

Os Direitos Humanos enquanto Prática Social: a Dignidade da Mulher entre o Universalismo e o Relativismo

VERSÃO FINAL APÓS DEFESA

Rute Alexandra Dos Santos Faustino

Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em
Relações Internacionais
(2º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor Luís Guilherme dos Santos Marques Pedro

agosto de 2022

Resumo

Esta dissertação tem como principal objetivo analisar de que forma a dignidade humana é e poderá continuar a ser a base fundamental da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Mais especificamente será a dignidade das mulheres enquanto fundamento do respeito pelos seus próprios direitos humanos.

O valor dos direitos humanos é constantemente posto à prova devido a algumas falhas que são apresentadas. As críticas feitas aos mesmos levaram a um debate interminável, pondo a sua universalidade em causa. Este debate entre o universalismo e o relativismo cultural dos direitos humanos tem como consequência o levantamento de mais questões do que de respostas aos problemas já existentes ou até mesmo hipotéticos.

As práticas culturais tendem a levantar sempre questões quando são consideradas controversas, por outro país ou comunidade. É um facto que algumas práticas põem em causa os direitos humanos e a dignidade dos indivíduos. Normalmente são minorias, como mulheres e crianças (entre outras), que em países menos desenvolvidos têm os seus direitos constantemente postos em causa ou até mesmo violados.

A análise é feita através da exposição de um caso de estudo: a proibição do uso do véu islâmico pelas mulheres muçulmanas em França. Este caso apresenta o ponto de vista de duas comunidades com valores culturais diferentes. Neste caso esses valores refletem-se na ideia do que cada um dos lados tem do que significa ter dignidade. Para uma melhor compreensão da prática cultural neste caso (uso do véu islâmico), o conceito de *habitus* foi fulcral. Através do conceito de *habitus* foi permitido compreender e demonstrar melhor o simbolismo desta prática. E de que forma poderá ter relevância não só no debate do universalismo vs relativismo dos direitos humanos, mas também na dignidade como base dos direitos humanos.

Palavras-chave

Direitos Humanos;Dignidade Humana;Relativismo Cultural;Universalidade dos Direitos Humanos;Identidade;Véu islâmico;Habitus.

Abstract

The main objective of this dissertation is to analyze how human dignity is and can continue to be the fundamental basis of the Universal Declaration of Human Rights. More specifically, it will be the dignity of women as the foundation of respect for their own human rights.

The value of human rights is constantly put to the test due to some flaws that are presented. The criticisms leveled at them led to an endless debate, calling into question their universality. This debate between the universalism and cultural relativism of human rights results in raising more questions than answers to existing or even hypothetical problems.

Cultural practices always tend to raise questions when they are considered controversial by another country or community. It is a fact that some practices jeopardize human rights and the dignity of individuals. They usually minorities, such as women and children (among others), who in less developed countries have their rights constantly questioned or even violated.

The analysis is done through the exposition of a case study: the ban on the use of the Islamic veil by Muslim women in France. This case presents the point of view of two communities with different cultural values. In this case, these values are reflected in the idea that each side has what it means to have dignity. For a better understanding of cultural practice in this case (use of the Islamic veil), the concept of *habitus* was central. Through the concept of *habitus*, it was possible to better understand and demonstrate the symbolism of this practice. And how can it have relevance not only in the debate of universalism vs relativism of human rights but also on dignity as the basis of human rights.

Keywords

Human Rights; Human Dignity; Cultural Relativism; Human Rights Universality; Identity; Islamic veil; Habitus.

Índice

Lista de Acrónimos	ix
Introdução	1
Capítulo I – Enquadramento Teórico	3
1. Objeto de Estudo	3
2. Problemática	6
3. Conceptualização	10
4. Metodologia	14
Capítulo II – Universalismo vs Relativismo	17
1. Revisão da Literatura	17
1.1. Universalismo	22
1.2. Relativismo Cultural	27
1.3. Direitos Culturais	34
Capítulo III – Caso de Estudo	43
1. Introdução ao caso de estudo – Proibição do véu islâmico em França	43
2. Breve perspectiva histórica do véu, o seu significado no Islão e no Ocidente	47
2.1. Razões do ponto de vista social para usar o véu	50
2.2. Razões individuais para usar o véu	53
3. Proibição do uso do véu islâmico na França com base na dignidade das mulheres	56
Capítulo IV – Análise e Comentário sobre o Caso	63
Conclusão	73
Bibliografia	77

Lista de Acrónimos

UDHR	Universal Declaration of Human Rights
ONU	Organização das Nações Unidas
IR	International Relations
UMP	Union for a Popular Movement
UNGA	General Assembly of the United Nations
IHRL	International Human Rights Law
PACE	Parliamentary Assembly of the Council of Europe
ECHR	European Convention on Human Rights
CEDAW	Committee on the Elimination of Discrimination against Women
AAA	American Anthropological Association

Introdução

A dignidade da pessoa humana é apresentada como o fundamento moral dos direitos humanos desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Desde então, a base cultural – alegadamente ocidental – dos direitos humanos, bem como o conteúdo ético e jurídico desses direitos, tem sido posta em causa por aqueles que acusam o ‘ocidente’ de imperialismo cultural que respira e atua, implícita ou explicitamente, através das normas do direito internacional. Esta crítica é normalmente contraposta por aqueles que, atentos ao complexo processo de negociação, desenho e aprovação da UDHR pelos estados no pós-segunda guerra – bem como de todas as convenções e instrumentos legais supervenientes – afirmam que apesar das diferentes mundivisões que coexistem no mundo de hoje (e no mundo de então) é possível chegar a um consenso intercultural e intercivilizacional em torno dos direitos humanos de forma a que estes possam acomodar sensibilidades e diferenças culturais substantivas.

Ora, enquanto ‘regime internacional’, o ‘direito dos direitos humanos’ tem procurado fazer conciliar essas divergências pressupondo a universalidade da dignidade humana e afirmando, nessa base ecuménica, a necessidade de um diálogo entre civilizações que proteja os mais vulneráveis da violação dos direitos humanos. É neste contexto que a dignidade da mulher se afigura como uma pedra angular do sucesso (ou insucesso) da proteção dos direitos humanos.

Assim, é imperativo questionarmo-nos sobre se a dignidade da mulher deve constituir um ponto de partida para revisitarmos o debate sobre o próprio conceito de dignidade humana; se as mulheres inseridas em culturas e religiões particulares têm não apenas entendimentos diferentes da dignidade humana mas são participantes ativas na redefinição praxeológica dessa dignidade pelo recurso a práticas culturais – como o uso do véu islâmico -, práticas essas que constituem para muitos precisamente uma afronta aos direitos humanos dessas mulheres, e ao ideal emancipatório que lhes subjaz; ou se não será a decisão, mais ou menos consciente, de abraçar determinadas normas e rituais religiosos ao ponto de se confundirem com a própria identidade dos atores sociais, a forma final ‘praticar valores’, ou seja, de transformar os direitos humanos num *ethos*. Afinal, pode a dignidade humana – ou qualquer valor moral – ser entendida na sua totalidade sem olhar para a sua materialização comportamental sempre precária, subjetiva e relativa? Pode a universalidade dos direitos humanos dispensar o olhar imanente da realidade social onde esses valores são atualizados no

dia-a-dia do agir social? Como pode o debate filosófico e conceptual – em si legítimo e já difícil – descartar a ideia que é na interação social que os valores éticos mais altos encontram a sua realização última e são, nesse contexto, confrontados com valores rivais ou quiçá até com a completa ausência de valores?

É para responder a algumas destas questões que a presente tese olha para o alegado choque cultural e moral que o uso do hijab por mulheres muçulmanas em França representa, no sentido de procurar identificar o cerne do conflito numa prática cultural que é também, do ponto de vista dessas mulheres uma afirmação de dignidade que muitos veem, ao mesmo tempo, como a menos dignificante prática social em sociedades em que a secularidade é alegadamente sinónimo de progresso, de igualdade e de liberdade entendida como ‘libertação’.

Este caso de estudo é representativo da tensão, por um lado, entre universalismo e relativismo – debate que esta tese procura visitar como base informativa das abordagens ao tema em questão; por outro, o recurso instrumental ao conceito de *habitus*, desenvolvido pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, permite-nos ir além desse debate, para nos concentrarmos na forma como para entendermos a verdadeira dimensão universal e partilhada da dignidade humana, é necessário olharmos para as normas e valores comportamentais como disposições sociais que vão sendo naturalizadas e normalizadas como uma parte integrante e incontornável do ser humano, da sua identidade *enquanto* humano, e da indispensabilidade dessa identidade pessoal e até íntima para a comunhão de valores morais com o outro.

A tese conclui a partir daí que a dignidade não se pode limitar a uma definição abstrata e transcendente, mas deve poder acomodar ingredientes semânticos provenientes da própria praxeologia dos direitos humanos, enquanto normas que corporizam a própria identidades dos atores sociais como seres autónomos que são capazes de definir por si e para si o valor da dignidade, apropriando-se dela sem, contudo, a relativizar.

Capítulo I – Enquadramento Teórico

1. Objeto de Estudo

O objeto de estudo desta dissertação é a dignidade das mulheres como fundamento do respeito pelos seus direitos humanos e a própria dignidade humana enquanto base fundamental da Declaração Universal dos Direitos Humanos¹ (UDHR, 1948). Ou seja, pretende-se analisar de que forma a dignidade humana pode ser o argumento de defesa quando se fala na implementação dos direitos humanos a um nível global, principalmente quando poderá haver definições diferentes da mesma.

De facto, ficou claro desde início que a UDHR teria de conter uma linguagem que fosse eminentemente prática e não teórica, teria uma linguagem que conseguisse evitar não só, interpretações, mas também toda a metafísica e formulações religiosas. E por isso segundo o delegado e principal redator René Cassin, foram feitas as ratificações necessárias para permitir ao Comité,

“Não tomar posição sobre a natureza do homem e da sociedade e evitar controvérsias metafísicas, notadamente as doutrinas conflitantes de espiritualistas, racionalistas e materialistas sobre a origem dos direitos do homem.”² (Hughes, 2011, p. 2; Morsink 1999, p. 287).

Contudo, seria necessário existir uma razão para estes direitos serem considerados direitos inalienáveis, e como a dignidade humana é intrínseca ao ser humano, seria então o pilar base da declaração.

Desta forma a dignidade humana passou a ter bastante influência não só na afirmação da UDHR, mas também em inúmeras outras cartas que têm surgido, convenções e constituições em todo o mundo. A UDHR ajudou a impulsionar o valor da dignidade humana para o centro de vários discursos importantes, tornou-se o conceito moral nos discursos do mundo inteiro.

¹ Disponível em: <https://dre.pt/dre/geral/legislacao-relevante/declaracao-universal-direitos-humanos>

² Original: “To take no position on the nature of man and of society and to avoid metaphysical controversies, notably the conflicting doctrines of spiritualists, rationalists, and materialists regarding the origin of the rights of man.” (Hughes, 2011, p2; Morsink 1999, p. 287)

Foi aceite, pelo Comité, que o termo dignidade humana tinha um significado bastante simples e que era universalmente aplicável. Ou seja, houve uma compreensão do conteúdo do termo, que foi compartilhada, referindo-se à mesma como tendo um significado básico. É evidente que a palavra dignidade teve origem na linguagem e pensamento ocidental, no entanto, a palavra é um conceito universalmente compreensível e que corresponde a palavras equivalentes ou ideias culturais que não são ocidentais (Hughes, 2011).

