

Crianças da Guiné-Bissau: entre o tribalismo e a civilização

JEANE SILVA DE FREITAS

Resumo

O objetivo geral desse trabalho é examinar os avanços e retrocessos no tocante às violações contra os Direitos Humanos das crianças em Guiné-Bissau, sob o prisma das correntes teóricas, universalista e comunitarista, das Relações Internacionais.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Guiné-Bissau; Teoria Universalista; Teoria Comunitarista.



Children of Guinea-Bissau: between tribalism and civilization

Abstract

The main goal of this work is to examine the progresses and reverses concerning the violations against children's Human Rights in Guinea-Bissau, under the theoretical approaches of universalism and communitarism in International Relations.

Keywords: Human Rights; Guinea-Bissau; Universalism; Communitarism.

JEANE SILVA DE FREITAS

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

1 INTRODUÇÃO

Com o surgimento das Nações Unidas, em 1945, as preocupações das grandes potências eram alicerçar novos paradigmas que culminassem na estabilização do sistema internacional. Outras questões foram adicionadas à agenda dos Estados como pilares prioritários: o desenvolvimento social e econômico, a manutenção da paz e a elevação da condição humana, por meio da afirmação dos direitos humanos. A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH)¹ ganhou relevância como resposta às atrocidades cometidas por regimes totalitários sob os quais ocorreram as maiores violações contra a dignidade da pessoa humana.

O Estado da Guiné-Bissau não foge a essa lógica temporal de impunidades e transgressões aos direitos humanos. Nele, a construção da democracia foi marcada por uma “herança negativa do colonialismo português” e um longo período de regimes totalitários, resultando numa estrutura estatal fragilizada, permeada de desequilíbrios econômicos e sociais, que, por sua vez, provocaram uma multiplicidade de obstáculos à concretização da satisfação dos direitos civis, assim como a aplicação dos direitos fundamentais da pessoa humana (PIOVESAN, 2011).

Teve-se como objetivo geral nesse trabalho analisar os avanços e retrocessos no tangente às violações contra os direitos humanos das crianças em Guiné-Bissau, sob o prisma das correntes teóricas universalista e comunitarista das relações internacionais. A pesquisa se desenvolverá numa abordagem analítica qualitativa, tendo em vista uma preocupação de natureza eminentemente cultural, pois serão observadas as consequências da conjuntura comunitarista africana em face da preservação dos direitos fundamentais das crianças.

No primeiro momento, far-se-á um levantamento bibliográfico em artigos científicos, periódicos e sites oficiais pertinentes

1 A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. O texto versa sobre “o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações” com o objetivo de que todos os signatários busquem a promoção e o respeito aos direitos adquiridos na presente Carta.

ao tema, no intuito de esclarecer o nível de inserção dos direitos humanos na cultura africana, bem como o papel desenvolvido pelos Estados signatários da Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos. Em seguida, contextualizar-se-á o Estado da Guiné-Bissau ante a preservação dos direitos da criança a partir de relatórios de organismos internacionais, (Unicef, OMS e Human Rights Watch), além dos relatórios nacionais, provenientes de uma organização não governamental (A Liga Guineense dos Direitos Humanos), concernentes às práticas de excisão feminina e aos casos de maus-tratos aos meninos talibés. Finalmente, serão analisadas as violações contra a dignidade da criança guineense, com respaldo nas concepções universalistas e comunitaristas das relações internacionais.

Os resultados obtidos nessa pesquisa foram examinados sob o ponto de vista universalista, que compreende os direitos humanos a partir de um processo de aceitação de todos. Assim, torna-se inconcebível que as características de determinado grupo ou cultura influenciem na formulação dos direitos basilares do indivíduo. Contudo, segundo os pressupostos comunitaristas, e como se verificou considerando as tradições socioculturais da Guiné-Bissau, o Estado buscou preservar seus valores particulares e, desse modo, tanto as questões pertinentes aos casos de exploração de crianças em virtude do ensinamento islâmico, quanto as práticas de mutilações genitais femininas estariam em conformidade com os princípios culturais apreçados na comunidade onde estão inseridos.

Ao entender os direitos humanos como princípios universais, o questionamento central percorrido por este trabalho consistirá em saber como esses princípios se conjugariam às concepções multiculturais da Guiné-Bissau, porquanto na conjuntura na qual ocorreram os eventos envolvendo as crianças guineenses (talibés e meninas fanadas) tomou-se como pressuposto norteador as percepções culturais desse povo.

2 INSERÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA CULTURA AFRICANA

A Declaração Universal dos Direitos Humanos cumpriu um papel emblemático na história. Seu primeiro artigo configurou a universalidade dos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade. Todavia, a fraternidade enunciada pela Declaração não se apresentou apenas no sentido estrito do conceito, mas como um princípio ativo da ação humana. A fraternidade evocada é interpretada na acepção da responsabilidade interpessoal, isto é, há uma ligação direta aos direitos humanos, nos quais se encontram referências aos deveres para com os outros indivíduos e também para com a comunidade a que se pertence (AQUINI, 2008). Portanto, a fraternidade é considerada:

[...] um princípio que está na origem de um comportamento, de uma relação que deve ser instaurada com os outros seres humanos, agindo “uns em relação aos outros”, o que implica também a dimensão da reciprocidade. Nesse sentido, a fraternidade, mais do que como um princípio ao lado da liberdade e da igualdade, parece como aquele que é capaz de tornar esses princípios efetivos (AQUINI, 2008, p. 137).

No plano regional, a internacionalização dos direitos humanos foi concebida por meio de sistemas de promoção e proteção como estruturas complementares da interação global. Nesta ótica, destacam-se o Sistema Europeu, o Interamericano e o Africano, como mecanismos geograficamente mais acessíveis aos indivíduos. Os sistemas regionais existentes apresentam um aparato judicial independente e baseado em tratados, o que afasta as possibilidades de controvérsias em relação à efetividade das suas decisões.

Nesses modelos, o Sistema Europeu é o mais solidificado e influente no cenário internacional, pois sua institucionalidade se fundamenta numa estrutura estritamente judicial. Esse caráter justicializado o colocou em posição de realce no tocante aos outros sistemas regionais por estabelecer critérios singulares aos seus signatários, entre os quais a aceitação da “Convenção Europeia de Direitos Humanos” como sua jurisdição. O não cumprimento dessas obrigações poderia significar para os Estados signatários o desligamento da comunidade (MENDEZ, 1998).

No referente ao Sistema Interamericano de Direitos Humanos, sua aplicabilidade é conduzida por dois regimes internacionais: a Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH) e a Carta da Organização dos Estados Americanos (OEA). Contudo, a Convenção Americana é o órgão de maior importância no sistema, considerando-se a relevância das suas resoluções, entre estas a que determina que apenas os Estados signatários da OEA poderiam aderir à Convenção (PIOVESAN, 2011).

