



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO EM DIREITO PÚBLICO

JÉSSICA FONSECA TELES

**CHOQUE DE CIVILIZAÇÕES: A PROIBIÇÃO DO USO DO VÉU
ISLÂMICO NO OCIDENTE SOB AS PERSPECTIVAS DA LAICIDADE,
DA PROTEÇÃO DA MULHER E DA SEGURANÇA**

Salvador
2017

JÉSSICA FONSECA TELES

**CHOQUE DE CIVILIZAÇÕES: A PROIBIÇÃO DO USO DO VÉU
ISLÂMICO NO OCIDENTE SOB AS PERSPECTIVAS DA LAICIDADE,
DA PROTEÇÃO DA MULHER E DA SEGURANÇA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito.

Orientador: Professor Doutor Saulo José Casali Bahia.

Salvador
2017

CIP - Catalogação na Publicação

J58

Teles, Jéssica Fonseca

Choque de civilizações: a proibição do uso do véu islâmico no Ocidente sob as perspectivas da laicidade, da proteção da mulher e da segurança / Jéssica Fonseca Teles. – Salvador, BA: J. F. Teles, 2017.

136 f.

Orientador: Prof. Dr. Saulo José Casali Bahia. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, Salvador, 2017.

1. Direitos Humanos. 2. Islamismo. 3. Ocidente. 4. Choque de civilizações. 5. Véu islâmico. 6. Laicidade. 7. Proteção da mulher. 8. Fundamentalismo. I. Universidade Federal da Bahia. II. Bahia, Saulo José Casali, orient. III. Título.

CDD - 341.481

JÉSSICA FONSECA TELES

**CHOQUE DE CIVILIZAÇÕES: A PROIBIÇÃO DO USO DO VÉU ISLÂMICO NO
OCIDENTE SOB AS PERSPECTIVAS DA LAICIDADE, DA PROTEÇÃO DA
MULHER E DA SEGURANÇA**

Dissertação aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito, pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal da Bahia, pela seguinte banca examinadora:

Saulo José Casali Bahia – Orientador: _____
Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP.

Dirley da Cunha Júnior: _____
Pós-Doutor em Direito Constitucional pela Universidade de Lisboa.

Janaína Lima Penalva da Silva: _____
Doutora em Direito pela Universidade de Brasília, UNB.

Salvador, 31 de março de 2017.

À Gabriela Carvalho de Brito Teles.

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação foi digitada por mim, mas, certamente, minhas mãos foram guiadas por muitas pessoas. Primeiramente, agradeço ao meu orientador, Professor Doutor Saulo José Casali Bahia, pelas sugestões, paciência e apoio nesse longo processo, que inclui não apenas essa dissertação, mas o tirocínio e as aulas de Direitos Humanos e Direitos Fundamentais.

Ao Professor Dirley da Cunha Júnior, pelo conhecimento transmitido nos debates com os colegas e pela gentileza de compor esta banca e avaliar meu trabalho. À Professora Janaína Lima Penalva da Silva, pela disponibilidade de vir a Salvador para também compor a banca e avaliar essa dissertação.

A minha mãe, por cada café trazido, na tentativa de me dar ânimo, nas horas e mais horas sentadas na mesa da sala, lendo e escrevendo, e por ser minha ouvinte número um, toda vez que me surgia uma nova ideia e eu sentia a necessidade de expô-las, para organizá-la na cabeça. Obrigada por me dar a vida e por renová-la. Sempre.

Ao meu irmão Rafael e minha cunhada, Andréa, por darem significado a palavra “família”, e pela bênção de ter Gabi conosco nesse momento tão especial.

A meu pai, pelo apoio de sempre na minha vida acadêmica.

À Júlia, Liv, Maiana e Manoela, por entenderem minhas ausências e que a minha eventual presença também carregava as “mulheres de véu”.

A João Glicério Oliveira Filho, que na cobrança atenciosa de duas páginas por dia, permitiu que eu construísse mais de 100.

A Diogo Barbosa, Isabella Poidomani, Isabela Santana, Flora Augusta, Daniel Oitaven, Thifani Ribeiro, Jéssica Hind, Tamires Machado, Bruno Moitinho, Vinícius Carvalho e Yuri Queirós: obrigada por dividirem as aulas, os conhecimentos e, sobretudo, as aflições que envolvem escrever uma dissertação, apesar de tantas barreiras do dia-a-dia.

E também agradeço a Deus, quem quer seja e onde quer que esteja.

RESUMO

A presente dissertação tem por objeto a análise dos fundamentos alegados para a proibição do véu islâmico no Ocidente, quais sejam, laicidade, proteção da mulher e segurança do espaço público. O objetivo é analisar se a proibição é, nos moldes apresentados atualmente, legítima. Deve ser explanado, primeiramente, o contexto em que os direitos humanos são tutelados no Ocidente, e como se desenvolve a religião islâmica nos países ocidentais. Essas duas explanações correspondem ao segundo e terceiro capítulos, após à introdução. Na apresentação das teorias dos direitos humanos, inicia-se pelo universalismo, enquanto norteador de políticas nacionalistas ou da ordem jurídica internacional, apontadas ainda as críticas pertinentes. Também são feitas considerações sobre a forma como o universalismo se apresenta enquanto liberalismo político, de acordo com a teoria da justiça de John Rawls. Em contraponto a essas vertentes do universalismo, são expostas as ideias centrais do relativismo cultural ou comunitarismo, assim como as críticas que o são dirigidas, impossibilitando a sua sustentação. Buscando-se conciliar os aspectos positivos do universalismo e do relativismo cultural, deixando de lado os negativos, reconhecendo-se que ambos possibilitaram excessos que levaram à violação de direitos humanos, são explanadas também a teoria procedimentalista de Jürgen Habermas e o multiculturalismo cosmopolita ou universalista. Pela primeira, explica-se como uma pluralidade de valores de uma sociedade diversificada podem ser racionalizados pelo discurso, com a participação de todos os envolvidos, para que as decisões políticas sejam legítimas, através do atendimento a regras de um procedimento democrático. Já pela segunda, de cariz mais substancialista, traz-se a concepção de como pode um Estado lidar com a diversidade, tendo como pressuposto a capacidade de culturas passarem por autotransformações, desde que conscientes e autônomas, sem coação externa. O multiculturalismo nesses moldes não desconsidera normas universalistas, mas entrega a cada Estado a responsabilidade de concretizar valores gerais e abstratos a partir de suas particularidades, constituindo um núcleo básico, o qual possibilita a solidariedade entre as pessoas e, assim, uma convivência pacífica. Contextualizada a forma como os direitos humanos podem ser tutelados numa sociedade diversificada, passa-se para o terceiro capítulo, em que se explica como a visão religiosa e política do islã e como ele se apresenta no Ocidente, destacando, em especial, o Ressurgimento Islâmico a partir da década de 70. Nesse contexto, explanam-se as críticas feitas pelos islâmicos aos ocidentais, as quais os levam a adotarem posições antiocidentais e culminam num choque de civilizações, conforme exposto da teoria de Samuel Huntington, ainda hoje presente, sobretudo nas dificuldades de integração dos muçulmanos, nos ataques terroristas e no medo de uma islamização na Europa. Ao final deste capítulo, também são esclarecidas as razões religiosas, sociais e políticas que levam as muçulmanas a usarem o véu mesmo no Ocidente. Finalmente, no quarto capítulo, analisam-se os fundamentos para a proibição do véu, apresentados em quatro casos escolhidos para a apresentação. Num primeiro momento, com relação à laicidade, o da proibição do *hijab* nas escolas francesas, apoiado em relatório do governo, e que levou à aprovação da Lei nº 2004-228, e o caso do *burkini* em uma escola alemã, julgado pelo Tribunal Federal Administrativo. Depois, com relação à proteção da mulher e à segurança, a análise recai no caso do véu integral na França e aprovação da Lei nº 2010-1192, pautando-se em relatórios oficiais franceses, e no caso das proibições do *burkini* no litoral francês, em 2016.

Palavras-chave: direitos humanos; véu islâmico; islamismo; civilização ocidental; fundamentalismo; muçulmanos; política de integração; laicidade; liberdade religiosa; feminismo; proteção da mulher; segurança; França; Alemanha.

ABSTRACT

The object of this dissertation is the analysis of the alleged grounds for the prohibition of the Islamic veil in the West, namely secularism, protection of women and security of the public space. The objective is to analyze whether the ban is legitimate, such as currently presented. First, it must be explained the context in which human rights are protected in the West, and how the Islamic religion in Western countries develops. These two explanations correspond to the second and third chapters, after the introduction. The presentation of the theories of human rights begins with universalism, as the guiding principle of the nationalist policies or the international juridical order. Considerations are also made about how universalism presents itself as political liberalism, according to John Rawls's theory of justice. In counterpoint to these aspects of universalism, the central ideas of cultural relativism or communitarianism are exposed, as well as the criticism that are addressed towards it, making it impossible to sustain them. Seeking to reconcile the positive aspects of universalism and cultural relativism, leaving aside the negative ones, and recognizing that both allowed excesses that led to the violation of human rights, the procedural theory of Jürgen Habermas and cosmopolitan or universalist multiculturalism are also explained. Firstly, how a plurality of values in a diverse society can be rationalized by discourse, with the participation of all those involved, so that political decisions are legitimate, by complying with the rules of a democratic procedure. The second one, of a more substantialist nature, the conception of how a state can deal with its diversity, assuming the capacity of cultures to pass through self-transformations, since it is conscious and autonomous, without external coercion. Multiculturalism in these ways does not ignore universalist norms, but it gives each State the responsibility to realize general and abstract values based on their particularities, constituting a basic nucleus, which enables solidarity between people and, thus, a peaceful coexistence. After contextualized the way human rights can be protected in a diversified society, it shall move to the third chapter, which explains how the religious and political vision of Islam present themselves in the West, especially highlighting the Islamic Resurgence from the 70s. In this context, the criticisms made by the islamists to the West, which lead them to adopt anti-Western positions and culminate in a clash of civilizations, as discussed in Samuel Huntington's theory, still present today, especially by showing difficulties at the muslim's integration, and also by the terrorist attacks and the fear of islamization in Europe. Yet at the end of this chapter, the religious, social, and political reasons that lead muslims to wear the veil even in the West are also clarified. Finally, in the fourth chapter, the grounds for a veil prohibition are analyzed, considering four cases chosen for a presentation. Firstly, with regard to secularity, the prohibition of *hijab* in French schools, supported by a government report, which led to the adoption of Law n° 2004-228, and the case of the *burkini* in a German school, judged by the Federal Administrative Court. Then, with regard to the protection of women and security, through the analysis of the case of the full veil in France and approval of Law n° 2010-1192, based on official French reports, and also another case, namely the *burkini* bans on the French coast, in 2016.

Keywords: human rights; islamic veil; islamism; west civilization; fundamentalism; muslims; integration policy; laicity; religious freedom; feminism; women's protection; security; France; Germany.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AfD	<i>Alternative für Deutschland</i> (Alternativa para a Alemanha)
BVerwG	<i>Bundesverwaltungsgericht</i> (Tribunal Federal Administrativo)
CDU	<i>Christlich Demokratische Union Deutschlands</i> (União Cristão Democrata)
CEDH	Corte Europeia de Direitos Humanos
CFCM	Conselho Francês do Culto Muçulmano
CNCDH	Conselho Nacional Consultivo de Direitos Humanos
DIK	<i>Deutsche Islam Konferenz</i> (Conferência Alemanha-Islã)
DITIB	<i>Diyanet İleri Türk-Islam Birlii</i> (União Turco-Islâmica para Assuntos Religiosos)
EUA	Estados Unidos da América
ONU	Organização das Nações Unidas
Ukip	<i>United Kingdom Independence Party</i> (Partido da Independência do Reino Unido)
UOIF	União das Organizações Islâmicas da França

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	AS TEORIAS PARA A PROTEÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS	14
2.1	O UNIVERSALISMO E A CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS	15
2.1.1	O universalismo no Estado moderno nacional	15
2.1.2	O universalismo na ordem jurídica internacional	20
2.2	O LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS	26
2.3	O RELATIVISMO CULTURAL	31
2.4	O PROCEDIMENTALISMO DE JÜRGEN HABERMAS	33
2.5	O MULTICULTURALISMO COSMOPÓLITO OU UNIVERSALISTA	39
3	O ISLÃ NO OCIDENTE	45
3.1	VALORES ISLÂMICOS	45
3.2	ANTIOCIDENTALISMO E CHOQUE DE CIVILIZAÇÕES	47
3.3	INTEGRAÇÃO ISLÂMICA E ONDA DE ATAQUES TERRORISTAS NO OCIDENTE	55
3.3.1	Integração islâmica na França	57
3.3.2	Integração islâmica na Alemanha	62
3.3.3	Ataques terroristas e medo de islamização no Ocidente	65
3.4	RAZÕES PARA O USO DO VÉU	70
3.4.1	Mulheres que usam o véu na Europa	72
3.4.2	Razões religiosas	74
3.4.3	Razões políticas e sociais	76
4	FUNDAMENTOS DA PROIBIÇÃO DO VÉU ISLÂMICO NO OCIDENTE	78
4.1	SECULARIZAÇÃO E LAICIDADE NO OCIDENTE	79
4.1.1	Laicidade nas escolas francesas e a Lei nº 2004-228 do <i>hijab</i>	86
4.1.2	Laicidade nas escolas alemãs, liberdade religiosa e o caso do <i>burkini</i> no <i>Bundesverwaltungsgericht</i>	95
4.2	PROTEÇÃO DA MULHER E SEGURANÇA NOS CASOS DO VÉU INTEGRAL E DO <i>BURKINI</i> NA FRANÇA	98
4.2.1	Visão sobre a mulher muçulmana no Ocidente	99
4.2.2	Véu integral da França e a Lei nº 2010-1192	102
4.2.3	O caso do <i>burkini</i> no litoral francês	114
	CONCLUSÕES	116

REFERÊNCIAS	121
<i>Livros e trabalhos acadêmicos</i>	<i>121</i>
<i>Legislação</i>	<i>124</i>
<i>Relatórios, pareceres e decisões</i>	<i>125</i>
<i>Notícias</i>	<i>127</i>
ANEXO A – Lei francesa nº 2004-228 de 15 de março de 2004.....	130
ANEXO B – Lei francesa nº 2010-1192 de 11 de outubro de 2010	134

1 INTRODUÇÃO

No verão europeu de 2016, a mídia noticiou uma série de proibições feitas por Prefeituras francesas ao uso do *burkini*, traje utilizado pelas mulheres muçulmanas para atividades aquáticas, nas respectivas praias do sul. Após a comoção gerada especialmente com foto veiculada pela mídia de uma mulher sendo determinada por policiais a retirar o traje nas areias da praia, as proibições tiveram de ser suspensas, por determinação da mais alta instância administrativa francesa, o Conselho de Estado.

Essa não foi a primeira vez, contudo, que se discutiu o uso de um símbolo muçulmano na França. Foi neste país onde se aprovou a Lei nº 2010-1192, que proíbe a dissimulação da face no espaço público, vetando o uso da *burka* ou do *niqab* pelas muçulmanas, tipos de véu integral que cobre inclusive o rosto da pessoa. Antes mesmo, em 1989, algumas escolas passaram a determinar que as alunas muçulmanas só poderiam atender as aulas sem o véu parcial, o *hijab*, e em 2004 foi aprovada a Lei nº 2004-228, que proíbe o uso de símbolos religiosos ostensivos nas em escolas públicas do país, alcançando o referido véu.

Debates sobre o véu islâmico também já se fizeram e continuam fazendo-se presentes na Alemanha. Em setembro de 2013, o Tribunal Federal Administrativo Alemão decidiu sobre a possibilidade de uma aluna muçulmana de uma escola em Frankfurt de atender aulas de natação utilizando o *burkini*, buscando compatibilizar, nesse caso específico, o direito religioso da menina com a sua integração na sociedade para a qual imigraram com a família. Casos também já ganharam conotação supranacional com a sua discussão perante a Corte Europeia de Direitos Humanos, podendo-se destacar justamente um deles que se desenvolveu em razão à lei francesa de 2010, de uma mulher que requereu o direito de usar o *niqab* no espaço público.

O véu é apenas um dos pontos de conflitos com relação aos imigrantes muçulmanos no Ocidente, em especial na Europa, para onde eles mais emigram. A divergência de valores e concepções sobre a política entre os dois lados levam a debates constantes quanto ao espaço do muçulmano na sociedade europeia, que se intensificam diante de temas mais polêmicos como a extirpação clitoriana, os casamentos forçados ou a poligamia, ao lado dos quais o debate do véu também se inclui. Ainda com o atual crescimento de um contexto em que países como a França, Bélgica e Alemanha sofrem diversos atentados terroristas, de autoria de radicais islâmicos, a restrição da imigração muçulmana retorna aos discursos dos governantes e dos partidos políticos de direita, e trazem, novamente, as práticas islâmicas para o debate.

Considerando que a proibição do véu islâmico, seja total ou parcial, dá-se num complexo contexto que envolve não só as diferenças entre os próprios muçulmanos e a visão

destes com relação à própria fé que professam, mas também as diferentes formas de integração de valores dos imigrantes ao próprio âmbito social do país receptor, esta dissertação tem por objeto a análise dos três fundamentos alegados para a proibição do véu islâmico no Ocidente: a laicidade, que deve ser vista aliada aos processos de secularização pelos quais os países ocidentais passaram, culminando na defesa da liberdade religiosa; a proteção da mulher, inserida numa compreensão feminista e de autonomia; e a segurança do espaço público, a qual deve ser entendida também aliada à ordem e convivência social.

Diante desses argumentos, o objetivo é analisar se as proibições são, nos moldes apresentados, legítimas e justificáveis diante das circunstâncias das relações entre ocidente e islâmicos à data da discussão e aprovação das leis, perguntando-se ainda como a prática interfere socialmente no país, ou se, do contrário, seriam essas proibições desnecessárias ou mesmo deveriam ser evitadas, para que não se violem os direitos das mulheres muçulmanas no Ocidente. Para tanto, deve ser explanado, primeiramente, o contexto em que os direitos humanos são tutelados no Ocidente, e como se desenvolve a religião islâmica nos países ocidentais, o que é feito nos segundo e terceiro capítulos abaixo, para que, finalmente, no quarto capítulo, possa-se explanar como os três argumentos são trazidos por autoridades e vistos pela própria sociedade.

Na apresentação das teorias dos direitos humanos, inicia-se pelo universalismo, enquanto norteador de políticas nacionalistas, apontadas as críticas pertinentes, sobretudo quanto à imposição de homogeneidade. Noutro giro, traz-se a ordem jurídica internacional universalista, surgida com o fim da Segunda Guerra Mundial, e que, por meio de seus tratados, traz uma defesa ampla, geral e abstrata dos direitos humanos, que deve ser preenchida por cada Estado soberano, a partir de seus governos e considerando o indivíduo, em última análise, como o titular de tais direitos. Também são feitas considerações sobre a forma como esse universalismo se apresenta enquanto liberalismo político, de acordo com a teoria da justiça de John Rawls, que busca aliar seus cidadãos apenas a partir de valores básicos políticos, afastando as questões éticas e morais e, portanto, as diferenças entre os indivíduos.

Em contraponto a essas vertentes do universalismo, são expostas as ideias centrais do relativismo cultural, também denominado comunitarismo, assim como as críticas que o são dirigidas, nomeadamente quanto aos seus excessos na tutela de direitos coletivos, os quais, contudo, permitiram a violação de diversos direitos individuais e impossibilitaram a sua sustentação como teoria adequada para defesa dos direitos humanos.

Buscando-se conciliar os aspectos positivos do universalismo e do relativismo cultural, deixando de lado os negativos, reconhecendo-se que ambos possibilitaram excessos que

levaram à violação de direitos humanos, são explanadas também a teoria procedimentalista de Jürgen Habermas e o multiculturalismo cosmopolita ou universalista.

Pela primeira teoria, explica-se como uma pluralidade de valores de uma sociedade diversificada pode ser racionalizada pelo princípio do discurso e através do atendimento a regras de um procedimento democrático, com a participação de todos os envolvidos, para que as decisões políticas sejam legítimas e criem nos seus cidadãos receptores também a sensação de autolegislação, no sentido de cumprirem o que eles mesmo decidiram.

Já pela segunda, de cariz mais substancialista, traz-se a concepção de como pode um Estado lidar com a diversidade de seus cidadãos, tendo como pressuposto a capacidade de culturas passarem por autotransformações, desde que conscientes e autônomas, sem coação externa. O multiculturalismo, nesses moldes, não desconsidera normas universalistas, mas entrega a cada Estado a responsabilidade de concretizar valores gerais e abstratos a partir de suas particularidades, constituindo seu próprio núcleo básico de valores e direitos, o qual possibilita a solidariedade entre as pessoas e, assim, uma convivência pacífica.

No terceiro capítulo, explica-se como a visão religiosa e política do islã e como ele se apresenta no Ocidente, destacando, em especial, o Ressurgimento Islâmico a partir da década de 70, a partir do qual tornou-se mais clara a diferença entre as duas civilizações. Tendo por base a teoria de Samuel Huntington, que sustenta o inevitável choque entre elas, devem ser explanadas as razões pelas quais passaram os islâmicos a adotar posicionamentos antiocidentais e a retomada de valores religiosos tradicionais.

Nessa esfera, são apresentadas também as dificuldades de integração dos muçulmanos nos países Ocidentais, além do ataques terroristas e o medo crescente de uma islamização na Europa, fatores que apenas aumentam os conflitos. Nesse ponto, ainda diferencia-se o ressurgimento islâmico, constituído por um islã político, do extremismo religioso, sem qualquer justificativa plausível, nem mesmo na religião. Ao final deste capítulo, também são esclarecidas as razões religiosas, sociais e políticas que levam as muçulmanas a usarem o véu mesmo no Ocidente.

Finalmente, no quarto capítulo, analisam-se os fundamentos para a proibição do véu, apresentados em quatro casos escolhidos para apresentação. Num primeiro momento, com relação à laicidade, o caso da proibição do *hijab* nas escolas francesas, apoiado em relatório da Comissão Stasi, de 2003, instituída para analisar o desenvolvimento laico do país, e o qual levou à recomendação do que viria a ser a Lei nº 2004-228. Ainda quanto à laicidade, também apresenta-se o caso do uso do *burkini* por uma aluna em aulas de natação de uma escola alemã,

julgado pelo Tribunal Federal Administrativo, em que também se considerou o direito à liberdade religiosa e a necessidade de integração social da aluna muçulmana a partir da escola.

Num segundo momento, com relação à proteção da mulher e à segurança, a análise recai no caso do véu integral na França e aprovação da Lei nº 2010-1192, pautando-se em relatórios oficiais da Comissão Nacional Consultiva de Direitos Humanos, da Assembleia Nacional, do Conselho de Estado e do Conselho Constitucional, além da decisão da Corte Europeia de Direitos Humanos, em razão de conflito questionando a constitucionalidade da referida lei. Por fim, não se pode deixar de analisar o as proibições das prefeituras no litoral francês, em agosto de 2016, quanto ao uso de *burkini* nas suas praias, as quais ensejaram decisão do Conselho de Estado, após forte comoção pública, veiculada, especialmente, pela mídia.

2 AS TEORIAS DE PROTEÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Desde a segunda metade do século XX, os direitos humanos estão constantemente nas pautas dos Estados e da ordem jurídica internacional, o que pode ser observado em debates quanto a conflitos na América Latina, Ásia ou África, nas décadas de 1960 e 1970 ou mesmo na Primavera Árabe de 2011, no seio do Oriente Médio. O colapso da União Soviética e o fim da Guerra Fria contribuíram para colocá-los em destaque, apesar de tal relevância ser vista por muitos apenas como decorrente de uma falta de opções, já que ninguém optaria por um tratamento ditatorial e preferem, então, tutelar os direitos humanos, ainda que em discursos retóricos (DONNELLY, 2013. p. 55). Boaventura de Sousa Santos vê essa posição de relevância como uma substituição da pauta dos debates mundiais e da esperança de emancipação do mundo, antes preenchidas pelos discursos socialistas (2010, p. 429).

Na defesa dos direitos humanos, é comum uma referência, de um lado, ao universalismo e, do outro, ao relativismo cultural, como seus dois grandes paradigmas. Essa posição, no entanto, segundo entendimento de Boaventura de Sousa Santos, deve ser superada em prol de uma tentativa de compatibilização entre ambos, dentro de um multiculturalismo cosmopolita, pensamento muito semelhante também ao de Bhikhu Parekh. O debate do uso do véu islâmico e sua eventual proibição, objeto central desta dissertação, significa falar no direito à liberdade religiosa, extensível a todos os indivíduos, mas também nos direitos de grupos minoritários, seja quanto às mulheres ou quanto a um grupo específico, nesse caso, os muçulmanos, tornando-se imprescindível verificar como se tutelam e a quem se deve tutelar os direitos humanos e fundamentais nas ordens internacional e nacional.

Para se alcançar a apresentação dessas propostas, devem ser explanados a seguir: a) as formas nacionalista e da ordem jurídica internacional do universalismo; b) o liberalismo político de John Rawls; c) o relativismo cultural; d) o procedimentalismo de Jürgen Habermas; e, finalmente, e) as teorias multiculturalistas.

2.1 O UNIVERSALISMO E A CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Como se poderá extrair das considerações feitas a seguir neste tópico e nos seguintes, o universalismo ainda se encontra presente nos discursos de defesa dos direitos humanos na ordem internacional, bem como dos direitos fundamentais, nas ordens jurídicas internas dos Estados nacionais. Não raras vezes, são feitas promessas por governantes quanto à tutela dos direitos de “todos”, ou é a natureza humana enaltecida como o elemento de igualdade entre os indivíduos do globo.

Contudo, diversas são as formas sob as quais o universalismo já se apresentou e ainda se apresenta, ora monista e totalitário, como no caso do nacionalismo extremado; ora como um discurso internacional aberto e, também, muitas vezes retórico, a ser completado pelas ordens nacionais internas. Ele também acaba por estar imbricado e permite-se evidenciar em algumas outras concepções, seja no liberalismo político, ou no procedimentalismo de Habermas, e é conciliado com políticas de reconhecimento clamadas pelo relativismo cultural dentro das propostas multiculturalistas. Primeiramente, devem aqui ser expostas considerações acerca de duas dessas formas: o nacionalismo do Estado moderno nacional e a ordem jurídica internacional de proteção dos direitos humanos.

2.1.1 O universalismo no Estado moderno nacional

O Estado moderno surgiu como um ente supostamente neutro, gerador de ordem e estabilidade, e foi instrumento utilizado pela burguesia liberal para derrocada das monarquias europeias e ascensão ao poder a partir do século XV (PAREKH, 2005, p. 269). Com o Tratado de Westfália, de 1648, confirmou-se a importância da delimitação do Estado e do seu respectivo território, permitindo fosse possível definir uma autoridade moral e legal para os indivíduos ali circunscritos, ainda que apresentassem características múltiplas. Eles ficavam, portanto, desvinculados de sua etnia, classe ou religião, sendo submetidos a uma autoridade central, que exercia seu poder – a soberania – sobre esse mesmo território, de forma unitária, suprema e

legalmente delimitada. O que era comum a todos os indivíduos passou a ser a política aplicada naquele território (PAREKH, 2005, p. 273).

Dentre os dois principais documentos históricos da burguesia moderna, encontra-se, sem dúvidas, a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, cujo texto preambular declara os direitos *naturais, inalienáveis e sagrados* do homens, que, conforme seu artigo primeiro, nascem e são livres e iguais em direitos, somente podendo haver distinções sociais fundamentadas na *utilidade comum*. Também emblemática é a Declaração de Independência Norte-Americana, de 1776, elaborada por Thomas Jefferson, cujo preâmbulo assim determina que “todos os homens são criados iguais e dotados por seu criador de certos direitos inalienáveis que, entre eles, são a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade”, os quais devem ser assegurados pelos “governos instituídos entre os Homens” e que “derivam seus justos poderes do consentimento dos governados” (DOUZINAS, 2009, p. 100).

Apesar da forte retórica favorável a um sistema político de igualdade e liberdade, defendendo ambas direitos semelhantes, como à liberdade religiosa ou de expressão, a segurança da pessoa, o devido processo legal e a presunção de inocência em processos criminais, as declarações americana e francesa apresentavam uma diferença fundamental em suas prioridades. Enquanto que os americanos introduziram sua declaração como uma série de emendas à sua Constituição, numa estratégia, segundo Costas Douzinas, mais “passiva e otimista”, os franceses utilizaram suas proposições normativas como a base estrutural para o próprio governo e uma nova constituição – o que ainda hoje persiste, visto que a Constituição vigente de 1958 ainda traz o texto declarativo na sua parte preambular –, de forma mais combativa e que melhor retratava o sentimento de revolução e restauração do poder (2009, p. 104-105).

As declarações deveriam servir, portanto, como fontes normativas para que os legisladores produzissem as leis para aquelas sociedades. No entanto, Douzinas aponta a existência de uma contradição, ao constatar que se limitavam a instrumentos vazios em conteúdo. Elas descreviam uma sociedade específica, onde o livre-arbítrio do sujeito somente era limitado pela coerção da lei, e, através de seus termos linguísticos ou “atos de fala”, fortemente consubstanciados em termos como “homem”, “cidadão” e “todos”, constituíam “afirmações performativas disfarçadas de constatativas” (2009, p. 106), de forma que eles formavam artificialmente uma dada sociedade. Estava formada, pois, a sociedade liberal, burguesa e abstrata, impedida, de início, de se efetivar concretamente, visto que a lei não poderia partir do vazio.

Na modernidade burguesa existia, então, um pretenso discurso universalista, que retratavam antes as próprias opções nacionais de cada Estado e, mais especificamente, os direitos de uma pequena parcela, visto que mulheres, escravos e estrangeiros não seriam tutelados pelos ditos direitos “universais”. Citando o filósofo pré-revolucionário Marquês de Condorcet, Douzinas explica que a abstração das declarações, quando preenchida, dava forma ao homem branco e dono de propriedades, pois este seria dotado de razão, integridade e moralidade. Assim, estariam de fora da humanidade e da cidadania os que não fossem nacionais, a “mulher histórica” de Charcot e os estrangeiros “selvagens” das colônias (2009, pp. 111-112). Como critica Douzinas, “se a Declaração inaugurou a modernidade, ela também deu início ao nacionalismo e a todas as suas consequências: genocídios, conflitos étnicos e civis, purificação étnica, minorias, refugiados, apátridas” (2009, p. 116).

A pretensão universalista do nacionalismo burguês configurou-se, então, monista, e, não, pluralista, sustentada sobre cinco artifícios básicos, como esquematiza Bhikhu Parekh (2005, p. 193): uniformidade da natureza humana, a qual estaria atrelada às noções de moral e dignidade; primazia ontológica das similitudes sobre as diferenças, valorizando uma visão naturalística dos indivíduos; caráter socialmente transcendente, de cariz absoluto e independente de tempo e espaço, da natureza humana; a total cognoscibilidade da natureza humana, fechando uma teoria de valores únicos e bem definidos; e a natureza humana com base na vida boa, já trazendo predefinidos os hábitos, desejos, pensamentos e as capacidades dos seres humanos. Ser inglês, francês ou alemão dentro da ascensão nacionalista do século XVIII ao início do século XX era aceitar e seguir valores impostos por uma minoria dominante, defendidos pela racionalidade humana, sem considerar as diferenças de cada um ou a possibilidade de modificações na estrutura básica da sociedade. Era, então, uma concepção abstrata e estática.

É preciso ressaltar que as ideias de Estado e nação – que seguiu-se posteriormente àquele – não se confundem. Por certo, Habermas explica que, o termo “nação” surgiu no âmbito aristocrático, referindo-se a associações que, ainda no contexto feudal, detinham parcela de poder político concedido pelo próprio rei, em troca de impostos e proteção militar, sendo, assim, um braço do reino, que atuava politicamente. Posteriormente, a expressão passou a abranger as demais camadas da sociedade, formando-se uma nação popular, alcançando, sobretudo, os burgueses que ascendiam ao poder com as revoluções do final do século XVIII que, por fim, destituíram as monarquias despóticas. Dentre eles, havia eruditos e pessoas letradas capazes de difundir a nova concepção de nacionalidade, a qual serviu para cerrar os Estados nacionais em

defesa contra os povos estrangeiros, que deveriam então ser hostilizados, em nome da soberania estatal externa (HABERMAS, 2002, p. 133).

Dentro das novas Repúblicas, originadas das revoluções burguesas, só a ideia de nação é que poderia tornar os cidadãos coesos, através de uma solidariedade entre eles a favor da pátria e da sua liberdade. Se antes a legitimação estatal se pautava na graça divina do monarca soberano, agora era a ideia de nação que unia os indivíduos que sustentava a importância do Estado. O patriotismo observado na Revolução Francesa decorria da própria concepção de nacionalidade e, assim, de pertencimento a um grupo determinado, de origens comuns, quer seja na língua, na cultura ou na história, capaz de unir os cidadãos em prol da defesa do seu Estado e permitir o combate contra todos aqueles que não eram franceses. A obrigatoriedade do serviço militar e a necessária prontidão a combater e morrer pela pátria passaram a ser o conteúdo da consciência nacional e da atitude moral republicana (HABERMAS, 2002, p. 134).

O objetivo de se fortalecer a ideia de nacionalidade para manter o povo unido e, assim, combater aqueles que não eram nacionais podia ser constatado nos *Discursos à nação alemã*, de Johann Gottlieb Fichte, que apresentava o interesse em desenvolver uma educação nacional, com cariz militar, controlada pelo poder político central, capaz de converter os jovens em “cidadãos melhores” e lutar pela independência perdida para a presença de pensamentos e indivíduos estrangeiros (1943, pp. 186-187). Semelhante pensamento também estava presente no *Contrato Social* de Rousseau, o qual clamava pela necessidade de uma civilidade, entendendo que o povo era “disciplinável ao nascer”, mas deveria aguardar pelo “momento da maturidade”, o qual teria sido perdido pelos russos, que por isso jamais prosperariam (2004, p. 54). Esses textos direcionados ao povo, especialmente a juventude em desenvolvimento, sempre enalteciam os seus próprios atributos e diminuía as demais nações, vistas como inimigas a serem combatidas.

Habermas aponta que essa origem comum dos cidadãos era explicada naturalisticamente, como existente em decorrência da condição natural do homem. Ela surgiu dentro da concepção liberal própria da época de uma igualdade formal, partindo-se do princípio de que todos eram iguais perante a lei. Entretanto, aduz o autor, corroborando as ideias de Fichte e Rousseau acima apresentadas, que o nacionalismo serviu, na verdade, como instrumento para mobilização das massas a favor do imperialismo e dominações, especialmente na passagem do século XIX ao XX, o que denota a possibilidade de utilizar esse conceito de forma abusiva por parte das elites políticas (2002, p. 135).

O nacionalismo nesses moldes levaria a disputas responsáveis pela Primeira Guerra Mundial, a qual, por sua vez, ensejaria migrações de grupos que não conseguiam ser

assimilados em nenhum lugar para onde iam, passando a ser “o refugio da terra”, como retrata Hannah Arendt (2012, p. 369). Com a liquidação da estrutura geopolítica da Rússia e da Áustria-Hungria, apátridas e minorias atingidas pelas novas divisões nacionais foram submetidas aos Tratados das Minorias, que nunca, no entanto, foram reconhecidos como leis, resultando num mero “idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia” que apenas retoricamente defendia os direitos humanos (2012, p. 372). Estabeleciam que apenas os “nacionais” poderiam ser considerados cidadãos, e indivíduos de outras nacionalidades precisariam de alguma lei de exceção, a não ser que voltassem completamente a sua origem ou dela se encontrassem completamente divorciados. Essas duas opções, no entanto, completa Arendt, eram impraticáveis, pois ainda que renunciassem à sua cidadania de origem, esses indivíduos não se identificavam com a “nova” nacionalidade e mantinham um forte apego à sua nacionalidade de fato (2012, p. 386).

Essa verdadeira condição de “estado de exceção” foi, então, capaz de suprimir os direitos de refugiados, minorias e apátridas, que ficavam à mercê de uma vazia legislativo ou de normas meramente formais, que, na prática, nada alteravam. Assim, Giorgio Agamben, corroborando os registros de Arendt, ressalta que com o desmoronamento das democracias europeias entre 1934 e 1948, os poderes do Executivo foram favorecidos, até chegarem ao que se consideravam “plenos poderes”, permitindo que as decisões fossem estritamente políticas, de acordo com a conveniência, o que permitia a rejeição de quaisquer eventuais direitos das minorias inseridas nessa situação. Completa o filósofo que a Primeira Guerra e os anos seguintes teriam servido como um verdadeiro “laboratório em que se experimentaram e se aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo”, inclusive a desdiferenciação entre os Poderes legislativo e executivo, a qual apresenta uma tendência a se tornar uma “prática duradoura de governo” (2004, p. 19).

Arendt conclui, então, que foi neste período que os direitos humanos foram aniquilados, criticando, em especial, a referência das declarações apenas a um ser humano “abstrato”, sem que guardasse qualquer contexto com um determinada cultura ou sociedade, o que fez com que tais direitos jamais tivessem constituído questão prática em política. Isso porque, estando num país, não sendo, no entanto, reconhecido como um de seus iguais, aqueles que tinham deixado suas terras não obtinham direitos típicos de cidadão, o que leva à conclusão de não obterem conseqüentemente direitos tidos como “humanos”. Ter uma vinculação estrita com uma determinada nacionalidade era então um verdadeiro pressuposto para se gozar de direitos que as nações apresentavam como de todos, mas que, na verdade, eram especificamente concretizados por cada Estado (2012, p. 399).

Os Estados nacionais formados por indivíduos de uma origem comum, caracterizadora da nação, que mantinha os indivíduos coesos contra investidas de não-nacionais, contudo, não se sustentaria eternamente, e o mito da homogeneidade perdeu suas forças. Esse novo contexto não poderia ser evitado, exceto no caso de se lançar mão, novamente, de barbáries que busquem uma limpeza étnica, como se viu nas guerras mundiais. Aliás, foi justamente na segunda metade do século XX, diante de um grande temor bélico que ainda assistia aos Estados, que não mais subsistiam razões para manter os cidadãos coesos através de uma concepção extrema de nacionalidade, que tanto havia sido afirmada para fins de defesa da soberania e dominação de povos (HABERMAS, 2002, p. 139).

2.1.2 O universalismo na ordem jurídica internacional

Apesar da Magna Carta de 1215, a Paz de Westfália de 1648, o *Habeas Corpus Act* de 1679, as declarações burguesas acima retratadas e mesmo a instituição da Organização Internacional do Trabalho serem exemplos de alguns dos precursores na defesa dos direitos humanos, estes somente passaram a ser constantemente debatidos nos discursos internacionais a partir da criação das Nações Unidas, em 1945, cuja Carta constitutiva objetiva a cooperação internacional e persecução da paz e da segurança em conformidade com os princípios da justiça e do Direito Internacional (DONNELLY, 2013, p. 24). A ordem internacional jurídica que estava sendo formada significava que a incoerência entre os “direitos universais” das Declarações pretéritas e a limitação de um governo local poderia ser superada por organizações internacionais capazes de falar tanto pelos Estados e quanto pelos povos (DOUZINAS, 2009, p. 128).

Posteriormente, seria formalizada a comissão para a elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a qual incluía Eleanor Roosevelt, dos Estados Unidos, Charles Malik, do Líbano, P. C. Chang, da China, Hernan Santa Cruz, do Chile e, por fim, John Humpfrey, do Canadá, ao qual o comitê preparatório solicitou uma primeira versão do texto. Esta composição deixou clara a preocupação em, fazendo jus ao termo “universal”, trazer representantes de países de todo o mundo, inclusive os não ocidentais. No entanto, na sua apresentação final, a Declaração apresentou-se verdadeiramente liberal e voltada às prioridades ocidentais, tendo Humpfrey, segundo narrativa de Douzinas, baseado seus trabalhos preparatórios em fontes de língua inglesa, sobretudo do *American Law Institut*, rejeitando outras fontes culturais e, assim, deixando clara uma oposição entre universalismo e relativismo cultural (2009, p. 135).

A Declaração Universal tornou-se o documento fundador da legislação internacional sobre os direitos humanos, estabelecendo logo em seu primeiro artigo os parâmetros básicos de que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos” e “são dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”. O universalismo, que houvera tomado a forma do nacionalismo extremo nas décadas anteriores, foi reformulado justamente em oposição a políticas de diferenciações, determinando o artigo 2º da Declaração que não deverá ser feita qualquer distinção “fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania”.

Duas principais críticas são, no entanto, direcionadas à Declaração Universal dos Direitos Humanos. Primeiramente, o seu baixo número de ratificações, independentemente da posição cultural e política do país, diante da abstenção do bloco soviético e da Arábia Saudita, do voto contrário da África do Sul e da rejeição norte-americana ao direito ao desenvolvimento, por entendê-lo “incitadamente perigoso” (DOUZINAS, 2009, p. 135). Além disso, muito países à época encontravam-se ainda em regime colonial, totalmente submetidas ao respectivo poder central, e, mesmo com os posteriores movimentos de descolonização e independência, não se mostraram entusiasmados em aderir à Declaração (DONNELLY, 2013, p. 25).

Nesse contexto, a universalidade dos direitos humanos fundamenta-se muito mais pela ampla aceitação dos Estados em estabelecer obrigações vinculantes no Direitos internacional do que pela efetivação e destinação de seu conteúdo a todos os indivíduos do mundo, razão que leva Donnelly a afirmar que a Convenção de Viena de 1993 apresenta-se muito mais universal do que a própria Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, uma vez que contou com mais assinaturas e ratificações. Essa Convenção foi adotada com a realização da Conferência Internacional sobre Direitos Humanos na capital austríaca, cuja realização fora solicitada três anos antes pela Resolução 45/155 da Assembleia Geral da ONU e que tinha, entre seus objetivos, a análise da própria efetividade dos métodos para concretização dos direitos humanos empregados pela ONU (ONU, 1990). Por ela, também foi criado o cargo de Alto Comissário da ONU para os Direitos Humanos (APÓS 20..., 2013), hoje ocupado por Zeid ibn Ra'ad, príncipe da Jordânia, árabe e muçulmano. No entanto, apesar de todas as diferenças culturais, políticas, regionais e econômicas, as quais são capazes de ensejar conflitos e debates sobre o conteúdo dos direitos postos, alega Donnelly os documentos internacionais costumam renegar os questionamentos sobre o conteúdo dos direitos humanos, tendo a Convenção determinado

em seu artigo 1º que “a natureza universal destes direitos e liberdades é inquestionável” (2013, p. 94).