Porém o conceito dignidade, ao ser ‘desagregado’ de associações, passou a ser apresentado como um princípio não contextualizado, o que o tornou vulnerável e criticável. Apesar de ser um conceito importante passou também a ser visto como uma fórmula vazia ou até mesmo como uma ilusão, isto devido à falta de uma definição com substância ou uma base explicada (Welker, 2006). Desta forma é difícil haver um consenso sobre a fonte da dignidade, porque esta não descreve nada em concreto.

A dignidade humana refere-se ao valor de uma pessoa e é inerente à mesma. Ao ser uma pessoa há uma imensidão de capacidades, liberdades, responsabilidades, a própria consciência, que são precisas ter em conta. E devido a estas características é que os direitos humanos derivam da dignidade humana pois,

“Somos seres autodeterminados responsáveis, únicos e vulneráveis, quem temos um direito inalienável a essas condições e oportunidades que nos permitirão desenvolver livre e plenamente como pessoas.”³ (Hughes, 2011, p. 10)

Mas apesar da dignidade já ser algo inerente ao ser o humano, há um conjunto de necessidades que precisam ser garantidas para a mesma não ser violada. Há um conjunto de fatores essenciais que permitem conquistar e garantir uma vida considerada digna e a UDHR oferece esse conjunto de fatores, ou mais precisamente, uma forma de chegar a eles.

No entanto, esta falta de contextualização, levou a várias interpretações daquilo que ter dignidade pode significar, dependendo da cultura das sociedades. Ou seja, o que para

³ Original: “We are responsibly self-determining, unique, and vulnerable beings that we have an inalienable right to those conditions and opportunities that will allow us to freely and fully develop as persons.” (Hughes, 2011, p.10)

uma pessoa ou até mesmo comunidade é considerado correto e não viola a dignidade humana de alguém, para outra pessoa ou comunidade, essa mesma ação pode ser considerada moralmente incorreta e pôr em causa a dignidade humana. Este detalhe foi uma das causas que levou a questionar a universalidade dos direitos humanos.

Posto isto, é importante analisar até a que ponto determinadas diferenças culturais e práticas de cariz cultural podem ser uma desculpa para violar direitos humanos e consequentemente a dignidade humana. Ou seja, até a que ponto as interpretações feitas da UDHR, devido à diversidade cultural, podem pôr em causa a dignidade humana de alguns indivíduos. Também é importante dentro deste objeto de estudo, analisar de que forma os direitos humanos, por vezes, eles mesmos se contradizem e podem ser usados para violar de forma indireta não só os próprios direitos humanos, mas também a dignidade humana.

A desigualdade que por vezes se observa nos direitos humanos, quando se fala nos direitos humanos da mulher, parte da história, tradições, da cultura e da religião que está profundamente enraizada nas comunidades por todo o mundo (Moghadam e Bagheritari, 2007). É necessário reconhecer a dignidade e o valor das mulheres como seres humanos, e que os seus direitos não continuem a ser violados com base em normas de caráter cultural ou religioso. Por isso a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (CEDAW),

“Solicita aos Estados que modifiquem os padrões sociais e culturais de conduta de homens e mulheres, com vista a alcançar a eliminação de preconceitos e práticas costumeiras e outras que se baseiem na ideia de inferioridade ou superioridade de qualquer um dos sexos, ou em papéis estereotipados para homens e mulheres.”⁴ (Moghadam e Bagheritari, 2007, p. 10)

Com certas mudanças seria possível evitar que as mulheres tivessem os seus direitos violados e a também a sua dignidade. Pois, em todo o mundo são atribuídas certas características e traços às mulheres que são usados para justificar a discriminação e a marginalização, como por exemplo, a mulher ser constantemente ligada à domesticidade (Moghadam e Bagheritari, 2007). A lista com práticas em que a

⁴ Original: “Requests states to modify the social and cultural patterns of conduct of men and women, with a view to achieving the elimination of prejudices and customary and all other practices which are based on the idea of the inferiority or the superiority of either of the sexes, or on stereotyped roles for men and women.” (Moghadam e Bagheritari, 2007, p. 10)

dignidade da mulher é posta em causa, seja com o seu corpo ou a sua identidade, em nome da cultura, é longa. São práticas como a mutilação genital feminina, o casamento infantil, apedrejamento por adultério, uso do véu⁵ forçado, que põe em causa não só a dignidade de crianças e mulheres, mas também a vida das mesmas.

2. Problemática

É clara a dificuldade que existe na capacidade de fazer com que as sociedades culturalmente distintas aceitem regerem-se todas pelo mesmo conjunto de regras. E esta dificuldade leva a um problema maior que afeta não só as comunidades, mas também e na maioria das vezes o indivíduo em si. O indivíduo dentro da comunidade, mas como pessoa, no singular, ou seja, enquanto ser humano.

Falar em direitos humanos nunca foi tão comum como nos tempos de hoje e apesar da UDHR ter como objetivo criar um mundo com direitos iguais, estes ainda são violados e muitas vezes é posta em causa a sua universalidade e a sua 'jurisdição'. Todo este assunto dos direitos humanos em relação à sua definição, e também sobre o que eles pretendem proteger (dignidade humana), gera sempre uma discussão. Também devido às questões filosóficas e éticas a que muitas vezes remete, principalmente quando são questões culturais.

Normalmente, quando se fala na violação de direitos humanos, quer dizer que de alguma maneira uma ação violou a dignidade de um indivíduo. Esta garantia dos direitos humanos está ligada de uma forma efetiva às normas internacionais. No entanto, há países em que os próprios líderes se recusam a governar em concordância com a declaração.

“Em primeiro lugar, embora a conceção ocidental de dignidade humana e a sua relação com os direitos humanos seja adotada por culturas individualistas da Europa, América do Norte e outros lugares, ela não é

⁵ Véu será um dos termos usados ao longo desta dissertação para referir, não só o lenço que as mulheres muçulmanas usam na cabeça, como também a todas as peças de vestuário feminino típico muçulmano que estas usam. Outros termos poderão ser utilizados tais como hijab e burca. Apesar destas vestimentas terem nomes e significados/simbologias diferentes nas variadas comunidades e culturas, nesta dissertação, os vários termos terão sempre o mesmo significado apesar de poderem ser usadas terminologias diferentes.

amplamente aceite por pessoas em culturas comunitárias da Ásia e do Islão.”⁶
(Mattson e Clark, 2011, p. 306; Howard e Donnelly, 1986; Donnelly, 1989; Park, 1987)

O argumento mais usado é a conceção da UDHR ser ocidental e por isso não pode ser imposta a países e comunidades não-ocidentais. Ou então, por vezes, tornam os direitos humanos compatíveis com os seus valores e as suas crenças. Ou seja, existe um respeito pelos direitos humanos, mas estes não podem pôr em causa aquilo que a comunidade defende e por vezes até pratica.

Mas este tipo de pensamento leva a um problema maior, ou seja, torna os direitos humanos vulneráveis e consequentemente aquilo que eles defendem. Ao tornar compatíveis os direitos humanos com as nossas crenças, os mesmo perdem o seu valor, e a sua universalidade. Podem até confundir-se com meras regras da comunidade a que pertencemos ou a que nos estamos a referir. O mesmo acontece ao conceito de dignidade humana, desta forma, o conceito, também passa a ter várias definições. É necessário perceber até a que ponto este conceito e as suas múltiplas definições podem interferir na aceitação da UDHR tal como ela foi apresentada, sem uma possível interpretação dos direitos em proveito próprio. Os diferentes conceitos de dignidade e daquilo que é certo ou errado, tornam os direitos humanos vulneráveis e em consequência o ser humano.

Tal como será abordado e analisado nesta dissertação, não só os países não-ocidentais põem em causa os direitos humanos da própria população, mas também países ditos ocidentais podem pôr em causa, a dignidade de um indivíduo considerado não-ocidental ou vice-versa, devido às diferenças no conceito de dignidade.

Existe claramente um problema, no conceito de dignidade perante esta poder servir tanto de base moral como jurídica para a proteção dos direitos humanos de setores específicos da população. Visto que, podem existir várias versões da mesma, e cada uma considerada correta por quem a defende. Gera-se desta maneira um choque

⁶ Original: “For one, although the Western conception of human dignity and its relation to human rights is embraced by individualist cultures of Europe, North America, and elsewhere, it is not widely accepted by people in communitarian cultures of Asia and Islam.” (Mattson e Clark, 2011, p. 306; Howard e Donnelly, 1986; Donnelly, 1989; Park, 1987)

cultural gigante, principalmente quando há indivíduos com etnias e valores diferentes a viver no mesmo país.

A dignidade,

“Aparece de várias formas, ora como fonte dos direitos humanos, ora como uma espécie de direito humano (particularmente preocupado com as condições de respeito próprio); ora definindo os sujeitos dos direitos humanos, ora definindo os objetos a serem protegidos; e às vezes reforçando, às vezes limitando, os direitos de autonomia individual e autodeterminação.”⁷ (Beyleveld e Brownsword, 1998, pp. 661-662)

Toda esta incerteza sobre o próprio conceito prejudica a ideia dos direitos humanos e da própria. Por vezes, os próprios direitos humanos criam conflitos entre eles, pois em determinadas situações, para um indivíduo ter direito aos seus direitos e àquilo que eles defendem, outro indivíduo poderá ter os seus direitos postos em causa.

Esta situação será apresentada no caso de estudo analisado nesta dissertação, em que não só estão em causa valores culturais diferentes – pois, o caso de estudo retratará a proibição do véu islâmico em França – mas também o direito de comunidades culturais distintas usufruírem ambas dos seus direitos, levando a um conflito de valores e de direitos/deveres.

As comunidades islâmicas, devido às suas crenças religiosas têm determinados valores que divergem bastante daqueles que são vistos como ocidentais. Esta divergência causa conflitos entre as duas sociedades, pois ambas devem usufruir dos seus direitos, mas quando o fazem podem estar a violar os direitos da outra. A França usa como argumento, para proibir as mulheres islâmicas de usarem o véu em locais públicos, principalmente, a segurança do país e que o uso do véu é um meio de oprimir a mulher, violando a dignidade da mesma (Freedman, 2007).

⁷ Original: “It appears in various forms, sometimes as a source of human rights, sometimes as a kind of human right (particularly concerned with the conditions of self-respect); sometimes defining the subjects of human rights, sometimes defining the objects to be protected; and sometimes reinforcing, sometimes limiting, rights of individual autonomy and self-determination.” (Beyleveld e Brownsword, 1998, pp. 661-662)

No entanto, “muitas mulheres muçulmanas não necessariamente associam o uso do véu à opressão ou aos papéis tradicionais de gênero”⁸ (Jeannot, 2021, p. 36). O problema neste caso não está somente nos direitos humanos no geral, mas também nos direitos das mulheres. Existe pouca confiança na população muçulmana e esta acaba por ser discriminada, e as mulheres muçulmanas,

“É nesse contexto que se desenrolaram os recentes debates sobre o lenço na cabeça, com as mulheres muçulmanas que optam por usar o hijab sendo muitas vezes representadas como agentes do 'fundamentalismo' ou 'terrorismo', e como indicadores da natureza inassimilável dos muçulmanos na Europa.”⁹ (Freedman, 2007, p. 30)

Esta falta de confiança na população islâmica levou a França a tomar medidas para proteger a própria população. No entanto, ao tomar esta decisão passaram a existir outras questões que foram postas em causa. De acordo com o artigo 18.º da UDHR,

“Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos.” (Diário da República Eletrónico)

E este é apenas um exemplo dos artigos da UDHR que são violados derivado desta proibição. A França ao tomar esta decisão também põe em causa a integridade das mulheres muçulmanas e a sua dignidade, objeto de estudo desta dissertação.