Entre os sistemas regionais de proteção aos direitos humanos, o Sistema Regional Africano² é o mais recente e, portanto, o mais incipiente no concernente à normatividade interna. A “Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos” só obteve aprovação em 1981 e passou a vigorar cinco anos mais tarde, em 1986. O sistema regional africano é um reflexo das suas particularidades históricas no referente “ao alto grau de heterogeneidade”, assim como ao processo constitutivo de autodeterminação dos seus povos (PIOVESAN, 2011).

Com a Carta Africana, também conhecida como Carta de Banjul, inaugurou-se no continente um importante instrumento jurídico de combate e proteção às questões relativas aos direitos humanos. Diferentemente dos instrumentos de proteção ora citados, esta Carta enaltece singularidades da tradição histórica em três aspectos: “a consagração dos valores tribais como corolário do espírito da Carta”, ressaltados no preâmbulo da Carta; “a disposição singular não só de direitos, mas também de deveres dos indivíduos africanos para com seus grupos familiares e, finalmente, a afirmação conceitual dos direitos dos povos como Direitos Humanos” (BRANT; PEREIRA; BARROS, [2011]). Além dessas características,

2 No tocante à normatividade protetora do Sistema Africano, Piovesan enfatiza: “Os Estados Africanos têm participado ativamente da ratificação ou adesão a tratados de direitos humanos. Até 2005, ao menos 43 Estados africanos haviam ratificado o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, ao passo que 42 Estados haviam ratificado o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. [...] Com efeito, os direitos humanos são assegurados nas Constituições da maioria dos Estados africanos. As Constituições do Gabão, Nigéria, Ruanda, Burkina Faso, Camarões, Guiné, Libéria, Malawi, Tanzânia, Togo, Marrocos e Cote D’Ivoire, para mencionar algumas, todas contêm diversas previsões afetas aos direitos humanos” [...] (OUKO apud PIOVESAN, 2011, p.161-162).

a Carta Africana também se distingue das demais por possuir uma perspectiva mais voltada ao coletivismo (PIOVESAN, 2011).

Na tentativa de salvaguardar e promover os direitos humanos, a Carta criou uma Comissão Africana dos Direitos do Homem e dos Povos. Trata-se de um órgão de caráter político, porquanto suas decisões não obrigam os Estados-parte a cumpri-las (BRANT; PEREIRA; BARROS, [2011]). Dada sua natureza não jurisdicional nos casos de violações aos direitos humanos, uma grande massa de ONGs internacionais estimulou a instituição de uma Corte supranacional para as resoluções de conflitos no continente. Com o intuito de complementar juridicamente as ações da Comissão, “em 1998, foi adotado o Protocolo à Carta Africana, visando à criação da Corte Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, em Adis Abeba, na Etiópia. O Protocolo entrou em vigor em janeiro de 2004” (PIOVESAN, 2011).

Diferentemente do reconhecimento atribuído à jurisdição da Corte Interamericana de Direitos Humanos, a ratificação dos Estados signatários da Carta Africana ao Protocolo ainda se apresenta incipiente. Dos 54 Estados africanos, apenas 24 aderiram efetivamente à Corte Africana (PIOVESAN, 2011).

3 A GUINÉ-BISSAU E A PRESERVAÇÃO DOS DIREITOS DAS CRIANÇAS

Somente em 1974, após a queda de Salazar, reconheceu-se oficialmente a independência da Guiné portuguesa. A partir de então, foi proclamada a República e o país passou a se denominar Guiné-Bissau, sendo Bissau a capital. Em termos geográficos, a Guiné-Bissau se localiza na costa ocidental da África, fazendo fronteira com o Senegal (ao norte), com a Guiné-Conakry (a leste e sudoeste) e com o Oceano Atlântico (a sul e a oeste). O território também conta com o arquipélago dos Bijagós (aproximadamente 88 ilhas e ilhéus, das quais cerca de 25 são habitadas) e separado do continente pelos canais de Geba, Pedro Álvares, Bolama e Canhabaque. Em 2009, a Guiné-Bissau apresentava uma população estimada em 1,6 milhão de habitantes, distribuída em uma enorme variedade étnica (em torno de quarenta etnias).

Com predominância negra, “aproximadamente 50% da população formada por ‘animistas’, 45% por muçulmanos e o restante de origem cristã 5%” (SANTY, 2009).

Segundo consta em Cá (2000), a história da Guiné-Bissau foi marcada por fatores socioculturais antecedentes à colonização. Na pré-colonização dominava o modo de produção agrícola e pastoril. Ainda segundo o autor, o desenvolvimento humano praticado no Estado colonial se deveu às atividades comerciais relacionadas a essas práticas.

Como Estado soberano, a Guiné-Bissau detém um dos piores indicadores de desenvolvimento humano, se comparada aos índices do território africano. Em virtude das disparidades do regime educacional implementado por Portugal nas suas colônias, o povo guineense não desfrutou dos mesmos privilégios educacionais outorgados a Cabo Verde. Aos guineenses foi atribuído um *status* de povo indígena, ou seja, menos civilizado. Do ponto de vista educacional, a Guiné-Bissau é considerada a ex-colônia mais atrasada e, portanto, a que apresenta os maiores índices de analfabetismo (TAVARES, 2009).

Desde o final da década de 1970, o Estado guineense enfrenta uma crise na educação, e os problemas estão longe de serem sanados diante da histórica multiculturalidade do país. Neste âmbito, os fatores religiosos possuem um destaque especial, haja vista a predominância da religião muçulmana, na qual se interpreta o espaço da alfabetização no limiar do saber “ler e escrever em Corão”.³ Esse método é utilizado com as crianças guineenses até os 4 anos de idade, contudo, na concepção do Estado, há uma controvérsia relativa a esse tipo de ensino, pois uma criança alfabetizada no Corão não pode ser considerada letrada, tendo em vista que o idioma oficial do país é o português e o censo escolar não considera estatisticamente letrados indivíduos habilitados no ensino do Corão (CÁ, 2000).

Em relação ao ensino islâmico na Guiné-Bissau, essa prática se constituiu de forma autônoma no país e os dados obtidos não entram na contabilidade oficial. De acordo com o Fundo das

3 Diz respeito à “língua árabe ensinada para os praticantes da religião muçulmana” (DJALÓ, 2009, p. 139).

Nações Unidas para a Infância (2006), as regiões onde se concentram as maiores populações muçulmanas neste país são: Bafatá, Gabú, Quinara, Tombali e Bissau (capital). Com base nesse levantamento, constatou-se a existência de 617 escolas corânicas, distribuídas em percentuais expressivos nessas regiões. Os dados a seguir explanam o grau de influência da cultura islâmica na Guiné-Bissau:

[...] A região de Quinara conta com o maior número de escolas, 29%, o que não deixa de ser surpreendente, atendendo a forte presença naquela Região de pessoas de etnias não islamizadas, nomeadamente os balantas. A seguir vem a região de Bafatá com 28%. Gabú e Tombali contam com 20% e 19% respectivamente, e a capital, Bissau, não ultrapassa os 4% do total dos estabelecimentos. [...] Assim, a região de Bafatá com 7.697 alunos, ou seja, cerca de 33,7% do total, é mais representativa. Seguem-se as regiões de Gabú com 4.689 alunos (20,5%), a região de Quinara com 4.125 (18,1%), Bissau com 14,3%, e finalmente a região de Tombali com 3.062 (13,4%) do total (JAO, 2006 apud BALDÉ, 2010, p. 11).