Justamente em razão dessa sua universalidade, entendendo a própria Assembleia Geral da ONU que não se trata Declaração de norma vinculante (DONNELLY, 2013, p. 27), houve, após a sua edição, uma proliferação de tratados sobre direitos específico, destacando-se, dentre eles, os Pactos de Direitos Cíveis e Políticos e de Direitos econômicos, sociais e culturais, ambos de 1966, uma vez que a Declaração em si não é vinculante. Esses documentos, no entanto, mesmo sendo mais concretos quanto aos direitos e formas de tutela, caíram na hipocrisia denunciada por Douzinas, o qual relata que, embora tenham os norte-americanos assumido a liderança no estabelecimento dos padrões dos direitos humanos, inclusive, para criticar aqueles que os violavam, levaram vinte e seis anos para ratificarem os dois pactos e, conseqüentemente, vinculá-los à sua ordem jurídica interna, enquanto permitiam atrocidades étnicas e raciais (2009, p. 136).

Além da universalidade, dentre as características básicas da Declaração estão a vinculação à ideia de dignidade; a titularidade de indivíduos, ao invés de coletividades; a formação de um bloco, de forma que são vistos como indivisíveis e interdependentes; e, por fim, a responsabilidade exclusiva dos Estados para sua implementação aos seus próprios nacionais (DONNELLY, 2013, p. 28).

Tanto a Carta da ONU (ONU, 1945) quanto a Declaração de 1948 (ONU, 1948) pautam-se na dignidade humana, tendência que seria seguida por outros documentos, como é o caso da Convenção de Viena sobre Direitos Humanos, de 1993 (ONU, 1993)¹. Para Jack Donnelly, a inclusão da dignidade nos seus textos, longe de todas as explicações morais e mais profundas que possam existir sobre seu significado, significa a sua própria democratização, considerando que, historicamente, a dignidade era ligada a um grupo de elite (2013, p. 29). Nesse mesmo sentido, Jürgen Habermas explica que, longe de retratar uma visão de “honra social” típica de sociedades hierarquicamente estratificadas e tradicionais, nas quais a dignidade

¹ Na Carta da ONU, os Estados mostram-se resolvidos “a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos [...]”. Já na Declaração Universal de 1948, em seu preâmbulo, reconhece a “dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”. Também a Convenção de 1993 coloca a dignidade como elemento central na defesa dos direitos humanos, ao reconhecer e afirmar no preâmbulo “que todos os direitos do homem derivam da dignidade e do valor inerente à pessoa humana, e que a pessoa humana é o tema central dos direitos do homem e das liberdades fundamentais, devendo, conseqüentemente, ser o seu principal beneficiário e participar activamente na concretização de tais direitos e liberdades; [...]”

adviria de valores éticos da nobreza, ligados a códigos de honra ou corporações de ofício, uma concepção universalista da dignidade humana procura garanti-la a todos os cidadãos, tendo assim o objetivo de defender o *status* civil de participante de uma sociedade, como *sujeito de direitos iguais reivindicáveis* (2012, p. 23). Afirma, assim, que, além de a dignidade humana ter estado sempre presente nas diversas lutas por direitos humanos, ainda que sob qualquer outro título, ela permite uma ordem política fundamentada em um direito legítimo, de acordo com as circunstâncias históricas que são dadas, sendo uma espécie de “dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática” (2012, p. 17-18).

Peter Häberle acredita que a dignidade é um valor relativo, construído intersubjetivamente. Essa pretensão de ser um valor absoluto e universal se concretiza ao se visualizar que a dignidade não está apenas presente em textos normativos, mas é também compreendida em “utopias concretas”, denotadas em preocupações com, por exemplo, o meio ambiente, em “esperanças”, como no caso da reunificação alemã em 1990 e “experiências de um povo”, contra atos de tirania. É a inserção desse valor na cultura que faz com que ele seja absoluto em aparência e também estendido aos demais concidadãos de uma sociedade (2002, pp. 23-24).

No plano internacional, os sujeitos destinatários dos direitos humanos são *indivíduos*, o que é bem retratado pelo artigo 27² do Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos (ONU, 1966), segundo o qual são as pessoas pertencentes às minorias as verdadeiras detentoras dos direitos e, não, as minorias, os grupos em si. No entanto, não se pode desconsiderar que os indivíduos pertencem a diversas associações e comunidades dentro da sociedade em que vivem, não sendo átomos isolados, e mesmo alguns desses direitos só são usufruídos por cada qual se estiverem coletivamente ligados, como é o caso da participação política ou mesmo da previdência social e educação primária (DONNELLY, 2013, p. 30).

Para que um direito de grupo seja considerado direito humano ele deve ser universal, o que, para Jack Donnelly, só ocorre no caso da autodeterminação. Direito de grupo é o que não se reduz aos direitos dos seus indivíduos. Mesmo o Estado tem uma identidade corporativa que não se confunde com a de seus membros (2013, p. 47). Assim, o autor afirma ser cético não quanto aos direitos de grupo, mas quanto aos direitos *humanos* de grupos, e formula alguns questionamentos sobre tais direitos coletivos (2013, pp. 53-54). Primeiramente, não haveria

² O artigo 27 determina que “Nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou lingüísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua.”

como se estabelecer critérios seguros para saber se todo o qualquer grupo poderia ter direitos tutelados, questionando-se se corporações multinacionais, por exemplo, poderiam ser sujeitos de direitos humanos. Em segundo lugar, o conteúdo dos direitos mudaria a depender do grupo, não havendo um mínimo denominador comum como o é o fato de ser, simplesmente, humano e, sobretudo dentro de um grupo heterogêneo, em que não ficasse clara a figura de um líder, existiriam dúvidas sobre quem haveria de exercer esses direitos.

Donnelly acredita, assim, que não seja necessário criar direitos humanos *coletivos*, bastando haver um melhor implemento dos já existentes, mesmo porque os coletivos podem não ser a melhor forma de expressão dos direitos do grupo, especialmente se caírem nas mãos de uma minoria, porém dominante, dentro desse grupo minoritário perante o Estado. O pensamento de que os direitos humanos são direcionados aos indivíduos se coaduna com o de Jürgen Habermas, para quem uma teoria dos direitos deve exigir uma política de reconhecimento que preserve a integridade do indivíduo, mesmo nos “contextos vitais que conformam sua identidade”, ou seja, dentro dos grupos em que participa. Para isso, não é preciso um modelo oposto que pretenda corrigir o viés individualista do sistema de direitos sob outros pontos de vista normativos; é necessária antes a realização coerente desse viés (2002, p. 240).

A indivisibilidade entre direitos liberais e direitos sociais é outra característica apresentada na Declaração de 1948 e traduz-se na ideia de que não há dignidade sem um reconhecimento completo de uma espécie de bloco de direitos dos indivíduos. Por essa perspectiva, o direito “social” e “cultural” à educação, por exemplo, está intimamente ligado aos chamados direitos “civis” e “políticos” da liberdade de expressão, crença ou opinião, e o trabalho ou o estudo, ainda que compreendidos muito mais como necessidades materiais, podem fazer crescer dentro do indivíduo a noção de sua dignidade e desenvolvimento (DONNELLY, 2013, p. 44). Todos os direitos devem tutelados, independentemente da sua natureza, visto que um pressupõe o outro, e os cidadãos só podem exercer sua liberdade “quando ao mesmo tempo é assegurado que [...] sejam suficientemente independentes em sua existência privada e econômica, capazes tanto de formar quanto de estabilizar sua identidade pessoal nos respectivos ambientes culturais que desejarem” (HABERMAS, 2012, p. 16). Essa indivisibilidade foi novamente ressaltada na Declaração e Programa de Ação de Viena, de 1993 (ONU, 1993), determinando no item 5 que “todos os Direitos do homem são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados” e que “a comunidade internacional tem de considerar globalmente os Direitos do homem, de forma justa e equitativa e com igual ênfase”.

Os Estados que celebram as Convenções de direitos humanos criam obrigações apenas para eles próprios, que são obrigados perante seus cidadãos ou estrangeiros em seu território, mesmo no que diz respeito à regulação de direitos por parte da Corte Europeia de Direitos Humanos dentro de um bloco como a União Europeia, por exemplo (DONNELLY, 2013, p. 32). Essa relação de criação de obrigações direta entre Estado e respectivos cidadãos decorre do fato de existirem normas coercitivas que impedem, em regra, a atuação do Estado no campo externo e de que nem todas as condutas perpetradas nos Estados são chamadas de “violações aos direitos humanos”, apesar de crimes, havendo uma distinção categórica de direitos entre os dois níveis interno e o internacional (DONNELLY, 2013, p. 33). Então cada Estado, não deixando de se basear nas normas extraídas de documentos legislativos internacionais, cria seu próprio sistema jurídico sancionador, seu rol de direitos e formas de proteção de acordo com suas origens históricas, conveniências, necessidades e acordos realizados internamente.

O campo de atuação internacional, através de seus tribunais e jurisdição própria, volta-se muito mais a questões complexas e violações de direitos decorrentes de guerras, genocídios, ou mesmo situações que causam uma comoção de grupos e comunidades dentro dos Estados. A regra é, portanto, que cada Estado legisle e formule as políticas que entender convenientes de acordo com a sua soberania, a qual foi objeto de luta e conquista desde o século XVI, consagrada com o Estado moderno, e que cuja defesa ainda é a regra no cenário internacional. O direito internacional somente proíbe uma interferência significativa do Estado sobre as vidas de seus cidadãos e o obriga a fornecer alguns bens, serviços, oportunidades e proteção. É, pois, o Estado que tem o dever primordial de garantir e implementar os direitos de seus respectivos cidadãos, ainda que não seja o único a provedor, visto que a sociedade em si, através de seus mais diversos serviços, também atuam no setor privado ou por meio de organizações religiosas para concretizar direitos como educação, segurança, moradia ou saúde (DONNELLY, 2013, p. 38).

Para Costas Douzinas a manutenção da soberania e autonomia dos Estados nas suas questões internas decorre de uma “relação metonímica”, em que cada Estado é comparado ao homem, ou seja, um agente unitário, livre e formalmente igual aos demais. Da mesma forma que a vontade de todos os cidadãos, detentores do poder soberano, enseja, por meio de eleições, votos e elaboração de leis, uma vontade geral e nacional, a ordem internacional deve representar o conjunto dos interesses dos países, mas é a este que cabe a verdadeira soberania (2009, p. 115). O “Estado-como-indivíduo” traz, dentro de si, a contradição da união entre a *soberania*, que limita a liberdade dos indivíduos, no momento em que características culturais e, muitas

vezes, classistas, são acrescentadas a este conceito, e os *direitos humanos*, fundados sob o critério da universalização e ampla liberdade de todos (2009, p. 116).

Nesse sentido, o universalismo ainda faz parte da ordem jurídica internacional, inclusive cedendo espaço para a presença do nacionalismo, ainda que se possa buscar controlar excessos, através da exigência de relatórios sobre o cumprimento de tratados ou mesmo do poder midiático. Bhikhu Parekh afirma que não há qualquer erro ou aberração histórica no fato de ainda se falar em nacionalismos, afinal de contas o modelo do Estado moderno nacional perdurou por ao menos três séculos, ainda que, na sua versão mais rígida, tenha se convertido em instrumento de injustiça e opressão. Para ele, a nacionalidade é, na verdade, até desejável, consistindo numa ideia paradoxal, pois ao mesmo tempo que pode ensejar políticas preconceituosas tendentes a eliminar as diferenças, também é salutar para manter os indivíduos coesos durante gerações em torno de uma comunidade, com uma ideia de pertencimento comum (2005, p. 343).

Para que os efeitos maléficos não se propagem, as nações, especialmente atentas aos valores universais discutidos internacionalmente, devem então se apresentar de forma a incluir todos os cidadãos, não podendo permitir, por exemplo, que a sua maioria trate os demais como estrangeiros que não pertençam à comunidade – especialmente os filhos de estrangeiros já nascidos no território nacional, que não deveriam ser mais considerados estrangeiros –, e portanto, não possam elaborar exigências, retirando-lhes a sua cidadania. Devem as nações, como explica Parekh, permitir identidades múltiplas, como um espanhol que também é vasco, um francês que também é bretão, ou um inglês que também é hindu, desde que essa duplicidade não implique em lealdade a políticas e compromissos incompatíveis com a nação, caso em que não cabem as tentativas de acomodação (2005, p. 344).

2.2 O LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS

John Rawls desenvolveu a teoria de liberalismo político pautada na ideia de *justiça como equidade* a qual, por sua vez, apresenta-se na forma de dois princípios:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. (2002, p. 64)

Tais princípios são o resultado do consenso obtido pelas partes representantes dos cidadãos numa *posição hipotética e original*, na qual são desinteressadas e desconhecem sua posição social ou mesmo suas concepções do bem e as próprias inclinações psicológicas (2002, p. 13). Assim, Rawls desenvolve uma teoria contratualista, que se apresenta, no entanto, como ele mesmo ressalta, de forma incompleta (2002, p. 18), uma vez que pretende somente discutir a justiça numa concepção política, e não de acordo com outras tantas possíveis virtudes sociais e sistemas éticos que completam o ideal social e que, por sua vez, formam uma concepção completa da sociedade (2002, p. 11).

Essa situação de desinteresse é retratada por Rawls como estando as partes sob o *véu da ignorância*, destinado a evitar que o acordo equitativo sobre os princípios de justiça política seja afetado pelas inevitáveis vantagens de barganha que surgem nas instituições por questões sociais, históricas e naturais (2011, p. 27). Isso não significa, contudo, que as partes envolvidas na escolha dos princípios sejam incapazes de alcançar, racionalmente, um acordo sobre a justiça. Elas podem não ter nenhuma informação sobre seus objetivos *particulares*, mas têm conhecimentos sobre fatos genéricos e sabem que devem tentar, ao máximo possível, proteger as liberdades e ampliar as oportunidades. Elas são, portanto, racionais, tendo conhecimento do leque de preferências que estão a seu dispor, mesmo que não saibam o que é melhor para si próprias (2002, p. 154).

Rawls pressupõe que, além de racionais, as pessoas envolvidas na posição original não são acometidas pela inveja, rancor ou afeição, que são coletivamente desvantajosas, e não querem correr o risco de perder apenas para que outras pessoas também percam (2002, p. 155). Acredita, então, que as partes não sugeririam princípios inúteis ou arbitrários para a estrutura básica social, como os que se baseiam em diferenças raciais ou sexuais, porque ninguém saberia que benefícios poderiam obter de tais propostas e não teriam como justificar essas limitações (2002, p. 161).

Sob o véu da ignorância, as partes racionais e desinteressadas se apresentam como livres e iguais, porque detêm a faculdade moral de realização de um bem, de forma que a identidade *pública* não seja confundida com a identidade *não institucional* ou *moral* de cada um. Os indivíduos podem, a qualquer momento, rever suas concepções por motivos racionais ou razoáveis, mas isso não afeta o seu papel público e político. Como exemplo, tem-se o indivíduo que muda de religião continua com os mesmos direitos e deveres perante a sociedade democrática, sendo a mesma pessoa de antes (2011, pp. 35-36). O religioso, então, assim como outras concepções metafísicas ou filosóficas, não interessam para o princípio da justiça e para a formação da estrutura básica da sociedade, ficando claro o cariz político da teoria de Rawls.

Assim, estabelecido o plano primitivo em que as partes envolvidas são livres, iguais, racionais e desinteressadas, elas também estão cientes de que devem ser guiadas por restrições formais do conceito de justo na escolha dos princípios de justiça. Primeiramente, os princípios a serem formulados devem ser *gerais*, significando que, de acordo com o pressuposto de que as partes são sabem sobre si próprias e sobre sua situação social, não podem identificar a si mesmas e, assim, não teriam a certeza de que sua proposta traria benefícios a si mesmo (2002, p. 142). Ademais, a partir da necessária *publicidade* desses princípios é que deve surgir uma consciência geral quanto à sua aceitação, fazendo surgir o desejo nos indivíduos em apoiar e cooperar para a estabilidade social, ressaltando também a sua condição de *universais* (2002, p. 143). Outrossim, com o objetivo de se evitar a coerção, a intimidação e a esperteza, o conceito de justo determina sejam as reivindicações conflitantes organizadas dentro de uma *ordenação*, com relação à qual os princípios da justiça escolhidos se apresentam com *caráter terminativo*, ou seja, como resultantes de um raciocínio bem sucedido e que não pode ser modificado, sendo a última instância de apelação do raciocínio prático (2002, p. 145).

Rawls estabelece ainda uma relação de prevalência do primeiro princípio sobre o segundo, dando uma maior importância às liberdades subjetivas do que aos bens sociais, não sendo possível a troca de uma liberdade menor ou desigual por uma melhoria do bem-estar econômico (2002, p. 164). Visto que a regra determina que “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdade para todos” (2002, p. 275), a liberdade só pode ser limitada pela própria liberdade e, ainda assim, em alguns casos excepcionais, tais como as situações naturais, como as das crianças, que devem ter a liberdade restringida pelo poder dos pais; e as situações decorrentes de consensos estabelecidos social e historicamente, como é o exemplo de uma menor liberdade política pela restrição do direito ao voto.

Em muitas situações históricas, esclarece Rawls, a restrição de uma liberdade política pode ter tido suas justificativas, mas em nenhum caso pode ser justificada a perda da liberdade de consciência e dos direitos que definem a integridade de uma pessoa, como se viu – e ainda se vê – na escravatura, servidão ou intolerância religiosa (2002, p. 271). Tendo a igualdade papel fundamental na sua teoria, expõe ainda que a desigualdade, sob a noção de princípio da diferença, somente pode ser aceita se destinada a melhorar a situação de todos, inclusive a dos menos favorecidos, e não violar a liberdade e a igualdade equitativa de oportunidades (2002, p. 163).

Desses princípios e especialmente da relação de preferência, Rawls extrai algumas consequências. A primeira delas é que sua teoria se divide em duas partes (2002, p. 269). A

primeira, *ideal* e sobre a qual se centra a preocupação principal do filósofo, diz respeito à própria escolha dos princípios na posição original para fins de estruturação básica e bem ordenada da sociedade. Destaca-se que as partes, nessa situação, têm apenas uma autonomia restrita, ligada a uma teoria restrita de bens, uma vez que as características relativas à posição social, aos talentos naturais e aos acidentes históricos, ou relativas ao conteúdo das concepções específicas do bem que as pessoas professam, são politicamente irrelevantes para a configuração do *status* de cidadania igual compartilhada por todos os membros da sociedade (2011, p. 93).

Por essa teoria restrita, as partes racionais sabem que elas devem tentar preservar recursos básicos e liberdades mínimas para a vida em sociedade, ou seja, os *bens primários*, que compreendem tanto os direitos, liberdades e oportunidades, definidas pelas regras das instituições mais importante, quanto a renda e a riqueza, reguladas por aquelas instituições (2002, p. 98). O primordial, portanto, não são os bens sociais que os indivíduos possuem ou suas particularidades, mas a distribuição publicamente defendida tanto de direitos quanto de liberdades fundamentais mínimos necessários para a vida social política.

A segunda parte, elaborada após a escolha dos princípios da justiça, baseia-se em princípios para enfrentar a injustiça e, portanto, constatar que os indivíduos fazem suas escolhas de acordo com os princípios da justiça (2002, p. 269). Aqui, diferentemente de seus representantes, os cidadãos detêm uma autonomia plena, que não deixa, no entanto, de ser política, visto que decorre dos aspectos estruturais da posição original e, não, da razão das igrejas, universidades e outras associações civis (2011, pp. 250-251). Os cidadãos agem, assim, de acordo com uma *razão pública*, atendendo “aos princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que esses cidadãos dariam a si próprios, caso se deixassem representar de forma equitativa como pessoas livres e iguais” (2011, p. 92). Além disso, por serem livres para planejarem suas vidas, não há a necessidade de obter uma unanimidade sobre os padrões de racionalidade na escolha dos bens sociais perante as instituições, contanto que sejam justos (2002, p. 495). O que iguala os indivíduos e não pode ser modificado após a sua configuração não é a moral e as capacidades de cada um, mas o *status* da cidadania decorrente dos princípios da justiça, obtidos na posição original.

Rawls não nega a existência de valores morais e éticos diversos na sociedade, mas, por acreditar que sobre eles não é possível estabelecer um acordo geral e abstrato, é no político, mais precisamente, na cidadania em razão do Estado, que os indivíduos têm um ponto de encontro. Seria possível, assim, desvencilhar-se de doutrinas religiosas e filosóficas, mas não do poder estatal, a não ser – em alguns casos – que se saia do território (2011, pp. 261-262).

Ligado desde cedo à sua cultura, história e posição social, o indivíduo é fortemente submetido à autoridade política do Estado, não podendo esta ser livremente aceita, como ocorre com a liberdade de consciência, suficiente para tornar livre a aceitação de uma autoridade eclesiástica (2011, p. 262).

É também nessa segunda parte que Rawls testa a sua teoria, a fim de verificar se há *congruência* entre os dois princípios propostos e, conseqüentemente, a estabilidade social, de modo a confirmar se o desejo preponderante de adotar o ponto de vista da justiça faz parte do bem da pessoa (2002, p. 631).

Por saberem que as instituições são decorrentes de princípios justos, os cidadãos submetem-se à coerção do poder público *político* determinada pela Constituição para fins de exercerem a democracia e sentem-se motivados à cooperação social (2011, p. 255). Sendo óbvio que todos professam doutrinas religiosas e filosóficas distintas, existe a tarefa decorrente da razão pública de “explicar as bases de suas ações uns aos outros em termos que cada qual possa razoavelmente esperar que os demais julguem consistentes com sua liberdade e igualdade” (2011, p. 256). Surgem, assim, *consensos sobrepostos*, em que os acordos dos indivíduos, a partir do ponto de vista de seus próprios planos de vida, alcançam, ao fim, os princípios da justiça estabelecidos como base social. Mesmo que professem diferentes visões de mundo, sempre haverão de concordar com os direitos primários estabelecidos e o *status* de cidadania de cada um, porque guiados por uma razão pública. A congruência, como livre aderência à justiça, não é resultado da imposição de sanções estatais, mas da razão de cada indivíduo sobre a estrutura analítica da sociedade (2011, p. 169). Eles são racionais e, portanto, capazes de pensar como devem agir de forma a permitir a liberdade e igualdade de todos.

Essa noção de consensos sobrepostos reforça a pretensão universalista da sua teoria, de forma que, a título de exemplo, o cristianismo, o judaísmo e o islamismo devem configurar *como doutrinas abrangentes razoáveis*, pois, ainda que apresentem rituais, práticas e conteúdos distintos, devem proporcionar um acordo político e ser exercidas em conformidade com a justiça política estabelecida. Mas quando Rawls espera que todos sigam as instituições da justiça exatamente por serem justas, e que, também por essa razão, a estrutura básica social não se altere, acaba propondo uma teoria estática quanto aos seus fundamentos primordiais, a partir da suposição de que a sociedade é fechada, não havendo “entrada ou saída, a não ser pelo nascimento e pela morte” (2011, p. 357). No entanto, o consenso será sempre político, não ficando claro como ocorre no caso de doutrinas filosóficas ou morais diversas entrarem em conflito sobre o que é justo ou que tipo de relevância ou influência podem exercer nas ações políticas.

2.3 O RELATIVISMO CULTURAL

Segundo o entendimento de Charles Taylor, um dos defensores do relativismo cultural ou comunitarismo, a maior crítica que pode ser direcionada ao universalismo na sua forma de liberalismo político é a falta de reconhecimento dos indivíduos na sociedade, atributo que deve ser entendido tanto num sentido exterior ao indivíduo, oriundo, portanto, dos demais cidadãos, além do próprio Estado, quanto num sentido interno, de autorreconhecimento e de um ideal de *autenticidade* da própria pessoa. Para o relativista, esse reconhecimento somente pode ocorrer através da linguagem, entendida num sentido amplo, que abarca não apenas as palavras ditas, mas todas as formas existentes de expressão definidas culturalmente, pelas artes, gestos e gostos (1994, pp. 34-35). Dessa forma, Taylor acredita que é através da cultura que um indivíduo se expressa, compreende a si próprio e merece o reconhecimento dos demais quanto à sua autoafirmação e atuação social conforme as suas diferenças, que o tornam único, de forma que qualquer projeção externa inferiorizante pode oprimi-lo e, em certos casos, se perpetuadas no tempo, pode até mesmo ser internalizada a ponto de colocar a cultura em risco (1994, p. 37).

Taylor clama, então, por uma política da *diferença* e não, uma política da *igual dignidade*, como pretende o liberalismo, pois a proposta supostamente neutra deste é cega às diferenças e não passa de um mero “ato de fé” acreditar que as mais diversas culturas estariam submetidas à presunção de igualdade como a adotada por Rawls (1994, p. 66). Sustenta ainda que não apenas deve existir o reconhecimento das diferentes culturas por parte do Estado, mas devem ser garantidos meios para que as diferenças sejam preservadas “para sempre” (1994, p. 40).

O relativismo, por sua vez, parte do princípio de que as tradições e as culturas são maleáveis, não podendo ser resumidas a dados imutáveis e abstratos, como é a tendência do universalismo (DOUZINAS, 2009, p. 148). De acordo com essa concepção, a tutela dos direitos de coletividades somente poderia ser legítima e efetiva se realizada a partir do ponto de vista daquele grupo, visto que este é capaz de se autodeterminar e estabelecer que vida prefere seguir. Aqui, é a visão do grupo que ganha relevo, em detrimento da visão do indivíduo do universalismo. Contudo, como destaca Saulo Casali, o segregacionismo proporcionado pela defesa do grupo que recebe direitos especiais não concedidos ao resto da sociedade deve ser descartado, pois quebra um sentimento de solidariedade social e perturba a ordem pública, não havendo qualquer tolerância nesse comportamento, mas uma indiferença (2016, pp. 398-399).

Em resposta aos excessos do universalismo, o relativismo cultural acabou, no entanto, também permitindo seus próprios excessos. Douzinas afirma que o relativismo é, contudo,

“potencialmente ainda mais homicida, pois tem acesso privilegiado à comunidade e à vizinhança, lugares onde as pessoas são mortas e torturadas” (2009, p. 148). No mesmo sentido é a crítica de Susan Okin, que, ao se perguntar se o “multiculturalismo”³ é ruim para as mulheres, aponta que a defesa extremada de algumas práticas culturais, tais como a extirpação clitoriana ou os casamentos forçados de meninas, através, inclusive da reivindicação ao Estado de direitos especiais de minoria, esconde-se desse mesmo Estado na esfera privada da família (1999, pp. 16-17).

Para Janaína Penalva da Silva, a pretensa barreira do espaço privado também deve sucumbir, diante das demandas feministas e, de modo geral, de todas as lutas por visibilidade. Assim, a jurista afirma que:

A esfera privada não é um âmbito protegido, no qual relações opressivas possam se estabelecer enquanto questões não-públicas. Há questões públicas que se realizam em espaços privados. E, sem dúvida, o caso das mulheres inaugurou esse tipo de reflexão, a violência doméstica que até certo momento é tratada como uma questão privada, não se sustenta mais como uma questão unicamente particular, a violência é uma questão pública. Em outro giro, a privatização do público também se tornou uma preocupação, assim como a violação da privacidade e daquilo que é somente privado, mas íntimo e que, portanto, não pode ser invadido ou tratado como público, sob pena de se eliminar todo o espectro de intimidade (2011, p. 131, NR 96).

Foi também a exarcebação de atributos culturais que levou aos conflitos entre *tútsis* e *hutus* e entre iugoslavos e servos, na década de 90, sempre motivados pelos “donos do poder”, que falam em nome desses grupos. O problema, como bem aponta Douzinas, não é a consideração dos valores históricos e culturais dos diversos grupos humanos, mas o reforço desenvolvido dentro de uma cultura, capaz de interpretar seus valores como absolutos, repetindo a atuação excludente que o Estado tem diante de suas minorias dentro da sua própria esfera local, contra alguns de seus próprios membros (2009, p. 149).

A constatação de práticas claramente violadoras dos direitos dos indivíduos mostra que o relativismo cultural não pode ir às últimas consequências e coloca em xeque os requerimentos de diversos grupos para que os Estados reconheçam algumas de suas práticas ou tradições. Seria um equívoco acreditar que a cultura é um todo fortemente integrado e autossuficiente, de forma que se possa delimitar e determinar claramente os seus indivíduos e uma pretensão única para todos. Nesse ponto, explica Bhikhu Parekh que, na defesa de uma prática ou tradição, se um grupo puder se defender de maneira dialógica e convincente, a

³ O termo utilizado pela autora se aproxima mais do comunitarismo do que do multiculturalismo propriamente dito, a ser exposto no tópico 2.5 deste capítulo e que sugere um encontro entre o relativismo cultural e o universalismo.

decisão coletiva deve ser respeitada mas, do contrário, o ceticismo diante da prática conflituosa deve ser mantido, ao lado de uma pressão favorável a uma mudança (2005, p. 209).

Pelas explanações de Jack Donnelly, é inevitável a existência de uma *relatividade cultural*, mesmo no que tange ao universalismo, visto que nem mesmo este pode ser absoluto, de forma abstrata e transcendental. No entanto, o problema que levanta debates está nas *doutrinas* do relativismo cultural, apontando o autor uma diferença entre o que chama de *relativismo metodológico* e o *relativismo substancialista*. No primeiro caso, os teóricos realizam uma análise radical de não-julgamento de outras culturas e etnias, como uma espécie de antídoto contra a comparação de algumas delas ao Ocidente (2013, p. 107). No segundo tipo de relativismo, nega-se a aplicação de normas de direitos humanos da Declaração Universal diante das divergentes tradições culturais, ao privilegiar a legitimidade das práticas sociais na cultura. Eles transformam o “direito” em “tradição”, o “bom” em “velho” e o “obrigatório” em “habitual” (2013, p. 108).

Alain Touraine, reportando-se a atentados terroristas ocorridos em Nova Iorque, Londres e Madri, afirma que o comunitarismo deve ser descartado firmemente, pois a defesa da diversidade cultural “não pode, em se escondendo atrás de uma falsa ingenuidade, ignorar a intolerância, o apelo à guerra santa, ao terror e à reclusão hostil em comunidades que fazem resistência a uma sociedade na qual não encontram espaço” (2007, pp. 124-125). Com base ainda nas alegações de Touraine, tem-se que, em sociedades visivelmente estratificadas, onde minorias acumulam-se em guetos separados do centro social, fica ainda mais nítida a fronteira daqueles que estão dentro da lei, respeitando os direitos num viés universalista, e aqueles que se sentem à parte dela e dão maior valor à comunidade. Ainda que essa discriminação e esse afastamento sejam reprováveis e devam ser diminuídos pelos Estados, como afirma o sociólogo, a posição de vítima, do presente ou do passado, e mesmo a dominação estrangeira não são razões por si só suficientes para justificarem todo e qualquer comportamento cultural sem qualquer avaliação do seu significado (2007, p. 125).

2.4 O PROCEDIMENTALISMO DE JÜRGEN HABERMAS

Jürgen Habermas desenvolve uma teoria procedimentalista, voltada à participação de diferentes indivíduos na opinião pública, que se contrapõe à teoria rawlsiana. A primeira crítica de Habermas é a de que as partes envolvidas na posição original, os representantes do povo, não teriam como perceber os interesses prioritários dos cidadãos apenas com base no seu egoísmo (2002, p. 63). Assim, ainda que entendam o sentido deontológico dos fundamentos de

justiça pelos quais procuram e saibam que devam respeitar adequadamente os interesses de justiça de seus clientes, seriam necessárias “competências cognitivas que vão além das capacidades com as quais têm de se dar por satisfeitos atores que, embora decidam racionalmente, são cegos à justiça” (2002, p. 66). Esses mesmos representantes não deixam de ser pessoas morais participando de diversas associações civis e, com isso, fatalmente agirão em seu próprio interesse.

A proposta do véu da ignorância da posição original não seria, então, suficiente para garantir a imparcialidade da compreensão política de justiça, pois o que do ponto de vista das partes é igualmente bom para todos só corresponderia ao interesse uniforme de cada um se, em todas as situações, refletisse uma *consciência transcendente*, o que, nas condições do moderno pluralismo social e ideológico, não pode mais ser pressuposto (2002, p. 71). Rawls acabou por diminuir a autonomia das partes na posição primitiva mediante um *artifício* impraticável na realidade social, impedindo, bem no momento crucial de estabelecimento dos princípios da justiça, a multiplicidade de perspectivas morais que poderiam surgir.

Outra crítica de Habermas direcionada a Rawls diz respeito à caracterização dos direitos fundamentais que constituem a segunda parte da teoria da justiça enquanto *bens* fundamentais, que, por sua vez, sustenta a primazia do primeiro princípio de Rawls sobre o segundo. Visto que cada qual na sociedade se orienta de acordo com os próprios interesses e valores, não é possível fundamentar uma primazia *absoluta* das mesmas liberdades subjetivas de ação diante dos bens fundamentais regulados pelo segundo princípio. O que Rawls chama de bens – inclusive pela própria influência do momento histórico do liberalismo e das preocupações estatais com distribuição de renda – são, na verdade, direitos, e não há como se fazer aprioristicamente uma relação de prevalência entre os liberais, do primeiro princípio, e sociais, do segundo princípio (2002, p. 69).

Habermas ainda aponta uma inconsistência na teoria de Rawls, no sentido de que apenas num segundo momento, após discorrer sobre os princípios da justiça, é que o filósofo passa a se preocupar com o pluralismo e as diferentes visões de mundo, buscando um equilíbrio reflexivo – o consenso sobreposto – através da construção posterior de instituições legitimadas numa sociedade, de forma que, nesse momento, não fosse mais razoável que os cidadãos a rejeitassem. Ou seja, somente quando os princípios do primeiro plano fossem submetidos publicamente à discussão no segundo plano, haveria a fundamentação e verificação de sua teoria, por meio de um teste retroativo do corte abstrativo da condição primitiva (2002, p. 75). Para Habermas, no entanto, isso só prova que o objetivo do consenso abrangente pode falhar,

caso em que passaria a ser não a fundamentação da teoria, para confirmar sua correção, mas apenas um “sintoma de utilidade” (2002, p. 76).

Habermas também critica os sentidos dados por Rawls ao racional e ao público. Sendo *pública* “a perspectiva comum a partir da qual os cidadãos se convencem *reciprocamente* do que seja justo ou injusto, com a força do melhor argumento”, o uso público da razão não é fundamento da teoria dele, mas última instância e comprovação dos enunciados normativos, no segundo plano (2002, p. 79). A base da teoria da justiça liberal, portanto, torna-se homogeneizada, retratando apenas as pretensões das partes envolvidas, ainda que busquem ser pretensões que desejem alcançar o bem de todos. Com isso, permite-se a corrosão da legitimidade dos procedimentos e instituições, sendo tomadas decisões que refletem apenas os temores pela manutenção do *status* e a auto-afirmação de uma classe média que se sente socialmente ameaçada (2002, p. 141).

As questões ‘éticas’ são abrangentes, no sentido de que fornecem a interpretação do mundo como um todo e, exatamente por isso, não se diluem em sentenças aptas a verificação (como Rawls pretende no segundo momento de sua teoria), nem constituem um sistema simbólico que seja verdadeiro ou falso como tal. Por isso, não se pode querer determinar a validade do conceito de justiça baseado numa concepção que se diz *racional*, porque há por detrás uma ideia de falibilidade, não sendo possível afirmar se um dado entendimento ético ou moral é “verdadeiro” ou “falso”. A maior crítica elaborada por Habermas, no entanto, diz respeito à cisão entre a autonomia pública e a autonomia privada dos cidadãos, no momento em que se afasta o homem moral, “de carne e osso”, na posição original, tolhendo a soberania do povo e colocando em risco o próprio processo democrático soberania do povo (2002, p. 85).

A partir dessas críticas, Habermas formula uma proposta baseada no *princípio do discurso*, segundo o qual “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (2003, p. 142). O filósofo deixa claro que não pretende, a partir de sua teoria moral do direito, ir além da análise das condições para discursos e negociações racionais, deixando respostas substanciais por serem encontradas noutra oportunidade (2002, p. 87-88). Ele só se interessa em apresentar regras procedimentais, para que todos tenham iguais oportunidades para desempenharem seus papéis no processo comunicativo, livres de violências e coerções externas visto que, convicções comuns de aceitabilidade racional somente podem ser extraídas de “estruturas da intersubjetividade intacta” (2003, p. 191). Dentro de sua teoria, os argumentos apresentados nos debates sociais não devem ser entendidos de forma absoluta, podendo sempre ser substituídos por outros melhores e mais convincentes. A aceitabilidade das pretensões de

validade repousam no contexto, que pode sofrer alterações ao longo do tempo, de forma que não é possível uma estabilização definitiva das expectativas de comportamentos sociais, só se podendo falar, então, numa validade falível e precária (2003, p. 57).

A formação dos direitos fundamentais e do procedimento democrático, em que esses mesmos direitos podem ser reivindicados, ocorre de forma circular. Tanto a escolha de meios para atingir os fins desejados como a própria defesa em si dos direitos previstos deve ser feita sempre dentro do discurso. Inicialmente, forma-se o código do direito, que estabelece o *status* de pessoas destinatárias de direitos subjetivos iguais, permitindo a inclusão social e a possibilidade de postulação judicial (2002, p. 242). A partir dessa base, o legislador de uma determinada sociedade, considerando as suas peculiaridades, define os mecanismos de legitimidade jurídica, concretizados em direitos à autonomia política, de participação nos processos de deliberação e de igualdade de chances, os quais retroalimentam a criação e a afirmação dos primeiros direitos. Nesse momento, o princípio do discurso ganha a força de um *princípio democrático*, capaz de criar, pelo meio do direito, mecanismos que assegurem as condições sob as quais os cidadãos podem avaliar, eles mesmos, se o direito que estão criando é legítimo (2003, pp. 163-164). Isso significa que, os dois planos de direitos – de um lado, os de liberdade, reconhecimento e participação democrática e, de outro, os demais direitos – pressupõem um ao outro e causam interferências mútuas, permitindo um constante controle de legitimidade.

A política deve ter uma relação recíproca com o direito, de forma a minimizar a tensão existente entre a *validade* e a *facticidade*, ou seja, entre o caráter deontológico do direito e a realidade ontológica das situações da vida. Para isso, o direito empresta sua forma jurídica ao poder político, constituindo um código de poder binário (válido e inválido), funcionando como meio de organização do poder do Estado. Este, por sua vez, através de seu poder e na medida em que reforça as decisões judiciais dos tribunais, que decidem sobre o que é direito e o que não é, servem para a institucionalização política do direito (2003, p. 182). Mas, novamente reforçando-se a importância do princípio do discurso, essa relação recíproca somente pode ser legítima se a relação de diálogo entre cidadãos livres e iguais possa se ver refletida, institucionalmente, na formação da vontade jurídico-política do Estado.

Com a institucionalização da formação da política racional da opinião e da vontade, também contribui-se para trazer segurança e tirar o “peso da carga moral” de cada um dos indivíduos, os quais, se guiados apenas pela moral obtém “resultados cognitivamente indefinidos e motivacionalmente pouco seguros” (2002, p. 289), visto que o direito traz determinações sobre como proceder nos casos de conflito. Nesse sentido, a reformulação do

princípio moral por Habermas tem como objetivo se retirar do paradigma da consciência, que dá espaço a um pensamento moral solipsista, partindo exclusivamente do indivíduo, o que ocorre na primeira parte da teoria de Rawls.

Pode-se visualizar uma relação de complementariedade entre moral e direito, uma vez que aquela, por ser dotada de grande indeterminação cognitiva e se referir a valores abstratos e de difícil aplicação, não é suficiente para institucionalizar as relações de um processo democrático por não ser capaz de criar um catálogo de normas coercitivas referentes ao comportamento externo dos indivíduos de forma abstrata e que pretenda alcançar o maior número possível de casos (2003, pp. 150-151). Por essa razão, é o direito que tem a função de estabilizar as expectativas nas sociedades modernas e garantir que as decisões formadas socialmente sejam democráticas, contando com a participação imparcial de todos os possíveis atingidos (2003, p. 115).

Para a formação da vontade do Estado, não apenas argumentos morais (o que é bom para todos) compõem o direito, mas também as *questões éticas*, referentes a indivíduos e grupos específicos pertencentes a uma dada sociedade que formam juntos sua compreensão cultural e política, além das *razões pragmáticas*, quando se tratarem de interesses particulares não generalizáveis para todas as pessoas e necessitarem, para sua efetivação, compromissos políticos, extraídas de negociações entre as partes envolvidas (2002, p. 240), as quais não eram possíveis na primeira parte da proposta por Rawls.

As escolhas éticas são quanto ao reconhecimento de culturas, etnias, minorias, são feitas pelo legislador, ao lado de considerações morais, pragmáticas e decorrentes de negociações justas e honestas, com o objetivo de que nas ordens jurídicas sejam refletidas a vontade política e a forma de vida de uma comunidade juridicamente concreta e, não, supostamente neutra, decorrente da posição original de Rawls (2002, p. 256). Essas escolhas não se traduzem em uma dissolução do direito na política, pois o direito mantém sua própria forma, mas é inegável que o seu conteúdo é fatalmente ético. Em crítica aos comunitaristas, contudo, Habermas esclarece que as questões éticas não se limitam a um “auto-entendimento ético-político” por si só, de forma que fosse a qualquer custo defendido o direito que se pretende, pois é através de diálogos que os titulares dos grupos cujos direitos se pretende tutelar, podem analisar sobre sua autenticidade e sobre o papel que querem realizar naquela sociedade (2002, pp. 245-246).

A atuação do legislador se dá dentro de um horizonte de experiências compartilhadas, em que os cidadãos desenvolvem seus discursos de auto-entendimento ético-político. Quando se altera esse conjunto básico de indivíduos, também se altera o seu horizonte, modificando-se

muitas vezes os objetivos dos discursos que foram apresentados sobre as mesmas questões agora postas. Essa alteração pode não apresentar uma transição tranquila de decisões políticas, pois, como esclarece Habermas, especialmente em momentos de crise, aumenta-se o apego a características ágrafas de uma identidade coletiva até então estabelecida (2002, p. 248).