“Como o véu de rosto não apenas manifesta uma prática religiosa, mas também um projeto político concorrente, é mais fácil entender por que, na sociedade francesa, mais vividamente do que em qualquer outro lugar, o véu de

⁸ Original: “many Muslim women do not necessarily associate veiling with oppression, or traditional gender roles” (Jeannot, 2021, p. 36).

⁹ Original: “It is within this context that the recent debates over the headscarf have been played out, with Muslim women who choose to wear a *hijab* often being represented as agents of ‘fundamentalism’ or ‘terrorism’, and as indicators of the inassimilable nature of Muslims in Europe.”⁹ (Freedman, 2007, p. 30)

rosto representa um incómodo público – e por que, em suma, isso pode justificar a violação de um direito fundamental.”¹⁰ (Mechoulan, 2018, p. 1268)

No entanto, a dignidade posta em causa é o conceito de dignidade ‘definido’ pelos valores muçulmanos, aquilo que para essa população é ter dignidade humana, com a intenção de proteger a dignidade humana que é considerada universal. É uma questão complexa e que deve ser analisada tendo em conta as duas partes do caso. O que ter dignidade significa para cada uma e talvez encontrar um meio termo que funcione para os dois lados, e possivelmente de forma global, torná-lo universal. E caso não seja possível, que definição relativa do conceito poderia funcionar.

É possível afirmar que este caso apresenta um paradoxo. Isto porque, o que torna o uso do hijab por mulheres muçulmanas num país secular como a França um choque cultural e de valores, parte do mesmo motivo pelo qual as mulheres muçulmanas querem e têm direito de usar o véu: preservar a dignidade das mulheres muçulmanas. A base universalista dos direitos humanos está assente no valor abstrato da dignidade da humana que choca de frente com o particularismo cultural de manifestações concretas e das interpretações subjetivas desse valor fundamental.

A problemática deste caso, e desta dissertação, está assente na diferença de valores culturais entre um país secular e ocidental (França) e a comunidade muçulmana, mais especificamente as mulheres muçulmanas que desejam não ter os seus direitos violados. Ou seja, para a França, uma mulher usar o véu é sinónimo de não ter dignidade e de opressão da mulher. Em contrapartida para a comunidade muçulmana e para a maior parte das mulheres dessa comunidade o véu é sinónimo de dignidade. Ao ser-lhes retirado o véu é-lhes retirada a dignidade.

Contudo, ambas as partes estão de acordo que enquanto ser humano, algo que é inerente ao mesmo é a dignidade humana. O que leva à problemática e futura questão a ser respondida: Se tivermos definições diferentes ou até mesmo antagónicas do que é a dignidade humana será possível manter este conceito como pilar fundamental da proteção universal dos direitos humanos?

¹⁰ Original: “Because the face-veil not only manifests a religious practice but also spearheads a competing political project, it is easier to understand why, in French society, more vividly than elsewhere, the face-veil represents a public nuisance—and why, on balance, this may justify infringing on a fundamental right.” (Mechoulan, 2018, p. 1268)

3. Conceptualização

Existe todo um debate entre a abordagem universalista e o relativista cultural dos direitos humanos. Visto que o conceito de dignidade é considerado como a base fundamental da UDHR, essas abordagens também tomam esse conceito como problemático. Uma das questões que divide universalistas e relativistas é a manifestação nas práticas sociais de culturas específicas de concepções diversas de dignidade. O caso do uso do *hijab* pelas mulheres muçulmanas, traz muita controvérsia, especialmente quando se questiona se é certo ou errado a utilização deste véu. Para muitas destas mulheres o uso de determinadas indumentárias simboliza a dignidade feminina.

Para analisar esta problemática esta dissertação recorre ao conceito de *habitus* desenvolvido pelo sociólogo Pierre Bourdieu¹¹ (1990). O conceito de Bourdieu tem sido usado recorrentemente nas abordagens de relações internacionais por autores como Michael C. Williams (2007), Hannah Hughes (2015), Rebecca Adler-Nissen (2012), Didier Bigo (2011), Peter Jackson (2008) e Frédéric Mérand (2010). Com o conceito de Bourdieu surgiu a oportunidade de repensar problemas da área das relações internacionais de uma forma que não era possível através de outros pensadores. Desta forma o conceito de *habitus* tornou-se bastante importante na metodologia de análise das relações internacionais. Tal como a cientista-política Adler-Nissen (2012), argumenta,

“Ao contrário dos pioneiros, movidos pelo desejo de demonstrar os problemas de construção de teoria dentro do campo das relações internacionais, os estudiosos da prática usam Bourdieu como um pensador que oferece uma estrutura analítica útil para estudar práticas concretas como diplomacia multilateral, banco global ou migração.”¹² (p.2)

¹¹ Pierre Bourdieu foi um sociólogo francês que trouxe contribuições significativas para a teoria sociológica, através dos seus diversificados estudos em filosofia, teoria literária, antropologia, sociologia, etc. Muito do seu trabalho foi influenciado por teóricos como Émile Durkheim, Max Weber, Karl Marx, entre outros. O seu conceito de *habitus* influenciou significativamente as ciências sociais pós-modernas e as humanidades. Bourdieu desenvolveu uma metodologia através da combinação da teoria e de dados empíricos e a corrente a que está associado dentro das relações internacionais é à teoria crítica e também ao construtivismo estruturalista.

¹² Original: “Contrary to the early pioneers, driven by a desire to demonstrate the problems of theory-construction within the IR field, practice scholars use Bourdieu as a thinker who offers useful analytical

O conceito de *habitus* será usado de forma a explicar a relação entre os valores morais abstratos e a materialização desses mesmo valores em práticas sociais concretas. Este conceito é essencial para entender esta relação porque o que está em causa no recurso ao véu por parte de mulheres muçulmanas é o choque moral da própria indumentária e daquilo que ela simboliza. Sem uma compreensão abrangente, mas empírica da forma como certos princípios éticos só existem enquanto práticas sociais, nós não podemos chegar a uma definição rigorosa ou sequer entender o que é afinal a moral e a ética. Bourdieu, define *habitus* como,

“Sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípios que geram e organizam práticas e representações que podem ser objetivamente adaptadas aos seus resultados sem pressupor uma meta consciente de fins ou um domínio expreso do operações necessárias para alcançá-los. Objetivamente 'regulados' e 'regulares' sem serem de forma alguma produto da obediência às regras, podem ser orquestrados coletivamente sem serem produto da ação organizadora de um maestro”. (Bourdieu, 1990: 53)

Ou seja, é um conjunto incorporado de disposições, isto é, formas de pensar e de agir, que são tanto duráveis como flexíveis e práticas que são estruturadas por padrões que existem na vida social, mas que é possível reestruturar esses padrões (Winchester, 2008). O conceito de *habitus* explica a naturalidade da moral. É uma noção mediadora que ajuda a acabar com o dualismo do senso comum entre a sociedade e o indivíduo. Reconhece a autonomia dos agentes ativos no mundo social através do envolvimento de instrumentos para uma construção cognitiva, instrumentos estes feitos pelo mundo social (Wacquant, 2017).

O *habitus* não é um valor nem ético nem moral, é um conceito explicativo, pois esses valores são sempre relativos e podem chocar a percepção social das outras pessoas. Ou seja, o *habitus*, por Bourdieu (1990), é entendido como uma gama de várias categorias de pensamento. E estes pensamentos são capazes de dar uma coerência às ações dos indivíduos em situações particulares. Este conceito pode ser visto como uma análise

framework for studying concrete practices such as multilateral diplomacy, global banking or migration.” (Adler-Nissen, 2012, p. 2)

relacional que dá ênfase ao caráter da interdependência entre a sociedade e o indivíduo (Setton, 2002)

As práticas sociais simbólicas (neste caso o uso do hijab) são interiorizações culturais por parte dos atores (neste caso as mulheres muçulmanas num país do ocidente), de valores e princípios que estão embutidos na estrutura social desses valores. Neste caso de estudo, as estruturas sociais dizem respeito à vivência numa sociedade secular, França, num contexto imediato que são as mulheres muçulmanas e o Islão. As estruturas sociais são onde os indivíduos vão buscar a sua identidade, identidade essa que confere neste caso a dignidade das mulheres muçulmanas (Innes, 2021). E neste caso, não é possível desagregar a ideia de mulher digna da indumentária simbólica, ou seja, é algo que as mulheres se apropriam e faz parte da sua identidade. A dignidade é uma questão identitária.

De acordo com o conceito de *habitus*, este é composto por ‘estruturas estruturantes’, ou seja, são estruturas porque correspondem a ações e representações passadas, algo que já foi ‘construído’ há bastante tempo, e são estruturantes porque dizem também respeito a representações presentes que podem sempre sofrer alterações (Wacquant, 2017). Isto é, o uso do hijab é algo que está impregnado no quotidiano destas mulheres, faz parte delas, uma prática que sempre presenciaram e que se tornou parte da sua identidade, devido à sociedade/estrutura onde cresceram; mas esta estrutura também é estruturante, ou seja, esse *habitus* pode ter de se adaptar a situações novas, por exemplo a vivência num país ocidental.

As disposições neste contexto dizem respeito ao uso do hijab pelas mulheres muçulmanas. Não podemos desprover os atores sociais das disposições culturais naturais isto porque deixam de conseguir atuar socialmente, deixam de ser capazes. São disposições que são orientadas para as ações do agir quotidiano (Setton, 2002). Ou seja, as disposições são a maneira de agir e pensar do indivíduo, mas essas disposições foram adquiridas através do contacto social. Isto é, há uma homogeneidade nas disposições, ou seja, nas preferências e nos gostos dos grupos e indivíduos que são produtos da mesma trajetória social, tornam-se sistemas de disposições semelhantes (Setton, 2002). O uso do véu mesmo fora de um contexto islâmico continua a ter um valor simbólico, e o ato de o usar não equivale ao mesmo de usar um cachecol quando está frio, por exemplo.

O hijab é um símbolo cultural e também é um costume de uma estrutura social, da religião muçulmana que acaba por ser ativado por valores sociais num contexto que não é islâmico. Mas para além de ser um símbolo cultural transporta também uma significação moral que é ligada ao valor da dignidade. Ou seja, num contexto islâmico o hijab é um símbolo associado à dignidade feminina e implica uma interpretação da mulher muçulmana face ao seu Deus, Alá. No entanto, essa interpretação que é feita através do uso do véu, não tem de ser propriamente propositada, acaba por ser algo natural, o objetivo não é usar o hijab sempre com o intuito de transmitir o seu valor religioso (Innes, 2021). Contudo, como já foi referido anteriormente, esse valor, e o seu simbolismo não pode ser desprovido do mesmo.

Para ser possível perceber os entendimentos sociológicos do ‘eu’ moral é fundamental existir uma teoria fundamentada sobre a individualidade moral e interligar esta com trabalho empírico que seja fundamentado e contextualizado, contando sempre com um *background* teórico informado (Winchester, 2008).