Tradicionalmente, uma escola corânica não se localiza em espaço físico definido. De modo geral, se organizam em comunidades denominadas “madrass”⁴ ou “kuttâb”, compostas pelo mestre, os alunos e algumas pessoas da localidade, conforme o aspecto institucional da escola. Essas instituições são consideradas semipúblicas, pois dependem do apoio financeiro dos familiares dos alunos ou da comunidade na qual estejam inseridas. Não há um órgão estatal que supervisione ou eventualmente sancione a prática do ensino corânico na região da Guiné. As únicas formas de controle ou constrangimento no âmbito desse tipo de ensino consistem na importância atribuída pela opinião pública ao desempenho da instituição para com seus alunos (DIAS, 2003).

No tocante às categorias de escolas corânicas, há três divisões em que se configura esse tipo de ensino: “as Madjlis, as Madrassas e as Escolas Mistas”.⁵ Quanto aos alunos inseridos nesse contexto

4 Um termo árabe que significa escola.

5 Por insuficiência de dados, as três categorias de escolas corânicas na Guiné-Bissau foram apresentadas em configurações gerais, no que tange à conjuntura diferencial de cada sistema educacional.

educacional, são designados por “talibés”, expressão originariamente árabe que significa estudante. Por Madjlis⁶ entendem-se as escolas corânicas tradicionais, as quais se limitam a ministrar do aprendizado do Alcorão, salvo algumas raras exceções de alunos que conseguem alcançar um nível mais elevado de ensino, podendo “aprender a língua árabe e a cultura islâmica propriamente dita”. Essa categoria corresponde a 81% das escolas na região (BALDÉ, 2010).

A segunda categoria consiste nas Madrassas. Estas se encontram em um patamar de diferenciação da antecessora, em virtude dos aspectos metodológicos utilizados com seus alunos. Entre estes, os conteúdos ministrados, o material didático, as instalações, além do fato de ensinar a língua árabe. Na Guiné-Bissau, as Madrassas correspondem a 19% do total das escolas. Por fim, estão as Escolas Mistas que coadunam os dois modelos corânicos mencionados. Todavia, são menos populares e equivalem a “apenas 4 escolas desta categoria, frequentadas por 312 alunos” (BALDÉ, 2010).

Consoante o Relatório sobre a Situação dos Direitos Humanos na Guiné-Bissau apresentado pela Liga Guineense dos Direitos Humanos (2007), no referente aos direitos, liberdades e garantias estendidos às crianças guineenses, a situação na qual se encontra a Guiné-Bissau impede que o Estado cumpra suas obrigações basilares no tocante à criação de “um ambiente de paz, segurança e redução da pobreza”. Diante desses fatores, alguns problemas ainda são recorrentes na dinâmica social guineense, a exemplo da excisão feminina e das crianças talibés ou escolas corânicas.

A Liga Guineense dos Direitos Humanos (2011) promoveu uma reflexão acerca da situação na qual se encontram as crianças talibés inseridas no contexto do ensino corânico. Entretanto, a problemática levantada por este trabalho não se limita à análise do ensinamento islâmico como um fator determinante para os casos de violações contra essas crianças, porquanto abrange,

6 Um “termo árabe que significa ‘sentada’, numa alusão à forma como os alunos normalmente ficam sentados no chão” (BALDÉ, 2010, p. 12).

também, as eventuais ocorrências negativas proporcionadas por tal conjuntura a esse determinado grupo de indivíduos.

Como exposto no Relatório sobre a Situação dos Direitos Humanos (2007), há muitos casos de maus-tratos contra crianças guineenses relacionados ao ensino nas escolas corânicas do próprio país ou no exterior. Há, porém, justificativas das famílias para enviarem seus filhos ao ensinamento do Alcorão junto aos mestres. Uma destas versa sob uma concepção cultural na qual os pais teriam obrigação para com a divindade e, desse modo, enviariam seus filhos para aprenderem os ensinamentos sagrados do Alcorão.

Todavia, o questionamento levantado pela Liga não põe diretamente em discussão a prática da educação religiosa, porquanto a própria Constituição do país menciona a liberdade de ensino religioso, mas, sim, o fato desse ensinamento culminar em trabalho infantil forçado para sustentar “a escola e os respectivos mestres”. Segundo o citado Relatório, as crianças inseridas nesse contexto são forçadas a trabalhar sob condições muito precárias. Estas condições, na maioria dos casos, as tornam semelhantes a mendigos. Tais consequências derivariam da existência de um tributo diário, denominado de *plafond*, fixado pelos mestres aos alunos “sob pena de serem submetidos a castigos severos, como expulsão, negação de alimentos, torturas”, entre outras penalidades caso não conseguissem pagar o *plafond* (LGDH, 2007).

Em decorrência da forte exploração e crueldade dos mestres, muitas crianças abandonam as escolas corânicas no intento de encontrar melhores condições de vida, contudo, na maioria dos casos, a busca de tal objetivo culmina em nefastas consequências, a exemplo do vandalismo, da prostituição, da dependência química ou até mesmo da morte. Em matéria de direitos humanos, essa opressão imposta pelos ensinamentos corânicos, na Guiné-Bissau, é uma violação aos direitos da criança, no respeitante “à promoção, ao desenvolvimento saudável e pleno, imunes a todas as formas de discriminação e de violência” (LGDH, 2007).

Na mesma linha de análise, a prática da excisão feminina, mais comumente conhecida como mutilação genital feminina (MGF), é um rito tradicional na sociedade guineense. Originariamente, a

MGF foi um método cultural utilizado pelos povos islâmicos, que versava na “amputação de um órgão genital feminino, o clitóris”. Em termos sociológicos, essa prática na Guiné-Bissau e em todas as sociedades étnicas consiste no fato de que o fanado – quer seja para os homens ou para as mulheres – não tem relação direta com a beleza física do indivíduo, mas sim com uma fase considerada um rito de transição para a vida adulta. Todavia, uma possível recusa a essa prática acarretaria vergonha e/ou exclusão social tanto para a criança como para sua família (LGDH, 2007). Em outros termos, significa dizer que uma pessoa passa a ser adulta a partir do momento em que cumprir o ritual de iniciação ou fanado, por isso a questão da exclusão social referida pela LGDH.