Reforçando suas críticas endereçadas aos comunitaristas, Habermas aduz que as normas não devem se preocupar em trazer os conteúdos das mais diversas formas de vida que possam existir na sociedade, pois a verdadeira função do direito é *possibilitar* a conquista hermenêutica da reprodução cultural de universos vitais. Mesmo porque assegurar em definitivo a sobrevivência de uma cultura iria justamente privar os seus membros da liberdade de seguir ou não com suas tradições, a partir de suas próprias análises (2002, p. 250). O direito deve, pois, trazer normas da forma mais ampla possível, para fins de possibilitar a defesa de distintas pessoas individuais, e não, resumir-se a defender grupos específicos, diferentemente do que defende Charles Taylor, ao clamar pela manutenção das diferenças “não apenas agora, mas para sempre” (TAYLOR, 1994, p. 40).

O direito deve ceder espaço e ir, ao longo do tempo, acomodando os processos de autotransformação pelos quais as distintas culturas podem passar. À medida em que as lutas por direitos logram êxitos, ocorrem modificações dentro da identidade coletiva dos grupos sociais, afetando ainda, de forma imediata, a autocompreensão dos demais membros de outros grupos e da sociedade como um todo, razão pela qual não podem haver intervenções padronizadoras e políticas paternalistas, de modo a restringir a faculdade de o indivíduo conformar autonomamente a própria vida (HABERMAS, 2002, p. 295).

A existência de um processo democrático que garante legitimidade ao sistema jurídico pela participação do cidadão nas decisões estatais leva ao conceito de autolegislação, reformulado por Habermas a partir da teoria clássica de Rousseau (2003, p. 157). Nesse ínterim, os indivíduos não são apenas destinatários dos direitos, mas eles próprios *criam* esses direitos, pois só assim podem sentir-se membros do Estado e, portanto, coagidos a respeitar suas instituições (2002, p. 254). É também em razão da ideia de autolegislação dentro do processo democrático que uma compatibilização entre as autonomias pública e privada do indivíduo é possível (2003, pp. 113-114). Um indivíduo apenas tem seus direitos efetivamente tutelados se puder afirmar e viver livremente com a sua identidade, o que é possível através de políticas de reconhecimento promovidas pelo Estado. Sem os direitos subjetivos e, conseqüentemente, a formação de uma sociedade de jurisconsortes livres de qualquer coação, não haveria um meio para institucionalização jurídica das condições procedimentais sob as quais eles mesmos podem fazer uso da autonomia pública ao desempenharem seu papel de cidadãos do Estado. E porque

esses indivíduos participam das decisões do Estado, eles podem realizar seus próprios projetos de vida, conforme sua moral (2002, p. 295). É dessa forma que Habermas reconcilia a esfera pública e política com a esfera privada e moral do indivíduo, através dos procedimentos jurídicos e democráticos estabelecidos numa sociedade, reconciliando, conseqüentemente, as liberdades e os direitos sociais e culturais – separados na teoria de Rawls, de forma que um pressupõe e necessita do outro.

Pelo meio do direito e atendendo ao princípio democrático, o poder comunicativo se transmuta, então, em *poder administrativo*, legitimado pela soberania popular (HABERMAS, 2003, p. 212), o qual será então capaz de definir os meios para alcançar os objetivos pretendidos. São esses procedimentos que ligam os três poderes e permitem que a voz da sociedade ressoe não apenas dentro dos parlamentos, mas dentro de toda a estrutura organizacional do Estado, que ela própria ajuda a construir e manter (HABERMAS, 2003, p. 231).

É essa visão que permite que os cidadãos estejam sempre ligados ao processo democrático. Assim, “a lógica da divisão dos poderes só faz sentido, se a separação funcional garantir, ao mesmo tempo, a primazia da legislação democrática e a retroligação do poder administrativo ao comunicativo”, isso porque o poder administrativo não pode ter uma origem abstrata e indefinida, como a de um golpe político ou qualquer outra forma de dominação. Nesse contexto, afasta-se também o risco de uma administração realizada somente por técnicos e burocratas, sob pretextos de se estar lidando com situações complexas (HABERMAS, 2003, p. 234). Sob nenhuma circunstância deve o povo ser afastado da tomada das decisões de sua própria sociedade, as quais lhe afetaram por derradeiro.

Diante dessas considerações, pode-se também concluir que a proposta de Habermas é uma conciliação do liberalismo com o relativismo cultural, direcionando críticas aos dois e buscando reformular suas noções centrais. Concilia, assim, a compreensão liberal da necessidade da defesa das liberdades negativas do indivíduo, sendo este o titular central de direitos, com a noção de que o Estado deve proporcionar meios de auto-organização social para que cada qual possa definir os seus próprios padrões éticos, destacando que esta auto-organização se dá por meio de um processo democrático e os interesses individuais devem estar de acordo com os valores da comunidade, o que se verifica pelos constantes discursos públicos.

2.5 O MULTICULTURALISMO COSMOPÓLITO OU UNIVERSALISTA

O universalismo, na sua versão monista, não tem meios para prosperar, por duas razões: por um lado, a inexistência de sociedades homogêneas; por outro, a impossibilidade de

se alcançar valores absolutos cabíveis a todos os indivíduos em todos os casos. Não há como sustentar a homogeneidade numa sociedade, pretendendo-se aplicação dos mesmos valores para todos, como foi o caso do Estado moderno nacional ou do liberalismo político. Bhikhu Parekh afirma ser inquestionável que sociedades plurais sempre existiram, citando como exemplo a visão do cristianismo como fusão do judaísmo e de culturas orientais, romanas e gregas, apesar dos esforços para depois se diferenciar como religião distinta das demais e autônoma, e mesmo o Ocidente é resultado de influências grega, romana, indiana ou chinesa (2005, p. 247). Seria, portanto, um erro acreditar que as sociedades passadas não tinham contatos e interligações e que essas características fossem unicamente próprias do atual contexto mundial de globalização.

A verdade é que os processos de globalização tornaram as diferenças ainda mais nítidas, bem como facilitam os deslocamentos de indivíduos paralelamente aos conflitos étnicos e culturais ocorridos no século XX. Boaventura de Sousa Santos explica que se deve referir ao termo no plural, “globalizações”, sendo um conceito complexo e móvel. Globalizações consistem, basicamente, no fato de que práticas locais tornam-se universalmente conhecidas e com poder de interferência no resto do globo. O sociólogo segue afirmando que uma prática que se torna global leva necessariamente à localização de uma outra, citando, por exemplo, como a atriz francesa Brigitte Bardot era vista universal, mas agora como própria do cinema europeu – pressupondo uma localização – diante da ascensão e globalização do cinema hollywoodiano (2010, p. 432).

Os movimentos de globalização além de acelerar a velocidade das comunicações e troca de informações criam, então, uma mais nítida distinção do que seja “global”, de um lado, e do que seja “local” ou “regional”, comumente associado à minoria, de outro. Não se deixa assim de persistir em valores que alcancem maiores proporções e indivíduos, mas também fica ainda mais clara a existência de diferenças e particularidades. E é diante dessa configuração global que se constata não haver valores uníssomos em conteúdo, porque os indivíduos de uma sociedade apresentam particularidades e distintas concepções sobre o que é viver bem. O mito da homogeneidade criado em tempos pretéritos como elemento constitutivo da ideia de nação passou então a ser refutada. Se há pluralidades de valores, decorrentes de pensamentos de indivíduos distintos e que acreditam em distintas formas de se levar a vida, o Estado passa a ter de considerar e ouvir essas diferenças.

Apesar de todas as críticas que podem ser direcionadas ao universalismo, o relativismo cultural, que se originou como tentativa de resolver os problemas dos universalistas, também encontrou uma série de barreiras e exageros. Tem-se, então, se o debate entre *universalismo* e

relativismo cultural ganhou espaço internacional com a mesma força que teve, em tempos anteriores, a oposição entre direitos liberais, de um lado, e direitos sociais, de outro, hoje, como explica Costas Douzinas, não há diferenças acentuadas entre eles. Explica que, quando o Estado aplica o universal ao seu âmbito, acaba por restringi-lo, subordinando tais normas gerais e abstratas ao local, da mesma forma que não haveria um sistema jurídico tão fechado a ponto de não permitir qualquer contato com o universal (2009, p. 150). Nesse contexto, a Declaração e Programa de Ação de Viena, de 1993 buscou superar justamente essa oposição entre universalismo e relativismo, no seu item 5, ao estabelecer que, apesar do caráter geral e abstrato extraído de suas normas, não se pode deixar de considerar “as especificidades nacionais e regionais e os antecedentes históricos, culturais e religiosos, compete aos Estados”, também não servindo seus sistemas político, econômico e cultural para fins de discriminação, para que se possa promover e proteger *todos* os Direitos do homem e liberdades fundamentais (PIOVESAN, 2013, p. 225).

Por essa razão, não se busca opor o universalismo ao relativismo, mas tenta-se reconciliá-los, superando uma das características do Estado moderno, como afirm Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 431). Na verdade, ambos se apresentam sob distintas formas e não podem ser levados a extremos. A sugestão de Donnelly é “pensar num espaço multidimensional de diferentes formas e misturas de diferentes tipos de universalidade e relatividade”, buscando-se evitar que se ameace o universal como se ele fosse relativo (proteção das mulheres, enquanto universal, não pode aceitar a extirpação clitoriana como prática local) ou falsamente universalize o reservado ao particular (há práticas ocidentais, portanto, locais, que não podem ser aplicadas em outros locais, que detêm suas próprias particularidades e busca defender suas tradições) (2013, p. 103). Nesse sentido, os direitos humanos “universais” podem e devem ser implementados em diferentes formas, a depender do tempo e espaço, para que se maximize a possibilidade de escolhas livres dos indivíduos para incorporar certas particularidades à moldura da universalidade (DONNELLY, 2013, p. 104).

Boaventura de Sousa Santos, em sentido semelhante, procura construir uma teoria na qual os direitos humanos possam ser uma política simultaneamente global e com legitimidade local (SOUSA SANTOS, 1997, p. 13). Bhikhu Parekh, por sua vez, fala em “jogo cruzado entre o universal e o concreto”, desenvolvendo uma teoria em que a universalidade e a particularidade tenham espaço, a qual ele denomina *universalismo plural*. Por ela, rechaça-se o naturalismo, que elide as diferenças culturais, e o culturalismo ou o determinismo, que limita o comportamento e a vida humana à cultura em que o indivíduo se insere, de forma que enxerga

que “somos suficientemente parecidos para que um diálogo seja possível e suficientemente diferentes para que esse feito nos assombre e nos induza a iniciar o diálogo” (2005, p. 192).

Ainda no mesmo contexto, Saulo Casali apresenta o *multiculturalismo em sentido estrito*, concebido como um universalismo mitigado, de forma a permitir a existências de algumas exceções para possibilitar a diversidade cultural. Tais exceções, contudo, não devem comprometer o núcleo básico de valores sociais, o qual, por sua vez, deve ser desenvolvido para impedir segregações de grupos, bem como para que seja possível alcançar uma sociedade solidária e altruísta (2016, pp. 399-400).

No mesmo sentido, Parekh acredita na possibilidade de formação de um *corpo básico de direitos universais*, que mereçam o respeito de todos os seres humanos, como o valor e a dignidade humana, a promoção do bem estar e da igualdade, deixando claro que essa enumeração é apenas exemplificativa (2005, p. 2004). Como ressalta Jack Donnelly, a universalidade é sempre relativa a um universo *particular* tomado como parâmetro. Mesmo os serviços *universais* de saúde e previdência privada, por exemplo, nunca serão destinados a todos os bilhões de indivíduos do globo, mas àqueles cidadãos nacionais ou residentes do Estado que proporciona tais serviços (2013, p. 93). Cabe, portanto, aos Estados a responsabilidade de atuarem de forma a preencher esse corpo básico universal.

O preenchimento desse corpo ou núcleo básico de valores, contudo, apresenta grandes dificuldades. Para Casali, as exceções que podem ser toleradas dependem das circunstâncias e dos custos que podem trazer ao Estado. Cita justamente o caso da proibição do uso do véu na França, em que, de um lado, o governo apoiado nos valores nacionais não pretende ceder, em razão de custos que uma reorganização da sociedade para atender os imigrantes muçulmanos pode trazer, aliados à consideração de que muçulmanos não respeitam a igualdade de gênero; de outro, a França vive a pressão de ser tida como segregacionista e contrária aos valores culturais alheios. Com isso, ele alega a existência de uma crise do próprio multiculturalismo em sentido estrito, perceptível pela ascensão da direita na Europa e restrições na imigração, e questiona-se se há a possibilidade de uma aceitação de valores comuns dos dois lados (2016, pp. 401-402).

Em resposta ao seu próprio questionamento, Casali afirma que a cultura não é algo natural, mas passível de aprendizagem, de forma que ela pode passar por transformações e, com isso, alteram-se os próprios valores essenciais comuns, se assim os membros da sociedade desejam e acreditam ser inevitável em respeito à coexistência. Novamente citando o exemplo dos muçulmanos na França, afirma que o problema do jovem que segue o islã nesse país não é ter duas culturas, mas não conseguir viver completamente nenhuma das duas (2016, pp. 404-

405). Sem assim, deve-se buscar, de fato, alcançar um conjunto comum de valores, mas salientando-se que esse é um preço também a ser pago pela França, que pode ter de abandonar algumas de suas visões em razão da crescente população muçulmana mas, ao mesmo tempo, francesa.

Bhikhu Parekh, em sentido semelhante, afirma que a *natureza humana* por si só jamais será capaz de justificar tantos modos de vida diferentes, sendo apenas um fator que os seres humanos têm em comum. Mesmo que compartilhem condições de existência, experiências vitais e dificuldades, acabam desenvolvendo conceitos e reações diferentes, dentro de culturas diferentes (2005, p. 191). O *valor humano* não é, assim, uma propriedade natural, como todos ter as mesmas partes do corpo, mas algo adotado pelos indivíduos, a partir de relações intersubjetivas, portanto, uma prática ética e moral (2005, p. 201).

Para Jürgen Habermas, dentro de um contexto globalizado, as culturas somente são capazes de se manter se passarem por processos de autotransformação, o que vale especialmente para as culturas de imigração, submetidas à pressão assimiladora das novas circunstâncias em contrapartida a uma “revivificação de elementos tradicionais” (2002, pp. 251-252). Em contato com a nova sociedade, o indivíduo tem a chance de analisar a própria cultura de origem e escolher dar-lhe continuidade, transformá-la ou mesmo passar a ter uma postura indiferente a seus imperativos, inclusive chegando a romper com ela, mas *consciente* de sua decisão (2002, p. 252)

Ainda quanto à imigração, Habermas aponta a existência de duas formas de assimilação. A primeira, menos interventiva, diz respeito a uma “concordância com os princípios da constituição no interior do espaço de atuação interpretativo”, ou seja, concordância sobre a forma que se deverá institucionalizar a autonomia dos cidadãos, limitando-se a um aspecto estrutural de procedimento. Pela outra forma, mais interventiva e substancialista, leva a uma *aculturação*, em que o indivíduo é levado a compenetrar-se amplamente na forma de vida da cultura local, tendo a assimilação efeitos no seu plano ético-cultural (2002, p. 258). Contudo, entendendo pela impossibilidade de se coagir os imigrantes a abandonarem as suas tradições, entende que se instaura uma nova forma de viver na sociedade receptora, com uma consequente ampliação do horizonte no qual os cidadãos interpretam os princípios constitucionais em comum (2002, p. 259), o que leva, por sua vez, a uma mudança da autocompreensão política da nação como um todo e força a inclusão de alguns temas em debates público nacional, antes estranhos e não imagináveis.

Bhikhu Parekh também destaca a importância da *lealdade* à própria cultura, a qual contribui para a formação da vida de cada indivíduo, aliada à *obrigação* de mantê-la viva e

colocar em prática os seus ideias, inclusive na relação com os demais membros da sociedade, que, para que seja alcançada uma estabilidade social, devem ter objetivos em comum (2005, p. 242-243). Nesse sentido, sustenta também que uma sociedade homogênea tem pontos positivos, pois facilita a existência de um sentido de comunidade e solidariedade entre seus membros, os quais podem todos se apoiar numa certeza moral, sem sofrer com a ansiedade e a insegurança que dúvidas decorrentes do contato entre diferentes modos de vida podem trazer. Contudo, como salienta Parekh, a diversidade mundial presente em quase todo o globo atualmente nem sempre permite uma homogeneidade de valores entre os indivíduos, mas somente a opção de “gestar e construir o potencial criativo da diversidade” ali existente, tentando retirar-lhe o que há de melhor (2005, p. 258). Reconhece-se, semelhantemente ao pensamento de Casali, a necessidade de encontrar meios que permitem uma coerência interna, para que os diversos setores possam dialogar e chegar a acordos, ainda que não se possa impedir por completo a existência de debates jurídicos vez ou outra.

Dentro desse contexto, quando surgem exigências de direitos por uma dada comunidade dentro de uma sociedade majoritária, deve-se observar de forma ponderada, se elas são legítimas, capazes de trazer bem-estar a seus indivíduos ao lado de uma autonomia para manter suas relações sociais, além de se constatar a existência de uma estrutura interna que não seja opressiva, nem radical, ao ponto de se negar a qualquer forma de alteração quando preciso (2005, p. 325). Noutro giro, a partir do momento em que o indivíduo acredita que aquela cultura se tornou muito opressiva ou que distorce o seu próprio movimento moral ou intelectual, a sua lealdade torna-se debilitada (2005, pp. 242-243), e, quando os membros daquela cultura perdem suas crenças sobre suas práticas, estas viram mero ritos sociais e perdem seu real significado (2005, p. 254).

Nesse sentido, culturas podem ser modificadas ou mesmo abandonadas, desde que de acordo com os *compromissos voluntários* de seus membros, não sendo possível “prefabricar oficialmente” o desenvolvimento de uma cultura comum, pois, de um lado, porque não é a forma como as culturas evoluem e, de outro, trata-se de um poder que não deve ser dado aos Estados. Estes contudo, não devem ficar à margem dos problemas sociais e deixar de intervir quando houver violações de direitos de alguns indivíduos, oprimidos pela comunidade (2005, p. 330).

Essa constante tarefa de manter-se equilibrado entre os valores que já carrega por anos e os novos valores que vão sendo incorporados por imigrantes torna-se ainda mais complicada pela constante observação e críticas de outros países no mundo, sobretudo em razão da estrutura da ordem internacional jurídica, com seus tratados e mesmo tribunais internacionais ou

regionais. Ademais, pode existir uma relutância em entender alguns de seus já nacionais, nascidos em um segunda ou terceira geração de turcos ou árabes, por exemplo, como tais, ao invés de “imigrantes”, o que somente sugere uma dificuldade em alguns países ocidentais de imigração reconhecer a modificação de sua própria estrutura básica de valores.

3 O ISLÃ NO OCIDENTE

O uso do véu islâmico não é uma prática isolada dentro da religião muçulmana, e os motivos que levam ao seu uso nem sempre são tão claramente identificáveis. No Ocidente, esses motivos dependem, de um lado, do contexto em que a mulher se insere, tanto com relação à sua comunidade muçulmana de origem, quanto ao local onde reside no novo país, para onde imigrou ou suas gerações passadas imigraram; e, de outro, às políticas de imigração e integração adotadas por este país, capazes de interferir na opinião pública dos cidadãos e mesmo na dessa mesma mulher.

Em razão dessas considerações, torna-se importante, antes de se ater precisamente aos fundamentos para a proibição do uso do véu no Ocidente, o que é feito no próximo e último capítulo, a explanação de três pontos: a) o que compreendem os islâmicos sobre o conceito de Estado e questões políticas, a partir de seus valores; b) como os islâmicos veem o Ocidente, bem como por que se tem assistido a proliferação de movimentos fundamentalistas, e de que forma eles podem interferir no debate sobre o véu; e c) quais são as razões sustentadas pelas mulheres muçulmanas e pela tradição religiosa em si, a qual abarca também os homens da mesma religião.

3.1 VALORES ISLÂMICOS

Falar sobre o islamismo e suas práticas, incluindo o uso do véu, requer o reconhecimento de que há uma grande diversidade de entendimentos, valores e práticas entre os que professam sua fé, não sendo fácil – ou mesmo possível – a tarefa de descrevê-lo numa visão ampla e geral, sem incorrer em generalizações destoantes da realidade. Assim, explica Donna Artz que foram formadas diferentes escolas a respeito das normas religiosas muçulmanas: *Hanafi*, predominante no Afeganistão, Paquistão, Turquia e Egito; *Shafi*, na Indonésia e leste Africano; *Maliki*, no norte da África; e *Hanbali*, dominante na Arábia Saudita. Enquanto essas quatro são sunitas (*Sunnite*), no Irã predomina o entendimento xiita (*Shi'ite*).

Essas diferenças se apresentavam desde antes da era moderna, e dependem da etnia, região, raça a qual se vinculam seus membros (ARTZ, 1990, p. 204).

O islã não se limita a determinar o que a pessoa deve crer, mas também como deve se comportar, sempre de acordo com os seus mandamentos, sendo que as suas fontes mais importantes são o Alcorão, o livro sagrado, e a Suna, relativa às tradições (GRAHAM, 1993, p. 500). Desde sua origem, é fortemente vinculado à concepção política, lembrando que Muhammad não era apenas um profeta ou um pregador, mas também um soldado, legislador e a “cabeça” política da sua comunidade (LEWIS, 1990, p. 49). Tendo o islã como objetivo uma expansão a nível global, criando uma grande comunidade islâmica, a *Ummah*, a *hadith* é outro conceito de grande importância para seus seguidores, pois significa o conjunto de ensinamentos e relatos de autoridades e mesmo dos antigos seguidores dos Profetas, passado a cada geração. Nesse sentido, a unidade, a tradição e o pertencimento familiar são cruciais dentro da religião islâmica (GRAHAM, 1993, pp. 500-501).

Também dentro da religião islâmica, não há a noção de *direito*, mas de dever, o qual sempre se dá perante a Deus. A partir das exposições de Said e Khadduri, Donna Artz explica que não se pode afirmar que os islâmicos não conheçam a noção de direitos humanos ou não tentem aplicá-los, mas há uma grande dificuldade, em razão da concepção de que todos os atos humanos estão sujeitos à vontade de Deus e que só se pode ter direitos se forem aceitas e cumpridas as obrigações (apud ARTZ, 1990, p. 205). Mesmo a lei islâmica, a *Shari'a*, tem forte conotação teológica, usando-se, em casos de conflito, a própria Suna para sua interpretação (GRAHAM, 1993, p. 504).

Diante dessas concepções sobre direitos e deveres, Jack Donnelly faz críticas aos que tentam adequar os direitos humanos aos texto do Alcorão. O direito de liberdade de expressão seria, na verdade, o *dever* de falar a verdade, e mesmo o direito a proteção da vida se traduziria em *determinações* para não matar e considerar a vida inviolável. A escritura, a tradição, os líderes religiosos e os crentes comuns determinam, portanto, que se trate o outro com respeito e dignidade, perseguindo tanto o bem-estar pessoal quanto a justiça social. Mas essas determinações apelam para comandos divinos que estabelecem *deveres*, e não os direitos humanos. Dessa forma, as práticas para a concretização desses valores não incluem direitos iguais, inalienáveis e universais, como ocorre com a tradição dos direitos humanos, mas desiguais, alienáveis e obtidos de acordo com as ações do homem perante a Deus, no cumprimento de suas obrigações (DONNELLY, 2013, p. 79). Cria-se a incoerência de ter direitos *humanos* que são, na verdade, de *Deus*.

Essa noção quanto aos direitos decorre do fato de que os islâmicos colocam a comunidade acima do indivíduo, de forma que também não há distinção entre o indivíduo e o Estado, como explicado por Cherif Bassiouni (apud ARTZ, 1990, p. 206). Eles vêem os não muçulmanos como diferentes e inferiores, e, se há pouca liberdade para os que não são muçulmanos, não há liberdade qualquer para deixar de ser muçulmano (ARTZ, 1990, p. 209). Ao considerarem Deus como o soberano de todo o poder, ele também comandaria o exército e todas as obrigações sociais e, assim, os que o obedecessem, estariam na “Casa do Islã”, enquanto os que não o obedecessem – logo, todos os que não seguiam a religião islâmica – fariam parte da “Casa da Descrença” ou “Casa da Guerra” (LEWIS, 1990, p. 49). É justamente esse pensamento criado, vale ressaltar, quando da fundação do islã, ainda nos séculos VII e VIII, que dá ensejo hoje para radicais promoverem ataques terroristas e dificulta as tentativas de acordos no Ocidente.

3.2 ANTIOCIDENTALISMO E CHOQUE DE CIVILIZAÇÕES

Seria errôneo acreditar que conflitos entre islamismo e cristianismo datam de tempos recentes. Como explica Samuel Huntington, tratam-se de disputas milenares, com início na própria expansão islâmica nos séculos VII e VIII sobre a Península Ibérica, norte da África, Orientes Próximo e Médio e Norte da Índia. Desde os Mouros na Espanha até os turcos na Áustria, a Europa esteve sob uma constante interferência e em disputa com o islamismo (2015, p. 250). O grau de violência nos conflitos entre as duas religiões variava dependendo de fatores econômicos e sociais. Huntington registra que as migrações dos povos árabes, no século VII, deu-se numa velocidade “sem precedentes” em direção aos territórios bizantinos e sassânida (último império persa pré-islâmico). Alguns séculos mais tarde seria a vez dos movimentos migratórios dos europeus em direção à Terra Santa, através das Cruzadas e reconquista dos territórios que haviam sido dominados pelos árabes (2015, pp. 251-252).

Somente a partir do século XV, com inovações tecnológicas e navegação marítima, a Europa obteve novamente maior controle sobre seus territórios, de forma que, ao término da Primeira Guerra, estabeleceram, finalmente, um domínio sobre os territórios otomanos, sendo que apenas quatro países muçulmanos – Turquia, Arábia Saudita, Irã e Afeganistão – seguiram independentes e com sua religião (2015, p. 250). Ainda nesse quadro, estima-se que, entre 1757 e 1919, houve noventa e duas aquisições de territórios muçulmanos por não muçulmanos, e, em 1995, sessenta e nove desses territórios estavam novamente sob governos muçulmanos, além de existirem quarenta e cinco Estados independentes sob essa mesma religião (HUNTINGTON,

2015, p. 251). A expansão muçulmana perdeu suas forças, portanto, e manteve-se defensiva, ao longo de três séculos, diante do crescimento do imperialismo europeu sobre a Ásia e África, apesar de da conquista turca sobre Viena, em 1683 (LEWIS, 1990, p. 49).

Se antes da Segunda Guerra Mundial pouco se sabia nos países islâmicos sobre o Ocidente e, especialmente, sobre os Estados Unidos, com o seu fim, a mídia, a tecnologia e o comércio de petróleo aproximaram os dois lados e, num primeiro instante, criou-se um fascínio sobre os muçulmanos, em torno dos conceitos de *liberdade*, *justiça* e *riqueza*. Mas estes, com a queda do comunismo, o conseqüente fim da bipolarização do mundo e com a visão europeia sobre os “países de terceiro mundo” passaram a entender que a cultural ocidental não tinha qualquer base autêntica (LEWIS, 1990, p. 50). Samuel Huntington registra que, se no passado os líderes muçulmanos falavam ao seus povos que eles deveriam se ocidentalizar, o mesmo não ocorreu no último quarto do século passado (2015, p. 254). Os muçulmanos, em geral, passaram a temer e se indignar com a influência do Ocidente sobre seus governos e vidas e, assim, na segunda metade do século XX, assistiu-se ao *Ressurgimento Islâmico*, movimento que ganhou forças a partir da década de 70, de caráter intelectual, cultural, social e político e que abrange todo o mundo islâmico, ainda que em diferentes intensidades.

Tendo em vista que os próprios islâmicos guardam divergências entre eles, as reações ao Ocidente também foram e continuam sendo diversas. Um exemplo de concordância na oposição aos valores ocidentais já era vista logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, quando da redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos. O Líbano, representante árabe do grupo de oito Estados que redigiram a Declaração, afirmou a importância do documento para a história humana, mas não se pode deixar de ressaltar que o seu Delegado, Charles Malik, era um árabe *cristão*. O representante do Egito, por sua vez, afirmou que a Declaração acabaria ferindo norma da própria Carta das Nações Unidas, mais precisamente o dispositivo que impõe que nenhum Estado deve interferir em assuntos internos de outro, uma vez que todos os assuntos ali discutidos passariam a ser de âmbito internacional e, assim, controlável por todos. Também não viu a Declaração com bons olhos o representante da Síria, segundo o qual não faria sentido se vincular a um papel se, na prática, não havia respeito a nível internacional (ARTZ, 1990, p. 215-216). O embaixador saudita nos EUA negou-se completamente a aceitar a redação do artigo 18, que institui a liberdade religiosa, explicando que poderia insultar muçulmanos e convidar missionários para dentro da Península Arábica o que, novamente, violaria a determinação da Carta de não interferência nos assuntos internos (ARTZ, 1990, p. 216).

O Ressurgimento da década de 70 partiu, então, de indivíduos islâmicos, unidos pela compreensão de que, com a modernização e a tecnologia ocidentais, também vieram para dentro

de seus territórios a degradação das instituições sociais ocidentais, vistas como materialistas, corruptas e irreligiosas, distante do modo de vida que os islâmicos perseguem (2015, p. 130). Dentre os objetivos do Ressurgimento podem ser apontados: a) o restabelecimento do Direito islâmico no lugar do direito ocidental; b) o maior uso da linguagem e do simbolismo religiosos; c) a maior adesão aos códigos islâmicos de conduta social, tais como o *véu islâmico* e a abstinência de álcool; e d) a oposição a governos laicos e “ocidentalizados” no mundo islâmico (HUNTINGTON, 2015, p. 131). No geral, o Ressurgimento significa a persecução da forma mais pura da religião em todos os setores da sociedade, sejam escolas, universidades e mesmo os tribunais de justiça.

Um dos grupos que compunham esse ressurgimento foi a Irmandade Muçulmana, fundada em 1928 por Hassan al-Banna e que ganhou notoriedade e inclusive apoio na Arábia Saudita, na oposição ao governo Gamal Abdel Nasser. Este, aliado ao socialismo soviético, era acusado pelos ressurgentes de se afastar dos verdadeiros valores islâmicos no seu projeto de pan-arabismo (AHMED, 2011, p. 60). Mesmo Nasser vindo a ser relacionado, ao final da década de 50, à figura de herói no mundo árabe, sobretudo em razão da nacionalização do Canal de Suez, seu governo perderia forças no final da década de 60, com a derrota na guerra contra Israel, país com o qual o confronto anterior em 1948 havia justamente lhe permitido o golpe no seu Estado. Como narra Leila Ahmed, foi este o evento que teria trazido a religiosidade de volta ao Egito, ao lado da descrença nas forças governamentais e nas suas ideologias seculares, cedendo espaço para a retomada de forças da Irmandade Muçulmana, que seguiu forte no governo seguinte de Anwar Sadat (2011, p. 64). A Irmandade ganhava apoio político principalmente por desenvolver, entre as massas que se sentiam abandonadas pela ação estatal, atividades e serviços de caridade em áreas de educação, habitação e saúde, onde aproveitavam para difundir o renascimento dos pensamentos religiosos (2011, pp. 68-69).

A configuração dos grupos islamistas na Argélia, no Irã, Turquia, Indonésia e Egito era de pessoas jovens, muitos deles estudantes universitários ou licenciados e provenientes de classes médias baixas, sendo normalmente a primeira geração da família que recebera educação superior. Não contavam, no entanto, com apoio de camponeses ou de pessoas mais velhas, que cresceram dentro de um contexto laicista (HUNTINGTON, 2015, pp. 133-134). Como ainda explica Ahmed, referindo-se à Irmandade Muçulmana no Egito, o grupo via-se distinto das massas islâmicas, o que teria criado a sensação de “auto-retidão” ou “justiça própria” (*self-righteousness*) e uma “arrogância intolerante” (*intolerante arrogance*), pensamentos que acabariam ensejando atos de violência, sobretudo a partir da década de 40 (2011, p. 53). Huntington também acrescenta que, no geral, muitos desses jovens ressurgentes encontravam-

se indignados com a situação de desemprego em que se encontravam, provocada, dentre outras razões, pelo grande crescimento da população muçulmana nas décadas anteriores (2015, p. 252).

Huntington observa que a “revanche de Deus”, como sinônimo de retomada de forças religiosas em todos os âmbitos sociais, é universal, de forma que muitas religiões já passaram por momentos de autoafirmação e intensas transformações, sendo o mais claro exemplo a Reforma Protestante. Mas, para ele, Alá “tem feito mais generalizada e cumprida sua vingança na *Ummah*, a comunidade do islã”, eis que a Reforma ficou limitada ao norte da Europa, enquanto o Ressurgimento permitiu que, em 1995, todo país predominantemente muçulmano era mais islâmico e islamista do que nos anos anteriores (2015, p. 132).

Com o Ressurgimento, os líderes políticos islâmicos, nas décadas de 70 e 80, passaram a identificar seus regimes e a eles mesmo como religiosos e muçulmanos (num caráter confessional, portanto), invocando o Profeta, Alá, e eliminando a laicidade que porventura persistisse nas suas constituições, como ocorreu em Bangladesh. Também buscaram islamizar o direito e a economia, ainda que adotando estratégias distintas. No Paquistão, por exemplo, introduziram penas islâmicas e se definiu a *Shari'a* (lei islâmica) como a lei suprema do país, a qual estava submetido seus tribunais. Já na Malásia, definiram-se sistemas legais separados, havendo um laico e outro, estritamente islâmico, aplicando-se cada qual de acordo com o caso e as circunstâncias (HUNTINGTON, 2015, p. 137). A Arábia Saudita passou a seguir a *Shari'a* sem muitas revisões, a qual também passou a ser a fonte de lei para a maior parte dos países muçulmanos; Iraque, Jordânia, Líbia e Síria uma codificação da *Shari'a* denominada *Majallan*. Argélia, Marrocos, Egito e Tunísia seguiam o código francês, aplicando a *Shari'a* apenas no que dizia respeito ao status civil da pessoa, evidenciando ainda a constante presença colonial da França (ARTZ, 1990, p. 204).

Entre as décadas de 80 e 90, os islamistas ainda não controlavam o poder por completo, mas monopolizavam a oposição contra quem nesse se encontrava, especialmente depois que as oposições laicas foram facilmente derrotadas pelos governos, uma vez que eram incapazes de entrar nas redes de mesquitas pela sua própria proposta de neutralidade. Também o espaço deixado pela queda da União Soviética, com a conseqüente descrença nos regimes comunistas, favoreceram o fortalecimento do Ressurgimento (2015, p. 135). As conseqüências desse Ressurgimento puderam ser vistas já no início da década de 90 do século passado, quando, apesar de apenas Irã e Sudão serem os únicos países declaradamente islâmicos, todos os demais países muçulmanos eram monarquias, regimes militares ou mesmo ditaduras pessoais ou

unipartidárias, afirmando Huntington que careciam de uma base legítima e eram antidemocráticos (2015, p. 134).

Ferran Izquierdo Brichs aponta que, na verdade, os movimentos islâmicos anticidentais acabaram favorecendo as elites locais para a tomada de poder, as quais se aproveitavam do teor dos discursos para atrair a população empobrecida. Sobretudo após a recuperação da economia com o fim da crise do petróleo, entre as décadas de 70 e 80, os setores burgueses e profissionais da classe média passaram a controlar consideravelmente as associações e organizações não-governamentais islâmicas, voltadas a atividades de caridade, fomentando um clientelismo de forma as camadas mais baixas da população, que haviam iniciado os processos de críticas ao Ocidente, perderam a capacidade de decisão. Nesse sentido, os grupos que persistiam com o discurso revolucionário e reclamava pelo governo do islã já não o faziam para melhorar as condições de vida ou por caridade aos necessitados, mas, sim, por um fundamentalismo ideológico (2011, p. 17).

No mesmo sentido, explica Huntington que processos de indigenização contribuíram para o levante muçulmano, assim como as emigrações às cidades, que chegaram a triplicar a população destas. Os que emigravam normalmente se encontravam em situação de extrema pobreza e, nas cidades, encontravam apoio nos serviços prestados pelas organizações islâmicas e sentiam-se, assim, abraçados pelo islã. Os fundamentalistas, no entanto, vinham dos setores ainda mais “modernos” da classe média, dentre eles médicos, advogados e cientistas (2015, p. 134). Os islâmicos mais radicais não queriam apenas se ver livres do Ocidente, mas acima destes; neles havia também um constante ressentimento contra seus antigos colonizadores ou controladores ocidentais. Huntington destaca a afirmação de John B. Kelly, no sentido de que os sauditas encontravam uma dupla satisfação em impor “castigos humilhantes” aos ocidentais, os quais significavam não apenas o poder e independência da Arábia Saudita, mas também o desprezo pela cristandade e a *primazia* do islã (2015, p. 138).

O fundamentalismo surgiu, portanto, em razão de uma desestruturação dos governos dos países islâmicos, cujos poderes centrais foram aos poucos tomados por ditadores movidos por ideologias baseadas, cegamente, na pureza da religião. Como exemplifica Brichs, a guerra civil argelina é uma prova de como essa situação chegou ao extremo, vendo-se as elites dispostas até mesmo a conduzirem o país a uma violenta guerra civil (2011, p. 19). Foi nesse contexto, que grupos tiveram de decidir, então, se seguir com o projeto de islã político, inicialmente pensado como forma de combate ao Ocidente, ou se sucumbiam às ideologias radicais e fundamentalistas.

Baseado nas observações de Olivier Roy, Brichs também destaca que os que hoje seguem o islã político não acreditam mais na *Ummah* como solução política, e têm, no lugar, criado estratégias de islamização de algumas leis e da sociedade. Há também mais espaço à negociação, seguindo a onda neoliberal, ainda que respeitando as normas islâmicas e mesmo a função de caridade. Em contraponto, os regimes adotam discursos retrógrados no sentido moral e dos costumes, e escolhem *Imams* para controlarem mesquitas e instituições religiosas subsidiadas pelo Estado, além de cooptar muitos reacionários (2011, p. 22). O islã encontra-se, então, dividido em dois, sendo que, conforme entendimento de R. S. Leiken e S. Brooke, também apresentado por Brichs, para que o islã político não radical, como a própria Irmandade Muçulmana, possa prevalecer, deve ceder em parte e trabalhar com forças que pouco conhece, com as laicas e as liberais (2011, p. 25)

Os efeitos do ressurgimento continuam se propagando, mas o que realmente chama atenção no Ocidente é a sua vertente que se tornou fundamentalista e preocupa o mundo com o terrorismo. Apesar dos relatos de uso de violência contra o governo Nasser, Leila Ahmed narra que, a partir da década de 70, a liderança do grupo declarou explicitamente que repudiava a ideia de usar a violência para alcançar objetivos islâmicos, com aplicação da lei islâmica (*Shari'a*), sendo a favor desenvolvimento gradual por meios pacíficos, baseados, sobretudo, na educação. Contudo, nem todos os membros concordaram com esse compromisso, levando inclusive à formação de grupos alternativos e mais militantes, ao longo dos anos (2011, p. 72). O “islamismo”, enquanto orgulho de grupos que desejavam se ver livres do controle e influências negativas ocidentais, acabaria por ser substituído por outros termos, a partir do início da década de 90, tais como “radicalismo”, “fundamentalismo”, “islã radical”, “islã político” ou mesmo “salafismo” (AHMED, 2011, p. 8), todos tidos por sinônimos.

Mas é diante da expansão do fundamentalismo, e considerando que o Ocidente havia cometido exageros nas suas expansões imperialistas e colonizadoras, Samuel Huntington apresentou, no início da década de 90, sua teoria quanto ao provável *choque de civilizações* entre a “arrogância ocidental”, a “intolerância islâmica” e a autoafirmação da Ásia Oriental, notadamente, a China. Narra o autor que o Ocidente encontrou na queda do comunismo uma forma de afirmar que a sua visão universalista teria vencido, juntamente com as noções de democracia, individualismo, império da lei, mercado livre e instituições de direitos humanos, as quais, para o “resto do mundo”, nada mais significava do que imperialismo, ainda que em graus diferenciados (2015, p. 218).

O Ocidente não teria tantos problemas na sua relação com a África ou a América Latina, apesar de ter, de forma oscilante, alguns conflitos mais preocupantes com Rússia, Japão

e Índia, a depender do contexto em que se encontrem. Mas para Huntington, a maior conflituosidade enfrentada pelo Ocidente seria em relação à China e aos países islâmicos, sendo que, com relação a estes últimos, os tópicos mais sensíveis seriam proliferação armamentista, direitos humanos, imigração, terrorismo e acesso ao petróleo, os quais provocam um constante “quase-guerra” (2015, p. 257). Huntington registra que, na década de 90, dos vinte e oito conflitos ocorridos entre muçulmanos e não muçulmanos, onze foram contra cristãos ortodoxos e sete, contra cristãos da África e sudeste asiático, concluindo que os maiores conflitos mundiais se davam em razão dessas duas civilizações de religiões distintas (2015, p. 253).

Buscando responder ao fortalecimento dos países islâmicos, inclusive ao terrorismo, o Ocidente busca manter a sua superioridade militar, promover seus valores e instituições, manter a exigência de respeito aos direitos humanos nos seus discursos e proteger a integridade cultural, étnica e social de seus países, através de restrições nas legislações de imigração e cidadania (2015, p. 220). Mas essa tentativa de sobrevivência não tem sido fácil ao Ocidente, que, para Huntington, baseado na teoria de Carroll Quigley, já teria passado por cinco das sete fases de uma civilização: mistura, gestação, expansão, época de conflito e império universal. Agora, seria uma sociedade madura, num período dourado, logo anterior à decadência e à invasão dos “bárbaros”, mais jovens e poderosos (2015, p. 362-363). A decadência do Ocidente começa a avançar em razão do seu crescimento econômico inferior ao do leste Asiático aliado ao baixo crescimento vegetativo, ainda que permaneça como líder na investigação científica e inovação tecnológica. Ademais, essa decadência seria também moral, com o esfacelamento das famílias, aumento da violência, descrença ética sobre colegas no âmbito de trabalho e menor interesse pela atividade intelectual e pelos estudos (2015, p. 365). Também seguiria em decadência o universalismo ocidental, sendo falso, imoral e perigoso, por ignorar a diversidade cultural no mundo, impor seu imperialismo sobre distintos povos e por ser capaz de conduzir a uma guerra entre civilizações (2015, p. 372).