Para alguns teóricos, tal como Kant, a ação moral é quando a razão está desagregada da atividade prática incorporada no mundo, ou seja, o próprio eu moral está integrado desde sempre no ser humano. Contudo, existem outras teorias que argumentam que o eu moral não existe à priori, que tem de ser construído, não é autónomo nem universal, e que essa construção social, pode ser produzida pelo meio de determinadas práticas específicas. Esse ‘eu’ é constituído relacionalmente em tais práticas e através das mesmas (Winchester, 2008). Por meio desta forma de análise, é pretendido através do caso de estudo exposto nesta dissertação, demonstrar que nem sempre é possível separar a moral da prática.

4. Metodologia

Nas relações internacionais existe um leque de opções no que diz respeito à escolha da metodologia. É importante escolher a mais adequada em relação ao tipo de investigação que pretendemos realizar para ser possível chegar à conclusão mais acertada e fundamentada.

Nesta dissertação é importante definir o valor predominante que este caso pode desafiar que será a dignidade humana. A ética e a moral podem ser conceitos com alguma complexidade quando são impostas no campo das relações internacionais.

Contudo, a disciplina da ética prática avaliativa é útil para a exploração desta temática no que diz respeito às normas de diferentes comunidades.

A complexidade de avaliar ética e moralmente este caso parte dos diferentes valores entre sociedades. Valores esses onde estão introduzidas as normas que fazem parte da sociedade, estabelecidas pela mesma, e por isso torna-se difícil estabelecer as mesmas normas a um nível global e tornando-se mais eficazes a nível regional, o que pode levar a choques culturais perigosos. No entanto, o problema teórico que surge quando vamos estabelecer a sua relevância causal acerca de algo, de um fenómeno ou acontecimento, não permite ser respondido sem uma referência empírica (Nyhamar, 2000).

A razão da ética ser tão contestada pelas relações internacionais, mais precisamente quando se trata de políticas internacionais, é porque normalmente tende a estar associada a visões de um mundo particular, onde há uma própria avaliação da viabilidade de mudança. Ao colocar a ética nesta equação, trata-se de uma ação intrinsecamente normativa.

A teoria normativa nas relações internacionais é um corpo de estudos que reúne *insights* da teoria política, da filosofia moral e das relações internacionais enquanto exploradora de expectativas, decisões e dilemas morais. O seu propósito é necessária e exclusivamente prescritivo, pois oferece declarações daquilo que deve ser feito e não daquilo que é; e define a investigação ética de uma forma restrita como uma dedução lógica de princípios éticos ou como uma formulação racional de princípios que governam uma conduta correta (Erskine, 2012). Baseia-se num ponto de partida moral imparcial para abordar questões globais.

O método usado neste trabalho é o qualitativo, pois é o método mais adequado que permite compreender e interpretar os factos e os fenómenos inerentes à problemática desta investigação. Permite compreender de uma forma mais global certas situações, experiências e os significados que as mesmas têm nos sujeitos.

Mais especificamente o método escolhido é o caso de estudo pois oferece imensas possibilidade de ser tratado. Denny (1978), define o caso de estudo como, “um estudo completo ou intensivo de uma faceta, uma questão de eventos em um contexto geográfico durante um período de tempo.”¹³ Muitas vezes os casos que são escolhidos

¹³ Original: “A thorough or intensive study of a facet, a question that is of events that or in a geographical context over a period of time.”(Denny, 1978)

para serem investigados, são acontecimentos presentes, o que permite obter informação sobre o mesmo em vários períodos de tempo diferentes, tornando a investigação e conseqüentemente os resultados mais ricos.

Esta abordagem metodológica permite analisar com intensidade e profundidade diversos aspetos e fenómenos de um problema ou situação real, o próprio caso. Yin (2005), define o caso de estudo como “uma investigação empírica que estuda um fenómeno contemporâneo dentro do contexto da vida real, especialmente quando os limites entre fenómeno e contexto não são absolutamente claros.”¹⁴

Através do método indutivo é possível analisar o caso escolhido de uma forma particular e usá-lo como defesa e argumento para o problema mais geral que se investiga neste trabalho.

Tendo em conta a finalidade desta dissertação, para a análise será utilizada documentação que aborde a temática. Isso inclui conceitos relevantes que primeiro foram definidos como a universalidade e a relatividade dos direitos humanos, a dignidade humana, a identidade e os próprios direitos humanos. É fulcral a análise de artigos científicos que se refiram a este tema devido às opiniões divergentes que possam existir e que possam servir para fundamentar aspetos importantes no caso e que permitam chegar a uma das hipóteses possíveis neste trabalho. Para uma investigação e posteriormente uma análise mais rica, esta dissertação também recorre a testemunhos de mulheres muçulmanas, para argumentar ideias e conceitos expostos neste trabalho.

O caso será analisado com base no objetivo desta investigação e por isso trata-se de um caso de estudo explicativo, pois será vantajoso para esclarecer os fatores causais que levam a determinados eventos (Yin, 2014), e posteriormente confirmar ou infirmar as hipóteses para esta investigação.

¹⁴ Original: “An empirical investigation that studies a contemporary phenomenon within the context of real life, especially when the boundaries between phenomenon and context are not absolutely clear.” (Yin, 2005)

Capítulo II – Universalismo vs Relativismo

1. Revisão da Literatura

No ano de 1948, a UDHR, foi proclamada e adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (UNGA). Estes direitos são apresentados numa ‘carta’, onde estão expostos todos os artigos e estes abordam várias temáticas. Estes artigos têm a intenção de acabar com alguns problemas, sendo que devem ser vistos como algo universal, algo a que todos têm direito, independentemente do país onde vive, da raça, do sexo, etc. Esta declaração surgiu para que ninguém fosse mais ou menos beneficiado, apesar do país, comunidade ou até mesmo da família onde tenha nascido. A ideia de liberdade que é passada na UDHR é considerada uma noção liberal ocidental, e que enfatiza os direitos como algo absoluto, mas há toda uma outra realidade nos países que são considerados do Terceiro Mundo.

Segundo Charles Malik, membro da Comissão dos direitos humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), a UDHR foi criada tendo em conta a diversidade de tradições e que todo o mundo foi ouvido e foi tido em conta. Nenhuma região foi mais ou menos beneficiada através dos direitos humanos. Uma das problemáticas que parte dos direitos humanos são as várias interpretações que estes podem ter. Estas interpretações variam devido por exemplo, dos diferentes conceitos de dignidade. E apesar de, supostamente, a visão passada através dos direitos humanos ser imparcial e que nenhuma região havia dominado a versão conhecida, há quem duvide e defenda que os direitos humanos têm enraizado um pensamento europeu e ocidental (Mihr e Gibney, 2014).

Estas acusações evidentemente puseram em causa o universalismo da UDHR, tornando-o mais ocidental do que universal. A própria American Anthropological Association (AAA) duvidou do caráter universal da UDHR, e apelou a uma compreensão e respeito pelas diferenças culturais que existem, culturas não ocidentais. Declarou que,

“Somente quando uma declaração do direito dos homens de viver de acordo com suas próprias tradições for incorporada à Declaração proposta, então, o próximo passo de definir os direitos e deveres dos grupos humanos em relação uns aos outros pode ser estabelecido sobre o fundamento firme do conhecimento científico atual do Homem.”¹⁵ (Mihr e Gibney, 2014, p. 40)

Mas através da ideia inicial de conseguir proteger todos, os artigos expostos, abrangem todas as categorias possíveis. Sendo que todas elas têm o mesmo nível de importância e nenhuma deve ser posta em primeiro lugar em detrimento de outra. As categorias variam entre a categoria civil, política, económica, social e a cultural (Donders, 2010).

No entanto, por vezes, algumas destas categorias têm sido mais valorizadas do que outras, sendo o caso dos direitos humanos culturais. Estes direitos não têm tido tanto desenvolvimento e muitas das vezes criam dúvidas em relação a outros direitos. Este acontecimento deve-se, talvez, ao conceito cultura ser tão vago e por isso levanta algumas dúvidas. A cultura passa por muito mais do que um termo, é um conjunto de características, podendo ser materiais ou ser uma dimensão da cultura chamada objetiva (como arte, produtos, património, etc.), ou então, imaterial ou dimensão subjetiva (que diz respeito, à língua, tradições, valores, etc.). Esta segunda característica, ou seja, a parte imaterial do termo cultura, talvez seja a que traz mais dificuldades para ser entendida e que lança dúvidas sobre os direitos humanos (Donders, 2010).

A cultura é algo muito importante para os seres humanos, pois, é nesta que cada pessoa, comunidade ou país, se reflete, é aquilo que são ou pelo menos aquilo a que estão habituados (aqui pode ser levantada outra questão, ou seja: não é por alguém

¹⁵ Original: “Only when a statement of the right of men to live in terms of their own traditions is incorporated into the proposed Declaration, then, can the next step of defining the rights and duties of human groups as regards each other be set upon the firm foundation of the present-day scientific knowledge of Man.”¹⁵. (Mihr e Gibney, 2014, p. 40) American Anthropologist New Series (1947) 49(4): 542-3)

nascer numa determinada comunidade que vai concordar com todas as características imateriais, ou que vai querer fazer parte de certos costumes que são considerados normais na sua cultura. Por isso deve ter a escolha de querer ou não fazer parte dessa cultura, e segundo os direitos humanos têm liberdade para fazer essa escolha. Mas em certas comunidades essa ideia não é permitida). É a cultura que faz com que os indivíduos e as comunidades sintam que é ali que pertencem e se identificam.

Para além de todo o bem que a cultura traz, esta também pode causar problemas, “a cultura não é necessariamente intrinsecamente de valor positivo. A cultura também pode prejudicar as pessoas ou restringir o seu desenvolvimento”¹⁶ (Donders, 2010, p. 15). Há certas práticas que são questionáveis pelos direitos humanos e que os põem em causa. Estes problemas afetam o desenvolvimento da parte cultural dos direitos humanos.

Há países que nem sempre veem o indivíduo como um ser autónomo, mas sim como alguém que faz parte de uma comunidade. E muitas das culturas mais tradicionais têm esta visão em relação ao indivíduo em si, no entanto, não significa que esse indivíduo não tenha direito a proteção contra essa mesma sociedade (Osaka, 2010).

Por vezes há também o medo de que através da defesa dos direitos humanos o indivíduo se comece a isolar. Apesar de ser passada uma ideia de liberdade individual, ou seja, que cada um dos indivíduos têm um conjunto de direitos a que pode recorrer, não quer dizer que seja algo individualista e que despromovam o sentido de comunidade (Bielefeldt, 1995). Contudo, os direitos humanos desafiam certas tradições em comunidades mais autoritárias, e são incompatíveis com algumas das práticas tradicionais. Algumas delas como o casamento infantil, perseguições religiosas, violência contra as mulheres, etc.

As comunidades mais fechadas e com tradições mais duvidosas, contestam certos direitos porque sabem para o que estes servem e que pretendem ‘remodelar’ comunidades. Está claro que as comunidades mais conservadoras e com ideais mais rígidos podem não concordar com certos direitos humanos porque vão contra determinadas práticas religiosas. E desta forma torna-se muito improvável que a UDHR seja aceite caso seja inconsistente com a religião e as suas práticas. No então, há quem tenha a opinião de que a religião pode ser renovada e não tem de permanecer

¹⁶ Original: “Culture is not necessarily intrinsically of positive value. Culture may also harm people or constraint their development” (Donders, 2010, p. 15)

para sempre com os mesmas ideias, pois tudo muda, as pessoas, ideias, vontades e por isso mesmo, a religião, deve conseguir adaptar-se a novas ideias (Mihir e Gibney, 2014).