De acordo com o mencionado Relatório (LGDH, 2007), um número alarmante de crianças passa por esse processo. Somente na cidade de Bissau mais de 3.732 crianças foram subjugadas a essa prática durante o ano de 2007. Em todos os aspectos, a excisão feminina é considerada nociva à vida da criança, com a ocorrência de prováveis “hemorragias prolongadas, infecções, infertilidade e até a morte”. Diante do caráter privado desta imposição, assim como da convivência dos pais, os dados apresentados pela LGDH referentes ao número de vítimas mortais são imprecisos.

Apesar de alegar fundamentos religiosos em sua manifestação, a MGF não possui nenhuma vinculação religiosa. Consiste apenas numa concepção radicalizada acerca de uma estratificação social. Em virtude da conjuntura de tal prática, a excisão feminina passou a ser uma questão relativa aos direitos humanos, sobretudo por violar os direitos basilares assegurados à integridade física e psíquica do indivíduo, no caso específico, os direitos das mulheres e meninas guineenses. Somando-se a isso, esta imposição também implica violação aos direitos da criança, no referente “ao desenvolvimento pleno e saudável e à sua integridade física e moral” (LGDH, 2007).

No Relatório sobre a Situação dos Direitos Humanos apresentado pela LGDH (2008-2009), também se faz menção à problemática da excisão feminina. Embora os dados concernentes a esse período tenham tido significativa redução, ainda se registra um

número considerável de casos de excisão feminina na Guiné-Bissau, especialmente em sua capital, por volta de 325 casos.

Em decorrência de alguns fatores estruturais, a situação é tendenciosamente conflitante. Sobressai, porém, a falta de um posicionamento eficaz por parte das autoridades competentes no tocante à resolução desses problemas. Do mesmo modo, os profissionais responsáveis pelo atendimento “as vítimas não têm preparação específica para lidar com os casos de violência baseada no gênero e o Ministério da Justiça não dispõe de serviços especializados para responder às necessidades das vítimas da violência baseada no [sic] gênero”, as quais necessitariam de cuidados especiais (LGDH, 2008-2009). Ademais, as mulheres vitimadas por essa prática não constam com assistência médica adequada e gratuita. E, ainda: na maioria dos casos, a violência parte do seio familiar no qual a vítima está inserida. Diante da situação, fazem-se acordos consensuais entre as partes envolvidas, tendo em vista que as mulheres “fanadas” tendem a retornar “à custódia dos agressores ou ficam com os membros das organizações da sociedade civil porque não existem centros de acolhimento de vítimas de violência” (LGDH, 2008-2009).

Consoante a Declaração Conjunta da Organização Mundial da Saúde (OMS, 2008), há uma estimativa mundial estarecedora em torno da prática de mutilação genital feminina: aproximadamente de 100 a 140 milhões de mulheres e meninas foram submetidas a essa prática. No respeitante ao território africano, conforme se estima, 91,5 milhões de meninas e mulheres com mais de 9 anos apresentam problemas de saúde em decorrência do fanado. Como a referida Declaração aponta, cerca de 3 milhões de meninas estão expostas ao risco de alguma categoria de mutilação genital feminina, a exemplo do clitoridectomia,⁷ a excisão,⁸ a infibulação,⁹ entre outras intervenções nefastas sobre os órgãos genitais femininos.

7 Remoção parcial ou total do clitóris e/ou do prepúcio.

8 Remoção parcial ou total do clitóris e dos pequenos lábios, com ou sem excisão dos grandes lábios.

9 Estreitamento do orifício vaginal através da criação de uma membrana selante, pelo corte e oposição dos pequenos lábios e/ou dos grandes lábios, com ou sem excisão do clitóris.

Do ponto de vista ocidental, a MGF é reconhecida como uma prática nociva à saúde física e psíquica da mulher ou criança e, desse modo, viola os “Direitos Humanos – civis, culturais, econômicos, políticos e sociais – elencados em vários tratados internacionais e regionais” (OMS, 2008). Assim, enfatiza a referida Declaração:

A mutilação genital feminina viola uma série de princípios, normas e padrões de direitos humanos bem estabelecidos que incluem os princípios da igualdade e não discriminação com base no sexo, o direito à vida – quando dos procedimentos resulta a morte – e o direito a estar livre de tortura, punição ou tratamento cruel, desumano ou degradante, assim como os direitos subsequentes (OMS, 2008, p. 11).

Apesar dessas considerações, muitas ações estão sendo implementadas pelos governos e organizações para a completa eliminação da MGF, tanto na esfera internacional como nos âmbitos regionais e nacionais. A Guiné-Bissau, por exemplo, alcançou recentemente um significativo resultado através da atuação do seu Parlamento. Este determinou, por lei, que a partir de julho de 2011 toda prática referente à mutilação genital feminina seria proibida nesse país e o não cumprimento dessa lei poderia implicar punição, com sanção de até cinco anos de prisão (SILVA, 2011).

4 UNIVERSALISMO *VERSUS* COMUNITARISMO: a inserção das crianças guineenses na conjuntura teórica

Em matéria de direitos humanos, a sociedade ocidental sempre alimentou intensas discussões, fomentadas pela percepção de que o ser humano é o ator principal, ou seja, “enquanto a sociedade é o meio, o ser humano representa o fim”. Nesta ótica, a construção da igualdade e da liberdade no âmbito social partiria da concepção do ser humano e, portanto, o indivíduo representaria “uma unidade em oposição ao grupo” (KRETSCHMANN, 2006). O pensamento moderno ocidental se constituiu em uma oposição aos sistemas civilizacionais hierárquicos, nos quais o princípio fundador é a coletividade. Segundo Panikkar (1984 apud SANTOS, 2001, p. 16), a questão da universalidade dos direitos humanos seria:

[...] um bem conhecido conjunto de pressupostos, todos eles tipicamente ocidentais: existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente; a natureza humana é essencialmente diferente e superior à realidade restante; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado; a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica, como soma dos indivíduos livres.

Uma das características primordiais da universalidade dos direitos humanos enaltecidos nas declarações ocidentais se refere ao reconhecimento de que existe uma dignidade inerente a cada ser humano. Todavia, a pretensa universalização desses direitos está subjugada, na contemporaneidade, a um enorme arcabouço crítico proveniente da diversidade cultural, a qual estaria refletida nas concepções islâmicas, asiáticas, e até mesmo, em uma parcela de intelectuais ocidentais. A diferença primordial entre essas sociedades no tocante à promoção dos direitos humanos advém do fato de que para a cultura oriental “a unidade fundamental da vida social é a família, não o indivíduo; a base primeira para assegurar a existência humana são os deveres, e não os direitos” (KRETSCHMANN, 2006).