Por outro lado, Huntington tece críticas ao multiculturalismo adotado pelos EUA, o qual, ao abraçar todas as formas culturais que lhe aparecem, de forma bastante distinta da Europa, acabaria por “não pertencer a nenhuma civilização”. Com a “desocidentalização” dos EUA, o Ocidente se reduziria aos países europeus e alguns de seus poucos territórios ultramarinos, sendo uma “península pequena e sem transcendência” (2015, p. 368). Assim sendo, acredita o autor que o futuro do Ocidente dependeria justamente da afirmação do poder dos EUA, completando ainda que “quem não reconhecer linhas divisórias [entre católicos, ortodoxos e islâmicos] estão condenados a se ver contrariado por elas” (2015, p. 370).

Se se envolvesse num conflito com a China, os EUA ficaria mais vulnerável e suscetível ao ataque de movimentos antiocidentais muçulmanos (2015, p. 377). Para se evitar uma guerra nessas proporções, Huntington acredita que o ideal seria que os Estados se abstivessem de interferir em conflitos que se produzam dentro de outros países, bem como que os Estados centrais buscassem negociar a interrupção de guerras entre as distintas civilizações (2015, p. 380). Com relação a essa última tentativa, a solução se torna mais complexa quando se percebe que os Estados não têm interesse em deixar a luta pela liderança, o que se pode perceber em declarações como as de Zulfikar Ali Buttho, do Paquistão, de que não abandonaria a possibilidade de possuir armas nucleares pois sabia que Israel e África do Sul também as tinham (2015, p. 380). No que tange à primeira tentativa, note-se que o véu islâmico é justamente um exemplo de que a influência externa encontra-se presente. Ainda que os países, como França e Holanda, proibam os véus islâmicos em seus territórios, essa medida causa comoção em outros lugares do mundo e muda a forma como é visto internacionalmente, aproveitando os líderes muçulmanos para criticarem a forma como os ocidentais tratam os indivíduos oriundos ou descendentes de seus países.

Apesar de Huntington ver o multiculturalismo como uma ameaça ao Ocidente, acaba convencido de que ele é inevitável, pois “um império planetário é impossível”, e, sendo assim, existe uma exigência de uma renovação na identidade do Ocidente, para que seu universalismo imperialista seja substituído por uma convivência cultural que considere o que há de comum nas distintas civilizações (2015, p. 382). O autor conclui, assim, que o problema do Ocidente não seria o fundamentalismo, *mas o islã em si*, uma civilização completamente diferente, “convencida da superioridade de sua cultura e obcecada com a inferioridade de seu poder”; da mesma forma que o problema do islã não seriam as questões de guerra, sobretudo com os EUA, *mas o Ocidente em si*, enquanto “civilização diferente cuja gente está convencida da universalidade da sua cultura e crê em seu poder superior, ainda que em decadência, impõe-lhes a obrigação de estender esta cultura para todo o mundo” (2015, pp. 259-260). A necessidade de integração, portanto, é clara, e, para que não ocorra o choque com proporções muito maiores, os dois lados devem ceder em alguns pontos, não podendo nem uma cultura puramente ocidental prevalecer, visto que seus países são claramente pluralistas, nem uma cultura estritamente islâmica, pois os países ocidentais têm sua soberania e seus sistemas normativos próprios, bem como algumas tradições e instituições que representam a justiça e não pretendem abandonar.

3.3 INTEGRAÇÃO ISLÂMICA E ONDA DE ATAQUES TERRORISTAS NO OCIDENTE

O debate sobre o véu islâmico está inserido num contexto muito mais complexo relacionado às dificuldades encontradas pelos países ocidentais em integrar os imigrantes de origem muçulmana. É importante frisar que, apesar de o Ocidente ser representado não apenas pela Europa mas, desde o colapso dos governos socialistas e o fim da Guerra Fria, também pelos Estados Unidos, os conflitos envolvendo o uso do véu islâmico tem maior repercussão na mídia, na opinião pública e nos discursos oficiais dos países europeus. Uma razão para isso é o fato de os Estados Unidos terem sido, originariamente, um país de imigração, ao lado além de suas maiores preocupações quanto à imigração serem direcionadas a asiáticos e mexicanos - os quais apesar de lhe fazerem fronteira e gerarem conflitos, são majoritariamente, católicos (HUNTINGTON, 2015, p. 241).

Essa observação pode ser constatada pelos dados da *Pew Research Center*, o qual apontou que, nesses últimos 15 anos, foram admitidos 399.677 refugiados cristãos nos EUA que totalizaram 46% do número total de refugiados, em comparação aos 279.339 muçulmanos, totalizando 32% no total. O Centro de Pesquisas também apontou, com base nos dados do Centro de Processamento de Dados sobre Refúgio do Departamento de Estado do país, que, só em 2016, os EUA receberam o maior número de refugiados na religião islâmica desde 2002, quando esses dados começaram a ser publicamente registrados, totalizando 39.901 indivíduos, que equivaleram a 46% dos 85.000 refugiados aceitos (CONNOR, 2016). Ademais, o *Pew Research Center* também registrou que, em 2015, existiam cerca de 3,3 milhões de muçulmanos vivendo em solo norte-americano, equivalendo a 1% da população nacional, e que estima-se que, em 2050, esse número subirá para 8,1 milhões de indivíduos, totalizando 2,1% de todos habitantes residentes dos Estados Unidos (MOHAMED, 2016).

Na Europa, por sua vez, conforme dados do *Pew Research Center* de 2010, cerca de 4,8 milhões de muçulmanos encontram-se só na Alemanha (5,8% da população total), advindos na sua maioria da Turquia, Kosovo, Iraque ou Bósnia-Hezergovina, e, na França, somam 4,7 milhões (7.5% da população total), sobretudo com origem nas antigas colônias francesas, Argélia, Tunísia e Marrocos. Já no Reino Unido, vivem cerca de 2,9 milhões de muçulmanos, compondo 4,8% de toda a população. A maior população encontra-se, no entanto, na Rússia, onde os 14 milhões de habitantes muçulmanos totalizam 10% de sua população (HACKETT, 2016). Além disso, o número de refugiados recebidos pela Europa, somente até julho de 2015, foi bem maior do que o total recebido, no mesmo período, pelos EUA, chegando a somar 438 mil (REFUGIADOS..., 2015).

Podem ser apontados três contextos quanto às tentativas de integração desses indivíduos muçulmanos, ao longo das décadas, no continente europeu. A primeira delas baseava-se no *convite para trabalho* e foi fomentada nas décadas de 50 e 60 do século passado, após a Segunda Guerra Mundial, quando a mão-de-obra nos países europeus encontrava-se escassa. Permitia a celebração de contratos com trabalhadores estrangeiros que, com o término do prazo contratual, que normalmente era de dois a três anos, retornariam para seus países de origem e, por essa razão, não precisavam ser desenvolvidas políticas de integração à sociedade, e muito menos via-se a Alemanha como um país de imigração. Esse modelo foi o adotado pela Alemanha Ocidental entre 1955 e 1973, que recebeu primeiramente italianos, depois turcos e outros imigrantes do sudeste europeu (ANGENENDT, 2007, p. 46).

A segunda tentativa de integração, adotada sobretudo na Inglaterra e na Holanda, foi a das *minorias multiculturais* e, diferentemente do primeiro, já se baseava na ideia de que os imigrantes permaneceriam no novo país. Por essa razão, haveria a necessidade de preocupação e políticas direcionadas aos assuntos étnicos, culturais e religiosos. Nesse contexto, os imigrantes eram vistos como pertencentes a grupos específicos e mesmo o estabelecimento em comunidades separadas era visto como um passo necessário à integração. Já a terceira tentativa foi a da *assimilação*, segundo a qual os imigrantes eram vistos não atrelados ao grupo de origem, mas como indivíduos que vinculavam-se civil e contratualmente ao novo país. Ou seja, de acordo com esse modelo, os imigrantes somente são recebidos se se comportarem como os nativos, respeitando suas leis e instituições, política amplamente fomentada pela França, onde os novos residentes devem assinar os “*contrats d'accueil et d'intégration*” ou contratos de boas-vindas e integração (ANGENENDT, 2007, p. 47).

Nenhum desses modelos apresentou respostas completamente satisfatórias, e a maior comprovação disso é a existência dos constantes conflitos envolvendo islâmicos e os cidadãos locais ou as políticas adotadas pelos Estados, que sempre levantam dúvidas sobre o que o islã representa dentro de seu território, bem como o que pensam os muçulmanos no mundo com relação ao que “ex-fiéis” expõem da religião. Nesse sentido, o escritor indiano Salman Rushdie, com seu livro *Os versos satânicos*, conseguiu ganhar a ira de muçulmanos no mundo, por expor os islâmicos num contexto de ira, irreverência ou mesmo sexual, tendo o Aiatolá iraniano, em 1989, ordenando a sua execução e conclamado todos a cumprir a ordem contra o escritor. Na opinião de Bhikhu Parekh, apesar de Rushdie apresentar seus personagens como atuantes dentro de um sonho, a obra acabou se assemelhando, em muitos aspectos, com a vida real, não sendo uma fantasia, mas uma “realidade radicalmente reconstruída” (2005, pp. 435-436), razão para ira dos muçulmanos no mundo, e debates sobre liberdade religiosa no Ocidente, especialmente

na Inglaterra. Já na Holanda, Mohammed Bouyeri assassinou o cineasta e escritor Theo Van Gogh, em novembro de 2004. Van Gogh havia se aliado a Ayyan Hirsi Ali, ativista anti-islã nascida na Somália, naturalizada holandesa e que chegou a ser deputada na Holanda, para fazer o filme “Submissão”, em que retrata situação de violência contra a mulher na religião islâmica. O filme, assim como a obra de Rushdie, também causou fúria entre os muçulmanos, o que levou a seu assassinato e ameaça de morte a Hirsi Ali. O assassino foi preso e condenado à prisão perpétua (ASSASSINO..., 2005).

Diante das dificuldades de se solucionar os conflitos que iam surgindo, a solução geralmente encontrada era dificultar a entrada e permanência de estrangeiros no território nacional e defender com mais veemência os valores culturais daquele país. Essa preocupação com a imigração na década de 90 também levou ao fortalecimento dos partidos de direita, os quais foram vistos por Samuel Huntington como verdadeiros reflexos dos partidos islamistas em seus próprios países. Ambos casos tratariam de grupos independentes que condenariam a corrupção, mas explorariam eles mesmos os motivos econômicos que reclamavam, particularmente o desemprego, fazendo incitações étnicos e religiosos e atacando as influências estrangeiras em seu território. Nos dois casos também haveria um setor radical extremista que se dedicava a atos de violência e terrorismo, e, na maioria das vezes, ambos tendiam a obter melhores resultados nas eleições locais do que nacionais. Se os muçulmanos se fizeram mais islâmicos nas suas orientações e símbolos, na Europa, os partidos majoritários passaram a adotar as políticas de direita, defensoras dos valores ocidentais e contrárias à imigração (2015, p. 239).

Por outro lado, também como forma de tentar apaziguar os conflitos, algumas medidas de integração foram tomadas pelos países Ocidentais, ainda que passíveis de fortes oscilações na opinião pública e do governo, a depender dos acontecimentos, cada qual com suas particularidades a partir das políticas escolhidas, podendo ser citados os exemplos da França e da Alemanha. O que se pode observar nas duas tentativas de conciliação é a aproximação com grupos de representação islâmica, os quais, apesar de geralmente controlados pelos países de origem dos imigrantes, acabam tendo de acolher as opiniões dos governos internos nas suas declarações em casos de conflitos.

3.3.1 Integração islâmica na França

Relatório publicado, em setembro de 2016, pelo Institut Montaigne, a partir das pesquisas e análises conduzidas por Hakim El Karoui, mostra que, de acordo com entrevistas

desenvolvidas com 15.459 pessoas, 5,6 % da população total francesa acima de 15 anos se declara muçulmana, registrando-se ainda que essa proporção aumenta para 10% entre os maiores de 25 anos (2016, p. 19).

Os dados das pesquisas também mostram que 50% dos entrevistados são franceses em razão de nascerem no respectivo território, 24% tornaram-se franceses através de aquisição de nacionalidade e 26% são estrangeiros não-franceses. Entre os que se dizem franceses, muitos também têm outra nacionalidade por razões de imigrações anteriores ou por causa da nacionalidade dos pais. A grande maioria dos muçulmanos estrangeiros são do Magrebe (Argélia, Tunísia, Marrocos), África sub-saariana ou na Turquia (2016, p. 21). Considerando toda a população residente na França, e não apenas os cidadãos de nacionalidade oficial francesa, Argélia e Marrocos são os principais países de origem, com 31% e 20%, respectivamente. Tunísia representa 8% de origem paterna ou materna, os outros países da África um pouco mais de 15% e, da Turquia, cerca de 5% (2016, p. 22).

A partir do conhecimento do histórico colonial e da políticas imigratórias da França é que é possível compreender a razão de existir uma quantidade considerável de indivíduos muçulmanos no país. Se a partir de 1830, a França pôde manter suas colônias no norte e oeste da África, enquanto extensões de seu território, submetendo indivíduos muçulmanos ao seu poder, esse contexto iria se modificar consideravelmente com o fim da Segunda Guerra Mundial, em razão das novas organizações geopolíticas próprias daquela época que levaram a diversas correntes migratórias pelo mundo. Assim, os argelinos foram os primeiros dos imigrantes a adentrarem em massa no território francês, inicialmente como trabalhadores temporários, mas logo viriam a se apresentar em razão de sua religião: uma nova religião francesa (BOWEN, 2010, p. 215).

Com a guerra civil na Argélia (1954-1962), houve um crescimento no número de imigrantes em direção à França, os quais buscavam permanecer em paz e longe de conflitos ao lado de seus familiares (normalmente homens) que tinham ido anos antes em razão de trabalho. Destaca-se que, até 1962, todos os argelinos eram considerados, também franceses, mas, na verdade, a possibilidade de políticas de integração para além dos aspectos formais da nacionalidade era sufocada pelo pragmatismo secular, preocupações com segurança nacional e relações diplomáticas com o mundo árabe (LAURENCE; VAISSE, 2006, p. 138). Posteriormente, a França fecharia suas portas para essas imigrações nos anos de 1973 e 1974, encarando uma forte recessão econômica, dentro do contexto mundial da crise do petróleo. Mas, nesse momento, já somavam-se cerca de 900.000 argelinos na França (BOWEN, 2010, p. 16).

Os argelinos não eram os únicos imigrantes na França. Na verdade, eles se juntavam com marroquinos e tunisianos, em albergues e moradias cedidas pelo Estado, nos subúrbios de Lyon, Alsace, Mosel, Marselle e Paris. Apesar das diferenças linguísticas e mesmo étnicas, eles dividiam o uso do árabe para fins religiosos (leitura do Alcorão) e, mesmo havendo algumas disputas voltadas à liderança de mesquitas e outras desavenças internas, no geral apresentavam uma coesão muçulmana dentro da França. Destaca-se que, além dos árabes, também imigraram para França indivíduos de Mali, Senegal e Mauritânia, apesar da maioria dos indivíduos virem do Magreb, sobretudo da Argélia (BOWEN, 2010, p. 17).

Na década de 80, a França enfrentaria conflitos causados pela “herança” da guerra civil argelina. Jovens, que se intitulavam *beurs*, exigiam direitos de participação no país. Alguns se juntaram a partidos socialistas, formando organizações como a *SOS-Racisme*, fundada em 1984. Outros, associavam-se a grupos islâmicos e se identificavam, cada vez mais, com a própria religião, como é o caso da *Union des Jeunes Musulmans* (União dos Jovens Muçulmanos), criada em 1987 (BOWEN, 2010, p. 21-22). Foi também entre as décadas de 70 e 80 que multiplicou-se o número de lugares de culto de 100 para cerca de 500, como forma de atender às demandas que vinham surgindo (BOWEN, 2010, p. 30).

Visto que os muçulmanos se afastavam gradativamente dos valores da república francesa e que conflitos se proliferavam – dentre eles, o que envolve o véu, discutido pela primeira vez, a nível nacional, em 1989 – ao início da década de 90, foram modificadas as normas da Administração Francesa para dificultar a conversão de filhos de estrangeiros a franceses, bem como para terem as famílias imigrantes seus pedidos de asilo aceitos ou para que argelinos obtivessem visto à França. Para tanto, os poderes da polícia e das autoridades responsáveis foram aumentados, e os imigrantes ilegais foram deportados (HUNTINGTON, 2015, p. 239).

Diante da conflituosidade instalada no país, o governo central teve de passar a ouvir líderes muçulmanos, tais como aqueles responsáveis pelas duas maiores mesquitas do país, em Paris e Lyon, controladas pela Argélia, ou grupos aliados aos países de origem da maioria dos imigrantes, como *Union des Organisations Islamiques de France* – UOIF (União das Organizações Islâmicas da França), a confederação de mesquitas aliada ao Marrocos e dois outros grupos de mesquita aliados à Turquia (BOWEN, 2010, pp. 24-25). Em março de 1990, considerando que a influência estrangeira se fazia fortemente presente na França por meio dos interlocutores da Grande Mesquita de Paris, o então Ministro do Interior Pierre Joxe criou o Conselho de Reflexão sobre o Islã na França (*Conseil de Réflexion sur l'Islam en France*), o qual foi importante para tornar possível o *halal* – comida permitida conforme determinações

do Alcorão – para soldados islâmicos, bem como chegar a um acordo sobre o mês do Ramadan (LAURENCE; VAISSE, 2006, p. 146). Dentro desse quadro, fica claro que existe uma constante preocupação não apenas doméstica, mas também estrangeira, sobre como os conflitos com os imigrantes islâmicos podem ser resolvidos no país.

Entre 2002 e 2003, o então Ministro do Interior francês Nicolas Sarkozy juntou os principais líderes das federações islâmicas para formar o Conselho Francês do Culto Muçulmano (*Conseil Français du Culte Musuman* - CFCM), posteriormente designado Conselho Islâmico, o qual teve como primeiro presidente o chefe da Mesquita de Paris, Dalil Boubakeur. Contudo, ao invés de um grupo voltado para encontrar alternativas à interferência estrangeira sobre o islã francês, o Conselho se transformou num palco de disputas entre dirigentes de grupos argelino, marroquino e turco, cada qual clamando os muçulmanos a defenderem suas posições específicas (BOWEN, 2010, p. 26).

O maior objetivo com a criação desse conselho, na opinião de Laurence e Vaisse, era criar um “islã francês”, independente das influências estrangeiras, no sentido exposto por Jacques Berque, sociólogo de origem argelina, de que a França era “parcialmente um país islâmico” que “deveria assumir a sua *islamicité*” [grifos no original], fazendo uma junção entre a religião islâmica e a tradição laica francesa (de *laïcité*, laicidade); ademais, Berque completou que os muçulmanos na França, por sua vez, “deveriam assumir a sua *francité*” [grifos no original], novamente utilizando-se de neologismo para falar que os imigrantes islâmicos deveriam se reconhecer, acima de tudo, franceses (2006, p. 138). Explicam também os autores, com base nas afirmações de Olivier Roy, que o Estado francês pretende institucionalizar o islã enquanto religião, mas sempre buscando limitar qualquer forma de sua expressão política que alcance partidos, uniões ou movimentos nacionais, não se passando, na opinião deles, de uma integração simbólica (2006, p. 144). Esse simbolismo deve, contudo, ser superado, não por vezes controladas por governos externos, às vezes até mesmo extremistas e capazes de dominar parte do cenário político francês, mas em favor de que os interesses políticos e sociais dos muçulmanos que compõem a sociedade francesa sejam também considerados nas políticas públicas e processos democráticos. Ou seja, não deve haver um controle externo dentro da França, de forma a violar sua soberania, mas, sim, um sistema capaz de integrar os *muçulmanos franceses*.

Dentro desse contexto, pode-se analisar o caso ocorrido em novembro de 2005, diante de uma série de protestos violentos muçulmanos, em razão da perseguição pela polícia e consequente morte acidental de dois jovens, Bouna Traoré e Zyed Benna, na comuna de Clichy-sous-Bois, na periferia da Região de Paris, quando renovou-se o questionamento sobre o papel

e responsabilidade de líderes religiosos na França. A própria polícia secreta francesa esperava que os *Imams* utilizassem seus meios para impedir que os jovens continuassem com os protestos, uma vez que realizam importantes funções de confiança entre os islâmicos, tanto com relação a fé em si, quanto ao modo de viver. São, em geral, homens – mulheres em alguns poucos casos – que estudam sobre o islã em seus países de origem e depois levam seus ensinamentos aos fiéis e, inclusive, colaboram com atividades sociais e de caridade, especialmente na educação e saúde. Em 5 de novembro daquele ano, Boubakeur foi mobilizado pelo Ministro do Interior a visitar a mesquita de Clinchy, onde os conflitos eram mais intensos, onde, contudo, não foi bem recebido por membros da UOIF, os quais entendiam que o líder da Mesquita de Paris, na verdade, contribuía para os protestos, e afirmava a necessidade de não se violar os ensinamentos e a lei da vida em comum (BOWEN, 2010, p. 43). Na verdade, mesmo dentre os grupos islâmicos que são ouvidos pelo governo central da França, há divergências de visões e uma constante busca de maior espaço político.

É necessário ressaltar que, ainda com base nas pesquisas de El Karoui, publicado pelo Institut Montaigne, mais de dois terços dos entrevistados desconhecem o Conselho Francês do Culto Muçulmano e, entre os que conhecem, apenas 28% se sentem representados por ele, concluindo-se ao final que apenas 9% dos que definem como muçulmanos na França sentem-se representados pela CFCM. Mesmo quando perguntados sobre diretores de grandes mesquitas na França, dentre eles Tareq Oubrou (Mesquita de Bordeaux) e Dalil Boubaker (Mesquita de Paris), 30% também não tem conhecimento sobre eles, e, dentre os que têm, apenas 16% sentem-se próximos a eles (2016, p. 37). Diante do atual quadro francês e percebendo a necessidade de integração da religião islâmica ao contexto social do país, El Karoui, ao final de seu relatório, publicado pelo Instituto Montaigne, faz algumas recomendações sobre como essa tarefa pode ser implementada. Uma delas, que já se encontra em vias de elaboração, é a criação de novas instituições islâmicas. Nesse sentido, em agosto de 2016, o Ministro do Interior anunciou que será criada uma Fundação para o Islã, cujas principais funções deverão ser a formação de *Imams*, bem como a produção de conhecimento sobre a religião islâmica, e que deverá, contudo, ser regida pela Lei que institui a laicidade, de 1905 (2016, p. 133). Outra preocupação, especialmente com relação a essas coletividades religiosas, é de ordem financeira, havendo uma necessidade de transparência nas doações de países estrangeiros, inclusive para quebrar a filiação de algumas associações com os países de origem (2016, p. 135).

Diante dessas considerações, tem-se que a França busca a integração dos imigrantes e seus descendentes muçulmanos através de um *islã francês*, com a presença de organizações de representação islâmica no país, as quais, apesar de trazerem internamente influências de países

muçulmanos, também, em alguns casos, apresentam-se mais como aliadas do que como opositoras, sendo capazes de se alinhar à laicidade enquanto valor maior na sociedade. No entanto, tal *islã francês* não é ainda bem aceito entre a população muçulmana do país, que não se sente bem integrada socialmente, nem devidamente representada por grupos islâmicos franceses, criando barreiras para se chegar a um consenso na solução de conflitos.

3.3.2 Integração islâmica na Alemanha

A política adotada pela Alemanha de insistir na imigração enquanto mero convite para trabalho, ignorando a necessidade de promover medidas de integração dos que chegavam, traz como consequência a existência de indivíduos em seu território que acabam por se identificar mais com o país de origem, geralmente a Turquia, do que com o país onde atualmente reside. Ressalta-se que, até o ano de 2000, o critério *ius solis* não era aceito para a aquisição da nacionalidade alemã, criando diversos indivíduos nascidos no país, mas de nacionalidade estrangeira (LAURENCE, 2007, p. 55). Apesar da proposta inicial da reforma de 1999-2000 na legislação de cidadania prever a possibilidade de uma cidadania dupla, o que poderia ser de interesse dos turcos ali residentes, decidiu-se, por fim, que, aos vinte e três anos, haveria o indivíduo de decidir qual dos dois passaportes manteria. No entanto, tem-se que, para algumas turcas alemãs, por exemplo, preferir o passaporte turco nem sempre pode ser entendido como preferência da nacionalidade, mas como o desejo de manter o direito a algumas práticas, como é o caso do uso do véu (LAURENCE; VAISSE, 2006, pp. 167-168).

Em 2006, discussões sobre cidadania e imigração ressurgiram com a proposta de alguns Estados de ser traçado o perfil do imigrante que se deseja naturalizar, quanto à orientação sexual, direitos raciais e feministas, passando a ser relevante o grau de identificação do indivíduo com a Alemanha, e não, o período de residência ou local de nascimento, caracterizando um projeto de política de assimilação. Em caráter adicional, a Alemanha já vinha buscando promover técnicas de planejamento urbano, especialmente com os esforços, entre as décadas de 60 e 80, para não permitir a proliferação de guetos, através de mediadores ou de maiores financiamentos para cidades com maiores problemas urbanísticos. Contudo, a Alemanha seguiu com dificuldades para integrar os imigrantes, dentre elas, os esforços do governo turco para monopolizar a representação de muçulmanos na Alemanha através da União Turco-Islâmica para Assuntos Religiosos (*Diyanet İleri Türk-Islam Birlii* – DITIB, constituído em Berlim de 1982), como forma de se defender de um crescimento de oposição aos imigrantes turcos (LAURENCE, 2007, p. 55).

Nas últimas duas décadas, o governo manteve relação com o grupo, que instituiu sua primeira ramificação alemã em Berlim, em 1982 e, a partir de então, juntou outras centenas organizações sob sua direção. As discussões para as quais é chamada a se pronunciar são não apenas religiosas, mas também políticas, relativas à concessão de vistos aos *Imams*, autoridades religiosas voltadas a “espalhar informações religiosas saudáveis e encorajar a coexistência pacífica”, bem como a permissão para construção de mesquitas e também treinamento e pagamento de salários a professores de religião islâmica, com o objetivo maior de suprir as consequências de anos sem reconhecimento desses imigrantes, bem como evitar o relacionamento deles com grupos radicais islâmicos. O grupo, na verdade, é um braço do governo turco, que busca oferecer a sua própria visão da prática religiosa a ser seguida, ainda que dentro de uma estrutura secular da Turquia (LAURENCE, 2007, pp. 57-58).

A participação política da União Turco-Islâmica e organizações semelhantes a ela ligadas ainda é colocada em dúvida, por dois motivos. O primeiro, porque apenas entre 10 e 20% dos muçulmanos se associam a esses grupos. O segundo, porque são excluídos de algumas discussões, sobretudo quando envolvem terrorismo. Jonathan Laurence narra que o porta-voz para assuntos sobre terrorismo do ex-chanceler Gerhard Schröder’s chegou a afirmar, em 2005, quando entrevistado pelo autor, que “o momento não era apropriado de falar com as principais federações muçulmanas” e que “o Estado deve garantir que todos os participantes sejam leais à Constituição, mas que alguns representantes federativos estavam sob observação da proteção constitucional” (2006, p. 59). Nesse contexto, iniciou-se uma série de diálogos entre os dois lados, alemão e islâmico, denominada Conferência Alemanha-Islã (*Deutsche Islam Konferenz – DIK*) que, no entanto, na visão de Jonathan Laurence, deve evitar usurpar atividades típicas dos partidos políticos e, assim, impedi-los de seguir o seu necessário papel para o processo de integração, acreditando que seria mais eficaz a verdadeira participação democrática dos imigrantes turcos se participantes fossem desses partidos políticos (2007, p. 61).

Com explicou Mathias Rohe, professor na Universidade de Erlangen-Nürnberg, em breves comentários em página oficial do DIK na Internet, em 2009, não deve haver uma aplicação da *Shari’a*, mas uma adequação com a legislação nacional. Entende que existe uma necessidade de informação entre a população sobre os pontos incontrovertidos da lei islâmica, bem como quanto à liberdade religiosa também para as minorias. Além disso, expôs que cada sistema legal decide sobre a forma que uma legislação externa pode ser aplicada em seu território, não havendo um multiculturalismo no nível legal. Expõe, contudo, que, em alguns casos, pode a Alemanha considerar pontos da *Shari’a*. É o caso, por exemplo, do casamento poligâmico, por razões religiosas, desde que estejam presentes dois requisitos, quais sejam, ter

o marido a condição de arcar financeiramente as esposas, e que o matrimônio não seja consumido por meros fins de obtenção de privilégios previdenciários (ALEMANHA, 2009).

Apesar dos esforços de diálogos para traçar pontos em comum entre os dois lados, o estudo *Integração e Religião na visão dos Imigrantes Turcos na Alemanha (Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland)*, produzido pelo Departamento de Religião e Política da Universidade de Münster, após entrevistas a 1.201 imigrantes por todo o país entre novembro de 2015 e fevereiro de 2016, reporta que, ainda que 90% indiquem que estão satisfeitos ou muito satisfeitos com a vida na Alemanha, 70% afirma que gostaria de se sentir mais integrado à sociedade (2016, p. 3). Com relação às condições para que possa ocorrer uma maior integração, os entrevistados apontaram: aprender a língua alemã (91%); observar a lei alemã (84%); ter bons contatos com os alemães (76 %). Aspectos culturais, como seguir a cultura alemã ou seguir o modo de se vestir do país foram menos indicados, respectivamente, por 39% e 33 %. Noutro sentido, e já num aspecto formal, obter a cidadania alemã somente foi apontado por 32 % dos entrevistados como condição para integração (2016, p. 6).

Ainda quanto à integração, 51% dos imigrantes turcos entrevistados afirmaram “se sentirem como cidadãos de segunda classe”, e 54% reportaram que, “por mais que se esforcem, nunca é reconhecido como parte do país” (2016, p. 7). Quando analisados de acordo com as gerações às quais pertencem, 65% dos entrevistados da primeira geração (há pelo menos 31 anos na Alemanha) concordam com a primeira assertiva em contraponto a 43% das segunda e terceira gerações; com relação à segunda assertiva, as porcentagens ficaram, respectivamente, em 64% e 38% (2016, p. 11). Com relação à indagação sobre conhecimentos da língua alemã, 94% dos entrevistados que são das segunda e terceira gerações no país afirmaram ter bons ou muito bons conhecimentos, enquanto que apenas 47% da primeira geração firmou o mesmo. Ademais, 74% dos mais jovens responderam terem muito contato com pessoas de origem alemã, quanto que, entre os mais velhos, novamente, apenas 47% afirmaram terem esse mesmo contato (2016, p. 8). O resultados também apontaram que há uma oposição maior desses imigrantes com relação aos ateus, do que com relação a cristãos, registrando-se que apenas 49% qualifica sua atitude com relação aos primeiros enquanto positiva ou muito positiva, e esse percentual aumenta para 80% com relação aos segundos (2016, p. 5).

Um dado importante na pesquisa com relação a essa distinção entre gerações é que, enquanto 67% da terceira geração acreditam ser condição para a integração ter a consciência sobre a própria cultura e além de manter um apoio a ela, essa porcentagem aumenta para 86% na segunda geração, significando que esses jovens, ao mesmo tempo que se sentem mais integrados que seus ascendentes, desejam, ainda assim, defender suas próprias origens (2016,

p. 11). Essas diferenças entre gerações permitem entrever que os mais novos sentem-se mais integrados ao país do os mais velhos, como possível consequência do fato de que políticas de integração passaram a ser promovidas apenas a partir das duas últimas décadas, em contraponto a mais de quarenta anos apenas com as imigração para trabalho.

3.3.3 Ataques terroristas e medo de islamização no Ocidente

Apesar dos esforços empreendidos pelos Estados, questionamentos relacionadas à integração dos muçulmanos na Europa têm ganhado ainda mais espaço na mídia e nos discursos dos governantes desde o 11 de setembro e sobretudo com os frequentes ataques terroristas que vêm ocorrendo nos países europeus. Um dos mais atingidos é a França, que já foi alvo dos ataques ao Charlie Hebdo, em janeiro de 2015, e ao *Bataclan* e bares parisienses em novembro do mesmo ano, quando 130 morreram e 368 ficaram feridos, após homens fortemente armados atirarem e proferirem palavras em árabe. Durante comemorações em Nice da Queda da Bastilha, feriado nacional, em julho de 2016, novo ataque foi executado, mas dessa vez, o terrorista, de forma antes inimaginável, utilizou um caminhão de carga para dirigi-lo contra as pessoas presentes nas ruas. Além da França, a Bélgica também teve seu território atacado, quando bombas foram explodidas no aeroporto de Bruxelas, em março de 2016 (ISLAM IN EUROPE..., 2016).

Já na Alemanha, após um dos ataques mais recentes, ocorrido contra um mercado de Natal, em Berlim, também por meio de um caminhão jogado sobre os transeuntes, a chanceler Angela Merkel afirmou que seria “difícil suportar” caso fosse confirmado que o autor do ato fosse alguém que tivesse procurado asilo no seu país. A polícia, apesar de prender um paquistanês de 23 anos, que havia chegado à Alemanha em dezembro de 2015, afirmou não ter certeza sobre a autoria da conduta (ALEMANHA CONFIRMA..., 2016). A declaração da chanceler deixou clara a sua preocupação com relação as críticas que poderiam ser intensificadas contra sua política de acolhimento a refugiados, sobretudo da Síria, adotada a partir de 2015, a qual foi apontada como um dos motivos para que seu partido, o CDU (*Christlich Demokratische Union Deutschlands* ou União Democrática Cristã Alemã) tenha sofrido a pior derrota da sua história, nas eleições regionais de Berlim, em setembro de 2016, dando mais espaço para o crescimento do partido de extrema direita AfD (*Alternative für Deutschland* ou Alternativa para a Alemanha), criado em 2013 (PARTIDO..., 2016).

Também na Alemanha, o recebimento de refugiados, na sua maioria muçulmanos, faz crescer movimentos populares contrários a uma *islamização* do país e da Europa. O Pegida (*Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes* ou Patriotas Europeus contra a Islamização do Ocidente) promoveu diversos protestos contra as políticas da chanceler, além de proferir mensagens de cunho xenófobo e racista em páginas de redes sociais. Em maio de 2016, seu fundador, Lutz Bachmann, foi condenado à multa por incitação ao ódio contra refugiados na rede social Facebook (LÍDER..., 2016).

Esse medo da islamização não é apenas alemão. Pesquisas em 2016 mostraram que os europeus, em geral, exageram nas suas próprias projeções sobre os habitantes muçulmanos que existem e que virão a existir, no futuro, em seus países. Tomando por base dados obtidos pelo *Pew Research Center*, em 2010, uma pesquisa internacional promovida pela *Ipsos Mori*, mercado de pesquisas do Reino Unido, apontou que os franceses acreditavam que 31% de sua população era muçulmana quando, na realidade, apenas 7,5% o são. Na Alemanha, essas porcentagens equivalem, respectivamente, a 21% e 5%, e, na Bélgica, 23% e 7%. Essa divergência entre percepção e realidade também pôde ser percebida quando se questionou quantos muçulmanos fariam parte da população em 2020. Enquanto que na França, Alemanha e Bélgica, respectivamente, os entrevistados responderam 39%, 31% e 32%, as projeções do *Pew Research Institut* tinham sido apresentadas em 8%, 7% e 7,5% (EUROPEANS..., 2016). O medo de uma invasão estrangeira e dominação por pessoas de culturas e línguas distintas das próprias já era apontado por Samuel Huntington como presente na opinião pública europeia na década de 90, em face das altas taxas de natalidade desses imigrantes, comparadas aos dos habitantes europeus, tornando-se um verdadeiro motor para choques culturais (2015, p. 237).

Todos os ataques mencionados tiveram a autoria reivindicada por indivíduos e grupos islamistas radicais, dentre eles o Estado Islâmico, e são diversificados e cada vez mais inesperadas (tiros, bombas, atropelo com veículos pesados), que se proliferam num curto espaço de tempo, o que colocam em voga, cada vez mais, as políticas de integração que tenham sido promovidas por esses países, especialmente com relação aos muçulmanos, e dividem opiniões não só quanto às legislações de imigração, refúgio e asilo, mas também quanto às práticas dos seus cidadãos de origem islâmica. Como esclarece Olivier Roy, os atuais grupos terroristas são, geralmente, muçulmanos jovens, de segunda geração, incluindo convertidos e indivíduos que entraram na Europa, seja como refugiado, seja como estudante; são modernos e não seguem as tradições da família, acreditando terem “nascido de novo”; não são homogêneos, envolvendo pessoas de etnias branca ou negra; e não estão necessariamente motivados, quando de seus ataques, a um dos conflitos correntes no mundo, envolvendo sua religião. Cita Roy, a título de

exemplo com relação a este último ponto, que o assassino de The Van Gogh, na Holanda, não mencionou em carta por ele deixada que o assassinaria pela presença de tropas no Iraque ou Afeganistão, mas somente pela “degradação do islã na Holanda” (2007, p. 53-54).

Roy ainda acredita que, tanto o multiculturalismo britânico, quanto o assimilacionismo francês, erram ao enxergar o islã – sobretudo nos moldes radicais – numa perspectiva apenas étnico-cultural. Afirma que os terroristas não se preocupam com as políticas desenvolvidas em cada Estado para tratar o islã internamente; eles somente se prendem à ideia da *Ummah* global, sendo o radicalismo, portanto, claramente político (2007, p. 56). Dentro desse contexto, não deveriam surgir tantas preocupações e medos quanto à promoção da religião islâmica no território europeu. A questão do véu na França, por exemplo, para Roy, teria sido consequência de uma análise pela qual, se retirado o fator religioso, a assimilação cultural ocorreria ao lado da secularização. Contudo, um *ressurgimento religioso não-cultural*, antes visto como impensável, aconteceu, e o próprio Conselho Francês do Culto Muçulmano foi o reconhecimento, ainda que relutante, por parte da França, de que não lidavam apenas com uma cultura, mas com uma religião (2007, p. 57).

Há, assim, uma necessidade de o Ocidente reconhecer a existência do islã não apenas num contexto étnico-cultural, mas também religioso, inclusive para distinguir daqueles radicais, que estão atrelados a uma ideologia política que, apenas pretensamente, supõe-se religiosa. Preocupado com uma tal integração, Roy sugere o pluralismo, ao invés de simplesmente buscar-se a neutralidade secular religiosa, inclusive como forma de enfraquecer as possíveis ligações com formas islâmicas externas – as quais podem ser radicais – e trazer o islã para dentro da Europa, de forma transparente e democrática. Focar numa “guerra global contra o terrorismo” acabaria apenas por atender ao que os terroristas querem, uma constante confrontação (2007, p. 58). O ponto central de sua proposta, então, é reconhecer e ressaltar o aspecto religioso do islã, ainda que “tratado e reconhecido pelas mesmas leis e princípios para lidar com outras religiões (cristianismo em particular)”. Ao invés de se promover um *islã ocidental*, interferindo em sua teologia e permitindo generalizações, sugere Roy a promoção de *muçulmanos ocidentais*, abertos para o diálogo, tornando possível concessões dos dois lados.

Mas é dentro do contexto de constantes ataques terroristas no próprio território que alguns países começam a estudar a possibilidade de proibir o uso de véus integrais nos espaços públicos de seus territórios, acompanhando a legislação já adotada por França e Bélgica, os primeiros a proibi-los. Na Alemanha, quase seis meses antes dos ataques a Berlim, a chanceler Angela Merkel e o Ministro do Interior alemão, Thomas de Maizière, afirmaram que o véu integral não é um problema de segurança, mas uma verdadeira barreira para a integração,

incompatível com uma sociedade cosmopolita (BURCA..., 2016). No Reino Unido, o líder do Partido da Independência do Reino Unido (*United Kingdom Independence Party* ou Ukip), Paul Nuttall, defendeu também publicamente, em novembro de 2016, a proibição da dissimulação da face em locais públicos, apontando a existência de leis nesse sentido em outros países (UKIP..., 2016). Já na Bulgária, a proibição da burca foi aprovada em setembro de 2016, diante da onda de ataques na Europa (BULGÁRIA..., 2016).

Hakim El Karoui, em relatório por ele dirigido e publicado pelo Institut Montaigne, apresentou estimativa de que 15.000 a 20.000 o número de salafistas na França; 50 a 60% deles vêm de uma família de origem magrebina, enquanto 25 a 30% são convertidos; compõem ainda uma população relativamente jovem, entre os anos trinta e quarenta. Concluiu-se, também, que todos os muçulmanos não são igualmente sensíveis ao salafismo, havendo diferenças de atitude de acordo com as características étnico-nacionais, capacidade econômica, tradição político-cultural, bem como a situação geográfica em que se encontra, sendo que os norte-africanos são um público-alvo do salafismo, em razão de apresentarem diversas fraturas políticas (BAROUI, 2016, p. 84). Hakim El Karoui ressalta também no citado estudo que os turcos têm-se voltado menos ao salafismo, em razão da influência exercida por grupos como o DITIB, que mantêm uma ligação emocional e sentimental com o país de origem e acabam regularmente lembrando que salafismo é, na verdade, um movimento predominantemente árabe, logo, de origem distinta (2016, p. 85).

Parcela significativa dos salafistas composta por convertidos é de grande preocupação das autoridades. A conversão é feita por cooptação, principalmente nos bairros mais populares, que combina muçulmanos e não-muçulmanos. De fato, sujeitos com documentos nacionais podem inclusive dificultar o controle do sistema de segurança, ficando claro que o terror não vem mais necessariamente do exterior, mas já encontra suas células instaladas nos países ocidentais. Isso também revela, como destaca Karoui, um verdadeiro mercado da crença e o colapso do poder estatal de regulamentar as instâncias de socialização religiosas tradicionais, como por exemplo, a família, a mesquita e, em menor medida, estruturas relacionadas com organizações e autoridades islâmicas (2016, pp. 85-86).

Curiosamente, mesmo após os ataques sofridos pelo Charlie Hebdo, na França, e das dificuldades encontradas pelo país ao lidar com seus imigrantes, pesquisa de junho de 2015 apontou que houve um aumento na porcentagem de pessoas que apresentavam uma visão favorável aos muçulmanos. Se em 2014, 72% mostravam-se favoráveis a esses imigrantes, sendo que 14% afirmaram-se muito favoráveis, esses percentuais aumentaram para 76% e 25% no ano seguinte. Richard Wike, analisando os resultados da pesquisa, afirma que o caso é

semelhante ao dos EUA após os ataques de 11 de setembro, quando visões favoráveis aos muçulmanos por parte dos americanos subiram de 45% em março de 2001 para 59% em novembro do mesmo ano.