“Exatamente quando uma determinada religião parece ser parte estabelecida de uma determinada ideologia opressora, são descobertos recursos nessa mesma religião que permitem que ela seja renovada.”¹⁷ (Villa-Vicencio, 1996, p. 531)

Segundo Johnson (1988), devido a todos os contextos culturais, há várias concepções de direitos humanos, e várias opiniões: a primeira é que o considerado liberalismo ocidental é o único e o mais legítimo no conceito dos direitos humanos; que outras ideias diferentes da visão ocidental são compatíveis com esse ideal; que as tradições ocidentais podem ser muito diferentes das restantes, mas é possível reconciliar pontos de vista; e que os direitos humanos podem diferir, e aqui entra o relativismo cultural, que afirma que nenhuma visão é mais válida do que as outras. Há ainda a ideia de que as culturas ocidentais são mais avançadas em certos elementos culturais, e que por isso os direitos humanos devem ser rígidos tal como estão escritos (Osaka, 2010).

Foi no início do séc. XXI, que o conceito de direitos humanos teve a devida importância no direito internacional, e os princípios foram aceites pela maioria dos Estados, na teoria. Seria de pensar que com a evolução dos anos e com a aceitação desses princípios, já não haveria questões sobre a origem dos direitos humanos e a forma como eles se relacionam com as variadas culturas. No entanto, isso não acontece, mas ao contrário das outras décadas, são feitos esforços para encontrar um equilíbrio. Começou a existir um respeito pelo particular, e um respeito pelo universal, isto é, o direito internacional dos direitos humanos. Isto porque, só ao existir este equilíbrio é que é possível alcançar um respeito pela diversidade cultural que seja considerado legítimo pelos membros das diferentes culturas (Mihir e Gibney, 2014).

É importante a distinção entre valores da cultura local e os valores universais, desenvolvidos por antropólogos. De acordo com Jouannet (2007), a globalização veio facilitar o diálogo entre as culturas e países que estão integrados nas instituições

¹⁷ Original: “Just when a particular religion appears to be an established part of a particular oppressive ideology, resources are discovered in that same religion that allow it to be renewed.” (Villa-Vicencio, 1996, p. 531)

internacionais. A ideia de cultura global por vezes parece estar acima da ideia de cultura local e deve-se ao conceito de globalização, pois, a aceitação universal dos direitos humanos parte do processo de globalização. O diálogo existente entre estas duas esferas é caracterizado por uma abertura nas interpretações. Os direitos humanos não pretendem minar as culturas ‘particulares’, mas sim, criar uma espécie de segunda cultura mais ‘suave’. Cultura esta que permite comunicar através das divisões culturais que são mais rígidas, ou seja, uma cultura global (Cmiel, 1999).

Ao existir uma visão da cultura global de direitos humanos que se baseia nas diversas tradições culturais e religiosas, o termo universal passa a ter um significado porque:

“A Declaração Universal dos Direitos Humanos é universal, não porque os países do mundo decidiram concordar com seus princípios apesar das diferenças culturais, mas porque a Declaração reflete as tradições culturais de todo o mundo.”¹⁸ (Mihir e Gibney, 2014, p. 44.)

Ou seja, foram todas as tradições do mundo que serviram para construir um padrão justo para todos, isto segundo Mary Robinson, Alta-Comissária da ONU para os direitos humanos. No entanto, há mais pessoas envolvidas no processo que afirmam o mesmo, que existe uma ligação entre as diferentes culturas e os direitos humanos (Mihir e Gibney, 2014).

O autor Bielefeldt (2000) aborda o aspeto de que a valorização dos direitos humanos dos pontos de vista filosófico e religioso é algo muito importante na ideia da doutrina abrangente pois,

“A dignidade inalienável de todo ser humano constitui tanto o princípio ético básico dos direitos humanos quanto um elemento central dos ensinamentos de várias religiões e filosofias.”¹⁹ (Bielefeldt, 2000, p. 116)

¹⁸ Original: “The Universal Declaration of Human Rights is universal, not because the countries of the world have decided to agree on its principles despite cultural differences, but rather because the Declaration reflects the cultural traditions of the entire world.” (Mihir e Gibney, 2014, p. 44.)

¹⁹ Original: “The unalienable dignity of every human being constitutes both the basic ethical principle of human rights and a central element of the teachings of various religions and philosophies.” (Bielefeldt, 2000, p. 116)

Esta afirmação defende que a dignidade protegida não deve ser só para os direitos humanos, mas também para todas as tradições culturais do mundo. Para a dignidade de um indivíduo ser protegida e respeitada é preciso também respeitar os seus valores, e isso inclui as suas diferenças culturais (Mihr e Gibney, 2014).

Existe nas relações internacionais, dentro do tema dos direitos humanos um grande debate entre duas teorias: o universalismo e o relativismo cultural. A universalidade dos direitos humanos é um princípio fundamental do Direito Internacional dos Direitos Humanos (IHRL). Na Declaração de Viena²⁰ (1993) afirmou-se que pôr em causa a universalidade dos direitos humanos estava fora de questão, no entanto, essa universalidade foi posta em causa. Isto porque os valores e os padrões serão sempre relativos à cultura da qual derivam, ou seja, há uma relatividade cultural (Sheeran e Rodley, 2014).

O ceticismo derivado da universalidade dos direitos humanos tornou-se logo um obstáculo na década da sua proclamação. E continuou nas décadas seguintes até aos dias atuais, para a implementação mundial dos direitos humanos. A implementação destes não foi fácil pois não era o interesse urgente dos estados e só no final dos anos 1970 é que o conceito começou a ganhar força. Os direitos humanos só se tornaram parte integrante da política interna e externa dos Estados, depois dos dois grandes pactos: o Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos²¹ (ICCPR, 1996) e o Pacto Internacional de Direitos Económicos, Sociais e Culturais²² (ICESCR, 1966), se tornarem leis internacionais obrigatórias (Mihr e Gibney, 2014).

1.1. Universalismo

O universalismo vai defender que todos os seres humanos devem ter a sua dignidade protegida e que os direitos humanos servem exatamente para isso, ou seja, ninguém

²⁰ Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/vienna-declaration-and-programme-action>

²¹ Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>

²² Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>

deve ter menos direitos e oportunidades que ninguém (Donders, 2010). E foi este o pensamento que levou à criação da UDHR, um conjunto de regras que servem para defender cada indivíduo, e acima de tudo, regras que sejam universais.

“Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente de maneira justa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase. Embora se deva ter em mente o significado das particularidades nacionais e regionais e as várias origens históricas, culturais e religiosas, é dever dos Estados, independentemente de seus sistemas políticos, econômicos e culturais, promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais.”²³ (Mihr e Gibney, 2014, p. 43)

Segundo o universalismo, os direitos humanos não podem ser considerados só em certos contextos, ou seja, as condições económicas, sociais, políticas e culturais em que o indivíduo se encontra não podem definir os direitos humanos (Osaka, 2010). Os direitos humanos poderiam realmente tornar-se universais se algumas das comunidades aceitassem alguns ajustes.

Freeman (2007), afirma que os universalistas apresentam a sua própria cultura como princípios universais, há uma certa confusão e que por isso são etnocêntricos. O próprio IHRL põe em primeiro lugar os direitos à cultura, enquanto os relativistas defendem que é a cultura que vai determinar os direitos. Freeman (2007) também levanta um problema que é não existir uma linguagem universal para se expressar o que significam os direitos humanos.

Segundo Dias (1993), há fontes que ainda permitem um ataque à universalidade dos direitos humanos, e as principais são a liderança de comunidades de fundamentalismo religiosos e anarquistas étnicos e o governo dos países em desenvolvimento. Afirma ainda que estas fontes sustentam os seus ideais como uma forma de negação aos

²³ Declaração de Viena e Programa de Ação 1993: Artigo 5. Original: “All human rights are universal, indivisible and interdependent and interrelated. The international community must treat human rights globally in a fair manner, on the same footing, and with the same emphasis. While the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds must be borne in mind, it is the duty of States, regardless of their political, economic and cultural systems, to promote and protect all human rights and fundamental freedoms.” (Mihr e Gibney, 2014, p. 43)

direitos humanos, mas apenas a alguns setores do seu povo; com a ideia de negar que há um pluralismo cultural e conseqüentemente destruí-lo; para negar os direitos humanos a grupos excluídos, como mulheres e povos indígenas; e também para impor as próprias regras com base na religião, cultura, etnia, etc., às minorias.

O conceito da universalidade dos direitos humanos não está a desconsiderar a realidade que é a diversidade cultural, e que os direitos humanos não são estáticos e que dizem respeito a todas as pessoas e a todas as situações. E segundo o filósofo Bielefeldt (1995), a ideia de universalismo não serve como uma imposição global de regras ocidentais, mas sim, demonstrar o reconhecimento da diferença e do pluralismo. Diferenças estas que expressam a incompreensibilidade do potencial da existência humana e da dignidade dos indivíduos. “Sem o reconhecimento dessa diferença no debate dos direitos humanos, o discurso equivale ao imperialismo cultural”²⁴ (Bielefeldt 1995, p. 594).

E apesar de haver o reconhecimento de que há uma diversidade cultural vasta, e de que podem ser feitas interpretações diferentes, os direitos humanos são claros no que diz respeito a algumas práticas mais duvidosas, como a opressão, a discriminação contra minorias, escravidão, algumas práticas políticas e ao apartheid (Bielefeldt, 1995).

E que para além disso, a UDHR surgiu devido ao acordo formal dos Estados e que por isso há um reconhecimento universal dos direitos humanos. Contudo, devem ser as diferentes culturas que existem que devem reconhecer a universalidade dos direitos humanos e até agora isso ainda não aconteceu. No entanto, o conceito de ‘universalismo’ começou a levantar algumas questões, especialmente da parte daqueles que são chamados de relativistas, que defendem o relativismo cultural.

Esta relatividade surgiu devido ao receio de que a diversidade cultural fosse esquecida e que os direitos humanos se tornassem valores universais, levando a uma hegemonia de poderes dominantes. A universalidade é constantemente desafiada devido a valores asiáticos, africanos e islâmicos. O relativismo é muito mais complicado do que o universalismo. Mesmo aqueles que defendem os direitos humanos admitem que existe um relativismo cultural e afirmam que,

²⁴ Original: “Without the recognition of this difference in the human rights debate, the discourse equivalent to cultural imperialism” (Bielefeldt 1995, p. 594)

“Todos têm igual direito ao respeito; respeitar uma pessoa implica respeitar a cultura dessa pessoa, porque a cultura constitui, pelo menos em parte, a identidade de uma pessoa.”²⁵ (Sheeran e Rodley, 2014, p. 51)

Para Donnelly (2017), a ideia de direitos universais não é de todo posta de parte. Pode existir uma universalidade na relatividade. E isto resultaria se olhássemos para a UDHR, como uma lista em si, de uma forma completa e não a direitos específicos e desta forma “pode haver uma universalidade essencial mesmo em meio a uma considerável diversidade substantiva.”²⁶ (Donnelly, 2017, p. 409). Esta universalidade pode ganhar a forma de um núcleo comum que tenha poucas diferenças, em que os valores que são discrepantes sejam poucos. E poderia haver agrupamentos ou sobreposições menores que sejam significativas e que permitam falar de ‘universalismo’ mesmo que seja num sentido muito amplo (Donnelly, 2017). E ainda, se os direitos forem distinguidos entre ‘menores’ e ‘maiores’ pode levar ainda a outro tipo de universalismo num meio de diversidade substantiva,

“A definição de tais categorias é, obviamente, extremamente controversa, mas na medida em que as variações de substância estão concentradas entre os direitos ‘menores’, uma universalidade fundamental seria mantida.”²⁷ (Donnelly, 2017, p. 409).