Um contribuinte à compreensão dos antagonismos envolvendo o universalismo e o particularismo dos direitos humanos é o filósofo americano John Rawls. Seu posicionamento moderado se constitui pela compreensão “de que é preciso resguardar os povos em suas peculiaridades, mas que, ao mesmo tempo, é possível e preciso garantir os direitos humanos” (BRAGA, 2008). O pensamento de Rawls segue uma vertente liberal que caracteriza o ser humano como possuidor de um valor anterior à sociedade, ou seja, o indivíduo é “dotado de uma significação própria, independentemente da sociedade onde vive” (MORRICE, 2000 apud BRAGA, 2008). Como evidenciado, a corrente liberal tende a valorizar o individualismo em oposição ao coletivismo.

Outro filósofo defensor da vertente universalista, em matéria de direitos humanos, é Jünger Habermas. Em sua concepção, existe um nexos entre os direitos humanos e a soberania popular, conforme podemos observar na citação a seguir:

Para Habermas os Direitos Humanos devem remontar sua legitimidade no resultado da auto compreensão ética e da auto denominação soberana de uma comunidade política e, também, devem originalmente constituir uma barreira legítima para impedir que a vontade popular soberana cometa o excesso de interferência nas esferas subjetivas da liberdade individual. Desse modo, o nexos interno que se buscava entre Direitos Humanos e soberania dos povos consiste em que os referidos direitos institucionalizam as condições de comunicação para formular a vontade de maneira política e racional (RINCK, 2007, p. 50).

Na verdade, a conexão proposta por Habermas é uma crítica às percepções orientais no tocante às questões de direitos humanos, pois, como defende o filósofo, a corrente universalista ocidental “fundamenta os direitos subjetivos dos indivíduos na autodeterminação moral dos sujeitos, capazes de chegar a um consenso sobre direitos que podem ser igualmente do interesse de todos os cidadãos”. Para a corrente comunitarista, no entanto, o indivíduo é um ator participante, ou seja, existe na conjuntura social a necessidade de um exercício da soberania popular para o “reconhecimento dos valores constitutivos da própria identidade de cada indivíduo” (HABERMAS, 1997 apud RINCK, 2007).

Após um esboço sucinto acerca das perspectivas rawlsiana e habermaniana no tangente à universalidade dos direitos humanos, pode-se concluir que para essa corrente há uma abstração na construção desses direitos em virtude do seu caráter imparcial. Segundo seus defensores, a universalidade dos direitos humanos é entendida como um processo de aceitação de todos e, desse modo, não se pode permitir que um grupo ou uma cultura específica influencie na formulação desses direitos, pois, se assim ocorresse, estaria produzindo os direitos humanos de determinado “grupo ideológico”, ao invés de expressar valores para toda a coletividade (RINCK, 2007).

Em outro plano, encontra-se o pensamento comunitarista com uma perspectiva de modelo organizacional pautado na fundamentação social dos “valores particulares de sua tradição”, nos quais os indivíduos são orientados pelos princípios culturais apregoados na comunidade onde estão inseridos (SILVA apud RINCK, 2011). Neste prisma, o comunitarismo emergiria no cenário internacional em um contexto de dominação hegemônica dos Estados Unidos,

em meados do século XX, como uma contraposição ao modelo ideológico universalista. Para essa perspectiva, o indivíduo seria uma figura inserida numa conjuntura social, na qual sofreria influências através das suas “raízes históricas e valores culturais” (TAVARES, 2010). Neste caso, o entendimento de direitos humanos produzido por essa percepção teórica se encontraria na esfera de uma ética particular.

Como observado, nesta ótica, o pensamento de Charles Taylor irá contribuir para reforçar as concepções comunitaristas no tangente ao processo de reconhecimento da identidade peculiar. Para o autor, o processo de universalização dos direitos dos indivíduos, disseminados pelos universalistas, equivoca-se quando propaga uma política da dignidade igualitária, pois essa ideologia não reconhece “a identidade peculiar de cada indivíduo”, pelo contrário, tenta impor determinada cultura “hegemônica que não lhe é característica” (TAYLOR apud TAVARES, 2010).

Conforme apontará Taylor, a universalização dos direitos humanos só seria possível se houvesse um reconhecimento das diferenças culturais existentes entre as nações. Outra falácia apontada por Taylor versa sobre o discurso universalista da neutralidade política, segundo o qual somente por meio de uma ordem liberal seria possível coexistir diversas culturas sem a interferência do Estado. Todavia, consoante o autor, esse processo valorativo só seria concebível na conjuntura ocidental, tendo em vista que nas culturas orientais não há uma separação explícita entre o campo da política e o da religião (RINCK, 2007).

Na mesma direção de análise comunitarista, a abordagem “multiculturalista diferencialista” ou “monocultura plural” parte da premissa de que quando se pratica uma assimilação cultural, fatalmente, aniquilam-se as concepções diferenciadas. Sendo assim, essa teoria propõe “colocar ênfase no reconhecimento da diferença [...] para garantir a expressão das diferentes identidades culturais presentes num determinado contexto” (SEN, 2006 apud CANDU, 2008). Desse modo, apenas por meio da preservação das culturas de base é que os diferentes grupos socioculturais poderiam conquistar representatividade societal. Contudo, há discussões contrárias a tal posicionamento, porquanto, em algumas

sociedades contemporâneas, tal prática culmina no favorecimento de segregações socioculturais (SEN, 2006 apud CANDU, 2008).

De acordo, porém, com alguns autores mais moderados, como Chantal Mouffe, um dos possíveis caminhos para se encontrar um ponto de consenso entre as vertentes seria o estabelecimento de “um diálogo intercultural mundial”, no qual todas as nações partiriam do pressuposto de que a “dignidade da pessoa humana” poderia ser interpretada a partir da concepção sociocultural de cada nação (MOUFFE apud PEREIRA, 2010). As concepções ocidentais seriam apenas uma das possíveis interpretações acerca da temática e, assim, não poderiam se autointitular hierarquicamente como modelo ideal em relação às outras culturas.

Então, o relativismo cultural funcionaria como um mecanismo de defesa para muitas sociedades orientais, a exemplo da chinesa, da hindu ou das africanas, no tocante às atribuições relevantes inerentes às questões religiosas, étnicas ou patriarcais, as quais ditam essas sociedades. Consequentemente, tais circunstâncias sociais se configurariam diferentemente dos princípios norteadores que constituem as bases civilizacionais ocidentais (GARCIA apud LUCAS, 2008).