Atribuiu-se estes resultados após os ataques em ambos os países em razão aos apelos generalizados à unidade nacional e declarações importantes dos líderes nacionais, incluindo os presidentes George W. Bush e François Hollande, para deixar claro que os extremistas violentos não representam o Islã. Além disso, com base na afirmação de Christopher Smith, da Universidade Claremont, Wike conclui que mesmo a mídia pode ter ajudado a moldar a opinião pública americana depois do 11 de setembro, criticando os estereótipos formados dos muçulmanos e chamando a atenção para as violações de suas liberdades civis (WIKI, 2015) Surge, assim, uma verdadeira ambivalência nos cidadãos dos países atacados, entre, de um lado, o medo dos imigrantes com os quais convivem e, de outro, o desejo de não cometer injustiças, através de generalizações descabidas.

No que tange à expansão do islã no Alemanha, em perguntas direcionadas a imigrantes turcos, no estudo elaborado pela Universidade de Münster, na Alemanha, 25% dos entrevistados pertencentes a uma primeira geração (pelo menos 31 anos no país) concordaram com a afirmação de que “a ameaça ao islã pelo mundo ocidental justifica que os muçulmanos reajam com violência”, enquanto essa porcentagem caiu para 15%, quando obtidas respostas dos indivíduos de segunda e terceira gerações (2016, p. 15). Constatou-se também que 83% de todos os entrevistados sentem-se irritados quando, a cada ataque terrorista, os muçulmanos são os primeiros a serem apontados como responsáveis (2016, p. 17).

Ainda na pesquisa, 61% dos entrevistados concordam com a afirmação “Islã é perfeitamente compatível com o mundo ocidental” (2016, p. 17). O estudo também concluiu que os imigrantes turcos e os alemães guardam opiniões bastante contrárias sobre os islã (2016, p. 18). Enquanto 57% dos turcos alemães associam islã aos direitos humanos, apenas 6% dos alemães o fazem. A associação entre islã e tolerância é vista por 56% dos imigrantes entrevistados, mas apenas por 5% dos alemães. Por fim, na associação do islã ao fanatismo, essas porcentagem equivalem, respectivamente, a 18% dos imigrantes e 72% da população alemã.

Foram também apresentadas mais quatro assertivas: “A observância da minha religião é mais importante do que a lei do sociedade em que vivo”; “Só existe uma religião verdadeira no mundo”; “Muçulmanos deveriam se esforçar para que a sociedade voltasse a ser nos moldes da época do Profeta Mohammed”; e “Apenas o islã pode resolver os problemas do nosso tempo”. Dentre os entrevistados da primeira geração (pelo menos 31 anos na Alemanha),

concordaram com essas assertivas, respectivamente, 57%, 54%, 36% e 40%; dentre os de segunda e terceira gerações, concordaram, respectivamente, 36%, 46%, 27% e 33%. Com essas informações, os autores da pesquisa concluíram que cerca de 13% dos imigrantes turcos na Alemanha seriam fundamentalistas, dentre estes, 18% da primeira geração e 9% da segunda, o que significaria cerca de 400.000 fundamentalistas no país (2016, p. 14). Para tanto, eles criaram e seguiram um *critério*, segundo o qual quem respondesse às quatro afirmações positivamente seria fundamentalista, concluindo por existirem cerca de 400.000 na Alemanha. Contudo, se há fatores outros que interfiram nesse resultado, ou mesmo se esses indivíduos, além de sentirem-se fortemente ressentidos ou contrários ao país virão a cometer ataques terroristas, isso a pesquisa não apresentou ou não tem meios de fazê-lo.

A maior pergunta sobre a integração na Europa, como expôs Huntington na década de 90, não é se a Europa será islamizada, mas se será convertida numa sociedade completamente dividida, com duas civilizações completamente diferentes, o que depende, no entanto, da quantidade de imigrantes que receba e da forma como seja conduzida a *assimilação* dos muçulmanos – os quais, ressalta o autor, não deixam clara a vontade de que tal assimilação ocorra (2015, p. 242). A solução muitas vezes encontrada em impor barreiras à imigração e permanência no país, na verdade, também tem seus pontos negativos, que abrangem não apenas os custos fiscais para adotar tais medidas mas, também, o ganho da antipatia dos imigrantes e problemas com a escassez de mão de obra e mesmo de natalidade ao longo dos anos.

3.4 RAZÕES PARA O USO DO VÉU

Por véu islâmico, pode-se entender uma ampla variedade de peças, que são basicamente quatro: o *hijab*, a burca (ou *burka*, *burqa*), o *niqab* e o *burkini*. O primeiro é um dos tipos mais comuns e vistos no Ocidente, cobrindo os cabelos e a parte lateral do rosto das mulheres, incluindo as orelhas, podendo ser arrumado de forma mais apertada ao rosto, ou deixado um pouco mais solto, inclusive permitindo ver parte do cabelo. Já a burca e o *niqab* são conhecidos também por véus integrais, pois cobrem absolutamente todo o corpo e rosto da mulher, com a diferença de que o *niqab* tem um pequeno espaço aberto apenas para o olhos, enquanto que a *burca* se limita a uma tela quase fechada. O *burkini*, por sua vez, é uma vestimenta mais recente, voltada especificamente para as atividades aquáticas em praias e piscinas, cobre os cabelos, mas deixa o rosto à vista.

Podem ser traçadas, desde já, algumas diferenças no significado, de um lado, do *hijab* e, de outro, da burca ou do *niqab*. Também o especialista sobre islã no Ocidente, Olivier Roy,

apontou a existência de diferença em entrevista dada em 2008 ao jornal francês *20 Minutes*. Explica que, se com relação ao véu, fala-se de uma prática existente desde a origem da religião islâmica, tendo alguns teólogos, inclusive, dúvidas quanto à sua obrigatoriedade, a burqa é invenção recente do movimento salafista no Golfo e no Paquistão e tem-se desenvolvido nos últimos vinte anos. Ele também aponta que a burca afegã deixa pés e mãos de fora, enquanto que a salafista é um “confinamento completo”, em que as mãos são enveludadas e os pés, cobertos (LA BURQA..., 2008).

Essa diferença pode também ser notada a partir do comportamento de algumas mulheres muçulmanas e de relatos sobre especialistas no assunto. Nesse sentido, explica Lila Abu-Lughod que o véu não é uma criação do Talibã, como a mídia comumente apontou após o 11 de setembro, mas, sim, um estilo, dentre tantos existentes, retomado por ele para a região de seu domínio, como “associado a certa classe respeitável, mas não de elite” e “imposto a todos como ‘religiosamente’ apropriado”. Completa que, ainda que mulheres muçulmanas sejam “liberadas” da burca, elas procurariam outra forma de manter a cabeça coberta, sendo provável, por exemplo, que, no caso das afegãs, elas seguissem o uso dos véus dos países vizinhos, como Paquistão e Índia, ainda que não fossem véus integrais. A antropóloga também lembra o caso publicado no jornal britânico *The Guardian*, em janeiro de 2002, da médica Suheila Siddiqi que, apesar de ter enfrentado o Talibã, negando-se a usar a burca, não abriu mão de um véu parcial (2012, pp. 458-459).

Outro ponto interessante a ser destacado é que, mesmo países tradicionalmente muçulmanos, como Marrocos e Egito, têm sua visão distinta da burca em relação ao véu parcial. Tanto é assim que, com relação ao primeiro, foi proibida a venda e produção de burcas por questões de segurança (MARROCOS..., 2017). Esse fato apenas confirma que a vestimenta é ligada apenas a determinados locais muçulmanos.

Com base na compreensão de Anne-Sofie Roald, Boulanouar afirma que as razões apresentadas tanto por mulheres quanto por homens muçulmanos para o uso do véu devem ser cuidadosamente analisadas. Normalmente, apesar de ser indicado que mulheres muçulmanas cobrem seus cabelos para garantir o sistema familiar ou pela necessidade de serem vistas pelo intelecto e comportamento, em vez de sua aparência, deve-se estar ciente dos vários níveis de argumentação que podem ser apresentados, nos distintos contextos. (2006, p. 152). Apesar das diferenças, e de poderem existir comportamentos já enraizados de forma até inconsciente por elas, as mulheres muçulmanas podem usar algum ou alguns desses tipos de véu pelas razões abaixo elencadas.

3.4.1 Mulheres que usam o véu na Europa

Da mesma forma que há diferentes escolas dentro do islã que buscam explicar suas normas religiosas, também existem razões diversas para o uso do véu, o qual não tem o mesmo significado para todas as mulheres, em todos os países muçulmanos.

Tomando a França como exemplo, dentre as mulheres entrevistadas no relatório elaborado por Hakim El Karoui e publicado pelo Instituto Montaigne, as mulheres que afirmaram usar o véu apontaram as seguintes motivações: obrigação religiosa (76%); questões de segurança (35%); pelo desejo de mostrar que eles pertencem à fé muçulmana (23%); por coerção ou por constrição de outros (6%). Já dentre as que não usam o véu, respondendo sobre quais as possíveis motivações que levam as outras a usarem, foram apontadas: por obrigação religiosa (66%), mostrar que eles são muçulmanos (44%, +21 pontos); por mimetismo, ou seja, para se adaptarem à cultura local (27%); por coerção ou constrição de outros (24%, +18 pontos). O véu por razões de segurança também é citado por 35% das entrevistadas, sendo um ponto de convergência entre as proporções apresentadas nos dois lados (2016, p. 36).

Já com relação ao estudo elaborado pela Universidade de Münster, em que foram entrevistados imigrantes de origem turca, na Alemanha, apesar de não terem sido indicadas as razões para o uso do véu, registrou-se que 31% das mulheres muçulmanas entrevistadas afirmaram que usam o véu com frequência, sendo que estas compõem 41% da primeira geração de turcos no país e 21% das segunda e terceira gerações. Além disso, com relação à pergunta se “mulheres deveriam usar o véu”, 33% das mulheres afirmaram que sim, equivalendo a 39% da primeira geração e 27% das segunda e terceira (2016, p. 16).

Explica Aisha Boulanouar que um dos pontos centrais quanto a imigrantes muçulmanas no Ocidente é que, ao mesmo tempo que chamam a atenção pelas suas roupas e véu, elas também, muitas vezes, aproveitam-se da liberdade proporcionada nessas sociedades justamente para se expressarem da forma como desejam, havendo, inclusive, algumas que vieram de países que, num passado recente, revogaram as regras que determinavam o uso do véu. Mas, diante da comoção que causam, o Ocidente não têm lhes garantido essa liberdade em todos os casos, e dessa forma, algumas buscam, inclusive, novas formas de se vestir, sendo ainda modestas, mas ao mesmo tempo conciliando às exigências locais (BOULANOUAR, 2006, pp. 153-154), o eu o fazem sob distintos fundamentos.

Ainda a partir de dados da pesquisa elaborada por Hakim El Karoui, dados importantes revelam a visão das mulheres muçulmanas na França com relação ao véu (2016, p. 35). Primeiramente, analisando-se apenas as respostas das mulheres entrevistadas sobre o uso

peçoal do véu, constatou-se que, ao contrário do que se poderia imaginar, a prática social mais comum é *não* usar o véu, tendo dois terços das mulheres muçulmanas afirmado que *não* seguem essa prática. Dentre estas, 57% afirmaram que nunca usaram, e 8% afirmaram já ter usado o véu, mas abandonado o uso com o tempo. Dentre as cerca de 35% das mulheres que afirmaram usar o véu, 23% afirmaram usá-lo sempre, 7% apenas o retiram em locais de trabalho ou estudo, e 5% declararam que o usam apenas raramente. Estimou-se ainda, na pesquisa, que as mulheres de 25 a 50 anos mais freqüentemente usam o véu (40%) do que as que estão na faixa de 15-25 anos (cerca de 10 pontos a menos, cerca de 30%) – o que poderia significar uma tendência ao uso tornar-se menos frequente ao passar das gerações.

Os questionamentos sobre o uso do véu também foram dirigidos aos homens (2016, p. 35). Aproximadamente 60% dos 1029 inquiridos consideraram que as meninas devem ser capazes de usar o véu na escola. No entanto, esta posição é apoiada por apenas 37% das pessoas cujos pais são muçulmanos, mas que não se declaram muçulmanos. Cerca de 65% dos muçulmanos, praticantes ou apenas com a origem religiosa dos pais, são a favor do uso do véu, e 24%, em princípio, do véu integral. Em ambos os casos, cerca de 10% dos entrevistados responderam com base na assertiva "é a sua escolha, todo mundo faz o que quer". Ainda dentre os homens, 26% afirmaram ser contrários ao uso do véu.

Os resultados indicam, assim, que ainda que o véu integral não tenha tanto apoio ou nem mesmo seja tão usado, o *hijab* ainda é peça essencial para boa parte para as mulheres, sendo, muitas vezes, defendido mesmo por quem não o usa. Inclusive com relação ao véu integral, quando entrevistadas, 28% dessas mulheres se mostraram favoráveis ao seu uso (ainda que não o sigam), o que representam 4% a mais do que os homens. Ademais, apenas 18% das mulheres rejeitam o véu (em comparação a 26% dos homens), mostrando a forte aderência por parte da mulher, o que enfraquece, em algum sentido, a premissa de que são obrigadas, em todo caso, a usá-lo.

Já no estudo realizado e publicado pela Universidade de Münster, na Alemanha, há uma diferença significativa nas respostas relacionadas ao papel da mulher, a depender das gerações às quais pertencem os entrevistados. Com relação àqueles que compõem a primeira geração de imigrantes (estão há cerca de 31 anos no país), 48% concordaram com a afirmação "é muito melhor quando somente o homem trabalha e a mulher fica em casa, cuidando das tarefas domésticas e das crianças", e 71% concordaram com "uma criança pequena sofrerá danos se a mãe trabalhar". Essas porcentagens caem, respectivamente, para 31% e 57% quando as mesmas afirmações são apresentadas para os imigrantes de segunda e terceira gerações, aproximando-se um pouco mais, inclusive, das porcentagens apresentadas pela população como

um todo diante das mesmas assertivas (27% e 46%, respectivamente) (2016, p. 9). Ainda no estudo, diante da afirmação “muçulmanos deveriam evitar dar a mão para cumprimentar pessoa de outro sexo”, dentre as mulheres entrevistadas, 27% que compõem a primeira geração de imigrantes concordaram com a afirmativa, enquanto que, com relação às segunda e terceira gerações, esse percentual reduz para 18%.

3.4.2 Razões religiosas

Como esclarece Fadwa El Guindi, o véu não foi uma invenção do islã, precedendo antes das culturas helênica, judaica, bizantina e balcânica. Assim, uma adoção, reinvenção ou mesmo uma invenção independente, “o véu nos sistemas sociais árabes desenvolveu uma função distinta e um sentido característico aparte do que era dado nas regiões do norte do Mediterrâneo” (1999, p. 149). Contudo, cumpre frisar também que é na religião islâmica que, atualmente, ele persiste e é ainda fortemente preservado.

O aspecto religioso do véu está intrinsecamente ligado a uma oposição a desejos sexuais, de forma que, se estes eram proibidos, tudo o que o guiasse a eles deveria ser do mesmo modo proibido. É assim que o conceito de modéstia está presente em alguns pontos do Alcorão e dos ensinamentos que são passados de uma geração a outra, e é conectado ao significado de *‘awrah*, termo árabe que, diferentemente da tradução que alguns fazem para “vergonhoso”, significaria, na verdade, “vulnerabilidade inviolada”, ou seja, as partes do corpo que devem ser cobertas, mas também se estendia para a privacidade da mulher, da sua casa e da vida conjugal (EL GUINDI, 1999, p. 142).

Nesse contexto, sobretudo na hora de sair de casa, deve a mulher se cobrir, pois a esfera pública significaria um “estar com estranhos”. Ressalta-se que, pelas determinações religiosas também os homens deveriam esconder a própria *‘awrah*, mas as roupas voltadas às mulheres eram muito mais longas e cobriam mais o corpo do que no caso dos homens (BOULANOUAR, 2006, p. 136). Ademais, ao lado da modéstia, com base nos ensinamentos de Al-Tirmidhi, um *Imam* da Pérsia no século IX d. C., o silêncio também seria igualmente bem visto aos olhos de Deus, ao passo que obscenidade e eloquência seriam “ramos da hipocrisia”. No geral, roupas que sejam transparentes ou apertadas são vistas pela religião islâmica como pecado (*haram*) e, por isso, além do véu, pode-se perceber que as muçulmanas também vestem longos vestidos, que geralmente somente deixam mãos expostas (BOULANOUAR, 2006, p. 137).

É importante destacar que a palavra “hijab” é usada diversas vezes no Alcorão, mas, como explica Fadwa El Guindi, não se refere especificamente ao modo se de vestir da mulher, mas apenas uma tela ou cortina posta à frente das “Mães dos Crentes” para que outros possam a ela se dirigir. Os dois tipos de vestimentas indicados, na verdade, são *khimar* (um véu para cobrir a cabeça) e *jilbab* (um vestido longo), o qual ainda não tinha sido completamente inserido na religião, quando seus primeiros ensinamentos começaram a ser transmitidos. A tradução de *hijab* para *véu*, não foi a mais adequada. A expressão “véu”, contudo, é “sexy” e tem aceitação no mercado, substituindo a obsessão até então existente pelos haréns (BOULANOUAR, 2006, p. 144). E quanto a estes, vale ressaltar, na concepção de El Guindi, também haviam sido mal interpretados (1999, p. 136).

Assim, tem-se que, apesar da ausência de referência direta ao que hoje se conhece por *hijab*, havia determinações para cobrir a cabeça, como forma de proteger a *‘awra*. O trecho do Alcorão normalmente apontado como determinação religiosa expressa para a prática do véu encontra-se no capítulo 24:30, conhecido como Capítulo da Luz (*Surat Al Nur*) o qual, segundo Aisha Baulonouar, é o único capítulo do livro sagrado que começa impondo a sua vinculação em todos os termos ali expostos (p. 141), visto que inicia com a assertiva “Esta é uma Sura que revelamos e prescrevemos, incluindo nela revelações claras. Possais lembrar-vos!”. É assim que, dentro deste capítulo, vinculativo, há a determinação na *Surat 24*, versículo 30:

Dize aos crentes que baixem o olhar e preservem o pudor: é mais correto para eles. Deus observa o que fazem. E diz *às crentes* que baixem o olhar e preservem o pudor e não exibam de seus adornos além do que aparece necessariamente. E que abaixem *seu véu* sobre os seios e não exibam seus adornos senão a seus maridos ou pais ou sogros ou filhos ou enteados ou irmãos ou sobrinhos ou damas de companhia ou servas ou criados despojados do apelo sexual ou às crianças que nada sabem da nudez da mulher. (MAOMÉ, p. 276)

Noutra passagem do Alcorão, o véu é novamente reportado, através do trecho (33:59) “Ó Profeta, recomenda a tuas esposas e a tuas filhas e às mulheres que apertem seus véus em volta delas: é mais provável que sejam assim reconhecidas, *evitando* ser molestadas [...]”. A partir dos esclarecimentos de Anne-Sofie Roald, Boulanouar explica que podem existir problemas em decorrência da tradução do árabe. Destaque-se que, como ainda explica Fadwa El Guindi, em nenhum momento, mesmo dos textos que relatam a vida do Profeta, existe a indicação para cobrir especificamente o rosto (1999, p. 139), o que leva à conclusão de que o véu integral, seja a burca, seja o *niqab*, não encontra sua origem em textos e ensinamentos religiosos islâmicos, somente o véu parcial.

3.3.3 Razões políticas e sociais

O véu pode também ser um símbolo de “re-islamização” das mulheres muçulmanas, ou mesmo, na visão ocidentalista, representar uma aproximação com o fundamentalismo (LAURENCE; VAISSE, 2006, p. 165). Considerando esse novo contexto de ressurgimento, Leila Ahmed afirma que o véu passou a ser usado pelas mulheres muçulmanas com um significado muito maior que o religioso, narrando a antropóloga que muitas mulheres de sua sociedade (Egito) eram muito devotas e nunca tinham usado um véu. Significava uma forma particular e muito política do Islã, que vinha se desenvolvendo desde o Ressurgimento na década de 70, amplamente fomentada pelas atividades da Irmandade Muçulmana (2011, p. 2). Explica também que, até o final da década de 60, no Egito, a regra era não usar o véu, apesar da prática não ter desaparecido por completo, fazendo-se presente seja nas classes mais ricas e conservadoras, seja entre as mulheres que trabalhavam nos campos das vilas (2011, p. 46).

Nesse sentido, há um claro crescimento paralelo entre movimentos de militantes islâmicos e a intensificação do uso do véu, destacando dois momentos específicos. Primeiramente, na década de 70, sobretudo entre alunas universitárias, espalhando-se depois pela sociedade, até o ponto em que meninas jovens usavam o véu e ignoravam a ausência da prática entre as mulheres do passado, ainda que devotas. Na verdade, como narra Ahmed, uma era completa de mulheres muçulmanas que não usavam o véu estava sendo apagada da memória e da história de um povo, a qual poderia até ser chamada de secular, em que mulheres teriam aberto mão do Islã (2011, p. 46). Noutro momento, no final da década de 90, a prática conseguiu encontrar adeptas mesmo em solo ocidental, seja nos Estados Unidos, ou mesmo na Europa (2011, pp. 4-5).

Grupos como a Irmandade Muçulmana desenvolviam a noção de que, para o islamismo, não é suficiente ser um fiel, mas trabalhar para mudar as estruturas políticas, sociais e de governo e estar engajado a questionar por uma sociedade justa. Por essa razão, o uso do véu seria requisito fundamental para a Irmandade, de maneira que todas as mulheres membros usavam o *hijab* como um emblema visual para representar a oposição contra a ocidentalização instaurada pela presença britânica e seguida pelas classes mais ricas de governo (2011, p. 48).

Ahmed ainda conta que o governo egípcio, na década de 50, promoveu ativamente direitos para as mulheres, que passaram a ter o direito constitucional ao voto, mas, ainda assim, a maioria delas, nesse período, não usava o véu (2011, p. 62). Além disso, o foco na educação levou a um forte desenvolvimento das universidades egípcias, o que levou à presença de mulheres, ao lado dos homens, nos *campi* universitários, contato o qual não era usual para as

alunas, normalmente vindas do campo e desacostumadas com a relação com o sexo oposto. Dentro desse contexto, passaram a surgir novos véus e novas formas e cobrir a cabeça e o corpo nas ruas de Cairo, ainda com maior intensificação com o sucesso dos ataques do Egito, ao lado da Síria, contra Israel em 1973, que impulsionaria o orgulho islâmico e o apoio ao presidente Sadat, no Egito (2011, pp. 76-77). Com a expansão do islamismo – a qual teve ajuda financeira da Arábia Saudita – eram visíveis as mudanças, nos meados da década de 80, não apenas no modo de se vestir, principalmente de mulheres, mas também no aumento do número de mesquitas e minaretes (2011, p. 117). A volta do uso do véu fez parte, portanto, de todo um contexto de ressurgimento islâmico.

Em regra, as mulheres não participavam politicamente, carregando as responsabilidades dentro da Irmandade Muçulmana, sendo-lhes reservada a tarefa de difundir o ideal islâmico dentro de suas casas. No entanto, Ahmed também esclarece que as mulheres presentes nas universidades tinham uma maior atuação, ao lado dos homens, podendo uma “irmã” dentro da hierarquia do grupo, ter contato com autoridades da universidade ou com outros membros masculinos, os “irmãos” (2011, pp. 79-80).

Foi dessa forma que o véu se tornou símbolo de consciência e resistência, denotando-se claramente político. A padronização do material e da cor de seus véus e vestidos longos, normalmente escuros e neutros, auxiliavam também no seu engajamento político e, quanto mais intensamente fosse a mulher coberta, mais “sério” seria seu comportamento público, além de ser vista também como mais sábia e hierarquicamente superior dentre as mulheres ativistas, tornando-se modelos exemplares a serem seguidos (1999, pp. 144-145). Explica ainda El Guindi, “a visão por trás da vestimenta islâmica tem origem no entendimento feminino do islã de tempos anteriores e, da forma como apresentado atualmente, nos textos religiosos primários [Alcorão] e secundários [Suna]”. Conclui, entretanto, que “se trata de um movimento contemporâneo sobre temas contemporâneos” (1999, p. 145). Isso significa que, ainda que se aleguem razões religiosas para o uso do véu, ele, na verdade, da forma como se apresenta atualmente no mundo, inclusive no Ocidente, é, sobretudo, originário de um movimento atual e, por isso, persiste quando em comparação com outras religiões ou culturas que já, há anos, abandonaram tal prática. Sua conotação atual é, portanto, muito mais política do que religiosa.

Hoje, tem-se que, mesmo na Turquia, a qual passou por uma reforma secular há quase um século sob o governo de Ataturk, o véu, que tinha sido quase completamente abandonado, está de volta, sendo usado por cerca de 60% das mulheres, uma delas é Hayrunisa Gul, a esposa do Presidente Abdullah Gul. Anna King opina que muitos daquele país veem o véu como sinônimo do início de uma revolução, que pode chegar ao ponto de se tornar algo comum e

praticamente imperceptível, ao invés de uma escolha, a qual poderia intensificar as diferenças entre homens e mulheres, como retratado em reportagem da revista *The Times*, de 18 julho de 2009. O véu é posto, então, como a bandeira para a revolução islâmica a qual, no entanto, levaria à segregação e em nada contribuiria para a igualdade da mulher na sociedade e, ainda pior, haveria o risco dessa segregação passar despercebida pelas próprias mulheres (KING, 2009, p. 299).

Um outro significado que se pode extrair do uso do véu é o social, no sentido de atender ao desejo da mulher, principalmente quando jovem, em seguir o seu comprometimento religioso, como opção autônoma e, portanto, prática não imposta pela sociedade ou família. Assim, ela busca defender uma identidade, em dois sentidos: um voltado à juventude e outro, à sexualidade. Dentro desse contexto, Laurence e Vaisse narram o caso das irmãs Lila e Alma Lévy, que, filhas de pai judeu não praticante e mãe agnóstica, decidiram seguir o islã, a partir da aquisição de fitas cassetes com os ensinamentos de Tariq Ramadan (2006, pp. 165-166). Este foi caso divulgado na mídia (SCHOFIELD, 2003) francesa e que permite enxergar o desejo identitário como sinônimo de autoafirmação e rebelião da juventude (2006, p. 166). O jovem busca em algo a que se identificar e se expressar dentro da sociedade. Noutro viés, o véu também pode ser visto como emancipação da muçulmana, pois permite que sejam evitadas censuras machistas de irmãos, pais e familiares do sexo masculino. Com o véu, elas ganhariam a liberdade de sair às ruas e se expressarem (LAURENCE; VAISSE, 2006, p. 166), sendo um símbolo de independência, havendo inclusive mulheres ocidentais que se converteram ao islamismo, alegando justamente que passaram a se sentir livres da comercialização e objetificação sexual da mulher (KING, 2009, p. 298).

4 FUNDAMENTOS DA PROIBIÇÃO DO VÉU ISLÂMICO NO OCIDENTE

Para defender a proibição do uso do véu islâmico, os governos ocidentais procuram se basear em três argumentos: a laicidade, no sentido de que podem atuar de forma preferencial a uma ou outra religião; proteção das mulheres, entendendo que o uso do véu é uma prática não aceita numa sociedade onde o poder feminino já ganhou o espaço público; e a segurança, em face do fundamentalismo e de ataques terroristas, aliada à impossibilidade de se ter uma adequada relação cívica com aqueles que dissimulam a própria face no espaço público. Esses três argumentos têm sido geralmente apontados em todos os conflitos que surgem a respeito do véu islâmico, contudo em distintas intensidades. Por essa razão, busca-se nos tópicos abaixo,

além de explanar em que termos específicos esses fundamentos são apresentados, trazer quatro casos em que eles foram alegados.

Os casos do *hijab* nas escolas francesas, que levou à promulgação da Lei nº 2004-228, e do *burkini*, numa escola alemã, julgado pelo Tribunal Federal Administrativo alemão em 2013, discutem, com maior peso, a alegação da laicidade aliada à liberdade religiosa. Assim, esses casos são analisados dentro do mesmo tópico, o qual inicia com a exposição do contexto laico e secular ocidental. Por terem os dois casos ocorrido em escolas, também traz-se um panorama de como se dá o funcionamento dos estabelecimento de ensino nesses dois países e a relação dos mesmos com a religião islâmica.

Noutro tópico, escolheu-se trazer juntos os argumentos da proteção da mulher e da segurança, aliada à convivência social, uma vez que são argumentos que apresentaram semelhante importância na discussão da proibição do véu integral, na França, e que levou à promulgação da Lei nº 2010-1192, cujo processo legislativo, desde sua propositura até sua promulgação e análise de caso pela Corte Europeia de Direitos Humanos é explanada. Ao lado dessa explanação, tem-se uma análise mais pormenorizada sobre a visão que o Ocidente tem sobre a mulher muçulmana, essencial, inclusive, para a compreensão do referido processo legislativo. Por fim, é apresentado um caso mais recente, que também levantou debates na França, sobre a proibição do *burkini* nas praias do litoral francês, no verão de 2016.

4.1 SECULARIZAÇÃO E LAICIDADE NO OCIDENTE

Atualmente, é fácil constatar a presença do direito à liberdade religiosa como direito fundamental nas constituições ocidentais, bem como nos tratados internacionais. Apesar da ampla consideração desse direito, como afirma Jónatas Machado, “a liberdade religiosa tem vindo a enfrentar críticas das mais diversas procedências”, em razão de uma “generalizada desconfiança do discurso religioso” (2009, p. 117), desconfiança também observada por Jürgen Habermas (2006, pp. 1-2). Essa desconfiança se dá num contexto em que temas religiosos são inseridos nas discussões públicas, como as que discutem aborto, casamento homoafetivo e pena de morte, dando forma a um ressurgimento do fenómeno religioso, em diversos âmbitos das sociedades, temas os quais eram antes limitados ao âmbito privado, sobretudo em decorrência dos processos históricos de secularização e consolidação da laicidade enquanto princípio amplamente aceito no Ocidente.

Pode-se dizer que o primeiro grande reconhecimento da liberdade religiosa enquanto direito a ser defendido foi na Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão de

1789, que impunha a proibição de moléstia de qualquer pessoa nas suas opiniões, inclusive as religiosas, se dentro dos limites da ordem estabelecidos pela lei. A primeira vez, entretanto, que a liberdade religiosa foi positivada a nível constitucional foi em 1791, na primeira emenda à Constituição norte-americana, trazendo duas importantes cláusulas, a “*free exercise clause*” e a “*establishment clause*”, protegendo a primeira o livre exercício da crença religiosa, enquanto a segunda instituía a laicidade estatal (CHEHOUD, 2012, p. 33). Neste país, aliás, a liberdade religiosa, já em 1776, havia recebido estatuto de direito fundamental na *Bill of Rights* da Virgínia, por advento da independência norte-americana, de forma que, como explica Jónatas Machado, “afirmou-se como garantia da autenticidade da fé individual, da pureza da Igreja, da igualdade cívica e da autônoma da actividade governativa” (2009, p. 114).

Posteriormente, tem-se a tutela prevista na Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 1948, que em seu artigo 18 positiva o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião “inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto, pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou particular”. Ressalta-se, assim, que a liberdade religiosa apresenta-se como um *direito humano*, isso porque reconhecida e garantida internacionalmente, e não somente no âmbito de um país, nos limites das fronteiras de sua soberania, tanto em 1966, no Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos, quanto na Declaração sobre a Eliminação de todas as Formas de Intolerância e de Discriminação Baseadas na Religião ou na Convicção, aprovada em 1981.

Pode-se verificar também que a liberdade religiosa encontra guarida em diversas constituições ocidentais. Na França, no artigo 1º da Constituição vigente de 1958, há a previsão desse país se tratar de “uma República indivisível, laica, democrática e social”, bem como defende a igualdade de todos perante a lei, sem distinções de origem, raça ou referentes à religião. Ainda como fundamento do seu preâmbulo, que ratifica todos os direitos consagrados pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, procura estabelecer o limite dessa tutela, determinando que “ninguém deve ser assediado por causa de suas opiniões, mesmo religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei”.

Já na Alemanha, a sua Lei Fundamental, no artigo 4º, item 1, defende que “a liberdade de crença, de consciência e a liberdade de confissão religiosa e ideológica são invioláveis”, estando assim, conforme proclama o item 2, assegurado o livre exercício da religião. Há ainda uma preocupação com relação a tutela desse direito com relação à prestação do serviço militar. De fato, no item 3 deste mesmo artigo, determina-se que “Ninguém poderá ser obrigado, contra a sua consciência, ao serviço militar com armas”, prevendo ainda que essa matéria deve ser

regulamentada por uma lei federal, disposição a qual poder ser observada como um exemplo da observação feita por Jónatas Machado, no sentido de que o referido artigo não apenas protege crenças religiosas mas, também, “crenças mundividenciais”, ainda que de matriz não religiosa (2009, pp. 116-117).

A liberdade religiosa é decorrente de longos processos de secularização, a partir da Idade Moderna, quando Estados Nacionais, aliados à burguesia, iniciaram uma união política e militar que fez com que a Igreja Católica perdesse a importância de outrora (CHEHOUD, 2012, p. 27). Esse contexto não significa, entretanto, que o poder político tenha, já nesse momento, separando-se do religioso, mas, sem dúvidas, foram dados os primeiros passos nesse sentido.

O termo *secularização* refere-se, assim, à transformação do transcendente em imanente, uma verdadeira quebra dos dogmas religiosos até então postos, como consequência dos processos de racionalização do homem a partir da Idade Moderna. Fala-se, assim, na perda do prestígio e da importância do religioso nos variados aspectos da sociedade, uma vez em que o homem passa a ter sua noção no tempo e a compreender-se como integrante de uma história no mundo em que vive e, não, no mundo pós-morte e transcendental, onde se obteria a salvação enquanto “expectativa messiânica e escatológica”, consoante o dogma dominante judaico-cristão (CATROGA, 2006, p. 20).

Afirma Heloísa Chehoud que o processo de secularização que se intensificou na Idade Moderna teve seu início dentro mesmo do próprio contexto judaico-cristão, com a expressão prevista no Novo Testamento – *Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*⁴ – mas essa separação entre Estado e Igreja teria significado mais a supremacia desta sobre aquele do que uma verdadeira neutralidade dentro de um Estado, não mais vinculado aos dogmas religiosos (2012, p. 27). No mesmo sentido, José Renato Nalini aduz que a separação entre as duas instâncias, terrena e divina, também foi trazida na concepção agostiniana, com a compreensão da *Cidade de Deus* e da *Cidade dos Homens* (2009, p. 34). É necessário ressaltar, assim, que tais processos de secularização e mesmo a noção de laicidade não surgiram imediatamente condizentes com a ideia de se dar espaço para as mais variadas crenças existentes no mundo. Foram antes formas de diferenciação do homem e dos dogmas religiosos, de acordo com as doutrinas iluministas.

Deve-se notar que os valores religiosos não deixam, contudo, de serem verdadeiras *construções culturais*, dependentes de uma dada realidade concreta, e que podem ser levados adiante, ainda que não sob a titulação de *religião*. Como salienta Jónatas Machado, mesmo a

⁴ É a lógica extraída do Evangelho da Bíblia, em Matheus, 22:21.

ideia de igualdade, proclamada entre os mesmos liberais que sustentam a secularização e a racionalidade, encontra-se na Bíblia, com Adão e Eva, em Gênesis. Igualdade não é, assim, um valor simplesmente *moderno* ou *iluminista*, como se pode imaginar (2009, p. 115).

Ademais, ainda que se fale no uso da razão em substituição à religião, valores culturais podem tomar espaço na crença social com a força de uma ideologia, tão forte quanto à força de uma religião. Foi exatamente o que ocorreu com a Revolução Francesa, quando se passou por um verdadeiro processo de substituição da religião católica, que apoiava o governo absolutista combatido pelos revolucionários, pela noção de *religião civil*. Esta era voltada para fundamentação do *patriotismo* e o *amor à nação*, de forma que a autoridade do Estado baseada no direito divino do Monarca, ao lado da obediência cega a este garantida pela Igreja, “tinha rolado junto com as cabeças de Luís XVI e Maria Antonieta”, contexto que fortemente influenciou o quadro político europeu (DIAS, 2013, p. 170). Ou seja, se por um lado ocorria a secularização do religioso, por outro houve também espaço para a sacralização do social e do político, de forma que ser um nacional francês significava defender seus principais valores, notadamente o lema *liberdade, igualdade e fraternidade*. Como explica Fernando Catroga, não se tratava do total abandono ou separação da religião, apenas uma transferência da religião até então dominante, a católica, para a religião dos cidadãos, a civil (2006, p. 126). Foi claramente uma luta contra a intervenção católica em todos os seus sentidos, seja político, social, religioso ou econômico – e não especificamente contra uma religião em si –, criando-se uma ideia de lealdade em seus nacionais, levados aos campos de batalha, comandados por Napoleão, em nome do Estado, por um forte sentimento popular nacionalista. Esse fato peculiar francês, aliás, explica bem a relação atual da França com a própria noção de laicidade, como deve ser exposto no próximo tópico.

A laicidade, por sua vez, é uma escolha do Estado em separar-se oficialmente do religioso. Heloísa Chehoud explica que, ao invés de ser entendida como regra a ser aplicada num determinado caso concreto, a laicidade é comumente tida como um princípio que norteia outras normas do ordenamento jurídico (2012, p. 15). Trata-se do posicionamento do Estado em não confundir suas atividades políticas com quaisquer conteúdos religiosos. Se a secularização permite que o homem se entenda como um ser racional no mundo imanente, a laicidade é uma qualidade que permite o planejamento e a execução de atividades estatais não atrelados a qualquer religião.

Marco Huaco explica que não se deve confundir laicidade com a total neutralidade do Estado diante das questões político-religiosas, mesmo porque isso é algo impossível. Na sua concepção, o que deve haver, na verdade, é um comportamento de imparcialidade por parte do

poder público diante das distintas crenças e opções religiosas que existam sob seu governo, não significando dizer, no entanto, que o Estado atuaria como um mero espectador, sem oferecer garantias de espaço públicos de acordo com a ideia de tolerância multicultural (2008, p. 48). Percebe-se haver, portanto, um dever de promoção de direitos, em nome da própria laicidade, por parte do Estado.

O autor ainda argumenta que a laicidade deve ser entendida como um *atributo do Estado*, e não de seus cidadãos, argumento que ganha mais força dentro de sociedades com diversidade religiosa. Em última instância, o que se deve garantir é a liberdade dos indivíduos, sendo que “é o Estado quem renuncia a perseguir princípios religiosos próprios para assegurar aos seus cidadãos o gozo pleno da liberdade” (2008, p. 45). É dentro desse entendimento de que não deve haver uma neutralidade absoluta, no que Huaco ainda procura esclarecer a diferença entre “*laicidade*” e “*laicismo*”, apoiado no entendimento de Roberto Blancarte. Este segundo termo expressaria, então, uma vertente que procura radicalizar a laicidade, a qual passa ela mesma a ser sacralizada e até mesmo vista de modo absoluto, aniquilando a própria concepção primordial de laicidade, como um “regime de convivência complexo”, em que diante das preferências dos sujeitos sociais, deve-se permitir uma gerência tolerante com as distintas realidades religiosas, razão pela qual não se deve apoiar em nenhuma (2008, p. 46).

Diante da constatação de que as sociedades passaram anos se afastando de temas religiosos, com mais força na Europa do que nos EUA, mas que, atualmente, esse processo começa a se inverter, Jürgen Habermas questiona onde se encontraria a linha divisória entre a inclusão e o completo rechaço da religião em assuntos públicos, tal como traçado por John Rawls. Explica o filósofo que, além do secularismo, as partes de um dado contrato social rawlsiano teriam fatalmente de escolher o que deve e o que não deve ser tolerado, abrindo-se espaço para, no lugar da religião, preencher-se a discussão pública com os direitos básicos. Com isso, um Estado liberal rawlsiano não privilegiaria as distintas formas de religião, mas os bens a serem providos a todos igualmente; a secularização seria o mandamento de imparcialidade, enquanto que a laicidade seria o mandamento de não adotar posições, ainda que possa atingir a todos na sociedade da mesma forma (2006, p. 5-6).

Habermas também critica a noção do liberalismo político de que os indivíduos teriam de sopesar as considerações religiosas e seculares que trazem consigo. Contudo, reconhece que ou alguns não querem ou mesmo não são capazes de assim proceder, sendo que a “crença verdadeira” não é uma mera doutrina, mas uma “fonte de energia” que nutre toda a vida da pessoa, em sua dimensão política e social (2006, p. 8). Nesse sentido, o Estado liberal não pode proteger a liberdade religiosa como direito básico, e, ao mesmo tempo, esperar que os

indivíduos justifiquem suas posições políticas, em todos os casos, de forma separada da religião, o que só pode ser exigido dos político, representantes dos cidadãos que respondem pelas instituições.

Noutro giro, não se pode extrair uma obrigação direta de que todos os cidadãos pessoalmente exprimam suas assertivas públicas sobre convicções religiosas numa linguagem acessível a todos *a priori*, por conta da enorme pluralidade de visões (2006, p. 9). Contudo, a linguagem utilizada pelos indivíduos deve ser passível de uma explicação dentro do processo democrático, do contrário, será ilegítima. Habermas afirma também que conflitos de religiões que envolvem posições divergentes e que não veem a solução no mesmo sentido, não podem ser resolvidos, mas *contidos*, se for desconsiderada a barreira política oposta a uma base de consensos pressupostos em relação à constituição, o que significa que a própria base da sociedade pode ter de passar por modificações para melhor acomodar crenças diversas e não permitir que sujeitos se sintam deslocados e não representados naquela sociedade, no sentido religioso:

O dever de "fazer uso público da razão" só pode ser cumprido sob certas condições cognitivas prévias. No entanto, as atitudes epistêmicas exigidas são a expressão de uma determinada mentalidade e não podem, enquanto motivos, ser a substância das expectativas normativas e dos apelos políticos. Cada "dever" pressupõe um "poder". As expectativas normativas de uma ética da cidadania não têm qualquer impacto, a menos que uma mudança necessária de mentalidade tenha ocorrido em primeiro lugar; deveras, eles servem apenas para acender o ressentimento por parte daqueles que se sentem incompreendidos e com suas capacidades sobrecarregadas. (2006, pp. 12-13)

Finalmente, Habermas conclui que, para que sejam feitos compromissos entre conflitos religiosos, ou para que eles sejam contidos, com modificações na estrutura básica social, é preciso esforços dos dois lados, os quais através *processos de aprendizagem*, fomentados pelo diálogo democrático, tornam-se capazes de operar uma reflexividade entre os próprias crenças e o secularismo, além de enxergar a relação entre a própria visão e uma visão secular e que questões seculares têm prioridade na arena pública, para que se possa estabelecer valores básicos.