Claramente que é importante a extensão em que os direitos são listados, e deve incluir direitos de todas as categorias.

Vê-se muitas das vezes uma tentativa de acomodar maneiras velhas e novas que aparentam ser irreconciliáveis, em algumas das sociedades. Esta tentativa de acolher uma cultura mais ‘moderna’ leva a uma confusão cultural. “A cultura tradicional

²⁵ Original: “Everyone is equally entitled to respect; to respect a person entails respect for that person’s culture, because culture constitutes, at least in part, a person’s identity.” (Sheeran e Rodley, 2014, p. 51)

²⁶ Original: “there can be an essential universality even in the midst of considerable substantive diversity.” (Donnelly, 2017, p. 409)

²⁷ Original: “The definition of such categories is of course extremely controversial, but to the extent that variations in substance are concentrated among ‘minor’ rights, a fundamental universality would be retained.” (Donnelly, 2017, p. 409).

avançou para justificar o relativismo cultural onde muitas vezes não existe mais.”²⁸
(Donnelly, 2017, p. 411)

Donnelly (2017), argumenta ainda que,

“Não devemos ser enganados por denúncias de inadequação dos direitos humanos ‘ocidentais’ feitas por regimes repressivos cujas práticas têm, na melhor das hipóteses, apenas a mais tênue conexão com a cultura indígena; A retórica comunitária muitas vezes encobre as depredações de elites corruptas e muitas vezes ocidentalizadas ou desenraizadas.” ²⁹(p. 411)

Deve-se estar atento também às denúncias egoístas do excessivo individualismo dos direitos humanos. Estes são ‘individualistas’ no sentido em que protegem o indivíduo enquanto pessoa, mesmo fazendo parte de uma sociedade ou Estado. No entanto, culturas mais tradicionais, não veem as coisas desta forma. Veem as pessoas como partes de uma comunidade e não como um indivíduo autônomo. Para além de que apelar constantemente a valores e práticas tradicionais são apenas para interesses próprios e ou de regras arbitrárias.

Há inúmeras práticas que são bastantes comuns e que não têm nenhuma base cultural, como desaparecimentos, prisões e detenções arbitrárias, tortura, etc. E este tipo de práticas tanto podem ser condenadas por via de avaliações externas e internas (Donnelly, 2017). Por exemplo, a escravidão que era algo muito normal em várias sociedades, hoje em dia não é aceitável e não é possível ser justificada por nenhuma prática cultural. Donnelly (2017), argumenta que mesmo assim, é claro que pode haver desvios dos direitos humanos ‘universais’, devido a determinadas diferenças culturais. Mesmo com todas as diferenças conhecidas, existe uma espécie de consenso na aceitação da UDHR e na *International Human Rights Covenants*, mesmo que nem todos sejam praticados.

²⁸ Original: “Traditional culture has advanced to justify cultural relativism where it often no longer exists.”
(Donnelly, 2017, p. 411)

²⁹ Original: “We must not be misled by complaints of the inappropriateness of ‘western’ human rights made by repressive regimes whose practices have at best only the most tenuous connection to the indigenous culture; communitarian rhetoric too often cloaks the depredations of corrupt and often westernized or deracinated elites.” (Donnelly, 2017, p. 411)

Para Donnelly (2017) caso os direitos humanos sejam formulados por causa de certas violações ou ameaças à dignidade humana, seria fácil superar a presunção de universalidade de qualquer direito humano. Demonstrando que a violação que aconteceu não é um padrão naquela sociedade. Isto é, não considerar que seja um valor básico na sociedade,

“Teria que mostrar que a visão cultural subjacente da natureza humana ou da sociedade é moralmente defensível e incompatível com a implementação do direito humano ‘universal’ em questão.”³⁰ (Donnelly, 2017, p. 417)

Dembour (Cowan, et al., 2001) defende que o universalismo e o relativismo não podem ser independentes um do outro. A posição que defende é,

“uma posição que dá sentido ao facto de que um agente moral é inevitavelmente arrastado para um movimento pendular. Assim, quando se aceita ser atraído para o relativismo, há um momento em que, aproximando-se demais dele, é compelido a reverter para o universalismo – e vice-versa.”³¹ (Cowan, et al., 2001, p. 56)

Este pendulo que Dembour fala indica a posição intermediária que esta defende, que é instável.

1.2. Relativismo Cultural

O conceito de relativismo cultural defende que há uma diversidade cultural imensa e que é preciso ter noção de que não há valores iguais. A própria visão de bem e de mal varia nos grupos culturais, e que por isso os direitos humanos podem, e realmente são, interpretados de formas diferentes (Donders, 2010). O conceito da relatividade é baseado na ideia de que os direitos humanos tendo sido concebidos com grande

³⁰ Original: “Would have to show that the underlying cultural vision of human nature or society is both morally defensible and incompatible with the implementation of the ‘universal’ human right in question.” (Donnelly, 2017, p. 417)

³¹ Original: “a position which makes sense of the fact that a moral agent is inevitably drawn into a pendulum motion. Thus, as one accepts being drawn towards relativism, there is a moment when, getting as it were too close to it, one is compelled to revert towards universalism – and vice versa.” (Cowan, et al., 2001, p. 56)

influência do ocidente, essa cultura vai refletir-se nos direitos. Isto porque vão ser essas ideias que os dominam e que estão por detrás dos instrumentos para criar os direitos humanos e que por isso não podem ser aplicáveis noutras regiões (Osaka, 2010).

Donnelly (2017) afirma que a relatividade cultural é um facto e que é inegável, isto porque é indiscutível que há uma imensa variedade cultural e histórica. E o relativismo cultural em certas culturas ficam isentas de críticas, é uma doutrina apoiada por noções de autonomia moral e autodeterminação comunitária. Contudo, há julgamentos morais, e estes sim são universais. Há duas posições que são extremas uma da outra,

“O relativismo cultural radical sustentaria que a cultura é a única fonte de validade de um direito ou regra moral. O universalismo radical sustentaria que a cultura é irrelevante para a validade dos direitos e regras morais, que são universalmente válidos.”³² (Donnelly, 2017, p. 400)

Pode existir então um relativismo cultural mais forte, onde a cultura é a principal fonte de validade, ou seja, todas as práticas, valores, regras morais, são determinantes. Mas a universalidade dos direitos humanos controla os excessos potenciais do relativismo. Este tipo de relativismo aceitaria alguns dos direitos humanos básicos, mas permite uma variação da maioria dos direitos. Num relativismo cultural mais fraco, a cultura até pode ser importante quando se valida um direito ou regra moral e existe uma fraca presunção de universalidade. Aqui a relatividade da natureza humana, as comunidades e os direitos servem para controlar os excessos do universalismo. Deve ser permitido aceitar que há certos tipos de variabilidade moral substantiva, incluindo a variabilidade nas práticas dos direitos humanos (Donnelly, 2017).

“Uma explicação cultural relativista dos direitos humanos, no entanto, parece ser culpada de contradição lógica. Se os direitos humanos são baseados na natureza humana, no simples facto de que alguém é um ser humano, e se a natureza humana é universal, então como os direitos humanos podem ser relativos de alguma forma fundamental?”³³ (Donnelly, 2017, p. 403)

³² Original: “Radical cultural relativism would hold that culture is the sole source of the validity of a moral right or rule. Radical universalism would hold that culture is irrelevant to the validity of moral rights and rules, which are universally valid.” (Donnelly, 2017, p. 400)

³³ Original: “A cultural relativist account of human rights, however, seems to be guilty of logical contradiction. If human rights are based in human nature, on the simple fact that one is a human being,

Donnelly (2017) afirma que a resposta é bastante simples, isto porque “a própria natureza humana é, em certa medida, culturalmente relativa”.³⁴ (Donnelly, 2017, p. 403). Isto porque até mesmo a nível biológico há escolhas que podem ser feitas, e que influenciam de maneira significativa expressões, aspetos, personalidade, etc. A cultura também tem impacto na formação dos indivíduos, e como é algo sistemático muitas das vezes leva à predominância de tipos sociais distintos em diferentes culturas.

O autor (Donnelly, 2017), argumenta que mesmo que tenhamos a ideia de uma variação cultural num núcleo ‘natural’ que é inalterável, pois toda a natureza humana (seja do indivíduo, de grupos, etc.) tem uma gama de variedades. Ou seja, todo o desenvolvimento do ser humano é culturalmente determinado.

“Eu simplesmente quero enfatizar que a variabilidade cultural da natureza humana não apenas permite, mas requer uma permissão significativa para variações transculturais nos direitos humanos.”³⁵ (Donnelly, 2017, p. 403)

No entanto, não defende que todas as variações culturais que existem são moralmente justificáveis, mas que há algumas que podem ser justificáveis numa variedade de bases práticas e morais. Para além de que há práticas culturais que já não podem ser justificadas nem pelas tradições mais antigas, onde parece haver um consenso transcultural (consenso este que não adiciona nenhuma força às regras morais) (Donnelly, 2017). No entanto, este consenso pode ser visto como um acréscimo de força substancial às regras, porque certas culturas têm em comum a aceitação das mesmas regras. Mas segundo Donnelly isto não quer dizer nada e para além disso,

“Se uma prática é quase universal e geralmente percebida como obrigatória, os padrões da comunidade internacional exigem essa prática de

and if human nature is universal, then how can human rights be relative in any fundamental way?” (Donnelly, 2017, p. 403)

³⁴ Original: “human nature is itself in some measure culturally relative.”

³⁵ Original: “I simply want to stress that the cultural variability of human nature not only permits but requires significant allowance for cross-cultural variations in humans rights.” (Donnelly, 2017, p. 403)

todos os membros da comunidade e impede o desenvolvimento legítimo de práticas alternativas.”³⁶ (Donnelly, 2017, p. 405)

Mas claro que não deixa de haver a possibilidade de existirem regras e valores morais universais que são mantidos por todos, que servem para manter a dignidade humana. Contudo, pode ser argumentado que para isso não são precisos os direitos humanos, que a própria lei natural impõe as obrigações morais e que não tem de haver uma relação com os direitos humanos.

“No Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos, um forte compromisso com os direitos humanos é quase universalmente proclamado, mesmo quando a prática coloca esse compromisso em questão.”³⁷ (Donnelly, 2017, p. 405)

A ideia da lei natural, é de facto, uma ideia problemática, pois assume que todos chegarão à mesma conclusão sobre o que é natural ou a lei natural, através de um meio que é a razão. No entanto, é mais do que óbvio, que o que é natural para uma pessoa pode não ser tão natural para outra. Usar a razão para fundamentar direitos deve ser sempre suspeito (Cowan, et al., 2001). No entanto, não é por isto que Dembour (Cowan, et al.,2001) afirma ter uma resistência à universalidade. O próprio discurso dos direitos humanos pode passar uma ideia de arrogância quando parte por meio da razão, isto porque parece excluir a experiência do outro.