Para se compreender o contexto social onde estão inseridas as crianças africanas da Guiné-Bissau, faz-se ainda necessário entender, resumidamente, no que consistem os direitos humanos para a visão islâmica, levando-se em consideração sua predominância na vida desse país. Deste modo, para a cultura islâmica a comunidade exerce superioridade valorativa em detrimento dos indivíduos; em contrapartida, o papel desempenhado pelo indivíduo corresponde à ação de preservar sua comunidade, assim como de “reconhecer que a comunidade é que provê a integração de sua personalidade realizada através da auto-abnegação e ação pelo bem da coletividade” (KRETSCHMANN, 2006). Assim, os deveres de cada cidadão para com a comunidade se conduziriam de modo prioritário em relação aos direitos e garantias individuais.

Segundo a visão islâmica, houve um desequilíbrio na formulação dos direitos humanos no seio da cultura ocidental, pois essa perspectiva buscou priorizar a atribuição concedida ao direito ao invés de procurar coaduná-lo às responsabilidades de cada

ato individual. Tal percepção resultou na disseminação de uma “cultura dos direitos”, que, no Ocidente, ressaltaria a importância da igualdade de todos os seres humanos em detrimento dos deveres. Essa manifestação ideológica, consoante o islã, geraria um efeito negativo para a humanidade em virtude do excesso de direitos, a exemplo da proliferação da AIDS entre os indivíduos (KRETSCHMANN, 2006).

Outra inconsistência aludida às concepções universalistas diz respeito à questão dos “valores transculturais”. Conforme já ressaltado, a pretensa universalização dos valores ocidentais é interpretada, na visão comunitarista, como uma atitude inadequada, pois “não existem valores transculturais”, mas sim um valor construído com base em um dado contexto cultural. A crítica intercultural parte da premissa de que os direitos humanos podem ser analisados mediante uma conjuntura particular, na qual se tomariam como respaldo as “ferramentas de compreensão de diferentes culturas” na delimitação desses direitos (PANIKKAR, 2004).

Um ponto significativo nos países africanos de predominância islâmica consiste na questão da laicidade. Diferentemente das atribuições nas quais o Estado está configurado no Ocidente, na concepção islâmica, o poder do Estado está hierarquicamente subordinado aos desígnios de uma divindade suprema (no caso, Alá), e não existe uma “instituição Igreja” a ser separada do Estado. O que existe de fato como parâmetro ordenador para os indivíduos são o Alcorão e a tradição islâmica personificada na fé, no pequeno grupo e na *umma*¹⁰ (KRETSCHMANN, 2006). A ideia de autonomia do indivíduo no relacionado à proteção dos seus direitos se torna problemática, pois estará diretamente condicionada e subordinada à vontade divina, tendo em vista que os deveres se sobrepõem aos direitos.

Em sua maioria, a formação dos Estados árabes é resultado da arbitrariedade do imperialismo europeu que dividiu a nação árabe, transformando-a em Estados com problemas de legitimidade. Nessas condições, o fundamentalismo islâmico rejeita o Estado

10 São os representantes de Maomé, os quais assumem ao mesmo tempo as funções religiosa e política (na linha Sunita).

em prol da unidade islã, assim como o marxismo o rejeitou em favor do proletariado. Consoantemente, a concepção de Estados soberanos no islamismo se apresenta como um fator “incompatível com a crença na soberania de Alá e o primado da *ummah*” (HUNTINGTON, 1997). Em razão dessa noção de unidade islâmica para a humanidade, este não aceita outro soberano que não seja a autoridade divina. Desse modo, tanto a religião como a política devem ser conduzidas por um soberano.

Após uma exposição acerca do debate envolvendo as percepções universalistas e comunitaristas, como se pode perceber, o cerne do conflito se encontra entre a necessidade de se preservar as diferenças culturais entre as nações e o dever de observância aos direitos do homem, indistintamente atribuídos a grupos de indivíduos. Conforme as elucidações enaltecidas na Declaração Universal dos Direitos Humanos no tocante ao comprometimento dos Estados-parte com os direitos e as liberdades fundamentais da pessoa humana, somando-se a isso o Art. 1º da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, na qual se ressaltam o reconhecimento e o cumprimento dos direitos, deveres e liberdades dos indivíduos, mediante comprometimento dos Estados – parte da União Africana, a república da Guiné-Bissau ainda se defronta com obstáculos consistentes na luta pela afirmação dos direitos humanos para com seus nacionais.

Há, nessa constatação, diversas e importantes contradições na busca pelo entendimento sociocultural da situação na qual estão inseridas as crianças da Guiné-Bissau. Dentro de uma perspectiva universalista de direitos humanos, a prática da excisão feminina é interpretada como uma violação grave aos direitos e liberdades do ser humano. Tomando-se como respaldo a DUDH, a mutilação genital feminina, ainda que seja um rito cultural na sociedade islâmica guineense, viola os direitos civis, culturais, econômicos, políticos e sociais elucidados em vários artigos: o Art. I – igualdade plena de direitos entre os indivíduos; o Art. II – capacidade de gozo dos direitos e liberdades sem distinção de qualquer espécie; o Art. V – proteção contra tratamento ou castigo desumano; os Art. XII e XXIX – não interferência externa na vida privada quanto aos

deveres para com a comunidade, contanto que essas obrigações não causem prejuízos ao desenvolvimento do indivíduo.

Em conformidade com as explicações ora citadas em relação à MGF, diversos fatores conduzem a uma interpretação universalista negativa sobre tal prática, a exemplo da nocividade e discriminação social para a vida da criança, tendo em vista que uma possível recusa em se submeter ao “procedimento excisivo” culminaria em vergonha pública ou exclusão social da criança ou da família, assim como aos procedimentos cirúrgicos inadequados para amputação do órgão feminino (clitóris), ocasionando sérios problemas de saúde ou, em casos mais graves, a morte das meninas fanadas ou circuncisadas.

Ao mesmo tempo, os defensores da vertente comunitarista irão defender que, por ser a Guiné-Bissau um país de tradições socio-culturais marcantes, tentará preservar seus valores particulares, especialmente, quanto à orientação dos seus indivíduos nos princípios culturais apregoados na comunidade onde estão inseridos. Desse modo, ainda que haja controvérsias no tocante à influência da religião na prática da MGF, os preceitos islâmicos exercem relevância na dinâmica social do povo guineense, particularmente, na menção simbólica entre o ato de cortar os genitais femininos e a identidade de gênero, corporificada no posicionamento do indivíduo (no caso, a mulher ou menina) perante a sociedade (MARTINGO, 2009).

Assim, não haveria violação aos direitos humanos, partindo-se do pressuposto de que todos os indivíduos possuem um dever intrínseco para com a comunidade e a tradição na qual estejam inseridos. Concomitantemente, a coletividade tem uma obrigação moral em relação ao soberano e, portanto, subjuga os direitos individuais em favor do bem coletivo. Neste caso, a atuação do Estado limita-se a ações paliativas na resolução de conflitos no seio da sociedade, em virtude das inúmeras ideologias multiétnicas com as quais se constituiu o território guineense. Contudo, a fragilidade das instituições guineenses também contribui para que o Estado, muitas vezes, não consiga controlar e fazer cumprir as leis vigentes no país.

