL AND THE FEMALE GENITAL MUTILATION**

### **ABSTRACT**

The clash of values between western societies and Islamic communities ends up producing countless challenges regarding the human rights of muslim women, traditionally oppressed in their cultures. This article discusses the existence of progressive interpretations of Islam and the deconstruction of the muslim identity as a monolithic block; it approaches the cultural tensions existing in diverse western societies from two case studies – the matter of the veil in France and the female genital mutilation; and it puts in doubt the possibility of a human rights' comprehension that acknowledges the cultural differences and the already existing international standards.

**Keywords:** Women's human rights. Multiculturalism. Islam.