Outra crítica feita a partir desta teoria, ao universalismo, é o tipo de discurso que é apresentado, mais especificamente aos termos que são usados, que mais uma vez remetem para um universalismo. E estes discursos, para a promoção dos direitos humanos, ao usarem certos termos, mostram que claramente não está a existir um cuidado em abranger o resto dos indivíduos que são exceções a estas regras supostamente universais (Donders, 2010).

³⁶ Original: “If a practice is nearly universal and generally perceived as obligatory, international community standards require that practice of all members of the community and precludes the legitimate development of alternative practices.” (Donnelly, 2017, p. 405)

³⁷ Original: “In the First, Second, and Third Worlds alike, a strong commitment to human rights is almost universally proclaimed, even where practice throws that commitment into question.” (Donnelly, 2017, p. 405)

“A UDHR, assim como os Pactos, falam de ‘todos’, ‘todas as pessoas’ ou ‘ninguém’, reafirmando que todos os seres humanos têm certos direitos e liberdades, não importa onde tenham nascido ou para que comunidade a que pertencem. No entanto, isso não diz nada sobre o conteúdo das normas.”³⁸ (Donders, 2010, p. 6)

E talvez o discurso não seja o mais adequado porque teria de ser admitido que de certa forma existe um relativismo cultural, e que os direitos humanos não são tão universais como se pretendia. E há claro opiniões que defendem um meio termo, que consideram os dois pontos de vistas certos, e possíveis de trabalhar em conjunto (Osaka, 2010).

No entanto, com esta forma de pensamento é extremamente difícil ser consistente e passar a noção de universalidade. Mas estes dois conceitos não têm de ser exclusivos, pode haver uma ideia de universalismo ou pelo menos a intenção de chegar a ela. Não tem de prejudicar a ideia de dar uma atenção especial a certos grupos culturais que precisam de mais ajuda nesse aspeto. Ou seja, o facto de que o relativismo cultural defende que deve ser dada mais atenção aos direitos culturais de determinadas comunidades, não vai pôr em causa os valores universais dos mesmos. Mas o relativismo também apresenta falhas, pois exige que se tornem moralmente aceitáveis e toleráveis culturas que são injustas e cruéis. Através do relativismo também há a possibilidade de culturas destruírem outras culturas. Já o universalismo permite reforçar o valor da tolerância e não pode valorizar esta sem razão, porque não tolera violações dos direitos humanos (Sheeran e Rodley, 2014, p. 5).

Apesar dos direitos humanos serem aplicados universalmente, os estados têm uma certa liberdade na implementação dos mesmos, e levam em consideração certos contextos que sejam mais específicos. E é também devido a estes contextos e situações específicas que a implementação dos direitos humanos pode ser complicada.

Contudo, muitos países do terceiro mundo têm restrições morais livres e não têm um alcance administrativo nem tecnológico, representando uma ameaça à dignidade básica humana. E os governantes mais tradicionais têm os seus limites morais substanciais no seu poder político, podendo isto levar aos abusos arbitrários de poder. E com a chegada

³⁸ Original: “The UDHR as well as the Covenants speak of “everyone”, “all persons” or “no one”, reaffirming that all human beings have certain rights and freedoms, no matter where they were born or to which community they belong. However, that does not say anything about the content of the norms.” (Donders, 2010, p. 6)

da modernização, estes tipos de comunidades, mais tradicionais e as suas abordagens já não conseguem manter uma dignidade humana adequada. Muitos dos direitos humanos são mais necessários do que opcionais devido a estas circunstâncias (Donnelly, 2017).

São várias as questões que os direitos humanos levantam quando são bem analisados, e alguns dos artigos, dependendo da interpretação, podem contrariar outros. Outra das argumentações contra os direitos humanos é que muitas das vezes a promoção e a defesa que é feita em prol destes pode entrar em conflito com os mesmos, principalmente aqueles que defendem a não-discriminação e a igualdade. Por vezes há a sensação de que não se pretende que haja igualdade, isto porque, os direitos culturais baseiam-se muito no facto das comunidades quererem ser tratadas de forma diferente. No entanto, este é um ponto importante, porque realmente é importante ter a noção de que há diferenças culturais na comunidade, deve existir esse reconhecimento. Mas quando se fala em igualdade e não discriminação, não significa que todas as situações sejam tratadas de igual forma pois, cada caso é um caso. Mas que todas devem ter direito a um tratamento que sirva de ajuda (Donders, 2010).

“Ter direitos iguais não é o mesmo que ser tratado igualmente. De facto, a igualdade e a não discriminação não implicam apenas que situações iguais devem ser tratadas igualmente, mas também que situações desiguais devem ser tratadas de forma desigual.”³⁹ (Donders, 2010, p. 16).

Isto é, embora os direitos culturais pareçam diferentes dependendo da comunidade, qualquer um tem este direito, o que pode diferenciar é o nível de ajuda, proteção e os meios que são necessários para isso. Há comunidades que provavelmente precisam de mais tempo e meios investidos na implementação de certos direitos, mas isso não implica que qualquer outra comunidade à qual seja dedicado menos tempo esteja a sofrer de desigualdade ou discriminação. A imposição dos direitos humanos não é possível ser feita da mesma forma em todos os países ou comunidades, pois há diferenças seja de caráter político, económico, social e claro, cultural (Donders, 2010).

³⁹ Original: “Having equal rights is not the same as being treated equally. Indeed, equality and non-discrimination not only imply that equal situations should be treated equally, but also that unequal situations should be treated unequally.” (Donders, 2010, p. 16).

Para Donnelly (2017) é importante que pelos menos os direitos humanos que garantem a dignidade humana deveriam ser totalmente respeitados. Segundo o autor, do artigo 3 ao 11, são direitos básicos da dignidade humana, e que chegariam a estar muito perto de serem totalmente universais. Já direitos que façam parte de outras categorias seriam mais relativos, como por exemplo a liberdade de expressão, consciência e associação. Isto porque, certas comunidades são 'obrigadas' a pensar como um só, e por isso estes tipos de direitos nem seriam uma questão. Para além de que, se os direitos relacionados com a dignidade humana forem aceites e praticados, provavelmente os membros dessas sociedades não iriam ter vontade de reivindicar os outros direitos (Donnelly, 2017).

Uma solução seria permitir a escolha, permitir aos indivíduos escolher se querem fazer parte da cultura e ser ativos nas práticas culturais. No entanto, às vezes, permitir essa escolha torna-se impossível porque as práticas conflitantes são irreconciliáveis. mas não deixa de ser necessário, por vezes, fazer escolhas entre as práticas. E esses tipos de casos são apenas exceções, não têm de ser a regra. Pode existir uma universalidade fundamental dos direitos humanos básicos, sempre com a noção da possível necessidade de variações culturais limitadas (Donnelly, 2017).

Para Dembour (Cowan, et al., 2001), o relativismo também não é cem por cento confiável. Muitas vezes este conceito é usado para argumentar que os direitos humanos levam a comentários negativos sobre as outras culturas, o que não é verdade. Não há um conceito de 'cultura' que esteja por detrás da posição. Nenhuma cultura é inteiramente homogénea, o termo cultura é usado para referir um certo modo de vida tradicional que é compartilhado por um grupo. E o relativismo cultural tende a assumir que a cultura determina mais as pessoas do que aquilo que realmente determina. E desta forma causa-se um problema porque os indivíduos ficam 'presos' num modo que se presume que é adequado em vez de um que pudessem preferir (Cowan, et al., 2001).

O relativismo também mantém uma divisão ideológica entre o coletivismo das sociedades culturais mais tradicionais e o individualismo do Ocidente. Porque a ideologia do individualismo dos direitos humanos não é ajustável à lógica das sociedades não ocidentais. Isto é o mesmo que esquecer o indivíduo e a sua necessidade de proteção. E esta divisão imposta entre o ocidente e o resto do mundo não existe (Cowan, et al., 2001). Desta forma, o relativismo cultural, impede ver que a extensão do estado moderno consegue tornar os direitos humanos relevantes no mundo inteiro. Adotar uma posição relativista pode levar a uma indiferença injustificável e por isso

deveria haver valores que são universais. Mas acreditar nos valores universais de alguém pode levar a uma arrogância.

1.3. Direitos culturais

Como já foi referido os direitos culturais não são tão desenvolvidos como os direitos que abrangem as restantes categorias, isto devido a toda a complexidade que advém do termo cultura. Outro dos motivos para o pouco desenvolvimento destes direitos é a pouca promoção destes, mas tem uma razão válida. Tem sido questionada a promoção destes direitos e a sua defesa devido ao que acontece em algumas comunidades, onde há práticas culturais que são questionáveis, como por exemplo culturas em que as mulheres são discriminadas. Estas situações são as que mais trazem questões sobre a UDHR.

Está claro que existe um conflito entre direitos, e envolvem já questões legais. Este tipo de conflito entre direitos cria uma espécie de limitação, e torna-se um assunto bastante difícil de abordar e de defender em termos gerais. No entanto, os direitos culturais não devem ser postos de parte apenas porque podem pôr em causa outros direitos humanos, até porque há direitos que podem resultar em outro tipo de conflitos, que não sejam de cariz cultural.

Há vários exemplos que desarmam esta situação, em que há uma escolha de certos direitos humanos em detrimento, por exemplo, dos direitos culturais. Existem muitas situações em que direitos humanos entram em conflitos e que não se pode simplesmente optar por um deles, e é por estes casos que todo este debate é bastante complexo e que já perdura há décadas.

De qualquer forma, os direitos culturais também não devem ser desfrutados sem limites, o que pode acontecer com outros direitos humanos. Mas na realidade todos os direitos humanos têm um certo limite, e este acaba quando as leis começam (Donders, 2010). Isto é, os direitos humanos foram criados para que a sociedade vivesse num bem-estar geral, e é aqui que os Estados entram e eles mesmos delimitam até onde o indivíduo pode usufruir dos seus direitos, sem que ponha em causa os outros membros da sociedade e a si mesmo. A limitação dos direitos culturais pela lei pode ou não ser justificada dependendo das consequências que esta traz.

A ideia de existir um bem-geral é muito vaga porque pode servir de justificativa para determinados abusos, mesmo pelo próprio Estado, um abuso de poder. E os próprios direitos culturais também não deveriam pôr em causa os direitos de terceiros ou até mesmo de uma sociedade. Há muitos Estados que abusam dos direitos humanos, como já foi referido, sendo várias as hipóteses o porquê de o fazerem. Uma delas é serem contra os direitos humanos por terem surgido com as ideias do ocidente, no entanto, há que pensar que caso os respeitassem melhoraria a vida de mais não-ocidentais do que dos próprios ocidentais (Donders, 2010).

Martha Nussbaum (1993) argumenta que, “as opiniões das ‘vítimas’ não são moralmente decisivas, porque a injustiça que lhes nega comida e educação nega-lhes a capacidade de imaginar alternativas”⁴⁰ (Sheeran e Rodley, 2014, p. 54). Ou seja, por vezes quem sofre atrocidades em nome das tradições culturais, está tão habituado a que seja daquela forma, e sempre viveu assim, que não põe em causa haver outras alternativas. E muitas das vezes apoiam as culturas que causam condições e situações deploráveis. E esta situação é possivelmente o caso mais difícil para o universalismo dos direitos humanos (Sheeran e Rodley, 2014).