No concernente à situação relativa às crianças talibés, o posicionamento universalista versará semelhantemente às discussões proferidas no caso da excisão feminina, tomando-se como respaldo o Art. IV da DUDH, o qual faz menção à seguridade de que nenhuma pessoa será mantida em escravidão ou sob qualquer forma de servidão. Conforme explicitado nesse trabalho, o estudo corânico proporcionado às crianças guineenses é entendido pela corrente universalista como um ato violativo e desumano à integridade física e intelectual das crianças introduzidas nesse contexto.

De acordo com a Carta Africana sobre os Direitos e Bem-Estar da Criança (2011) em seu Art. 1º, § 3º,

qualquer costume, tradição, cultura ou prática religiosa que se mostre inconsistente em relação aos direitos, deveres e obrigações contidas na presente Carta, devem, de acordo com a tal inconsistência, serem desencorajadas”.

Ademais, no Art. 15º, § 1º, referente ao trabalho infantil, a Carta assegura que:

É reconhecido a toda a criança o direito de estar protegida contra todas as formas de exploração econômica e contra o desempenho de qualquer trabalho que possa pôr em perigo a vida da criança ou que possa ser nocivo para sua saúde ou para o seu desenvolvimento físico, mental, espiritual, moral ou social (CARTA AFRICANA SOBRE OS DIREITOS E BEM-ESTAR DA CRIANÇA, 2011).

Considerando que os princípios promulgados na Carta Africana dos Direitos Humanos atuam em cooperação com as Nações Unidas, o Estado guineense comprometera-se em promover o respeito universal aos direitos e às liberdades de cada indivíduo. Desse modo, as condições educacionais às quais os meninos corânicos são submetidos, a exemplo da escassez de alimentos, maus-tratos e mendicidade em virtude da imposição de tributos são fatores avaliados, sob a ótica universalista, como um ato transgressivo e degradante aos direitos da criança e, portanto, nocivo à promoção e ao desenvolvimento saudável desses direitos. Sendo assim, para os defensores dessa corrente, toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião, contanto que essas práticas culturais não influenciem ou comprometam a construção desses direitos basilares.

A ótica comunitarista irá defender que o papel desempenhado pelo indivíduo estará condicionado à preservação da sua comunidade, ou seja, a integração da sua personalidade se realizará mediante uma autoabnegação, na qual os direitos e garantias individuais estariam subordinados a uma autoridade suprema. Desse modo, a mendigagem praticada nas escolas corânicas seria importante “para a educação moral do talibé e, sobretudo, para lhe ensinar humildade” (HUMAN RIGHTS WATCH, 2010). Destarte, as percepções constitutivas em matéria de direitos humanos estão acondicionadas às práticas de determinada cultura, uma vez que o direito é um produto do meio (RINCK, 2007). Entretanto, esses fatores são constitutivamente controversos, isso porque, não é apenas a questão da influência islâmica no posicionamento do Estado, pois este é constitucionalmente laico, mas a existência de um certo temor por parte dos responsáveis políticos nas tomadas de decisão em relação a determinado assunto, podendo implicar a perda de uma base eleitoral importante (muçulmanos ou islamizados). Assim, a questão de decidir sobre um assunto ou outro está mais relacionada aos fatores eleitorais do que, propriamente, à religião.

Com base no relatório da Human Rights Watch (2010), as argumentações em favor da mendicidade talibé são provenientes da principiologia islã, na qual “a esmola é um princípio central da fé islâmica”. A conjuntura atual dos países praticantes do ensinamento corânico, em especial, a Guiné-Bissau, consiste numa resposta limitada por parte do Estado, conseqüentemente, um aumento nas migrações dos marabus para os centros urbanos dessas cidades, onde proliferam os casos de mendigagem. Em relação à mutilação genital feminina, embora o Estado guineense tenha conseguido, recentemente, legislações mais severas de proibição e punição dessa atividade, ainda persistem numerosos casos. Segundo a Declaração Conjunta da OMS (OMS, 2008), as arguições favoráveis a tal prática consistem no fato de que, para essas culturas, o fanado feminino é considerado uma educação correta e necessária para a preparação da vida adulta ou do casamento. De igual modo, os praticantes da MGF advogam que a submissão a tal intervenção “mantém as jovens limpas e belas”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção dessa pesquisa surgiu de análises concernentes às violações dos direitos humanos na Guiné-Bissau, mais precisamente, aos casos contra a dignidade de um grupo determinado de crianças: os meninos das escolas corânicas e as práticas de excisão feminina. A Guiné-Bissau é um Estado inserido nas peculiaridades históricas e valorativas do continente africano e, conseqüentemente, imerso em problemas sociais e econômicos, além dos conflitos étnicos e religiosos. Sendo assim, incitou-se o interesse de entender a lógica na qual são promovidos os direitos humanos nessa região, com base nos princípios universalistas ocidentais em contraposição às concepções comunitaristas das relações internacionais.

Ao analisar a lógica das violações contra as crianças guineenses, do ponto de vista universalista, verificou-se que para essa corrente os direitos humanos são compreendidos a partir de um processo de aceitação de todos e, neste caso, torna-se inconcebível que as características constitutivas de determinado grupo ou cultura influenciem na formulação dos direitos basilares de cada indivíduo. Com isso, a pesquisa centrou-se em examinar, sob o prisma universalista, o contexto estrutural e funcional proporcionado pelas escolas corânicas às crianças talibés, bem como os processos nos quais as meninas guineenses são submetidas às práticas de excisão feminina.

Ao mesmo tempo, segundo os pressupostos comunitaristas, e conforme se verificou considerando as tradições socioculturais da Guiné-Bissau e sua fragilização institucional, o Estado tem tido dificuldades de controlar certas práticas nefastas, especialmente no relacionado tanto aos casos das crianças talibés como às práticas de mutilações genitais femininas. Desse modo, as diferentes interpretações no respeitante aos direitos humanos apoiadas nessa percepção teórica se tornaram imprescindíveis ao desenvolvimento desse estudo.

Diante das controvérsias explicitadas ao longo do presente trabalho, alguns questionamentos se fizeram pertinentes na perseguição do entendimento contextual no qual estão inseridas as crianças guineenses. Assim, a arguição central para tal

ambição consistiu em como conjugar os princípios da universalidade dos direitos humanos com o pluralismo cultural da Guiné-Bissau? Nesse sentido, se por um lado a prática da mutilação genital feminina e a conjuntura dos talibés são interpretadas na vertente universalista como uma violação aos direitos humanos e, portanto, uma transgressão aos direitos individuais; em outro plano, as concepções norteadoras dos direitos humanos perpassaram o senso coletivo e, logo, encontraram-se em conformidade. Cabe acrescentar: esses métodos ainda persistem, não apenas no contexto da Guiné-Bissau, mas em muitos países africanos, especialmente, em face das percepções socioculturais desses povos. Desse modo, o que para o Ocidente seria interpretado como violação aos direitos humanos, em algumas culturas é apenas uma atividade costumeira para essas sociedades.