No contexto secular, então, pode-se discutir questões religiosas, desde que justificáveis e se limitem aos contornos do metafísico e do sagrado, corroborando também a posição de Bhikhu Parekh, para o qual se deve evitar sejam assuntos sacralizados, sustentados num "fundamento pseudonatural", visto que práticas envoltas no fundamento da religião dificultam a negociação das diferenças culturais, inclusive quando as sociedades ocidentais modernas não desejam parecer intolerantes quanto ao tema. É justamente essa sacralização de algumas práticas que leva a um comportamento autoritário por líderes religiosos e, quando o

fundamentalismo se acirra, a sociedade liberal, em oposição, também se mostra mais orgulhosa do seu laicismo, e os conflitos se acirram (PAREKH, 2005, p. 296-297). As pessoas não podem, assim, esconder-se atrás de uma autoridade sagrada, sacralizando todas as suas práticas e interesses, tampouco basta que afirmem exclusivamente que fazem algo em nome de Deus e de textos sagrados. Religião tem uma responsabilidade na sociedade, com relação aos todos os indivíduos, sejam religiosos ou não, e mesmo as interpretações que são dadas aos conteúdos tidos por divinos justificativas convincentes dentro de uma comunidade democrática (PAREKH, 2005, p. 489).

Ainda diante das considerações de Habermas, e considerando-se também a observação de Charles Taylor, no sentido de que o processo de secularização foi desenvolvido a partir de uma visão cristã, e, portanto, é desconhecido pelo islamismo, para o qual religião e assuntos políticos andam juntos (1994, pp. 54-55), com relação aos conflitos ocorridos sobretudo na França, com a população imigrante islâmica, tem-se que um diálogo deve ser travado entre os dois lados, inclusive para que possam ser possibilitadas concessões mútuas; sem dúvidas, a estrutural social básica do país sofrerá – como já tem sofrido – modificações, não devendo, contudo, acatar todo e qualquer comportamento ou valor islâmico, sem que haja uma ampla e prévia discussão pública sobre seu significado e extensão, comparáveis, por sua vez, aos parâmetros franceses.

Por fim, apesar de religiões terem se mostrado frequentemente absolutistas, dogmáticas, conservadoras e terem mantido práticas, como a escravidão, “em nome de Deus”, elas podem ter efeitos positivos no seu ressurgimento na vida política, sendo inclusive o fundamento de um movimento emancipador, como nas lutas pela independência indiana, lideradas por Gandhi (PAREKH, 2005, p. 480). Deve, então, ser retirada a carga negativa que se sobrepõe a temas religiosos, como se significassem necessariamente um retrocesso na sociedade ou algo totalmente intocável (PAREKH, 2005, p. 483). Parekh sugere o apoio e financiamento dos Estados a sinagogas, igrejas e mesquitas, por exemplo, para atividades filantrópicas, como o cuidado de idosos, apoiando também um maior intercâmbio de informações. Assim a religião seria introduzida na esfera pública e se converteria em “publicamente responsável”, restando submetida à disciplina democrática (2005, p. 484). Além disso, não é prático, não tendo como obrigar que os indivíduos se afastem de suas crenças religiosas, e poderia criar uma crise de legitimidade ao afastar o cidadão religioso do sistema político (PAREKH, 2005, p. 475).

4.1.1 Laicidade nas escolas francesas e a Lei nº 2004-228 do *hijab*

Já enraizada na tradição revolucionária do século XVIII, quando proclamou sua independência da Igreja Católica, a França continuou promovendo a sua forte separação entre Estado e religião, tendo aprovado, em 1905, a lei da laicidade. Através dela, instituiu-se, em seus dois primeiros artigos, que a República assegurava a liberdade de consciência, desde que observadas as restrições da ordem e do interesse públicos, mas não financiaria qualquer culto, determinando a remoção dos orçamentos estaduais, departamentos e municípios, qualquer despesa relacionada ao exercício da religião. No entanto, restou permitida a previsão de orçamento para a promoção da liberdade de culto em estabelecimentos como escolas, presídios, universidades, asilos e hospícios. Para tanto, regulou também, através de normas de transição, a forma como as instituições de culto até então subsidiadas pelo Estado seriam, aos poucos e dentro de prazo estabelecido, transferidas para outras forma de financiamento. Ficava, assim, ainda mais nítida a separação entre Estado e religião, expressada sobretudo no artigo 26, ao se proibir “reuniões políticas nos locais voltados habitualmente ao exercício de um culto”.

A fidelidade à laicidade foi estreitada também com a Lei nº 59-1557, de 31 de dezembro de 1959, conhecida também como Lei *Debre*, ao se reportar ao então Ministro da Educação francês da época, Michel Debre. Através dela, unificou-se os ensinos público e privado, de forma que todos os estabelecimentos de ensino passaram a receber subsídios do governo para o seu funcionamento, por meio da assinatura de um contrato “simples” (artigo 5) ou de “associação” (artigo 4), sendo este segundo mais interessante economicamente, em troca, porém, de maior interferência e controle estatal. Dessa forma, considerando que os professores receberiam salários do governo, toda e qualquer escola deveria seguir o currículo nacional e demais ordens determinadas por decretos, mesmo em se tratando de um estabelecimento privado. Contudo, as escolas que não celebrassem o contrato, ainda ficariam submetidas ao controle estatal, ainda que menor, “limitado às qualificações exigidas dos diretores e professores, ao ensino obrigatório, o ensino obrigatório, o respeito ordem pública e da moralidade, da saúde e prevenção social”, conforme exposto no artigo 2 da lei.

Dessa forma, a neutralidade em assuntos religiosos que a França tanto defende foi estendida também para o ensino privado. O artigo 1 estabelece que o Estado fornece “a crianças e adolescentes em escolas públicas a oportunidade de receber uma educação em conformidade com as suas competências em *igual respeito por todas as religiões*” [grifos aditados], ao passo que também “proclama e respeita a liberdade de ensino e garante o exercício físico regular

aberto a instituições privadas” e que busca tomar “todas as medidas necessárias para garantir que os alunos da liberdade de educação pública de culto e de instrução religiosa”.

Dentro desse contexto de secularização e neutralidade religiosa, os debates sobre a proibição do véu islâmico (em francês, *affaires du foulard*) nas escolas públicas da França ganhou o primeiro destaque nacional pela mídia em outubro de 1989, quando três alunas foram expulsas de uma escola na cidade de Creil por usarem o véu (*hijab*). Para o diretor da escola, Eugène Chenière, a *laicidade* era um dos pilares centrais do *universalismo republicano*, ressaltando-se que naquele ano se comemorava o bicentenário da Revolução Francesa (SCOTT, 2007, p. 21). Bhikhu Parekh narra que, como gesto de solidariedade, muitas meninas muçulmanas passaram a usar o véu em outras escolas, e o tema ganhou abrangência nacional (2005, p. 366).

O então Ministro da Educação, Lionel Jospin, resolveu fazer uma consulta ao Conselho de Estado, a corte administrativa superior no país, o qual decidiu, em novembro de 1989, que os alunos tinham o direito a expressar e manifestar suas crenças religiosas nas escolas públicas, e que o *hijab* não violava o princípio do laicismo, desde que não constituísse um ato de pressão, provocação, proselitismo ou propaganda nem pelo seu caráter, nem pelas circunstâncias em que era usado. Assim, o parecer foi, na verdade, vago e não deixava clara a opção política do país, cabendo às autoridades educativas locais a decisão da proibição ou permissão do véu, diante da análise de caso a caso. Protestos dos dois lados perduraram, em meio a expulsões de outras alunas (PAREKH, 2005, p. 367; SCOTT, 2007, p. 24).

O caso foi apaziguado quando uma das meninas, voluntariamente, e as outras duas sob pressões do rei Hassan II do Marrocos, ao qual tinha sido solicitada uma declaração nesse sentido pelas autoridades francesas, decidiram levar o véu ao redor dos ombros durante as aulas (PAREKH, 2005, p. 368). Joan Scott registra ainda que, à época, pesquisas guiadas por republicanos mostraram que 45% dos muçulmanos eram contrários ao uso do *hijab* nas escolas, mas critica esse resultado, pois os diferentes muçulmanos que existiam no país não tinham sido considerados, e o véu era em todo e qualquer caso visto como símbolo da população muçulmana na França (2007, p. 26).

Os conflitos retornaram em 1994, quando, novamente, Eugène Chenière, agora deputado representando seu partido no departamento de Oise, propôs um projeto de lei para proibir símbolos ostensivos de filiação religiosa (SCOTT, 2007, p. 26). Em 10 de setembro de 1994, o Ministro da Educação, François Bayrou, expediu um decreto, que traçava uma linha distintiva entre símbolos “discretos” e os “ostensivos”. Na opinião dele, seria possível aceitar apenas símbolos religiosos que fossem discretos, mas não o *hijab*, entendendo este como

ostensivo por si mesmo e que constituía elemento de proselitismo e discriminação (SCOTT, 2007, p. 28). Nesse momento, tornou-se claro que a política adotada pelo país era a da proibição do véu islâmico nas escolas. Importante destacar nesse contexto que a imigração foi um tema importante nas eleições parlamentaristas de 1993, tendo contribuído para a vitória de partidos conservadores (HUNTINGTON, 2015, p. 239).

Os debates que se seguiram entre população, intelectuais e governo oscilavam entre negociação de direitos e a laicidade francesa, sendo que o pensamento dominante se inclinava para esta, sendo hostil à possibilidade de um compromisso com as meninas muçulmanas. Os franceses, pautados na laicidade, viam mulheres que seguiam uma prática ofensora aos seus direitos e que se recusavam a seguir os valores franceses. Em meio às controvérsias, a Ministra das Relações Sociais, Simone Veil, nomeou Hanifa Chérif, de origem norte-africana, para mediar os casos, com relação aos quais obteve bons resultados por alguns anos, havendo acomodações, como permitir que algumas meninas usassem bandanas ou que o véu fosse usado nos pátios, mas deixado sobre os ombros, durante as aulas (SCOTT, 2007, p. 28). Parekh critica a inexistência de tratamento igualitário com relação ao véu de meninas muçulmanas, uma vez que se pautava na laicidade. Isso porque, em abril de 1995, o Conselho de Estado permitira que estudantes judeus deixassem de assistir as aulas aos sábados para poder atender ao Sabbath. Ademais, alega também que o governo francês fornece subsídios ao privado de escolas católicas romanas, mas os nega para escolas judias, muçulmanas e mesmo de outras ramificações cristãs (2005, p. 370).

Em 2003, o então Presidente Jacques Chirac determinou a formação de uma comissão voltada a tratar sobre a laicidade no país, formada por dezenove componentes, dentre eles dois muçulmanos, e dirigida por Bernard Stasi, da centro-direita; daí a Comissão ser também intitulada *Stasi*. Foram então realizadas entrevistas e emitidos convites, inclusive aos participantes do Conselho Francês do Culto Muçulmano, criado no ano anterior, para emitirem opiniões sobre o assunto. Após seis meses, foi concluído um relatório com algumas recomendações a respeito da laicidade, incluindo a proibição de símbolos religiosos ostensivos nas escolas públicas. Naquele mesmo ano, no meio às preocupações mundiais com o terrorismo, após o 11 de setembro, Nicolas Sarkozy, enquanto Ministro do Interior, tinha afirmado que as mulheres com véu apresentavam um risco e deveriam descobrir suas cabeças, para mostrarem a identidade e, na verdade, a Comissão formada já tinha por objetivo analisar a viabilidade da aprovação de uma lei que proibisse o véu nas escolas (SCOTT, 2007, pp. 29-30).

O relatório da Comissão Stasi ressaltou a identificação do secularismo com a *neutralidade*, não podendo o Estado favorecer qualquer segmento religioso (2003, p. 13), bem

como ressaltou que o desafio maior do secularismo era o de “obter uma unidade, respeitando a diversidade da sociedade” (p. 18, 2003). Nesse sentido, considerou “ilegais” condutas como a modificações de horários nas escolas em razão de rezas, ou o atendimento por uma pessoa de determinado sexo, ou mesmo o pedido para se abster de algumas aulas (de natação, por exemplo, que envolver trajes de banho), ainda que partam de uma *minoría ativista*, a qual “afeta gravemente os princípios que regem o serviço público” (2003, p. 41).

O relatório também fez breve análise sobre estabelecimentos como hospitais e universidades, mas o seu foco maior foi a escola. Enquanto serviço público oferecido pelo Estado, ela deveria trazer consigo os valores da República, visto que este é o ambiente de socialização e muitas vezes de integração, razão pela qual se exigem “regras comuns claramente estabelecidas” e se tem por objetivos maiores a “reafirmação da laicidade” e a “defesa dos serviços públicos”. Nesse sentido, ressaltou-se que “a escola não deve ser protegida do mundo, mas os alunos devem ser protegidos contra a ‘fúria do mundo’” e que “embora não seja um santuário, deve promover um distanciamento do mundo real para permitir a aprendizagem” (2003, p. 56).

Mais especificamente sobre as meninas que usavam o véu nas escolas, afirmou-se no relatório que algumas delas usavam-no voluntariamente, mas, muitas vezes, sob coação, reconhecendo, contudo, que seu uso diminuía os abusos sofridos por essas meninas pela comunidade. O véu daria, assim, paradoxalmente, uma certa proteção contra as designações de “imoral” ou “infel” (2003, p. 47). Ao fim, propuseram a “elaboração de uma lei sobre a laicidade” (2003, p. 68), ponto em que não se pode olvidar que a França já tinha duas leis (de 1905 e de 1959) tratando sobre o tema, mas, dessa vez, buscou-se a proibição de *símbolos religiosos ostensivos*.

Laurence e Vaisse narram que a Comissão *Stasi*, apesar de ter sugerido a elaboração da lei em questão, não promoveu, para fins de feitura do seu relatório, análises ou pesquisas sociológicas sobre as razões pelas quais as muçulmanas usam o véu (2006, p. 169). Ainda em 2002, quando da discussão do projeto da lei, o diretor da região escolar do distrito de Lyon sugeriu que Kamel Kabtane, então diretor da mesquita de Lyon e influente figura islâmica no país, fosse ouvido sobre o uso do véu nas escolas, houve posicionamentos contrários, sob a alegação de que seria ferido o princípio da laicidade (BOWEN, 2010, pp. 52-53).

Com relação à recomendação de elaboração da lei, prevista no relatório da Comissão *Stasi*, apontou-se a necessidade de defesa do direito à liberdade religiosa no sentido de *não* acreditar em algo, o que abrangeria meninas que fossem *obrigadas a usar o véu* para ir à escola. Para essa conclusão, a Comissão se baseou nos relatos de que algumas meninas usavam o véu

para evitar coações de pregadores, ou mesmo dos colegas de sala de aula, não-muçulmanos. Alguns relatos apontaram ainda a existência de ricos sauditas que pagavam as famílias para que suas filhas fossem de véu para a escola. Assim, seria através da laicidade que se buscaria impedir a coação e violência sobre a mulher (LAURENCE; VAISSE, 2006, p. 169). Nesse sentido, percebe-se que, ainda que em grau menor, a questão da proteção da mulher não deixou de ser levantada também nas discussões anteriores à aprovação da Lei nº 2004-228.

Bhikuh Parekh, em crítica à proibição do *hijab* nas escolas francesas, afirma que não haveria “nenhuma razão óbvia” que justifique que os símbolos religiosos devam estar ocultos. Reconhecendo que o véu pode ser usado por diversas motivações, recusa também a alegação de coação sofrida pela menina muçulmana, opinando que não há como se ter certeza se, de fato, há ou não uma pressão ou mesmo violência comunitária ou da família. Ademais, critica a visão de que a ordem emitida pelo pai seria algo ruim, ou que as meninas deveriam optar por decidir de forma diferente dos pais, por entender que ele assim procede por não se sentir integrado socialmente e temer pela segurança da filha na escola e uma violação de sua própria identidade (2005, p. 373).

Em comparação ao cristianismo, melhor aceito no contexto laico da França, afirma que também não há como saber se uma menina católica que leva a cruz não passa por pressões semelhantes, além do fato de que a própria cruz não é necessariamente pequena, podendo, em alguns casos, equivaler ao termo “símbolo ostensivo”. Noutra giro, reconhece Parekh que mesmo a comparação entre os significados religiosos de uma cruz e de um véu não é perfeita se feita em termos abstratos, no sentido de que “a questão não é saber se o *hijab* é o equivalente islâmico da cruz cristã, mas se na França atual o fato de usar ou não um *hijab* tem um significado religioso similar para os muçulmanos ao usar uma cruz para os cristãos” (2005, p. 371).

Em março de 2004, foi então aprovada a Lei nº 2004-228, que proíbe o uso de símbolos *ostensivos* religiosos nas escolas públicas, não se estendendo essa proibição a escolas particulares, universidades e espaços públicos. Laurence e Vaisse apontam que uma razão para tanta atenção sobre esse debate é que as escolas francesas são, tradicionalmente, locais de debates políticos, desde a Revolução Francesa, tendo sempre presente a ideia de que nesses locais seria possível combater as influências antirrepublicanas e antidemocráticas – antes da Igreja Católica e, agora, de qualquer setor social (2006, p. 163). Mesmo no relatório da Comissão *Stasi*, direcionado ao então Presidente francês Jacques Chirac em dezembro de 2003, afirmou-se que “às escolas da República são bem-vindos não apenas *usuários de um serviço*, mas estudantes destinados a se tornarem *cidadãos esclarecidos*” (LAURENCE; VAISSE, 2006, p. 164) [grifos aditados]. Essa lei também teria o condão de atingir turbantes de *sikhs* e

yarmulkes, mas ela ficaria conhecida somente como “a lei do véu islâmico” (SCOTT, 2007, p. 34).

Laurence e Vaisse também chamam a atenção para o fato de que a lei de 2004 teve mais um valor simbólico, visto que nunca houve um uso “epidêmico” do véu. Para essa confirmação, trazem alguns dados. Antes da apresentação do projeto de lei no Parlamento, o Ministério do Interior tinha registros de que 1.254 meninas seguiam a referida prática nas escolas em 2003, correspondendo a um por cento de todas as meninas muçulmanas, e existiam cerca de 150 casos em decorrência da recusa à retirada do véu no ambiente escolar. Esses números, quando comparados aos dados anteriores de 1994, correspondem a 2.000 usando o véu nas escolas e 300 casos judiciais (2006, p. 165). Os autores, no entanto, de forma desconfiada, apontam que a Comissão Stasi apresentou dados completamente distintos do Ministério, indicando que, apenas no subúrbio de Seine-Saint-Denis, já havia 1.000 meninas que iam às escolas de véu, totalizando entre 5 e 10 mil em todo o país.

A proibição de 2004 teve repercussões negativas em países de maioria muçulmana e entre os habitantes franceses dessa religião. Para Laurence e Vaisse, aprovar uma lei desse tipo – considerando que os dados, ao menos os do Ministério do Interior, comprovavam uma redução na prática que pretendiam proibir, e que a Comissão *Stasi* chegou surpreendentemente quase à unanimidade das suas decisões (18 votos a 1), apesar de ser composta por 19 pessoas de origens distintas –, significa nada mais que “um grande esforço para reduzir o desenvolvimento seguinte de certas inclinações religiosas e prevenir o potencial desenvolvimento de uma lealdade dual entre os muçulmanos franceses” (2006, p. 167). O interesse maior da França era o de impedir uma transnacionalização de suas esferas públicas discursivas, sobretudo num momento em que, muito mais do que em 1989, forças islâmicas estavam presentes em seu território (SCOTT, 2007, p. 35), e foi na lei que se buscou uma base legítima para tanto.

Curioso é o registro de Laurence e Vaisse, no sentido de que a lei não gerou a comoção que era esperada, especialmente pela mídia, no primeiro dia de aulas em 2004. Apenas 639 meninas apareceram usando o véu, sendo que, dessas, cerca de 100 concordaram em retirá-lo logo nos primeiros dias. Com um mês de aulas, o Ministro da Educação anunciou que cerca de mais 72 também tinham deixado o véu. Ao todo, no primeiro ano, 48 alunas foram expulsas por não abrirem mão da prática, principalmente em Strasbourg e Paris, e 143 abandonaram voluntariamente o sistema educacional nacional, ou indo pro exterior, ou mesmo sendo aceitas em escolas católicas. Já no ano de 2005, a aceitação da lei pode ser entendida como ainda maior,

visto que apenas 12 alunas no total compareceram no primeiro dia de aulas com o véu (2006, pp. 170-171).

Diante dessa adesão à lei, de forma até surpreendente, Laurence e Vaise destacam duas razões principais para que essa calma fosse mantida. A primeira diz respeito ao fato de que o *hijab* em si nunca foi amplamente usado entre as mulheres muçulmanas francesas, além de ter sido possível verificar que a população muçulmana no país não estava a procura de um confronto, tentando antes acordos, como as meninas que buscaram permissão para usar bandanas nas escolas quando surgiram as primeiras proibições (2006, p. 171).

Mas a razão que foi realmente decisiva para a forma de se enxergar essa lei e mesmo os valores nacionais foi o sequestro de dois jornalistas franceses, em agosto de 2004, no Iraque, tendo os sequestradores exigido justamente a suspensão da proibição do véu em troca da liberação dos reféns. Esse caso levou os opositores da lei a pedirem às alunas que respeitassem a lei. Os líderes muçulmanos na França passaram a criticar a interferência estrangeira sobre assuntos internos, tendo Tariq Ramadan afirmado que a situação se tratava de uma “chantagem odiosa”, enquanto Dalil Boubakeur reforçou publicamente a afirmação de uma aluna de que “não iria haver sangue no seu véu”. Em troca desse apoio, o governo francês enviou uma missão diplomática com membros do CFCM à Bagdá para resgate dos jornalistas, o que, entretanto, levou ainda alguns meses (2006, pp. 171-172). Laurence e Vaise ainda concluem que essa lei “revelou a profundidade da integração e nacionalização do islã na França, o que levou a uma recusa pública à participação na visão uniforme e transnacional da *Ummah* dos sequestradores” (2006, p. 172).

Diante desse quadro, tem-se que, apesar de críticas poderem ser direcionadas ao relatório da Comissão Stasi e aos dados levantados pelo governo nessa oportunidade, além da institucionalização de longa data da laicidade, por meio de leis, em todos os setores públicos da sociedade, o evento do sequestro do jornalista contribuiu para uma aceitação inicial da lei. Essa aceitação, e consequente aproximação aos valores da República francesa apresenta-se, contudo, mais como um desejo dos muçulmanos de diferenciar-se de radicais islâmicos do que uma decisão definitiva voltada a atender toda e qualquer limitação às suas práticas. Tanto é assim que Laurence e Vaise ainda reportam alguns outros incidentes envolvendo muçulmanos, com relação a um homem que foi despedido em razão da aparência de sua barba ou a mulheres que se negaram a retirar o véu em piscinas públicas e até mesmo durante uma cerimônia de naturalização e recebimento da cidadania francesa. Mesmo a UOIF, que apoiou a lei inicialmente apresentou-se, em 2005, aberta a novos debates, não mais se apresentando favorável à ideia de

que o *uso* de um serviço público haveria de ser atrelado a uma neutralidade religiosa, cabível apenas para seus funcionários (2006, pp. 173-174).

Para Huntington, em breve comentário sobre o caso do véu, ainda no início da década de 90, os franceses se apresentam mais *culturalistas* do que *racistas*, trazendo dados de que havia aceito franceses africanos, que falam perfeitamente o francês, na sua Assembleia Legislativa, mas apesar dos *affaires du foulard* (2015, p. 238). A Lei nº 2004-228 foi então, na concepção de Laurence e Vaisse, uma verdadeira mensagem às mulheres jovens e meninas muçulmanas, tendo afirmado a soberania do republicanismo francês e o do modo de viver francês, da mesma forma que, na Alemanha, a reforma da legislação quanto à cidadania afirmou a soberania deste país sobre seus residentes turcos (2006, p. 167). Cecile Laborde também critica o excesso da laicidade dentro das escolas, dizendo não haver razões para acreditar que o *hijab* possa impedir a aprendizagem das jovens nas escolas. Na verdade, ela acusa a presença de um republicanismo que usa a educação como a “melhor arma contra a internalização não refletida de normas heterônomas”. Acreditando que essas meninas não teriam autonomia para decidir o melhor para a vida delas, o Estado impõe a sua forma de educação para uniformizar seus jovens, recaindo, no entanto, numa atitude paternalista, capaz de impedir o desenvolvimento da crença islâmica naquela criança (2012, p. 40).

Deve ser também ressaltado que não há escolas muçulmanas *públicas* financiadas pelo governo na França, com a exceção da escola de ensino médio localizada em território ultramarino, na Ilha Reunião, próxima à Costa leste africana, estabelecida em 1947 por meio de um “contrato simples” e, posteriormente, “contrato de associação”. Dessa forma, o problema da integração escolar se torna ainda maior, quando se constata que, além de não encontrarem espaço para expressão religiosa em escolas públicas – principalmente no caso das meninas, pois não podem usar o véu nas escolas públicas francesas –, os muçulmanos também encontram dificuldades para abrirem e fazerem funcionar escolas privadas de sua religião. A primeira, de origem tunisiana, abriu em 2001, em Aubervilliers, subúrbio de Paris – num período recente, se considerado o longo período de recebimento de imigrantes, desde a década de 60 – com apenas 80 alunos, por meio de um contrato simples. Posteriormente, mais duas escolas privadas muçulmanas abriram em 2003 em Lille e, em 2007, em Décines, na área urbana de Lyon. As dificuldades impostas ao projeto dessa terceira escola levaram a dois protestos de famílias muçulmanas em outubro de 2006, até que o *Conseil Supérieur de l'Éducation* (Conselho Superior de Educação) finalmente deu aprovação e autorização para abrir suas portas em março do ano seguinte (UNIÃO EUROPEIA, 2007, p. 13). Essas dificuldades podem ser entendidas como o medo dos franceses de terem o islamismo integrado no seu sistema educacional, o qual

é há gerações dominado por cristãos e judeus, apesar de muitos sustentarem sua objeção na preocupação de que os muçulmanos tornem-se ainda mais comunitários e não consigam se integrar à sociedade (BOWEN, 2010, p. 116).

Contudo, em 2001, Régis Debray, acadêmico e filósofo francês, produziu relatório para o Ministro da Educação sobre educação escolar em escolas seculares. Ofereceu, nessa oportunidade, algumas recomendações, dentre elas, que o islã fosse acrescido às disciplinas de história e filosofia. Em consequência, em 2006, foi instituída a *Ecole Pratique des Hautes Etudes* na Sorbonne, voltada a atender a recomendação. Apesar de sua posição, Debray afirmou ainda que o princípio da laicidade ainda mantinha sua importância, mas não poderia ser entendida como antirreligiosa, mas, sim, capaz de respeitar a liberdade religiosa. A recomendação não significou o desenvolvimento de ensino de cunho teológico nas escolas, mas apenas a exposição do islã enquanto importante para o desenvolvimento do Mediterrâneo pelo seu desenvolvimento em álgebra, astronomia, medicina, geografia e agricultura, além de outras contribuições artísticas e científicas, mas sempre colocado como pertencente a um mundo pré-moderno. Ademais, alguns professores encontraram dificuldade para seguir a recomendação, visto que ou pouco sabem sobre a civilização islâmica ou somente a veem sob o olhar francês (BERGLUND, 2007, p. 40)

Dessas considerações, pode-se extrair que a visão da laicidade na França, atrelada à neutralidade e completa indiferença do Estado, não apenas impede, como tem o intuito claro de não permitir o desenvolvimento de religiões não condizentes com o padrão de república de raízes cristã – apesar de não se confundir, sob hipótese alguma, com o cristianismo – surgida por advento da Revolução Francesa do século XVIII. Apesar de alguns acordos serem possíveis, sobretudo diante de situações mais delicadas, como o sequestro dos jornalistas em Bagdá, que contribuiu para o apoio de autoridades islâmicas no país para o cumprimento da lei então recém promulgada, a laicidade não é o argumento mais sólido para a justificação e legitimidade de uma proibição do véu, podendo atingir o direito de crença dessas meninas e proibi-las da expressão daquilo em que acreditam. Além disso, o apoio que a Lei nº 2004-228 teve inicialmente sucumbe diante das mudanças de conjecturas, especialmente com os recentes ataques terroristas, que levam alguns cidadãos franceses a hostilizarem toda e qualquer muçulmana nas ruas, como foi o caso de jovens de tiveram seus véus puxados em Paris, após a violenta invasão ao Charlie Hebdo. Por outro lado, retaliações desse tipo somente levam a compra de mais véus e um maior apoio a essa prática, dificultando seus debates, dos dois lados, e mesmo um acordo sobre seu uso ou proibição (GAROTAS..., 2015).

4.1.2 Laicidade nas escolas alemãs, liberdade religiosa e o caso do *burkini* no *Bundesverwaltungsgericht*

Na Alemanha, outro fator quanto à integração a ser destacado é que não há escolas muçulmanas financiadas pelo governo. A razão para isso é o fato de existirem requisitos – inclusive, previstos constitucionalmente, no artigo 7º, parágrafo 3º da Lei Fundamental alemã – para se formar uma associação religiosa que coopere diretamente com o Estado, tais como permanência, provada pela própria constituição coletiva e por um suficiente número de membros; uma lista clara de membros, de forma a determinar quais serão os alunos que atenderão às aulas religiosas; representação capaz de definir os princípios religiosos e que fale por eles, e não sofrer influências de instituições estatais. Para receber uma melhor classificação perante o Estado e receber seu apoio, a associação deve também ter recursos próprios e estar estabelecida no país há pelo menos trinta anos (BERGLUND, 2015, p. 16).

Apenas duas associações, até o ano de 2015, haviam se qualificado nesses moldes, ambas do estado de Hessen, quais sejam, a *DITIB Landesverband Hessen e.V.* e a *Ahmadiyya Muslim Jamaat is der Bundesrepublik Deutschland e.V.*, que cooperam com o Estado, para a inclusão de aulas de religião islâmica nas escolas públicas locais, como qualquer outra matéria, independentemente de a qual doutrina religiosa a aula se dirige (ALEMANHA, 2014). Muitas outras associações islâmicas, no entanto, estão registradas como organizações de caridade sem fins lucrativos, o que significa estar um nível abaixo de se tornar oficialmente em cooperação com o Estado, e tem alguns privilégios, como não pagar impostos (BERGLUND, 2015, p. 17).

A mudança de 2014 não significou, portanto, a instituição de escolas públicas islâmicas, mas de modificações nos currículos para a inclusão da matéria *religião islâmica* no currículo de todos os alunos, e, antes mesmo de Hessen, outros estados do país, como Baden-Württemberg, já vinham elaborando projetos para incluírem o islã nos currículos de suas escolas. A mudança curricular apresenta-se como uma prevenção ao extremismo religioso e uma ampla concordância dos anos de falta de integração com a população imigrante, especialmente a turca (ISLAM..., 2015).

O governo alemão também financia centros universitários para estudos em Teologia Islâmica em Münster, Osnabrück, Frankfurt-Greissen, Tübingen, and Nüremberg-Erlangen, onde os professores recebem treinamento para também darem aulas nas escolas. No entanto, os muçulmanos apresentam-se divididos com a inclusão da religiosidade islâmica no ensino alemão. Se, por um lado, as famílias ficam felizes em saber que seus filhos podem aprender sobre a própria religião na escola, como um cristão pode, por outro se questionam sobre a

posição estatal com relação a muçulmanos e islã, suspeitando que possa ser imposta uma visão alemã sobre eles (BERGLUND, 2015, p. 17).

De acordo com o estudo *Integração e Religião na visão dos Imigrantes Turcos na Alemanha (Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland)*, produzido pelo Departamento de Religião e Política da Universidade de Münster após entrevistas a 1.201 imigrantes por todo o país entre novembro de 2015 e fevereiro de 2016, constatou-se que 33% dos entrevistados concordaram que a mulher muçulmana deve usar o véu, sendo que essa proporção aumenta para 39% entre os imigrantes de primeira geração e cai para 27% entre os de segunda e terceira. Também 31% das mulheres entrevistadas afirmaram que usavam o véu em público, aumentando essa proporção para 41% entre as mulheres de primeira geração e, novamente, caindo para 21% entre as de segunda e terceira gerações.

Não se pode olvidar que a Alemanha somente a partir de 2000 iniciou uma política de integração, ao invés de apenas desconsiderar a presença imigrante no país. Nesse contexto, nota-se a diferença entre as repostas de indivíduos da primeira geração de imigrantes e aqueles mais novos. Não há assim uma lei que proíba o véu. Ademais, as próprias escolas buscam colocar o islã em seus currículos. Isso não significa, contudo, que, diante das oscilações políticas que ocorrem sobretudo com os ataques terroristas na Europa e a crise de refugiados desde 2015, partidos de direita, notadamente o AfD, uma vez no poder, podem querer traçar novas políticas, em atendimento ao medo da população alemã, restringindo as tentativas de integração e, inclusive, proibindo o véu, seguindo moldes da França. No entanto, deve-se lembrar que uma importante diferença com relação à França é justamente a forma como se vê a laicidade, que é mais branda, tanto que os alemães levam já estudos do islamismo para as salas de aula.

Dessa forma, apesar de não haver ainda lei que proíba qualquer forma do uso do véu pelas muçulmanas em razão da laicidade, como na França, já houve caso emblemático julgado pelo Tribunal Federal Administrativo e que teve por objeto o pedido formulado pelos pais de uma aluna muçulmana, em relação ao ano escolar de 2011/2012, por motivos de liberdade religiosa. Alegam que, apesar de para aquela religião ser a realização de esportes algo de estimável importância, por algumas circunstâncias não poderia a menina participar das aulas de natação. Estas eram obrigatórias, fazendo parte do currículo normal acadêmico, e sempre se realizam com meninas e meninos em conjunto. No entanto, foi alegado pelos autores da demanda que a aluna não poderia ser vista trajando as roupas típicas de banho da Alemanha (maiôs, biquínis), como também não poderia ver alunos do sexo oposto em trajes voltados para natação. A ação judicial teve seu início com a recusa da escola ao pedido feito pelos pais em

nome da filha para fins de liberação da aula. Na primeira instância e em nível recursal, os autores tiveram seu direito negado, passando a ser decidido pelo Tribunal Administrativo Federal Alemão.

Com relação às circunstâncias jurídicas, afirmou o Tribunal que o artigo 4º, parágrafo primeiro da Lei Fundamental Alemã, que determina o direito fundamental à liberdade religiosa e de crença, não abrange somente uma liberdade interna, de crer ou não em algo, mas principalmente a liberdade de poder manifestar e desenvolver a sua opinião, inclusive suas práticas e comportamento diários em sociedade. Esse artigo, por sua vez, confronta-se com o artigo 7º, parágrafo 1º, da Lei Fundamental, que determina a frequência à escola e, conseqüentemente, o acesso à educação, igualmente como direito fundamental e necessário para configuração do Estado alemão. Foi também argumentado, conforme o ordenamento jurídico e decisões pretéritas que tem o Estado a competência para planejar, organizar e desenvolver as políticas educacionais, não existindo, no entanto, uma competência específica para definir o conteúdo dessas atividades. Ademais, formação e desenvolvimento através de escola pública é da responsabilidade do Estado, sobretudo para fins de integração social.

Os direitos foram assim contrapostos e entendeu-se que deles “deve-se conseguir, de acordo com a Lei Fundamental, uma concordância prática das limitações recíprocas, de forma que não apenas um deles seja preferido ou afirmado no seu grau máximo, mas que ambos sejam considerados válidos, e comparados da forma menos interventiva” (ALEMANHA, 2013).

Um primeiro aspecto analisado pelo Tribunal ao decidir esse caso foi o fato de a aluna não poder usar trajes de natação. Diante esse argumento, no entanto, a liberação das aulas foi-lhe novamente negada, tendo em vista ser possível por muçulmanas o uso de *burkini*. Essa indumentária, como exposto na decisão, cobre mãos, pés e rosto, de forma que ainda permite o contato com a água, sem impedir a atividade da natação. Sendo assim, a partir da aplicação das máximas da necessidade e da adequação e em observância às circunstâncias fáticas, com relação à alegação da aluna de não poder usar trajes de banho típicos da Alemanha, o tribunal decidiu que, diante da existência do *burkini*, o seu uso pode ser adotado como medida que permite a consecução de ambos os princípios, liberdade religiosa e acesso à educação, adequando-se ainda à realidade social. Assim, é uma medida idônea a proteger o direito alegado pela autora da demanda, atendendo ao seu desejo, que também não intervém de forma intensa no seu próprio direito à educação, nem com relação aos demais alunos. Portanto, apesar de ter sucumbido à demanda, em relação ao que foi pedido (liberação das aulas), a aluna teria seu direito atendido pelo Tribunal.

Com relação ao fato alegado de não poder estar na presença de pessoas do sexo oposto, nem de poder ser por elas tocada, a aluna teve novamente seu direito negado. O Tribunal alegou que, na sua competência em educação, o Estado também se preocupa com questões sociais mais amplas, como tolerância, o respeito ao próximo bem como a igualdade de gêneros no espaço público, o que deve também ser atendido por ele próprio ao tomar suas decisões. Ademais, a política de integração exigiria que a autora da demanda participasse das aulas obrigatórias de natação de sua escola, mesmo porque tal política necessita da participação dos dois lados – ela, com suas particularidades, e os demais alunos – e não haveria outro meio de proporcionar uma integração capaz de substituir a participação nas referidas aulas de natação (diante da necessidade de aulas de esporte nas escolas alemãs). Por fim, o dever de frequência a tais aulas torna-se adequado à consecução dos dois princípios, pela aluna e pelos demais, na medida em que contatos corporais com alunos de outro sexo podem ser evitados de forma pedagógica.

Diante do exposto, percebe-se que o Tribunal Administrativo Federal Alemão obteve uma decisão que buscou a integração da autora, no caso, aluna de origem muçulmana, a qual não teve seu pedido julgado procedente, em razão deste órgão ter tentado uma compatibilização de valores e interesses e a sua manutenção nas aulas exigidas pelo Estado. No entanto, destaque-se que o próprio Tribunal ressaltou a impossibilidade de se controlar judicialmente todos os casos em todas as escolas, deixando-se entrever que o problema é muito maior e deve ser resolvido politicamente pelo governo central.

4.2 PROTEÇÃO DA MULHER E SEGURANÇA NOS CASOS DO VÉU INTEGRAL E DO *BURKINI* NA FRANÇA

A proteção da mulher contra a violência de um grupo patriarcal e a garantia de segurança, inclusive com a organização da ordem pública de acordo com regras sociais, são os dois argumentos mais fortemente apresentados ao se debater a possibilidade da proibição do véu integral, como ocorrido na França.

Através da verificação dos conteúdos de relatórios apresentados pela Assembleia Nacional Francesa, Comissão Nacional Consultiva de Direitos Humanos, Conselho de Estado e Conselho Constitucional, poder-se-á perceber que, embora a laicidade ainda seja apontada para fins de aprovação da Lei nº 2010-1192, ele é considerado menos imprescindível para garanti-la uma base legítima, do que o foi para aprovação da Lei francesa anterior nº 2004-228. Ainda nesse âmbito, será exposta a decisão da Corte Europeia de Direitos Humanos que julgou pela constitucionalidade da *lei da burca* francesa.

Noutro giro, ainda que de forma sucinta, narra-se como a proibição do uso do *burkini* em praias francesas, em 2016, ganharam o debate público, dentro do contexto dos múltiplos ataques terroristas que vêm ocorrendo na Europa, sobretudo na França, bem como analisa-se o entendimento do Conselho de Estado sobre essas proibições.

4.2.1 Visão sobre a mulher muçulmana no Ocidente

Dentre as mulheres islâmicas, certamente encontram-se feministas que entendem que a violência contra a mulher decorre justamente da perda de direitos imposta pelo Alcorão. Por isso, rejeitam ideologias usadas por alguns islâmicos para justificar, legalmente, uma prática ou uma norma. Afirmam Anna King que, apesar de existirem muçulmanas feministas, nem sempre elas conseguem realizar suas propostas. Cita o exemplo de Benazir Bhutto, no Paquistão, quando se tornou a primeira mulher a comandar o país, em 1988. Seu governo apresentou preocupações com relação a diversos aspectos sociais da mulher, incluindo saúde e segurança, e prometeu reparar a legislação anterior que tornariam seus projetos inviáveis. Contudo, Bhutto, por barreiras que lhe foram impostas pelo próprio contexto em que governava, não conseguiu prosperar nas promessas em defesa da mulher e, em 1997, Nawar Sharif foi eleito o novo Primeiro Ministro e formalmente impôs novamente a legislação baseada na *Shari'a*, sobretudo na área criminal (2009, p. 314).

Por outro lado, há muçulmanas que acreditam que a mulher deve aceitar a posição em que se encontra na religião, como Maryam Jameelah, pois uma sociedade unissexuada não seria sinônimo de progresso. Assim, a mulher teria o privilégio de não ter responsabilidades militares e políticas, e, por isso, deveria contribuir dentro de casa. Homens e mulheres não são iguais, mas complementares (apud KING, 2009, p. 307). Em sentido semelhante, Adbur Rahman, diretor do Centro para Estudos Legais Islâmicos (Center for Islamic Legal Studies), em Zaira, na Nigéria, no sentido de que o Ocidente é responsável pela degradação de suas próprias mulheres e que “as mulheres ocidentais são as criaturas mais tristes na terra, e a posição delas na sociedade criou inúmeros problemas sociais, psicológicos e morais, que elas estão tentando, em vão, desesperadamente resolver ou ao menos aliviar” (apud KING, 2009, p. 295).