REFERÊNCIAS

AQUINI, M. O princípio esquecido. In: BAGGIO, Antonio Maria. **Fraternidade e direitos humanos**. Vargem Grande Paulista, SP: Cidade Nova, 2008.

BALDÉ, S. D. Da exclusão a auto-exclusão da população muçulmana no sistema educativo guineense. In: CONGRESSO IBÉRICO DE ESTUDOS E PESQUISA, 7., 2010, Lisboa. **Anais...** Lisboa: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 2010. p. 01-17.

BRAGA, L. C. O debate cosmopolitismo x comunitarismo sobre direitos humanos e a esquizofrenia das relações internacionais In: **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, p. 141-169, jan./abr. 2008.

BRANT, L. N. C.; PEREIRA, L. D. D.; BARROS, M. A. **O sistema africano de proteção dos direitos humanos e dos povos**. [S.l.: [s.n.], [2011]. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/africa/ua_brant_sistema_africano_leonardo_nemer_caldeira_brant.pdf>. Acesso em: 8 set. 2011.

CÁ, L. O. A educação durante a colonização portuguesa na Guiné-Bissau (1471-1973). **Revista Online da Biblioteca.**, Campinas, v. 2, n. 1, p. 01-19, 2000.

CANDU, V. M. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença In: **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 37, p. 45-185, jan./abr. 2008.

CARTA AFRICANA SOBRE OS DIREITOS E BEM-ESTAR DA CRIANÇA. University of Minnesota. **Human rights library**. Disponível em: <<http://www1.umn.edu/humanrts/africa/afchild.htm>>. Acesso em: 30 set. 2011.

DIAS, E. C. Da Escola Corânica Tradicional à Escola Arábica: um simples aumento de qualificação do ensino muçulmano na Senegâmbia?. In: CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE A HISTÓRIA E SITUAÇÃO DA EDUCAÇÃO EM ÁFRICA E EM TIMOR, 2003, Lisboa. **Anais...** Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2003. p. 01-24.

DJALÓ, M. **A interferência do Banco Mundial na Guiné-Bissau**: a dimensão da educação básica – 1980-2005. 2009. 131 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Ciência Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA (UNICEF). **Situação mundial da infância**: excluídas e invisíveis. Brasília, 2006. Disponível em: <http://www.unicef.pt/18/relatorio_sowc06.pdf>. Acesso em: 26 out. 2011.

HUMAN RIGHTS WATCH. **“À Custa das Crianças”**: mendigagem forçada e outros abusos cometidos contra os Talibés no Senegal. 2010. Disponível em: <http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/senegal0410ptwebwcover_0.pdf>. Acesso em: 26 out. 2011.

HUNTINGTON, S. P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. 455 p.

KRETSCHMANN, Â. **Universalidade dos direitos humanos e diálogo na complexidade de um mundo multicivilizacional**. 2006. 428 f. Tese (Doutorado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2006.

LIGA GUINEENSE DOS DIREITOS HUMANOS. 2011.

_____. **Relatório sobre a Situação dos Direitos Humanos na Guiné-Bissau:** quando a ordem é injusta, a desordem já um princípio da justiça. [Guiné-Bissau], 2007. p.01-58. Disponível em: <<http://www.lgdh.org/RELATORIOANUAL2007LIGAGUINEENSEDOSDIREITOSHUMANOS.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2011.

_____. **Relatório sobre a Situação dos Direitos Humanos na Guiné-Bissau 2008-2009:** “a força sem discernimento colapsa sob o seu próprio peso”. [Guiné-Bissau], 2008-2009. p. 01-72. Disponível em: <<http://www.lgdh.org/RELATORIOSOBREASITUACAODOSDIREITOSHUMANOSNAGUINEBISSAU20082009.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2011.

LUCAS, D. C. **Direitos Humanos e interculturalidade:** um diálogo entre a igualdade e a diferença. 2008. 266 f. Tese (Doutorado em Direito) – Ciências Jurídicas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008.

MARTINGO, C. **O corte dos genitais femininos em Portugal:** o caso das guineenses. 2009. 245 f. Dissertação (Mestrado em Relações Interculturais) – Universidade Aberta, Lisboa, 2009.

MENDEZ, J. E. **Direitos Humanos no século XXI.** Rio de Janeiro: IPRI, 1998.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. Declaração conjunta da Organização Mundial de Saúde. **Eliminação da Mutilação Genital Feminina.** [S.l.], 2008. Disponível em: <<http://www.who.int/eportuguese/publications/mutilacao.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2011.

PANIKKAR, R. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental?. In: BALDI, C. A. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita.** Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 205-238.

PEREIRA, M. Direitos Humanos: universalismo, indivisibilidade e democracia liberal x realtívismo cultural, globalização e democracia ‘agonista’. **Rev. Direitos Culturais**, Santo Ângelo, v.5, n.9, p.13-34, jul./dez. 2010.

PIOVESAN, F. **Direitos humanos e justiça internacional:** Um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano. São Paulo: Saraiva, 2011.

RINCK, J. A. O pensamento comunitarista: uma análise do conflito cultural da “lei do véu islâmico” na França, na perspectiva de Charles Taylor. **Prisma Jurídico**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 135-158, 2011.

SANTOS, B. S. Para uma concepção multicultural dos Direitos Humanos. **Rev. Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 7-34, jan./jun. 2001.

SANTY, A. R. A. **Avanços e impasses no processo de transição política em Guiné-Bissau (1993-2009)**. 2009. 51 p. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

SILVA, A. M. da. **Parlamento de Guiné-Bissau proíbe mutilação genital feminina**. [S.l.: s.n.], 2011. Disponível em: <<http://www.conectas.org/intercambio/parlamento-de-guine-bissau-proibe-mutilacao-genital-feminina>>. Acesso em: 20 set. 2011.

TAVARES, A. J. C. **O regime político guineense (1994-2008)**. Lisboa: [s.n.], 2009. p. 01-45. Disponível em: <[http://www.didinho.org/Regime_Politico_Guinnense_1994-2008_\[1\].pdf](http://www.didinho.org/Regime_Politico_Guinnense_1994-2008_[1].pdf)>. Acesso em: 18 out. 2011.

TAVARES, F. C. **Direitos Humanos e diversidade cultural: a dignidade humana entre o universalismo e o relativismo**. In: ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI, 19., 2010, Fortaleza. **Anais...** Fortaleza: Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito, 2010. p. 4896-4904.