Analisando-se a visão ocidental sobre a mulher muçulmana, a antropóloga Lila Abu-Lughod afirma que é exagerada a noção de que ela precisaria de salvação. Primeiro, porque a associação feita entre o véu, notadamente o integral, e a opressão não condiz, necessariamente, ao que uma muçulmana acredita, podendo existir, efetivamente, um desejo pessoal de seguir a prática, que pode inclusive ter para ela um significado de libertação, como quem leva a casa

consigo para o espaço público. Em segundo lugar – e talvez mais grave –, porque a “salvação das mulheres muçulmanas” já foi, muitas vezes, usada como um mero pretexto para invadir países e promover guerras, como ocorreu no Afeganistão. Cita, como exemplo, o discurso da então Primeira-Dama dos EUA, Laura Bush, dois meses após o 11 de setembro, através do qual procurou transmitir a mensagem de que a “guerra contra o terror” teria libertado as muçulmanas de suas casas, onde viviam aprisionadas, sendo a guerra também a favor dos direitos dessas mulheres (2012, p. 454).

A imagem da “salvação” da mulher muçulmana por parte dos ocidentais também já tinha sido apresentada em 1958, na Argélia. Como narra Marnia Lazreg, transcrita por Abu-Lughod, no dia 16 de maio daquele ano ocorreu um episódio de “apropriação colonial das vozes femininas e o silenciamento daquelas entre elas que tinham começado a tomar mulheres revolucionárias”. Generais franceses, com o interesse de manterem o poder (colonial) argelino – que já durava quase 130 anos –, buscaram passar a impressão de que estavam sendo apoiados pelos locais, fazendo uma demonstração pública, onde estavam “algumas mulheres [muçulmanas] das quais o véu foi solenemente retirado por mulheres francesas”, para servirem como papéis modelo da sociedade. Lazreg ainda expõe que usar os colonizados para tais demonstrações de lealdade à França era algo bastante comum, mas “retirar o véu de mulheres numa tão bem coreografada cerimônia acrescentou ao evento uma dimensão simbólica que dramatizava a característica constante da ocupação argelina pela França: sua obsessão com as mulheres” (2012, p. 455). Essa obsessão se refere às mulheres reunidas em haréns, tendo, portanto, a própria muçulmana já sido vista pelos ocidentais, já no século XVIII, como “vinculadas a um código cruel de restrição e opressão” (EL GUINDI, 1999, pp. 33-34).

Abu-Lughod afirma que, de forma alguma, deixaram as mulheres no Afeganistão de usar a burca por causa da “guerra contra o terror” dos norte-americanos. Não porque elas continuavam oprimidas, mas, sim, porque já era uma tradição enraizada, da mesma forma que, citando uma analogia, no Ocidente, sabe-se muito bem que não se usa *shorts* em determinados locais, de forma que todas as sociedades têm as suas formas de se vestir e se apresentar em público, a partir de padrões sociais compartilhados, crenças religiosas e ideais morais. Reconhece, contudo, que há a possibilidade de transgressão deliberada para defender uma posição ou se verem livres da famosa “tirania da moda” (2012, p. 457).

Dentro desse contexto ocidental, ao mesmo tempo que a mulher muçulmana é exposta como vítima, dentro do mesmo contexto de guerra, ela pode ser transformada em algoz, pronta para atacar e fazer parte do terror, como aponta Anna King. Mulheres, no Iraque, usadas como “mulheres-bombas” logo chamaram a atenção da mídia, em 2008, mas, nesse momento, não

houve preocupação em destacar as razões de discriminação contra a mulher naquele país, como foi feito no Afeganistão, anos antes. O foco era no fato de que as roupas facilitariam esconder bombas, e que, os ataques também se tornariam mais fáceis pois, em regra, mulheres passam por um controle menos rígido de segurança (KING, 2009, p. 301).

Ao lado dessa oposição entre vítima e algoz, Alain Touraine sustenta que a mulher muçulmana deseja alcançar uma emancipação tanto quanto a ocidental conseguiu e ainda busca conseguir, mas os objetivos das duas diferem em razão dos obstáculos existentes, uma vez que, a sexualidade usada como base para o feminismo ocidental, é controlado dentro do islã, de forma que, para que a mulher muçulmana seja capaz de construir a si mesma, teria antes de passar por um processo de libertação (2007, pp. 138-139). Sendo certo que os indivíduos que professam a fé muçulmana apresentam diversas diferenças entre eles, também afirma que seria “preconceituoso” acreditar que todas as mulheres muçulmanas passam por uma mesma “situação gravemente deteriorada”, não se podendo presumir que toda mulher muçulmana sofreria coação e violência dos homens. Contudo, acredita o sociólogo que também não se pode deixar de tentar identificar e explicar os “fenômenos de retrocesso”, como casamentos forçados e extirpação clitoriana, dos quais “a proliferação do véu é uma consequência” (2007, p. 141).

Pautando-se na sociedade francesa, onde hoje se encontra até uma terceira geração de muçulmanas, Touraine aponta a existência de mulheres francesas, que falam o francês perfeitamente e têm inclusive empregos qualificados, que buscam avançar dentro da sociedade, mas ainda se sentem vítimas de homens islâmicos e do olhar da comunidade sobre elas, vivendo, dos dois lado, uma “mistura de integração e de rejeição, de aceitação e de recusa” (2007, p. 143). Por quererem viver simultaneamente como francesa e como muçulmana, vivem numa *ambivalência insatisfatória*, sem viver perfeitamente nenhum dos dois lados, pois não querem renunciar à própria identidade, ainda que façam críticas ao islamismo em alguns pontos, nem querem pertencer à laicidade francesa. Diferentemente das mulheres ocidentais, elas não escolhem um lado, nem apresentam um plano de emancipação; o que as identifica é justamente o não-escolher, e o *hijab* pelas ruas francesas é um exemplo desse constante meio termo (2007, p. 145).

Como bem destacou Bernard Lewis, os “pecados” apontados pelos ressurgentes, dentre eles, o sexismo, não são apenas ocidentais, mas de todos os membros da raça humana, de forma que o tratamento dado a mulher, mesmo dentro do cristianismo, “tem sempre sido desigual e frequentemente opressivo, mas mesmo no seu pior momento foi melhor do que a regra da poligamia ou do concubinato a qual, por outro lado, apresentou-se largamente na humanidade” (1990, p. 53). Para a feminista francesa Elizabeth Altschull, transcrita por Anna

King, apesar de também existir violência contra a mulher em outras religiões, “nenhuma – com a exceção do islã – foi tão longe e é tão sistemática ou explícita sobre a inferioridade da mulher, enquanto status desejado e criado por Deus” (2009, p. 297). Alain Touraine também expõe que o controle da sexualidade feminina na religião islâmica muitas vezes se equivale à própria figura de Eva, na cultura ocidental, o pecado original que deve ser evitado através de restrições à mulher (2007, p. 140). De fato, pode-se alegar que as mulheres ocidentais ainda buscam seus direitos e, nesse sentido, todas as mulheres seriam oprimidas de alguma forma. Contudo, não é apenas porque a mulher ocidental ainda sofre com preconceitos e violência que não se deva buscar implementar políticas com relação a uma minoria, como é o caso de mulheres que usam a burca ou o *niqab*, por exemplo.

Conforme o quanto exposto no capítulo anterior, a burca ou o *niqab* são claramente distintos do *hijab*, exercendo um maior controle sobre as mulheres que utilizam esses tipos de véu. Essa diferença ainda pôde ser vista mesmo durante os Jogos Olímpicos do Rio, em 2016, quando muitas muçulmanas provaram serem capazes de praticar esportes e competir com véus e roupas próprias para tanto. Mas um véu integral, que cobre o rosto da mulher e lhe retira a visão e não lhe permite uma identificação, por cobrir-lhe o rosto e ser mais volumoso, não poderia proporcionar essa chance. Nesse sentido, a fundamentação que os ocidentais apontam quanto à opressão da mulher é mais verdadeira e legítima para a proibição da burca e do *niqab* do que do *hijab* – com relação ao qual, ressalte-se novamente, pesquisas na França e na Alemanha mostraram ainda uma considerável adesão, em detrimento daqueles outros dois.

4.2.2 Véu integral na França e a Lei nº 2010-1192

Em meio à polêmicas, em 11 de outubro 2010 foi promulgada na França a Lei nº 2010-1192, que proíbe a dissimulação da face no espaço público. O seu respectivo projeto (FRANÇA, 2009) foi registrado à Presidência da Assembleia Nacional em 29 de setembro de 2009, pelo Deputado Christian Vanneste, que fundamentou a proposta na necessidade de segurança no espaço público e recordou o discurso do então Presidente francês Nicolas Sarkozy, em 22 de junho daquele mesmo ano, em Versalhes, de que a burca não era bem-vinda naquele Estado. Nesse discurso, Sarkozy afirmou que a vestimenta "reduz a mulher à servidão e ameaça a sua dignidade" e "não é um sinal de religião, mas de subserviência", demonstrando apoio à criação de uma comissão parlamentar para analisar a proibição do uso da burca em lugares públicos no país. Outrossim, alegou que o país não poderia aceitar “mulheres presas atrás de redes,

eliminadas da vida social, desprovidas de identidade" (SARKOZY..., 2009). Afastou, portanto, uma justificativa religiosa e denunciou um abuso ao gênero feminino.

Venneste, por sua vez, também considerou que a discussão sobre a *burka* ou o *niqab* normalmente é vista sob as perspectivas da religião e da discriminação sexista, esta referida pelo Presidente, mas apontou mais um fundamento para a proibição destas vestimentas, que é a segurança no espaço público.

Para tanto, o deputado relacionou uma série de casos específicos, anteriormente levados ao Judiciário francês ou à Corte Europeia de Direitos Humanos, para justificar que, em nome da segurança, cabe ao Estado regular e mesmo impedir algumas condutas, o que é autorizado pelo artigo 9, item 2, da Convenção Europeia dos Direitos do Homem (CONSELHO DA EUROPA, 1950)⁵, tais como o uso de um turbante por um motociclista *sikh* (decisão de 13 de novembro de 2008, em *Mann Singh c. France*), ou impor obrigações, como a da retirada do véu ou turbante para controle de segurança em aeroportos (decisão de 11 de janeiro de 2005, em *Phull c. France*). Por fim, afirmou que além da segurança, razões de higiene também justificam a interdição de cobrir a cabeça com véu ou capuz para a prática de esporte em escola, com a exclusão do estudante que se recusar à norma (Corte Europeia de Direitos Humanos, 4 de dezembro de 2008, em *Kervanci c. France*).

Ainda na sua exposição de motivos, alegou que, contrariamente ao véu (parcial), que pode ser relacionada aos imperativos de poder, a *burka* não era instrumento exigido nos textos que regem o islã e, portanto, não haveria de se analisar a lei proposta sob o viés religioso, mas unicamente da segurança, que constitui uma das liberdades públicas, consoante o pensamento clássico de Montesquieu. Ademais, sustentou que para uma eficácia do controle de câmeras, qualquer roupa que impeça a identificação por esconder o rosto, deve ser proibida em vias públicas, exceto quando corresponder a uma exigência médica, apoiando-se no entendimento de Bertrand Mathieu, Professor de Direito Constitucional da Universidade de Paris I, de que se deve poder, na esfera pública, saber com quem se lida. O objetivo da proposta de lei era, portanto, permitir que a todo e qualquer momento as pessoas pudessem ser identificadas no espaço público. Alega que o Estado controla a ordem pública, como o faz ao proibir que se use pequenos biquínis em vias públicas. Aponta que a Bélgica também seguia o mesmo caminho,

⁵ As restrições à liberdade religiosa são assim colocadas: "A liberdade de manifestar a sua religião ou convicções, individual ou coletivamente, não pode ser objeto de outras restrições senão as que, previstas na lei, constituírem disposições necessárias, numa sociedade democrática, à segurança pública, à proteção da ordem, da saúde e moral públicas, ou à proteção dos direitos e liberdades de outrem."

através de proposta da então Deputada e líder do partido liberal *Mouvement Réformateur* Christine Defraigne.

Após a proposta do projeto de lei, a Comissão Nacional Consultiva de Direitos Humanos, a Assembleia Nacional e o Conselho de Estado apresentaram pareceres, nas datas de 21 de janeiro, 26 de janeiro e 23 de março de 2010, respectivamente, em que, no geral, apresentaram-se oscilantes sobre a legitimidade da lei e sua aplicabilidade, tendo a CNCDH e o Conselho de Estado sugerido, no lugar, fossem tomadas medidas de políticas públicas mais abrangentes. Posteriormente, o Conselho Constitucional, em 7 de outubro de 2010, em controle preventivo de constitucionalidade, em decisão bastante breve, concluiu pela sua constitucionalidade.

Diante da consulta que lhe foi dirigida pelo Deputado Andre Gerin, a Comissão Nacional Consultiva de Direitos Humanos expôs, inicialmente, que reconhece numa sociedade liberal, de um lado, os direitos constitucionais e postos na Convenção Europeia de Direitos Humanos de liberdade a uma vida privada e em família, de consciência, religião, além da liberdade de expressão e de circulação, nos termos da lei, e, de outro, a constituição de medidas necessárias para uma sociedade democrática, com a segurança pública e proteção à ordem de saúde e moral. Por essa razão, acreditando-se que uma lei em termos genéricos e abstratos, voltada para todos, não seria sempre justificável, e, com isso, algumas intervenções legislativas violariam o *princípio da necessidade*, podendo, inclusive, gerar efeitos advesos aos desejados. Concluiu, quanto aos argumentos ligados à organização da ordem pública, que a proibição do véu integral só poderia ocorrer se limitada no espaço e no tempo, tendo em conta circunstâncias especiais, por exemplo, em bancos, hospitais ou mesmo para pais e mães irem buscar os filhos menores na escola, casos nos quais a autoridade reguladora competente pode tomar uma medida administrativa que proíbe tal prática, não uma lei nacional geral (2010, p. 2).

Ademais, quanto à alegação de violência contra a mulher e sua dignidade, levantou os dispositivos da Carta das Nações Unidas e da Convenção Europeia que determinam a igualdade entre os sexos, e reconheceu os relatos de que o véu integral pode ser uma forma de opressão contra a muçulmana que o usa. Contudo, afirmou que a proteção da mulher é “prioridade política, em conformidade com a Declaração sobre a Eliminação da Violência contra as Mulheres, que poderia ser uma *medida mais apropriada* para proteger o direito de a dignidade da mulher usar o véu integral” [grifos aditados] (2010, p. 3). Assim, não entendeu a CNCDH que a lei seria o melhor meio para combater um violência desse tipo, ainda que comprovada. Já no que tange ao argumento da laicidade, a Comissão expôs que, ainda que este fosse forte quando do debate para proibição de símbolos religiosos ostensivos nas escolas públicas, o

mesmo não poderia ser dito sobre o véu integral no espaço público, visto que o Estado não tem o poder de determinar o que é e o que não é religião, ignorando o devido respeito a todas as formas de crenças (2010, pp. 3-4).

A CNCDH ainda se reportou a uma possível estigmatização da mulher muçulmana, considerando que não se poderia permitir, por meio de uma lei, que o sentimento de segregação e marginalização foi ainda encorajado. Com isso, na verdade, haveria de ter maior ênfase na educação cívica, jurídica, social e em direitos humanos, preocupada com a segregação entre mulheres homens, para que fosse possível a participação de todos na sociedade. Ademais, concluiu que a lei de proibição da burca seria de difícil implementação na prática e uma intervenção legislativa poderia interferir na relação dos franceses com seus imigrantes (2010, pp. 4-5).

O relatório apresentado pela Assembleia Nacional traz dados importantes e foca, desde o início, sobre o véu integral (apesar de o projeto de lei trazer como objeto a *dissimulação da face*), tanto que traz dados sobre as mulheres que o usam na França, evidenciando que, em geral, essa prática era mais comum na França do que em outros países ocidentais. No respectivo gráfico, há também dados, entre os anos de 1993 e 2009, que servem de comparativos, sobre as mulheres que usavam o véu integral no Afeganistão (2010, p. 31). Além de explicar os diferentes tipos de véu, expõe o véu integral – burca ou *niqab* – como “uma prática pré-islâmica importada, que não tem a natureza de uma exigência religiosa; faz parte da afirmação radical de personalidades em busca de identidade no espaço social, mas também a ação dos movimentos extremistas fundamentalistas; é um desafio para muitos países” (2010, p. 25).

Noutro giro, a partir das explicações de representantes e teóricos muçulmanos nas audiências promovidas, as passagens do Alcorão que se referem ao véu usado pelas mulheres não mencionam especificamente os tipos usados países muçulmanos contemporâneos, tais como burca ou *niqab*, e que o posicionamento do Conselho Francês do Culto Muçulmano contrário a tal véu “parece ser um bastante amplo consenso entre as grandes figuras do Islã nível nacional e internacional” (2010, p. 36; p. 39). Nesse sentido, para a Assembleia Nacional o véu integral não teria um significado religioso, tendo sido importado do Oriente Médio, onde se traduz em radicalização e extremismo.

Ainda procurando sustentar que o véu integral era uma prática importada de países radicais, a Assembleia procurou trazer dados de como essa prática se realiza nos países do norte da África e na Turquia, países dos quais advem a grande maioria dos seus imigrante muçulmanos. Indicou que, no Marrocos, não há dados estáticos indicando o desenvolvimento do uso do véu integral, mas que era visível o uso de “véu simples” (parcial), apoiado por ao

menos metade da população; na Argélia, que “ao nosso conhecimento” não havia relato de casos de jovens muçulmanas usando o véu integral, mas o país sofreria de influências salafistas externas; na Tunísia, a peça é “quase unanimemente” considerada contrária à tradição e à liberdade da mulher; na Líbia, o véu integral não é mais debatido na sociedade, porque o uso comum é o do *hijab*; por fim, na Turquia, o seu uso abrangia apenas cerca de 1,1% das mulheres (p. 34-35, 2010). Ademais, esse mesmo relatório apontou, a partir de dados do Ministério do Interior, que, àquele ano, cerca de 1.900 mulheres usavam o *niqab* na França, presentes sobretudo em áreas urbanas “sensíveis” (2010, pp. 28-29). Também argumentou que era prática quase inexistente no restante dos países europeus (2010, pp. 67-70), salvo alguns casos esparsos e igualmente recentes, como na Suécia e Dinamarca, e outros na Bélgica e Holanda, onde cerca de 270 mulheres e de 50 a 100, respectivamente, usavam o véu integral à época, e também se discutia uma proibição a nível jurídico (2010, pp. 71-74).

Após a exclusão de um significado religioso ao véu integral, registrou-se também, dentre outras, a observação de Samir Amghar, em estudos coordenados por Olivier Roy, que ler o que algumas mulheres islâmicas pregam na Internet pode trazer a necessidade de usar o véu integral, para que sejam islamizadas, encontrando uma identidade de vanguarda, e se sintam obrigadas a seguirem sua fé; mas essa vanguarda religiosa guiaria a comunidade muçulmana ao erro (2010, p. 44). Amghar também afirmou que o véu integral era um sinal de distinção social e, aqueles que o utilizam, querem sentir orgulho e sensação de respeitabilidade, o que ocorre principalmente em bairros mais pobres (2010, p. 50).

Com isso, entendeu-se que haveria o risco de um comunitarismo, capaz de piorar a condição da mulher muçulmana na sociedade. Fadela Amara, do grupo feminista *Ni Putes ni soumises*, afirmou que o desemprego em massa estava associado à crise econômica da década de 1990, principalmente entre as populações mais vulneráveis, incluindo os trabalhadores advindos do Magrebe. Essa crise teria contribuído para a deterioração da situação da mulher, com o retorno de normas tradicionais, como o próprio uso do véu (2010, p. 53). Também apresentou pensamento semelhante Mahmoud Doua, no sentido de que “não devemos subestimar a importância da insegurança social e sentimentos de rebaixamento em guetos para compreender o fenômeno do véu integral” (2010, p. 54).

Também registrou-se no relatório apresentado pela Assembleia Nacional que “a comunicação entre os membros da sociedade implica a capacidade de ver o rosto de outro”, tendo, em uma das audiências públicas promovidas, a historiadora Nadeije Laneyrie Dagen, afirmado que “o indivíduo e a personalidade individual são reinvestidos na modalidade do retrato, ou seja, um elemento delimitada a face” (2010, p. 32). Para Sabine Salmon, Presidente

da Associação das Mulheres Solidárias, “a burca encoraja a endogamia, guetos, comunitarismo [...] esconder o seu rosto é negar sua própria identidade em favor de uma fisionomia coletiva”. Também para a filósofa Henri Pena-Ruiz, há uma negação da pessoa singular em nome da comunidade (p. 111, 2010). Para Élisabeth Badinter, o véu integral seria “contrário ao princípio da fraternidade [...] e, mais além, ao princípio de civilidade, o se reportar ao outro”. Ademais, completou que seu uso significa “recusar-se a entrar em contato com os outros ou, mais precisamente, recusar-se à reciprocidade: a mulher vestida reivindica o direito para me ver, mas recusa o meu direito de vê-la” (2010, pp. 118-119).

Ademais, como bem ressalta Nadeije Laneyrie-Dagen, reconhece que cobrir o rosto pode ser uma forma específica de se apresentar dentro de uma cultura, mas não seria necessário que a sociedade francesa o aceitasse, acreditando, contudo, que a via legislativa não é a única, sendo também cabível uma integração pela educação quanto aos valores, mas não pretendendo substituir uma cultura pela outra, mas para que se chegue a um consenso mútuo (2010, pp. 121-122). Nesse ponto, o relatório conclui que o uso do véu integral viola o código social francês, o qual, contudo, não se baseia na sua imposição sobre todas as formas presentes na população, mas deve garantir as regras mínimas de convivência (2010, p. 122).

A consideração da ordem pública, enquanto espaço não privado, remeteu-se ao artigo 10 da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, no sentido de que “ninguém deve ser assediado por suas opiniões, mesmo religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei”, noção confirmada pelo Conselho Constitucional em 1981 (2010, p. 177). Ressaltou-se ainda que o conceito de ordem pública não havia sido definido pela jurisprudência constitucional, tendo sido considerado, para fins do parecer da Assembleia, “a definição que passou no Conselho de Estado [...] que ‘abrange a segurança, tranquilidade, salubridade, mas também a moral pública’, como observado pelo Sr. Rémy Schwartz” (2010, p. 178).

Procurou-se sustentar que o véu integral poderia violar a ordem pública em três sentidos diferentes. Num primeiro sentido, considerou-se a possibilidade de tal peça permitir a ocorrência de atentados, diante da presunção de que sob a burca ou *niqab* poderiam ser escondidos explosivos ou armas. Esse argumento foi descartado pois, do mesmo modo, para evitar um risco desse tipo, deveria ser proibida mochilas, pastas, ou até mesmo a *batina* no espaço público, e não havia igualmente a comprovação da necessidade de uma proibição nesses termos, como explicado por Denys de Béchillon (2010, p. 178). Num segundo argumento, considerou-se que o uso do véu integral impediria a identificação da pessoa. Lembrou a jurisprudência do Conselho de Estado que julgou legal, em 2005, a recusa de concessão de visto

a uma imigrante que usava *niqab* e não mostrava a face, e outra que reconheceu a legalidade de norma que impõe que as fotografias de documentos de identidade devem ser feitos com a cabeça descoberta, bem como a própria jurisprudência da Corte Europeia de Direitos Humanos, que entendeu, também em 2005, a possibilidade de obrigar um *sikh* a retirar seu turbante, para fins de controle de segurança em aeroportos. Contudo, Béchillon também concluiu que a jurisprudência do Conselho Constitucional não indicava que os cidadãos eram “obrigados a revelar o seu constantemente rosto, para ser reconhecível em toda parte e em todas as circunstâncias, mesmo que nenhum policial proceda com um controlo de identidade”. Dito isso, esse argumento também foi abandonado (2010, pp. 178-179). Deve-se compreender, portanto, que a Assembleia buscava a melhor forma de justificar legalmente a proibição que pretendia aprovar e que, no caso, o argumento da segurança, ao menos em termos uma *proibição geral e abstrata*, não conseguia se sustentar.

A terceira argumentação quanto à ordem pública, referente à *boas maneiras e código social* foi aceita, pois pautada no entendimento do Conselho Constitucional e em alguns dispositivos da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, como a liberdade de poder fazer tudo o que não atinja os outros, no seu artigo 4º. Ademais, pela declaração de Guy Carcassonne, a proibição e regulação da ordem pública quanto às pessoas que se negavam à comunicação deveria ser feita enquanto o problema era ainda marginal. Contudo, registrou-se a necessidade de uma prévia análise do Conselho Constitucional, para “não expor a França a uma condenação da Corte Europeia de Direitos Humanos” (2010, p. 180).

A fundamentação central da lei não é, assim, em momento algum, a laicidade. Apesar da Assembleia ter trazido esse princípio para debate, concluiu-se pela violação dos valores basilares da República Francesa que “mais do que um ataque contra a laicidade, [...] é uma negação do princípio da *liberdade*, porque é uma manifestação de opressão”, além de violar o princípio da igualdade dos seres humanos e entre os sexos e, por fim, significa “a rejeição de qualquer fraternidade pela rejeição do outro e frontal desafio a nossa concepção de convivência” (2010, p. 87). Reconheceu-se que a laicidade seria, contudo, um argumento fraco para sustentar a defesa dessa lei, visto que ela não significa a indiferença de um Estado, mas a garantia de espaço para todas as crenças (2010, p. 89). Nesse sentido, uma diferença entre a proibição que pretendiam aprovar, e aquela constante da Lei nº 2004-228, vista num duplo viés, no sentido de que a proibição com base no princípio da laicidade teve espaço na lei de 2004 por se tratar de estabelecimentos onde se fornece serviço público para crianças e adolescentes, os quais necessitam de proteção reforçada, e que não teriam maturidade suficiente para lidar com a própria autonomia (2010, p. 91). Com relação ao véu integral, no entanto, fala-se numa forma

de se expressar num *espaço público indeterminado* e, por isso, para Bertrand Mathieu, “o princípio da laicidade é irrelevante para regular essa prática porque, no direito francês, não pode levar a uma proibição geral a exibição pública de pontos de vista religiosos na esfera social” (2010, p. 93). Ainda explica Antoine Sfeir que mesmo a Lei da laicidade de 1905 já separa, perfeitamente, o que é, de um lado, público, e, de outro, privado (2010, p. 94).

O véu integral foi considerado pelo relatório da Assembleia Nacional, então, como símbolo de opressão contra a mulher. Assim, reconheceu-se a existência de um “apartheid sexual”, afirmando Philippe Foussier, do Comitê Republicano e Laicidade, que “o uso da burca nos desafia porque se refere ao debate sobre a demanda por direitos diferenciados e ecoa a ascensão do comunitarismo”, considerando ainda que essa se tratava da “primeira ilustração icônica de uma regressão dos direitos e da dignidade das mulheres em nossa sociedade” (2010, p. 109). Mesmo o teórico islâmico Tariq Ramadam afirmou que o véu integral é inclusive prática proibida no islã, e que ele próprio sempre será contrário à imposição de seu uso a uma mulher, por ser oposta à liberdade das mulheres e à dignidade humana (2010, p. 111). Contudo, o debate se torna mais complexo quando se constata que algumas dessas mulheres, numa “alienação voluntária”, como afirmou Caroline Fourest, optam a usar o véu integral, decisão que as torna mais felizes, mas que também dificulta a identificação de quais mulheres são realmente oprimidas por outras pessoas e quais tomam essa decisão (2010, p. 102).

Reconheceu, assim, que, *moralmente*, a declaração da opressão contra a mulher “despertou amplo consenso de pessoas entrevistadas” (2010, p. 113). No entanto, seria um argumento difícil de se sustentar no plano jurídico. Em se tratando a dignidade de um conceito polissêmico, ela é, na verdade, a dignidade de *cada um*, sendo uma qualidade individual, ligada à noção de liberdade e autonomia. Na verdade, os próprios debates sobre a lei em questão trouxeram a observação de que a França era uma das poucas democracias que não tinha expressamente inserido o conceito *dignidade* na sua Constituição, o que levou a uma proposta de Simone Veil de inserção no seu preâmbulo, justamente no sentido de indicar a dignidade *de cada um*. Com isso, no âmbito jurídico, quanto ao argumento de defesa da dignidade da mulher, considerando ser a prática do uso do véu integral seguido, algumas vezes, por vontade própria, afirmou-se no relatório que “só podemos condenar o muito solenemente como fizeram os 1946 Constituintes do Preâmbulo que se recusaram a escravidão e degradação da pessoa humana” (2010, p. 115).

Ao final, a Assembleia elaborou uma série de proposições, contendo recomendações, não apenas para o processo legislativo em questão, mas para uma reestruturação do tratamento dispensado aos imigrantes muçulmanos na França, tendo a proibição do uso do véu como

central. Dentre elas, sugeriu-se “adotar Resolução afirmando que o véu integral é contrário aos valores da República e “permitir atividades de mediação com atenção voltada às mulheres que usam o véu integral e aqueles ao seu redor, para compreender suas motivações, e estabelecer protocolos que reúnam todas as partes interessadas”. Também sugeriu-se “fortalecer a educação cívica para emissão no contrato de acolhimento e integração” – o que, na verdade, significa mais a repetição histórica do aumento de barreiras para a imigração e aquisição da cidadania francesa (2010, pp. 129-132). Propôs-se, também, uma política de controle da violência contra meninas e de promoção da igualdade entre os sexos nas escolas, além da ampliação do ensino sobre o mundo e a língua árabe (2010, pp. 135-137). Mas preocupações com o secularismo levaram à oposição em geral de muitas dessas recomendações, em especial a de nº 7, sobre como assegurar uma representação justa de espiritualidade, exposta por Colette Le Moal como “muito focalizada no islã”, o que “nunca foi desejado pela França”, e para quem haveria ainda a necessidade de melhor desenvolver o Observatório da laicidade, criado em 2007 (2010, p. 195).

Posteriormente, o Conselho do Estado considerou preocupante buscar-se uma proibição da dissimulação da face no espaço público de forma geral e abstrata, a qual seria “muito frágil juridicamente” e feriria “diversos direitos e liberdades fundamentais: a liberdade individual, a liberdade pessoal, direito à privacidade, liberdade de expressão e liberdade de manifestar aqueles convicções, designadamente religiosas, e proibição de qualquer discriminação” (2010, p. 19). Primeiramente, considerou que muitas leis, regulamentos e instruções já existem com o objetivo de deter pessoas usando o véu integral ou escondendo o rosto, em casos particulares. Cita como exemplo o caso de um divórcio, julgado por Tribunal Civil, o qual poderá ter em conta os excessos decorrentes da prática de uma religião, dentre eles a obrigação de usar o véu islâmico. Se tais excessos tornam a vida conjugal insuportável, certamente pode ser motivo para o divórcio, nos termos do artigo 242 do Código Civil francês. Ademais, o próprio Código Penal francês traz a obrigação de se submeter ao controle policial de identidade, quando solicitado (2010, pp. 11-12), bem como pune tanto a violência física, como a psicológica, no caso de se alegar que a mulher foi obrigada por outra pessoa a vestir o véu integral (2010, p. 14).

Nesse sentido, percebe-se que o Conselho de Estado acredita ser possível num controle diante de casos concretos e que demandem especificamente uma maior segurança, mas não em termos gerais e abstratos, tendo considerado, inclusive, que outros países europeus ainda não tinham optado por tal proibição para lidar com o mesmo problema. Considerando o argumento da laicidade, concluiu o Conselho de Estado que só se poderia impor uma estrutura secular

dentro de estabelecimentos públicos estatais, mas não no espaço público em geral. Dessa forma, “o princípio do secularismo não pode, sozinho, proporcionar uma base de cobertura para a proibição do véu integral” (2010, p. 21).

Quanto à alegação de violência contra a mulher, o Conselho de Estado entendeu que invocar a proteção da dignidade como motivo para a proibição do véu integral seria repleto de “incertezas muito graves”, pois tal princípio implica respeito pela liberdade individual e autodeterminação e é “ao menos potencialmente, relativamente subjetivo, como se percebe no caso do uso do véu integral que, na maioria dos casos, mostrou-se voluntário, de acordo com informações fornecidas pelo Ministério do Interior (pp. 21-22, 2010). Considerou ainda o risco da falta de eficácia da lei e, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma etigmatização dos muçulmanos (p. 24, 2010).

O Conselho de Estado surteu, portanto, ao invés de se criar uma lei geral e abstrata, fosse o assunto tratado no âmbito de uma política pública, sempre proporcional e considerando as especificidades locais que porventura existam, e entendida como “requisito mínimo para as demandas recíprocas e garantias essenciais para a vida em sociedade” (2010, p. 29). E completou que, através dessa política pública é que se poderia dar contornos à sociedade e, conseqüentemente, seria possível ver com nitidez quais os valores básicos tutelados, diante dos quais, sendo o caso, seria possível, finalmente, a aprovação da lei em questão, ainda que passível de questionamentos e censuras da comunidade europeia:

Não seria mais uma mera rampa em direção a um abusivo e crescente exercício de liberdades não controladas, mas a base de condições fundamentais que garantem seu livre exercício. Refletiria, dessa maneira, um direito e procedimento básicos do igual pertencimento à sociedade. Constituiria, assim, numa base possível de legitimação para a proibição da dissimulação da face com o objetivo de evitar o reconhecimento pessoal. (2010, pp. 30-31)

Quanto à argumentação de controle de segurança, o Conselho de Estado concluiu que tal consideração só poderia ser utilizada para proibir a ocultação do rosto “em locais onde um risco para a ordem pública tenha sido avaliado a um nível suficientemente elevado”, cabendo essa avaliação à avaliação à Prefeitura, que está na melhor posição para essa tarefa (2010, p. 38). Somente seria possível a proibição do véu integral, portanto, em locais como joalherias, bancos, conferências internacionais, eventos de esporte; ou em casos em que se procura conter fraudes, como serviços de provisão de bens que requerem a identificação pessoal (para recebimento de valores da previdência, por exemplo); locais de aglomerações, ainda que públicas e privadas, como cinemas e bares (2010, pp. 40-41). Expostas essas considerações, o Conselho de Estado, além de não concordar com a proposta de lei nos termos em que foi

colocada, ainda apresentou preocupação sobre o que a Corte Europeia de Direitos Humanos viria a concluir sobre a proibição em questão (2010, p. 36).

O Conselho Constitucional, por sua vez, foi bastante sucinto em sua decisão proferida quanto à proposta de lei, encaminhada pelos Presidentes da Assembleia Nacional e do Senado, à sua apreciação como controle preventivo de constitucionalidade. Baseou-se nos artigos 4º, 5º e 10 da Declaração de 1789, os quais determinam, respectivamente, que a liberdade consiste em não causar danos a outrem; que a lei deve proibir apenas as ações danosas; e que ninguém deve ser constrangido em razão de suas opiniões e crenças, exceto de violar a ordem pública ou a lei. Também baseou-se no preâmbulo da Constituição de 1946, no trecho em que se determina a igualdade entre os sexos. Concluiu, assim, que a proposta de lei era constitucional, entendendo-se que “o Parlamento estabeleceu previsões que garantem a conciliação proporcional entre a salvaguarda da ordem pública e a garantia dos direitos constitucionais”, e desde que não fosse aplicada em locais de culto, o que violaria a liberdade religiosa. Cumpre destacar que o Conselho Constitucional não se referiu à laicidade ou à situação de violência contra a mulher.

Mesmo diante das hesitações apresentadas, contra todos os três argumentos – e, em especial, quanto à dificuldade de se impor uma proibição genérica e abstrata sobre o espaço público, que foi preocupação central para o Conselho de Estado e a CNCDH –, o projeto de lei foi devidamente aprovado e, em 11 de outubro de 2010, foi então a Lei nº 2010-1192 promulgada pelo Presidente da República, Nicolas Sarkozy. Ele viria, contudo, a passar por uma nova análise, dessa vez, pela Corte Europeia de Direitos Humanos.

Em 1º de julho de 2014, a CEDH (caso S.A.S v. França), com base nos pareceres acima apresentados, bem como na legislação e nos posicionamentos políticos da Bélgica e da Holanda quanto ao véu, onde também foi determinada a sua proibição por via legal, após a França, negou, por maioria de votos, pedido apresentado por uma francesa de origem pasquitanesa, a qual questionava a referida lei, entendendo-a contrária à sua fé muçulmana e sua sensação de paz. Ela alegara violação aos artigos 8 (direito ao respeito pela vida privada e familiar), 9 (liberdade de pensamento, de consciência e de religião), em conjunto com o 14 (proibição de discriminação), e o artigo 10 (liberdade de expressão) da Convenção Europeia de Direitos Humanos. A CEDH, na sua decisão, entendeu, por quinze votos a dois, não haver violação aos artigos 8 e 9, e, unanimemente, também por não haver violação aos artigos 14 e 10.

A CEDH não acatou a alegação da requerente de que haveria uma violação, ainda que indireta, da sua liberdade religiosa e de expressão (artigos 9 e 10). Afirmou que, apesar da amplitude do objeto da lei, que corresponde todo o espaço público, não teria sido violado o

direito de vestir em público qualquer peça de roupa, com ou sem conotações religiosas, desde que não seja coberto o rosto. Registrou ainda que estava ciente de que a proibição produzia efeitos sobre muçulmanas que usavam o véu integral, mas que a lei não tinha uma conotação religiosa sobre vestimentas, mas somente o fato de cobrir a face. Além disso, baseando-se no que a requerente alegara, a proibição do Estado chegou a restringir o alcance do pluralismo, no momento em que acaba por atingir muçulmanas de burca ou *niqab*. Mas levantou as alegações do governo francês, de que se tratava de uma prática incompatível às regras sociais de comunicação e da vida em conjunto. Com isso, concordou a CEDH que o Estado francês buscava proteger o princípio de interação entre os indivíduos, o que é essencial para a expressão do pluralismo, bem como da tolerância e consciência necessárias numa sociedade democrática, afirmando se tratar de uma “escolha de sociedade” (2014, p. 57).

Consequentemente, a CEDH também não entendeu existir uma discriminação em razão de religião, uma violação de forma indireta (artigo 14, ao lado dos artigos 8 e 9). Explicou que entende que os debates ao longo do processo legislativo podem ter incomodado parte da população muçulmana, principalmente as mulheres que usam o véu integral (2014, p. 58). Sem dúvidas, observa-se que a mulher que deseja usar o *niqab* ou a burca por motivos religiosos é abrangida pela proibição da lei, sendo exposta, inclusive, às sanções impostas. A Corte também reiterou que uma política ou medida de âmbito geral que tem efeitos desproporcionais sobre um grupo podem ser consideradas discriminatórias, mesmo que não tenha expressamente se dirigido àquele grupo. Este, contudo, concluiu-se, não era o caso, pois a proibição tem um objetivo e uma justificativa razoável, em prol da interação entre cidadãos franceses (2014, p. 60). Explicou que leva em consideração a alegação de que a face tem papel fundamental para essa interação, de forma que aquela Corte é “capaz de aceitar que a barreira levantada contra outrem por um véu cobrindo o rosto é colocada pelo Estado requerido como quebra do direitos dos demais de viver num espaço sociável em que viver em conjunto seja mais fácil” (2014, p. 51).

Por outro lado, nem todas as alegações do governo francês foram acatadas pela CEDH, especialmente no que tange à igualdade de gênero. Ponderou-se no julgamento que, sem dúvidas, pode e deve um Estado, com o objetivo de proteger a igualdade da mulher, interferir em determinados direitos e liberdades postas na Convenção; contudo, um partido político não poderia apoiar-se no argumento de tal proteção para proibir justamente uma prática que é defendida por algumas mulheres, incluindo a requerente (UNIÃO EUROPEIA, CEDH, 2014, p. 50). Registrou, ainda nesse sentido, uma preocupação em que as mulheres muçulmanas que usam o véu se sentissem violadas por serem submetidas a uma sanção criminal, apontando que

a França não provou a impossibilidade de obter o resultado pretendido (“liberação das mulheres oprimidas e submissas do véu integral”) através de outras medidas menos restritivas. Por fim, a CEDH deixou claro que não acreditava que a proibição pudesse vir a produzir tal resultado, mas que poderia excluí-las ainda mais da sociedade (2014, p. 68).

Como bem esperava a Corte Europeia, após quase sete anos da vigência da referida lei francesa, dados mostram que a sua eficácia está comprometida, uma vez que se constatou que algumas mulheres continuam usando a burca e, além disso, há ativistas, como o milionário Rachid Nekkaz, que se dispõem também a pagar as multas, de 150 euros cada, a elas cominadas. Nekkaz afirma que já chegou a gastar 220.000 euros nessas multas, e algumas das mulheres a quem ofereceu ajuda já são reincidentes (DER ZORRO..., 2016). Uma proibição imposta por lei, então, não tem se mostrado capaz, por si só, de interromper o uso do véu integral e, muito menos, as violências e coerções que ocorrem escondidas dentro do ambiente doméstico e, portanto, afastadas do conhecimento público. Para além de constranger essas mulheres ao pagamento de multas no espaço público, necessárias são políticas localmente concentradas, direcionadas também à própria concepção dos homens. Sem dúvidas, fala-se aqui de uma transformação emancipatória da mulher que leva tempo e deve ser autônoma, não podendo ser forjada unicamente por uma lei.

Noutro giro, o fundamento da segurança não foi melhor atendido. Os ataques sucessivos ocorridos na França mostram que, mesmo com a proibição da burca, os terroristas encontram formas diversas para atacar, não apenas com bombas sob as roupas (alegação central contra o esconderijo que a burca poderia oferecer), mas também com roubo de caminhões para jogar sobre pessoas no espaço público ou séries de tiroteios com armas pesadas. Eles também não se intimidam nem mesmo com a luz do dia, como ocorreu no tiroteio contra o Charlie Hebdo, em janeiro de 2015. Na verdade, o que indivíduos fundamentalistas mais querem é justamente serem reconhecidos pelos seus “feitos em nome de Allah”.

4.2.3 O caso do *burkini* no litoral francês

Em sentido semelhante à proibição da burca e do *niqab*, pode-se analisar a proibição dos *burkinis*, por decretos de algumas prefeituras de cidades litorâneas francesas, no verão europeu de 2016. De acordo com reportagem da rede britânica BBC, ao expedir o decreto, o prefeito de Cannes, David Lisnar, afirmou que a peça “poderia colocar em risco a ordem pública enquanto a França estava sendo alvo de ataques terroristas”. Além disso, considerou que se tratava de “símbolo do extremismo islâmico”, o qual “não respeita a boa moral e o

secularismo”, valores basilares da França (CANNES..., 2016). Novamente, os mesmos argumentos dos casos ocorridos anteriormente estavam sendo apresentados mas, dessa vez, os recentes ataques terroristas ganhavam um especial destaque. O caso envolvendo o véu na França tomou, assim, mais uma vez, conotação mundial, e chegou a causar mal-estar diante da foto amplamente divulgada alguns dias depois da proibição, na qual policiais em pé rodeavam uma mulher, sentada na areia, que retirava seu *burkini*, após receber a determinação. A presença constante da polícia nas praias, antes incomum, também ganhou atenção da mídia em razão do incômodo causado aos seus frequentadores (FRANCE BURKINI..., 2016).

Salienta-se, no entanto, que as proibições não podem ser movidas estritamente pelas emoções do momento, de forma que a própria legislação perca sua legitimidade. Ressalte-se novamente que, se a proibição de vestimentas, tais como o *niqab*, a burca ou, no caso, o *burkini* fossem capazes de evitar ou mesmo diminuir o terrorismo, os que levantam essa argumentação poderiam ficar sem respostas ao tentarem explicar por que três violentos ataques atingiram a França, de modos tão diversificados, nenhum envolvendo roupas ou véus islâmicos, em apenas um ano meio.

O Conselho de Estado, portanto, dois dias após a divulgação de fotos das mulheres retirando seus *burkinis* nas praias, ao analisar o pedido de suspensão da proibição de 5 de agosto de 2016, na cidade de Villeneuve-Loubet, entendeu que a proibição estava visivelmente baseada na filiação religiosa daquelas mulheres. Lembrou que, de acordo com a jurisprudência assente há mais de um século naquele Conselho, o prefeito deve conciliar sua atividade de policiamento com as liberdades dos indivíduos, de forma proporcional às necessidades para manter a ordem pública e, ao mesmo tempo, as exigências implícitas ao direito de acesso à praia, banho seguro, higiene e decência na praia. Completou ainda que não havia risco suficiente em face da ordem pública, não havendo o que impedir através de uma proibição, pois o *burkini* era apenas uma forma escolhida para se banhar na praia, e nada mais. Por fim, determinando a suspensão da proibição, deixou claro que “na ausência de tais riscos, emoções e preocupações decorrentes de ataques terroristas, incluindo os cometidos em Nice em 14 de julho, não serão suficientes para justificar legalmente a proibição contestada” (FRANÇA. 2016).

Bernard Lewis, já em 1990, reconhecendo que não há erro algum quando o “instinto das massas muçulmanas” centralizam as mudanças em suas vidas na dominação ocidental, mas estando certo que há um choque de civilizações, em razão de um verdadeiro movimento “que transcende os temas e políticas e governos que os perseguem” afirmava ser “de crucial importância que nós, do nosso lado, não sejamos provocados a uma reação igualmente histórica mas também irracional contra o inimigo” (1990, pp. 59-60). Foi justamente esse o entendimento

adotado pelo Conselho de Estado, no momento em que suspendeu normas que, na verdade, podiam acabar atingindo direitos de mulheres muçulmanas que nem mesmo apoiam ou desejam os ataques que têm ocorrido na Europa, sendo contrárias ao islã radical. Tais proibições, nesse momento, somente poderiam acirrar os conflitos entre franceses e muçulmanos, dificultar uma integração dos imigrantes, que ficariam com uma visão ainda mais negativa da própria França.

Ademais, a proibição serviu para aumentar a curiosidade das pessoas com relação à peça. Sua criadora, a australiana de origem libanesa, Aheada Zanetti, afirmou, em agosto de 2016, que os pedidos na Internet foram de uma média anterior entre 10 e 12 para 60, sendo todos de pessoas *não* muçulmanas. Ela ainda explicou que criou o burkini 10 anos antes, em Sydney, como um meio de *integração*, de forma que as mulheres muçulmanas pudessem aproveitar a praia. O mais interessante é que muitas pessoas a escreveram fazendo os pedidos eram mulheres que tiveram câncer de mama e afirmavam que sempre buscaram do tipo (VENDA..., 2016).

CONCLUSÕES

1. O universalismo puro, tal como concebido nas Revoluções burguesas, não prosperou, porque voltou-se, na verdade, ao nacionalismo extremo, que levou às barbáries das Guerras Mundiais. Também não encontra legitimidade na sua expressão pelo liberalismo político, que se apresenta falso e inexecutável, diante da premissa meramente formal de que todos os indivíduos numa dada sociedade encontram-se numa igual posição. Ademais, sucumbe diante da noção de que apenas assuntos políticos devem importar na esfera pública, sendo afastados, por exemplo, as questões religiosas. O universalismo apresentado na ordem jurídica internacional, por sua vez e de forma acertada, cede espaço para que cada Estado, de acordo com sua soberania, decida sobre seus assuntos internos. As suas disposições postas em tratados são diretrizes que guiam os Estados nas suas tarefas, de forma a se buscar consensos entre os diversos países, ao menos em alguns pontos, principalmente os que dizem respeito à imigração e relação com diferentes culturas.

2. Críticas ao universalismo no seu sentido mais puro e restrito deram ensejo à defesa do relativismo cultural, no sentido de que as práticas e tradições de grupos minoritários só poderiam ser analisados sob a sua própria ótica, e não, sob uma ótica externa. Contudo, os excessos dessa defesa levaram a um comunitarismo que sufoca os direitos de indivíduos dentro do grupo, permitindo a perpetuação de práticas abusivas, sob a premissa de que as coletividades tinham o *direito* de persistir com suas tradições, inclusive, *para sempre*, sem demonstrar a

possibilidade de questionar as próprias tradições e práticas ou mostrar-se autotransformação. Novamente, dentro desse contexto, a ordem internacional acerta ao buscar uma tutela voltada precipuamente ao indivíduo, que podem ter seus direitos defendidos em face de eventuais abusos cometidos pela comunidade à qual se encontra vinculado.

3. O multiculturalismo cosmopolita ou universalista ou em sentido estrito, compreendido como uma conciliação entre relativismo cultural e o universalismo, apresenta-se como a melhor teoria para os debates sobre os direitos humanos em sociedades diversificadas, mesmo diante da alegação de se encontrar em crise existente em razão da dificuldade de se encontrar soluções a muitos dos conflitos atuais. O seu desafio é fomentar políticas que abranjam o maior número possível de cidadãos, possibilitando a criação de um núcleo comum de valores, os quais devem refletir a realidade daquela sociedade e não apenas forjar artificialmente uma cultura ou mesmo pluralidade de culturas de forma distorcida ou que privilegie apenas um parcela de indivíduos. Para isso, importante se faz a participação de todos os cidadãos no processo democrático de formação da vontade política, expressa, sobretudo, através de suas leis e programas de governo, para que se sintam não apenas receptores dos comando emanados pelo Estado, mas também os seus próprios autores.

4. Dentro do multiculturalismo, sobretudo considerando os constantes processos de imigração no mundo, deve-se partir do pressuposto de que as culturas passam por processos de aprendizagem e, por isso, seus membros podem fazer questionamentos sobre suas próprias práticas e modo de viver. Sendo assim, culturas podem se autotransformar, desde que sejam essas mudanças conscientes e autônomas. Ademais, essas transformações que ocorrem na base dos valores sociais não devem ocorrer apenas e necessariamente com relação aos imigrantes que chegam ao novo país, mas também deve ser possibilitada uma revisão da cultura até então defendida naquele local, na tentativa de se compatibilizar alguns dos novos valores e evitar uma desculturalização dos novos integrantes.

5. A religião islâmica é um exemplo de minoria no Ocidente, capaz de forçar modificações na base das sociedades em que se encontra mais presente, como a francesa ou alemã. Apresenta características muito distintas da tradição judaico-cristão ocidental, como a noção de unidade dos povos islâmicos para a construção de um Estado global (*Ummah*), além de uma estreita ligação com a política, em que mesmo a lei islâmica é interpretada com base no livro sagrado, Alcorão, e nos relatos de autoridades religiosas, Suna. Sem dúvidas, são características bastante destoantes das ocidentais. Apesar da visão negativa que os islâmicos têm do Ocidente, a qual os levou ao *Ressurgimento Islâmico*, com maior politização e retomadas de práticas como forma de mostrar suas pretensões antiocidentalistas, busca-se travar

diálogos entre os dois lados, especialmente através de líderes religiosos e grupos de representação muçulmana presentes nos países ocidentais para os quais migraram. Noutra giro, a conflituosidade latente, em alguns momentos, torna-se mais acirrada, como o presente momento, em que muitos muçulmanos vão para a Europa como refugiados, há uma onda de ataques terroristas e partidos de direita ganham força e podem dificultar ainda mais as tentativas de diálogos sobre diversos assuntos, inclusive o véu islâmico.

6. Com relação ao *hijab*, mais especificamente nas escolas francesas, percebe-se que a França persiste na defesa da sua visão de Estado laico como sinônimo de *neutralidade*, buscando excluir religião de todo e qualquer estabelecimento público. A laicidade, dentro dessa visão apresentada pelos franceses, não é, contudo, argumento legítimo para sustentar a proibição trazida pela Lei nº 2004-228, uma vez que confunde a laicidade, a qual é atributo do Estado, com a própria qualidade do indivíduo que usufrui o serviço público. Nesse caso, violaria o direito à liberdade religiosa da menina que usa o véu islâmico por questões religiosas e, além disso, poderia impedir a sua integração ao ambiente escolar francês e, conseqüentemente, à própria sociedade, ao lado de outros cidadãos.

7. É certo que a França pode e deve criar um núcleo de valores sociais comuns, mas deve reconhecer a inclusão de alguns valores também de seus cidadãos islâmicos e, conseqüentemente, a modificação de sua população nos últimos 50 anos. Da forma como apresenta a laicidade, aproxima-se mais do liberalismo político, em que apenas valores nacionais e ligados ao Estado em si importam, excluindo assunto éticos, morais e, especialmente, religiosos. Através de órgãos de representação da religião islâmica ou mesmo dos chefes de mesquitas, os quais devem encontrar apoio na respectiva população islâmica, o governo central pode realizar acordos e compromissos sobre um islã francês, não sendo possível, contudo, em razão da soberania de cada país, que grupos estrangeiros, dentre os quais se incluem os radicais, procurem se afirmar no país por meio da força ou desconsiderando, por completo, os valores culturais franceses. Não se pode olvidar, portanto, que as concessões devem sempre ser mútuas.

8. Noutra giro, a adesão inicial existente com relação à Lei nº 2004-228 baseou-se num acontecimento extremo, o sequestro de jornalistas franceses por fundamentalistas em Bagdá, em que autoridades religiosas islâmicas na França não tinham outra opção a não ser colaborar. Ademais, diante dos registros de que, pouco antes da aprovação da lei, já havia uma tendência das meninas muçulmanas abrirem mão do véu, percebe-se que uma integração e mesmo um abandono paulatino de uma prática pode ocorrer ao longo do tempo, por iniciativa própria e em decorrência do contato com outras pessoas daquela sociedade, dispensando uma

força legislativa. A Lei nº 2004-228, portanto, foi inoportuna, num momento em que não havia conflitos suficientes ou graves ao ponto de se justificar uma intervenção legislativa. Também o fato de alunas terem aderido à proibição, estando dispostas a se submeterem a algumas imposições dos franceses em prol de permanecerem no país, não significa que os muçulmanos encontrem-se completamente dispostos a abrirem mão do véu, ao menos o *hijab*, tendo em vista que a prática ainda encontra muitos defensores na sua população islâmica. Além disso, a islamofobia decorrente de ataques terroristas acaba por aumentar o uso do *hijab*, tanto para que essas mulheres se afirmem como não-terroristas, bem como para mostrarem que querem respeito no país em que vivem, mesmo que não abram mão de sua religião e tradição.

9. Na Alemanha, a inexistência de uma lei que diga respeito ao uso do véu islâmico ou mesmo sobre o uso de símbolos religiosos em estabelecimentos públicos ou dissimulação da face em geral, fez com que caso quanto ao uso de *burkini* fosse julgado pelo Tribunal Federal Administrativo, buscando-se uma compatibilização dos direitos da aluna requerente. Diante das circunstâncias apresentadas, reconhecendo-se a possibilidade e adequação do *burkini* para aulas de natação, o Tribunal não apenas protegeu o direito à liberdade religiosa da menina, como também a sua integração social, para a qual sua participação na escola é essencial. Contudo, reconheceu que não há como julgar todos os casos isolados, chamando a atenção para a necessidade de uma política pública mais intensa por parte dos governos.

10. Se o *hijab* pode ser prática tolerada pelos países Ocidentais, sobretudo pela inadequação do argumento da laicidade para proibi-lo, situação diferente ocorre com relação o véu integral, seja a burca ou o *niqab*, que, inclusive, não encontram grande apoio dos próprios muçulmanos que vivem na Europa e têm origem ligada ao Talibã e ao salafismo. Apesar de alguns teóricos da religião muçulmana afirmarem o contrário, é perceptível a existência de violência contra a mulher islâmica, combatida, inclusive, por feministas muçulmanas. O véu, especialmente o integral, pode ser um exemplo dessa violência, quando imposto coercitivamente por pais, maridos e irmãos, apesar de algumas mulheres afirmarem fazê-lo por vontade própria. Ainda que se argumente que no Ocidente também haja violência contra a mulher, essa constatação não é suficiente para que os Estado ocidentais ignorem um grupo minoritário e não elaborem políticas públicas para melhor inclusão da mulher muçulmana na sociedade e, assim, buscar melhorar esse quadro de violência e imposição. Questionável, contudo, é a forma como as tentativas de integração possam ser feitas através de proibições contidas em leis, ao invés de buscar transformações internas dentro das comunidades, a partir de diálogos e acordos entre os representantes dos dois lados.

11. Não se pode olvidar que, já ao longo do processo de elaboração na França da Lei nº 2010-1192, vários foram os órgãos que levantaram a dúvida da real necessidade de uma intervenção legislativa, com sanção criminal, para que mulheres não mais usassem véu no espaço público, dúvida também apresentada pela Corte Europeia de Direitos Humanos. Em se tratando de poucos casos de uso do véu integral – cerca de 2.000 – dentro de toda a população francesa, uma lei geral e abstrata que proíba tal prática acaba sendo mal vista, como mero ataque aos muçulmanos, o que somente pode gerar o efeito contrário de aumentar o orgulho muçulmano em detrimento da tentativa de se desenvolver um islã francês, pautado no diálogo e em concessões mútuas.

12. Noutro giro, ainda que o uso do véu integral seja reprovável, por significar violência contra a mulher ou por dificultar as relações sociais no espaço público, a Lei nº 2010-1192, não tem apresentado eficácia social e não está sendo suficiente para que as mulheres cessem com a prática. O que se observa são mulheres ou mesmo ativistas em prol de seus direitos que pagam as multas impostas e, logo em seguida, voltam a usar o véu, seja por razões de identidade, religião ou mesmo por coação. Assim sendo, a medida mais adequada para evitar o uso de burcas ou *niqabs* seria a continuação e intensificação de políticas públicas e principalmente locais voltadas para as mulheres muçulmanas e também para os homens, para que haja conscientização da necessidade de proteção dos direitos das mulheres e possa haver uma mudança, não forçada por uma lei sem eficácia social, mas de forma consciente e autônoma do grupo e, portanto, genuína. Também um maior contato com grupos de representação religiosa para ajudar na conscientização das mulheres e dos homens que continuem a exigir obediência e submissão das mulheres seriam mais adequadas e, possivelmente, mais eficientes, além de gerar menor constrangimento a essas muçulmanas.

13. Quanto à segurança, tem-se que a proibição de véus integrais não têm relação direta, uma vez que, mesmo com a referida lei, ataques terroristas continuaram ocorrendo, inclusive, de forma muito veloz e diversificada, por meios inesperados. Essa constatação também retira a legitimidade das proibições das prefeituras francesas com relação ao *burkini* em seu litoral, logo após ataques terroristas a Nice, em 2016. Assim, apesar de caber ao Estado a organização de seu próprio espaço público, e sendo certo que, para situações determinadas de segurança já há leis para proibir a dissimulação da face, a Lei nº 2010-1192, sendo geral e abstrata, somente pode se mostrar legítima na tentativa específica de permitir interação social se dirigida a todo e qualquer caso de dissimulação da face, não se dirigindo apenas à burca ou *niqab*, para permitir a expressão do pluralismo e da comunicação, conforme exposto pela própria CEDH.

REFERÊNCIAS

Livros e trabalhos acadêmicos

ABU-LUGHOD. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? – Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Revista Estudos Feministas**, v. 20, n. 2, maio/ago. 2012, pp. 451-470. Tradução de João Henrique Amorim. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2012000200006/22849>>. Acesso em: 30 dez. 2016.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AHMED, Leila. **A quiet revolution: the veil's resurgence from the Middle East to America**. New Haven: Yale University Press, 2011.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARTZ, Donna E.. The application of international human rights law in islamic states. **Human Rights Quarterly**, v. 12, n. 2, may 1990, pp. 202-230. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/762377>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

BAHIA, Saulo José Casali. Values, multiculturalism and social power. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal da Bahia**, v. 25, n. 28, ano 2016, pp. 391-412. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/rppgd/article/view/18285>>. Acesso em: 04 fev. 2017.

BERGLUND, Jenny. Publicly funded islamic education in europe and the United States. In: **The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World, Analysis Paper**, n. 21, abr. 2015. Disponível em: <<https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/Final-Web-PDF.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2017.

BOULANOUAR, Aisha Wood. The Notion of Modesty in Muslim Women's Clothing: An Islamic Point of View. **New Zealand Journal of Asian Studie**, v. 8, n. 2, dez. 2006, pp. 134-156. Disponível em: <<http://www.nzasia.org.nz/downloads/NZJAS-Dec06/9Boulanouar2b.pdf>>. Acesso em: 17 jan. 2017.

BOWEN, John R.. **Can islam be french?** New Jersey: Princeton University Press, 2010.

BRICHS, Ferrán Izquierdo. Islam político siglo XXI. **Revista CIDOB d'afers internacionals, Barcelona**, abr. 2011. Disponível em: <http://www.cidob.org/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/93_94/islam_politico_en_el_siglo_xxi>. Acesso em: 12 jan. 2017.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil**. Coimbra: Almedina, 2006.

COSTA, Maria Emília Correa da. Apontamentos sobre a liberdade religiosa e a formação do Estado Laico. In: LOREA, Roberto Ariada (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, pp. 97-116.

CHEHOUD, Heloísa Sanches Querino. **A liberdade religiosa nos estados modernos**. São Paulo: Almedina, 2012.

DIAS, Caio Gracco Pinheiro. A definição do internacional como interestatal: o direito internacional e as minorias. In: JUBILUT, Liliana Lyra; BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco; MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. (Coords.). **Direito à diferença: aspectos teóricos e conceituais da proteção às minorias e aos grupos vulneráveis**. São Paulo: Saraiva, 2013, vol. I, pp. 159-178.

DONNELLY, Jack. **Universal human rights: in theory and practice**. 3. ed. Nova Iorque: Cornell University Press, 2013.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

EL GUINDI, Fadwa. **Veil: modesty, privacy and resistance**. Oxford: Berg, 2009.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Dicursos a la nación alemana**. Estudio preliminar de Francisco Ayala. Buenos Aires: Editorial Americalee, 1943.

GRAHAM, William A.. Traditionalism in islam: an essay in interpretation. **The Journal of Interdisciplinary History**, v. 23, n. 3 – Religion and History, winter 1993, pp. 495-522. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/206100>>. Acesso em: 5 jan. 2017.

HÄBERLE, Peter. **Constitución como cultura**. Traducción de Ana María Montoya. Bogotá: Instituto de Estudios Constitucionales Carlos Restrepo Piedrahita, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de George Sperber e Paulo Asthor Soethe. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Direito e democracia: entre faticidade e validade**. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. vol. 1.

_____. Religion in the Public Sphere. **European Journal of Philosophy**, v. 14, n.1, abr. 2006, pp. 1-25. Disponível em: <<http://onlineibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x/abstract>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

_____. **Sobre a Constituição da Europa: um ensaio**. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012.

HUACO, Marco. A laicidade como princípio constitucional do Estado de Direito. In: **Em defesa das liberdades laicas**. Org. Roberto Arriada Lorea. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, pp. 33-80.

HUNTINGTON, Samuel P. **El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial**. Buenos Aires: Paidós, 2015.

KING, Anna. Islam, women and violence. **Feminist Theology**, v. 17, n. 3, may 2009, pp. 292-328. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0966735009102361>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

LABORDE, Cecile. State paternalism and religious dress code. **International Journal of Constitutional Law**, Oxford, v. 10, n. 2, march 2012, pp. 398-410. Disponível em: <<https://academic.oup.com/icon/article/10/2/398/666037/State-paternalism-and-religious-dress-code>>. Acesso em: 17 jan. 2017.

LAURENCE, Jonathan; VAISSE, Justin. **Integrating islam: political and religious challenges in contemporary France**. Washington D.C.: The Brookings Institution, 2006.

LAURENCE, Jonathan. Islam and citizenship in Germany. In: **Muslim integration: Challenging conventional wisdom in Europe and the United States**. CSIS – Center for Strategic and International Studies, set. 2007, p. 53-63. Disponível em: <https://csis-prod.s3.amazonaws.com/s3fs-public/legacy_files/files/media/csis/pubs/070920_muslimintegration.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2017.

LEWIS, Bernad. The roots of muslim rage: why so many muslim so deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified. **The Atlantic Monthly**, Boston, set. 1990. Disponível em: <<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/304643/>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. Tempestade perfeita? Hostilidade à liberdade religiosa no pensamento teórico-jurídico. In: MAZZUOLI, Valério de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes (Coord.). **Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI**. Belo Horizonte: Fórum, 2009, pp. 113-162.

MAOMÉ. **O alcorão: livro sagrado do islã**. Tradução de Mansour Challita. 9 ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira; SORIANO, Aldir Guedes. (Coord.). **Direito à liberdade religiosa: desafios e perspectivas para o século XXI**. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

OKIN, Susan Moller. **Is multiculturalism bad for women?** Nova Jersey: Princeton University Press, 1999.

PAREKH, Bhikhu. **Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política**. Tradução para o espanhol de Sandra Chaparro. Madrid: Ediciones Istmo, 2005.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 14. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2013.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Álvaro de Vita. Ed. ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

ROY, Olivier. Islamic terrorist radicalization in Europe. In: AMGHAR, Samir; EMERSON, Michael. **European Islam – challenges for society and public policy**. Brussels: Center for European Policy Studies, 2007, pp. 52-60. Disponível em: <<http://archives.cerium.ca/IMG/pdf/Roy-IslamicTerroristRadicalisation.pdf> >. Acesso em: 30 dez. 2016.

SCHOFIELD, Hugh. **Jewish dad backs headscarf daughters**. BBC, 1 out. 2003. Disponível em: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3149588.stm>>. Acesso em: 22 jan. 2017.

SCOTT, Joan Wallach. **Politics of the veil**. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

SILVA, Janaína Lima Penalva da. **A igualdade sem mínimos: direitos sociais, dignidade e assistência social em um estado democrático de direito – um estudo de caso sobre o benefício de prestação continuada no Supremo Tribunal Federal**. 2011. 203 f. Tese (Doutorado em Direito). Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

TAYLOR, Charles. Politics of recognition. In: **Multiculturalism: examining the politics of recognition**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, pp. 31-62.

TOURAINÉ, Alain. **O mundo das mulheres**. Petrópolis: Vozes, 2007.

Legislação

ALEMANHA. **Lei Fundamental Alemã de 1949**. Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Disponível em: <http://www.brasil.diplo.de/contentblob/3254212/Daten/1330556/ConstituicaoPortugues_PDF.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2016.

CONSELHO DA EUROPA. **Convenção Europeia de Direitos Humanos**. 4 nov. 1950. Disponível em: <<http://www.oas.org/es/cidh/expresion/showarticle.asp?artID=536&IID=4>>. Acesso em: 20 jan. 2017.

FRANÇA. **Constituição Francesa de 1958**. Disponível em: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank_mm/portugais/constitution_portugais.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2016.

_____. Assembleia Nacional. **Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics**. Disponível em: <<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000417977&dateTexte=&categorieLien=id>>. Acesso em: 10 dez. 2016.

_____. Assembleia Nacional. **Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.** Disponível em: <<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022911670&categorieLien=id>>. Acesso em: 10 jun. 2016.

_____. Assembleia Nacional. **Proposition de Loi visant à interdire l'ensemble des vêtements ou accessoires permettant de masquer l'identité d'une personne, présentée par M. Christian Vanneste.** 29 set. 2009. Disponível em: <<http://www.assemblee-nationale.fr/13/propositions/pion1942.asp>>. Acesso em: 30 dez. 2016.

_____. Presidência da República. **Loi n° 59-1557 du 31 décembre 1959 sur les rapports entre l'Etat et les établissements d'enseignement privés.** Disponível em: <<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000693420>>. Acesso em: 27 jan. 2017.

_____. Presidência da República. **Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat.** Disponível em: <<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749>>. Acesso em: 27 jan. 2017.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Carta das Nações Unidas.** 26 jun. 1945. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/D19841.htm>. Acesso em: 20 jan. 2017.

_____. **Declaração de Viena e Programa de Ação.** Conferência Mundial Sobre Direitos do Homem, jun. 1993. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/viena/viena.html>>. Acesso em: 20 jan. 2017.

_____. **Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos.** 16 dez. 1966. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm>. Acesso em: 22 jan. 2017.

_____. Assembleia Geral. **Resolução 45/155: A/RES/45/155 World Conference on Human Rights.** 18 dez. 1990. Disponível em: <<http://www.un.org/documents/ga/res/45/a45r155.htm>>. Acesso em: 04 fev. 2017.

_____. Unesco. **Declaração Universal dos Direitos Humanos.** 10 dez. 1948. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2017.

Relatórios, pareceres e decisões

ALEMANHA. Bundesverwaltungsgericht. **BverwG 6 C 25.12 – Urteil.** 13. set. 2013. Disponível em: <<http://www.bverwg.de/entscheidungen/entscheidung.php?ent=110913U6C25.12.0>>. Acesso em: 29 dez. 2016.

_____. Deutsche Islam Konferenz. **Limits to the practice of religion - Sharia in Germany?.** 17 mar. 2009. Disponível em: <<http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/EN/Magazin/Recht/Scharia/scharia-node.html>>. Acesso em: 25 jan. 2017.

_____. Kultursministerium Hessen-Deutschland. **Bekenntnisorientierter islamischer Religionsunterricht**. Disponível em: <<https://kultusministerium.hessen.de/schule/weitere-themen/bekenntnisorientierter-islamischer-religionsunterricht>>. Acesso em: 25 jan. 2017.

ANGENENDT, Steffen. Muslims, integration and security in Europe. In: CSIS – Center for Strategic and International Studies. **Muslim integration: Challenging conventional wisdom in Europe and the United States**, set. 2007, pp. 45-51. Disponível em: <https://csis-prod.s3.amazonaws.com/s3fs-public/legacy_files/files/media/csis/pubs/070920_muslimintegration.pdf>. Acesso em: 04 jan. 2017.

CONNOR, Phillip. **U.S. admits record number of Muslim refugees in 2016**. Pew Research Center. 5 out. 2016. Disponível em: <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/10/05/u-s-admits-record-number-of-muslim-refugees-in-2016/>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

EL KAROUI, Hakim. Un islam français est possible. **Relatório**, Institut Montaigne, set. 2016. Disponível em: <<http://www.institutmontaigne.org/res/files/publications/rapport-un-islam-francais-est-possible.pdf>>. Acesso em: 28 jan. 2017.

FRANÇA. Assembleia Nacional. **Rapport d'information au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile integral sur le territoire national**. 26 jan. 2010. Disponível em: <<http://www.assemblee-nationale.fr/13/pdf/rap-info/i2262.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

_____. Commission de Reflexion sur l'Application du Principe de Laïcité dan la République. **Rapport au Président de la République**. 11 dez. 2003. Disponível em: <<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000725.pdf>>. Acesso em: 02 fev. 2017.

_____. Comissão Nacional Consultiva de Direitos Humanos. **Avis sur le port du voile intégral - Adopté par l'Assemblée plénière du 21 janvier 2010**. Disponível em: <http://www.cncdh.fr/sites/default/files/10.01.21_avis_sur_le_port_du_voile_integral.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2017.

_____. Conselho Constitucional. **Decision n° 2010-613 DC of October 7th 2010: Act prohibiting the concealing of the face in public**. Traduzido do francês para o inglês. Disponível em: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank/download/2010613DCen2010_613dc.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2017.

_____. Conselho de Estado. **Mesure d'interdiction des tenues regardées comme manifestant de manière ostensible une appartenance religieuse lors de la baignade et sur les plages**. 26 ago. 2016. Disponível em: <<http://www.conseil-etat.fr/Actualites/Communiqués/Mesure-d-interdiction-des-tenues-regardees-comme-manifestant-de-maniere-ostensible-une-appartenance-religieuse-lors-de-la-baignade-et-sur-les-plages>>. Acesso em: 20 jan. 2017.

_____. Conselho de Estado. **Study of possible legal grounds for banning the full veil - Report adopted by the Plenary General Assembly of the Conseil d'Etat Thursday 25**

March 2010. Traduzido do francês para o inglês. Disponível em: <http://www.conseil-etat.fr/content/download/1910/5758/version/1/file/etude_voile_integral_anglais.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2017.

HACKETT, Conrad. **5 facts about the Muslim population in Europe.** 19 jul. 2016. Pew Research Center. Disponível em: <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/07/19/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

MOHAMED, Basheer. **A new estimate of the U.S. Muslim population.** Pew Research Center. 6 jan. 2016. Disponível em: <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/01/06/a-new-estimate-of-the-u-s-muslim-population/>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

POLLACK, Detlef; MÜLLER, Olaf *et. al.* Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland. **Relatório.** Münster Universität, Alemanha, 2016. Disponível em: <https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2016/06_2016/studie_integrat ion_und_religion_aus_sicht_t__rkeist__mmiger.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2017.

UNIÃO EUROPEIA. Corte Europeia de Direitos Humanos. **Application 43835/11, S.A.S v. France.** Estrasburgo, 1 jul. 2014. Disponível em: <[http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"appno":\["43835/11"\],"itemid":\["001-145466"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{)> Acesso em: 30 jan. 2017.

_____. European Commission. **Muslim identities and the school system in France and Britain: The impact of the political and institutional configurations on Islam-related education policies: Paper presented for the ECPR General Conference Pisa, September 2007.** Disponível em: <<https://ec.europa.eu/migrant-integration/index.cfm?action=media.download&uuid=2A756D06-D0D3-A7DF-EEE1314B916EACA1>>. Acesso em: 25 jan. 2017.

WIKE, Richard. **Ratings of Muslims rise in France after Charlie Hebdo, just as in U.S. after 9/11.** Pew Research Center, 3 jun. 2015. Disponível em: <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/06/03/ratings-of-muslims-in-france-and-us/>>. Acesso em: 29 jan. 2017.

Notícias

ALEMANHA CONFIRMA que ataque em mercado de Natal em Berlim foi atentado. **UOL Notícias**, 20 dez. 2016. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2016/12/20/alemanha-busca-autor-de-ataque-a-mercado-de-natal-em-berlim.htm>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

APÓS 20 anos da Conferência de Viena, direitos humanos são mais importantes do que nunca, diz ONU. **ONU-BR - Nações Unidas no Brasil.** 19 set. 2013. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/apos-20-anos-da-conferencia-de-viena-direitos-humanos-sao-mais-importantes-do-que-nunca-diz-onu/>>. Acesso em: 04 fev. 2017.

ASSASSINO de diretor é condenado a prisão perpétua. **BBC Brasil**, 26 jul. 2005. Disponível em:<http://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2005/07/050726_vango_ghsentencefn.shtml>. Acesso em: 27 jan. 2017.

BULGÁRIA proíbe o uso de véu integral por muçulmanas. **GI – Globo**, 30 set. 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/09/bulgaria-proibe-o-uso-de-veu-integral-para-as-muculmanas.html>>. Acesso em: 29 jan. 2017.

BURCA deve ser banida na Alemanha, defende Angela Merkel. **Veja**, 19 ago. 2016. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/mundo/alemanha-proibicao-burca-ministro>>. Acesso em: 28 jan. 2017.

COMEÇA julgamento do fundador do movimento anti-islã alemão Pegida. **G1 – Globo**, 19 abr. 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/04/comeca-julgamento-do-fundador-do-movimento-anti-islã-alemao-pegida.html>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

CANNES 'burkini' ban: What do Muslim women think?. **BBC**, 13 ago. 2016. Disponível em: <<http://www.bbc.com/news/world-europe-37062354>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

EUROPEANS greatly overestimate Muslim population, poll shows. **The Guardian**, 13 dez. 2016. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/society/datablog/2016/dec/13/europeans-massively-overestimate-muslim-population-poll-shows>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

FRANCE 'burkini ban': images of police on beach fuel debate. **BBC**, 24 ago. 2016. Disponível em: <<http://www.bbc.com/news/world-europe-37173673>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

FRANCE BURKINI: highest court suspends ban. **BBC**, 26 ago. 2016. Disponível em: <<http://www.bbc.com/news/world-europe-37198479>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

GAROTAS têm seus véus puxados em Paris. **Folha de São Paulo**, 9 mar. 2015. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2015/03/1600015-garotas-tem-seus-veus-puxados-em-paris.shtml>>. Acesso em: 06 fev. 2017.

ISLAM an Schulen: kaum Religionsunterricht für Muslime. **Der Spiegel**, 26 jan. 2015. Disponível em: <<http://www.spiegel.de/lebenundlernen/schule/islamunterricht-in-den-bundeslaendern-ein-ueberblick-a-1015021.htm>>. Acesso em: 26 jan. 2017.

ISLAM in Europe: perception and reality. **The Economist**, 23 mar. 2016. Disponível em: <<http://www.economist.com/blogs/graphicdetail/2016/03/daily-chart-15>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

LA BURQA et le voile, ce n'est pas du tout la même chose. **20 Minutes**. 16 jul. 2008. Disponível em: <<http://www.20minutes.fr/france/242108-20080716-la-burqa-voile-tout-meme-chose>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

LÍDER do Pegida é condenado por incitação ao ódio. **Deutsche Welle**, 3 maio 2016. Disponível em: <<http://www.dw.com/pt-br/1%C3%ADder-do-pegida-%C3%A9-condenado-por-incita%C3%A7%C3%A3o-ao-%C3%B3dio/a-19232436>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

MARROCOS proíbe venda da burca. **UOL – Operamundi**, 11 jan. 2017. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/marroc-os-proibe-venda-da-burca.ghtml>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

NICOLAS Sarkozy says Islamic veils are not welcome in France. **The Guardian**, 22 jun. 2009. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2009/jun/22/islamic-veils-sarkozy-speech-france>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

PARTIDO de Merkel tem pior resultado de sua história nas eleições de Berlim. **G1 – Globo**, 18 set. 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/09/partido-de-merkel-tem-pior-resultado-de-sua-historia-nas-eleicoes-de-berlim.html>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

REFUGIADOS na Europa: a crise em mapas e gráficos. **BBC**, 6 set. 2015. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150904_graficos_imigracao_europa_rm>. Acesso em: 24 jan. 2017.

REINO UNIDO. Department of Education. **Maintained faith schools**. 26 abr. 2012. Disponível em: <<https://www.gov.uk/government/publications/maintained-faith-schools/maintained-faith-schools>>. Acesso em: 25 jan. 2017.

UKIP leader Paul Nuttall says UK should ban burqa. **The Independent**, 28 nov. 2016. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/ukip-leader-paul-nuttall-says-uk-should-ban-burqa-a7444266.html>>. Acesso em: 25 jan. 2017.

VENDA de burkinis cresce em meio a debate francês, diz estilista. **G1 – Globo**, 23 ago. 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/08/venda-de-burkinis-cresce-em-meio-debate-frances-diz-estilista.html>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

ANEXO A**Lei n° 2004-228**

Le 7 février 2017

JORF n°65 du 17 mars 2004

Texte n°1

LOI n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics (1)

NOR: MENX0400001L

ELI:<https://www.legifrance.gouv.fr/eli/loi/2004/3/15/MENX0400001L/jo/texte>Alias: <https://www.legifrance.gouv.fr/eli/loi/2004/3/15/2004-228/jo/texte>

L'Assemblée nationale et le Sénat ont adopté,

Le Président de la République promulgue la loi dont la teneur suit:

Article 1

Il est inséré, dans le code de l'éducation, après l'article L. 141-5, un article L. 141-5-1 ainsi rédigé:

« Art. L. 141-5-1. - Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit.

Le règlement intérieur rappelle que la mise en oeuvre d'une procédure disciplinaire est précédée d'un dialogue avec l'élève.»

Article 2

I. - La présente loi est applicable:

1° Dans les îles Wallis et Futuna;

2° Dans la collectivité départementale de Mayotte;

3° En Nouvelle-Calédonie, dans les établissements publics d'enseignement du second degré relevant de la compétence de l'Etat en vertu du III de l'article 21 de la loi organique n° 99-209 du 19 mars 1999 relative à la Nouvelle-Calédonie.

II. - Le code de l'éducation est ainsi modifié:

1° Au premier alinéa de l'article L. 161-1, les références: « L. 141-4, L. 141-6 » sont remplacées par les références: « L. 141-4, L. 141-5-1, L. 141-6 »;

2° A l'article L. 162-1, les références: « L. 141-4 à L. 141-6 » sont remplacées par les références: « L. 141-4, L. 141-5, L. 141-5-1, L. 141-6 »;

3° A l'article L. 163-1, les références: « L. 141-4 à L. 141-6 » sont remplacées par les références: « L. 141-4, L. 141-5, L. 141-6 »;

4° L'article L. 164-1 est ainsi modifié:

a) Les références: « L. 141-4 à L. 141-6 » sont remplacées par les références: « L. 141-4, L. 141-5, L. 141-6 »;

b) Il est complété par un alinéa ainsi rédigé:

« L'article L. 141-5-1 est applicable aux établissements publics d'enseignement du second degré mentionnés au III de l'article 21 de la loi organique n° 99-209 du 19 mars 1999 relative à la Nouvelle-Calédonie qui relèvent de la compétence de l'Etat. »

III. - Dans l'article L. 451-1 du même code, il est inséré, après la référence: « L. 132-1, », la référence: « L. 141-5-1, ».

Article 3

Les dispositions de la présente loi entrent en vigueur à compter de la rentrée de l'année scolaire qui suit sa publication.

Article 4

Les dispositions de la présente loi font l'objet d'une évaluation un an après son entrée en vigueur.

La présente loi sera exécutée comme loi de l'Etat.

Fait à Paris, le 15 mars 2004.

Jacques Chirac

Par le Président de la République :

Le Premier ministre,

Jean-Pierre Raffarin

Le ministre de la jeunesse,

de l'éducation nationale et de la recherche,

Luc Ferry

La ministre de l'outre-mer,

Brigitte Girardin

Le ministre délégué

à l'enseignement scolaire,

Xavier Darcos

(1) Travaux préparatoires: loi n° 2004-228.

Assemblée nationale:

Projet de loi n° 1378;

Rapport de M. Pascal Clément, au nom de la commission des lois, n° 1381;

Avis de M. Jean-Michel Dubernard, au nom de la commission des affaires culturelles, n° 1382;

Discussion les 3, 4 et 5 février 2004 et adoption le 10 février 2004.

Sénat:

Projet de loi, adopté par l'Assemblée nationale, n° 209 (2003-2004);

Rapport de M. Jacques Valade, au nom de la commission des affaires culturelles, n° 219 (2003-2004);

Discussion et adoption le 3 mars 2004.

ANEXO 2**Lei n° 2010-1192**

Le 7 février 2017

LOI n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public (1)

NOR: JUSX1011390L

Version consolidée au 7 février 2017

L'Assemblée nationale et le Sénat ont adopté,

Vu la décision du Conseil constitutionnel n° 2010-613 DC du 7 octobre 2010;

Le Président de la République promulgue la loi dont la teneur suit:

Article 1

Nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage.

Article 2

I. — Pour l'application de l'article 1er, l'espace public est constitué des voies publiques ainsi que des lieux ouverts au public ou affectés à un service public.

II. — L'interdiction prévue à l'article 1er ne s'applique pas si la tenue est prescrite ou autorisée par des dispositions législatives ou réglementaires, si elle est justifiée par des raisons de santé ou des motifs professionnels, ou si elle s'inscrit dans le cadre de pratiques sportives, de fêtes ou de manifestations artistiques ou traditionnelles.

Article 3

La méconnaissance de l'interdiction édictée à l'article 1er est punie de l'amende prévue pour les contraventions de la deuxième classe.

L'obligation d'accomplir le stage de citoyenneté mentionné au 8° de l'article 131-16 du code pénal peut être prononcée en même temps ou à la place de la peine d'amende.

Article 4

A modifié les dispositions suivantes:

- Créé Code pénal - Section 1 ter: De la dissimulation forcée du ... (V)
- Créé Code pénal - art. R225-4-10 (V)

Article 5

Les articles 1er à 3 entrent en vigueur à l'expiration d'un délai de six mois à compter de la promulgation de la présente loi.

Article 6

La présente loi s'applique sur l'ensemble du territoire de la République.

Article 7

Le Gouvernement remet au Parlement un rapport sur l'application de la présente loi dix-huit mois après sa promulgation. Ce rapport dresse un bilan de la mise en œuvre de la présente loi, des mesures d'accompagnement élaborées par les pouvoirs publics et des difficultés rencontrées.

La présente loi sera exécutée comme loi de l'Etat.

Fait à Paris, le 11 octobre 2010.

Nicolas Sarkozy

Par le Président de la République :

Le Premier ministre,

François Fillon

La ministre d'Etat, garde des sceaux,
ministre de la justice et des libertés,

Michèle Alliot-Marie

(1) Loi n° 2010-1192. - Travaux préparatoires: Assemblée nationale: Projet de loi n° 2520; Rapport de M. Jean-Paul Garraud, au nom de la commission des lois, n° 2648; Rapport d'information de Mme Bérengère Poletti, au nom de la délégation aux droits des femmes, n° 2646; Discussion les 6 et 7 juillet 2010 et adoption le 13 juillet 2010 (TA n° 524). Sénat: Projet de loi adopté par l'Assemblée nationale, n° 675 (2009-2010); Rapport de M. François-Noël Buffet, au nom de la commission des lois, n° 699 (2009-2010); Rapport d'information de Mme Christiane Hummel, au nom de la délégation aux droits des femmes, n° 698 (2009-2010); Texte de la commission, n° 700 (2009-2010); Discussion et adoption le 14 septembre 2010 (TA n° 161, 2009-2010). - Conseil constitutionnel: Décision n° 2010-613 DC du 7 octobre 2010 publiée au Journal officiel de ce jour.