Os diferentes Estados e sociedades, ocidentais ou não, limitam os direitos humanos de modo a manter a segurança, não só dos valores culturais como também das condições económicas. E esses limites são definidos de formas diferentes, levando a diferentes interpretações dos direitos humanos. No entanto a soberania de um Estado é diferente do relativismo cultural na questão da crítica ao universalismo e aplicação dos direitos humanos. Isto porque, o relativismo cultural defende toda a diversidade cultural existente e pretende preservá-la enquanto os Estados soberanos podem destruir culturas (Sheeran e Rodley, 2014).

Neste assunto passa a ser importante, não confundir direitos culturais com práticas culturais, pois são questões diferentes. Há práticas culturais, diversas, em que há opiniões que defendem que estas não deveriam ser protegidas. E é indiscutível que há certas práticas culturais que violam direitos humanos e que não podem ser justificadas apenas porque estão protegidas pelos direitos culturais.

⁴⁰ Original: “victims’ opinions are not morally decisive, because the injustice that denies them food and education denies them the ability to imagine alternatives” (Sheeran e Rodley, 2014, p. 54)

Quando se discutem as práticas que são estrangeiras, diferentes das nossas, há as avaliações ‘internas’ e as externas’. A externa é quando a partir dos valores básicos dessa sociedade se julga internamente uma prática, ou seja, “a questão aqui é se uma defesa plausível e coerente da prática pode ser feita em resposta à crítica universalista.”⁴¹ (Donnelly, 2017, p. 406).

Ora se essas práticas nem sequer resistirem a tais avaliações não podem ser defendidas em termos culturais. Quando o julgamento é externo são aplicados os valores de quem avalia, com o objetivo de perceber se essa prática pode ou não ser aceite e defendida. Normalmente as práticas mais controversas são inaceitáveis por partes externas e são defendidas pelos padrões internos. Este tipo de práticas, mais controversas, são as que causam mais preocupação na discussão do universalismo e do relativismo cultural dos direitos humanos (Donnelly, 2017).

Desta forma é possível verificar que quanto mais o relativismo cultural é forte, maior é a dependência das avaliações internas e expõe todo o dilema que é enfrentado quando se julgam práticas culturais específicas.

“O respeito pelas comunidades morais autónomas parece exigir avaliações internas. Mas confiar inteiramente em julgamentos internos pareceria anular as responsabilidades morais de alguém como membro da comunidade moral cosmopolita; tal associação parece exigir a aplicação de padrões universais em julgamentos externos.”⁴² (Donnelly, 2017, p. 407)

Haverá sempre uma competição entre as avaliações externas e as internas. E muitas dessas avaliações (internas) partem das suas interpretações das regras, e a “cultura fornece um mecanismo plausível e defensável para selecionar interpretações”⁴³

⁴¹ Original: “the question here is whether a plausible and coherent defense of the practice can be made in response to universalist criticism.” (Donnelly, 2017, p. 406).

⁴² Original: “Respect for autonomous moral communities would seem to demand internal evaluations. But to rely entirely on internal judgments would seem to abrogate one’s moral responsibilities as a member of the cosmopolitan moral community; such membership would seem to demand the application of universal standards in external judgements.” (Donnelly, 2017, p. 407)

⁴³ Original: “culture provides a plausible and defensible mechanism for selecting interpretations” (Donnelly, 2017, p. 408)

(Donnelly, 2017, p. 408). Mas, no entanto, existem limites na faixa aceitável de variação.

Um dos direitos é a liberdade e posto isto, está claro de que as comunidades podem ter uma certa liberdade em criar e organizar as suas práticas, as suas estruturas e até mesmo as suas instituições, mas também têm de garantir que estão a respeitar todos os indivíduos e os seus direitos. E para além disso, também deve existir uma escolha sobre se os indivíduos querem ou não fazer parte dessa identidade cultural e participar nela. Há sempre a hipótese de uma comunidade mudar as suas práticas culturais, sendo por vontade própria, e talvez seja uma mudança mais bem-sucedida, ou então com ajuda de fora. Um bom exemplo, seria implementar novas medidas através do Estado, medidas mais apropriadas que não permitissem a discriminação de nenhum indivíduo.

Os direitos culturais não estão especificados, e não existe uma definição de direitos culturais e por isso há diferentes listas provisórias feitas para poderem ser distinguidos alguns dos direitos que podem ser considerados direitos culturais (Donders, 2010). Neste ponto surge a questão: quais são os direitos que estão incluídos na lista dos direitos culturais? A resposta vai depender de como a cultura é definida. Mas a cultura é algo muito vago e ambíguo e parte de várias características e por isso, devido aos diferentes conceitos de cultura há também diversas abordagens em relação aos direitos culturais.

Como a cultura pode seguir por uma vertente material e uma vertente imaterial, os direitos culturais também vão incluir as duas vertentes e pretenderão defender a partir das duas vertentes e tudo o que elas incluem. Por exemplo, se for o caso da cultura material, os direitos humanos que dizem respeito ao património cultural, o direito a ter acesso a produtos culturais e a participar na vida cultural, passam a ser vistos como direitos culturais; caso seja através de uma visão imaterial, direitos humanos como: direito à liberdade, artística e intelectual, de expressão, etc., também podem ser considerados direitos culturais (Donders, 2010).

Em suma, praticamente todos os direitos humanos, dependendo da interpretação e perspectiva podem ser considerados direitos culturais, isto porque a cultura como conceito é muito abrangente e complexa, e, portanto, é difícil distinguir ou definir o que é cultura ou não. Estas listas podem ser divididas em dois grupos, um mais restrito, que diz respeito aos direitos que explicitamente se referem à cultura; e num sentido mais amplo, os direitos que pertencem a outras categorias, mas podem ter um vínculo com a

cultura. Até o próprio sentido de escolha de um indivíduo considerar algo cultural está protegido pelos direitos culturais, porque mais uma vez, o direito de escolha faz parte dos direitos humanos, há um direito à autodeterminação (Donders, 2010).

A cultura está sempre em desenvolvimento ao longo dos tempos, é algo dinâmico e é um processo que não tem limites definidos. Esta questão da autodeterminação leva exatamente a este ponto. Isto é, uma comunidade tem a capacidade de escolha quando uma das suas práticas culturais vai contra os direitos humanos. Há um poder de escolha, mas para isso também é preciso ter a noção moral do que é o bem e o que é o mal, e esta noção dependendo das comunidades vai ser muito diversa. E para além disso, a partir do momento em que uma comunidade decide acabar com certos atos por serem perversos e por violarem a dignidade de certos indivíduos, é necessário o Estado estar de acordo. Quando se fala em Estado, refere-se ao representante, se este está disposto e se se compromete a respeitar os direitos humanos e as liberdades de todos sem discriminações de qualquer tipo (Donders, 2010).

Resumidamente, é normal as variadas culturas estarem defensivas no que toca à implementação de novas regras, principalmente quando pretendem mudar valores que são considerados ‘sagrados’ nas sociedades. Contudo, como as culturas são algo interativo, dinâmico e podem ser contestadas, isso permite-lhes que haja espaço para uma realização progressiva dos direitos humanos nas diferentes culturas. Mas está claro que nem sempre é fácil, principalmente nas culturas mais conservadoras. E o mais perigoso é a relatividade cultural poder ser usada para se disfarçar as injustiças e as crueldades às quais os seres humanos se deviam opor (Sheeran e Rodley, 2014).

Há até mesmo culturas em que a própria cultura advém da situação onde essa sociedade se encontra. Ou seja, se a realidade fosse outra, certos atos, provavelmente, não seriam praticados. Há muitos obstáculos que parecem culturais, mas não o são. E todos os problemas que partem das práticas e das crenças muitas das vezes são originados devido à pobreza e à ignorância. Isto mostra que o problema existente deve ser combatido de outra forma,

“Assim, a reforma dos direitos humanos pode não exigir um confronto direto com as culturas locais, mas sim intervenções que abordem as causas

sociais subjacentes a esses compromissos culturais.”⁴⁴ (Sheeran e Rodley, 2014, p. 60).

Há violações dos direitos humanos que são bastante graves e que não é necessário haver uma compreensão cultural, enquanto outras já requerem um reconhecimento cultural, mas nem sempre é fácil para quem se encontra de fora.

Mas é justo dizer que nem todos os direitos humanos são inconsistentes ou contra determinadas religiões. Muitos deles são consistentes com as tradições, há apenas alguns aspetos específicos (muito sérios) que causam atrito quando o assunto são os direitos humanos, nomeadamente os direitos das mulheres e da liberdade de religião e crença (An-Na'im, 2007). No entanto, estes aspetos que levam à discórdia são inevitavelmente muito importantes para os direitos humanos e que são precisos de ser respeitados para poder existir uma harmonia.

Começando pelo género, onde em várias comunidades há diferenças dependendo do género, nos direitos e nas oportunidades, é um assunto relevante para os direitos humanos. Basicamente ao existir este tipo de diferenças está a ser deitada abaixo a ideia geral dos direitos humanos, que é a igualdade, independentemente do sexo, idade, raça, etc. Logo, se a maior falha nessas comunidades ocorre neste assunto, é porque não está a haver respeito pelos direitos humanos. E o mais importante é que, mudar algumas das práticas culturais e religiosas, de modo a haver uma igualdade legítima, não põe em causa a religião e a própria crença (Mihr e Gibney, 2014).

Esta imposição de igualdade que advém dos direitos humanos leva a que as religiões tenham de examinar de uma forma crítica as suas tradições. E em contrapartida, o envolvimento de vozes religiosas no discurso dos direitos humanos também levam os mesmos a ter de fazer as suas interpretações das religiões, tendo de conseguir ser imparciais e neutras relativamente à igualdade de género e aos direitos das mulheres. Pode causar controvérsia pois,

⁴⁴ Original: “Thus, human rights reform may not require direct confrontation with local cultures, but rather, interventions that address the underlying social causes of those cultural commitments.” (Sheeran e Rodley, 2014, p. 60).

“O discurso sobre a relação entre direitos humanos e tradições religiosas, colocando em jogo, por um lado, a questão de equilibrar a liberdade religiosa com outros direitos humanos e, por outro, o respeito às tradições culturais e religiosas equilibradas promoção de padrões internacionais de direitos humanos.”⁴⁵ (Mihr e Gibney, 2014, p. 48)

Mostra que tem de haver uma renúncia dos seus próprios interesses e tentar entender os do outro lado, pois não precisa de haver só um certo e um errado.

Dembour (Cowan, et al., 2001), cita Hatch (1997), afirmando que, “execuções políticas, genocídio, mutilação genital, crimes de honra e similares são situações em que o relativismo ético é insustentável”⁴⁶ (Cowan, et al., 2001, p. 61). Isto para poder contestar a mesma, afirmando que posições universalistas devem ser abordadas com cuidado. Porque mais uma vez acreditar numa verdade, não faz dela verdade para todos, é apenas a nossa verdade e o que nos faz pensar que estamos certos. Dembour (Cowan, et al., 2001), reconhece que por momentos concordou com a ideia de Panikkar (1982), quando este tentou relativizar a verdade dos direitos humanos, isto sem rejeitar o ideal que representam e adotando uma posição niilista.

“Concebe os direitos humanos como uma janela para o mundo, ou seja, uma visão, uma forma de tentar instalar a justiça. O seu ponto é que pode haver outras janelas, visões, maneiras de tentar alcançar o mesmo ideal. Ele, portanto, recomenda que procuremos equivalentes funcionais aos direitos humanos em sociedades não ocidentais, por meio de ‘boas maneiras’.”⁴⁷ (Cowan, et al., 2001, p. 70)

⁴⁵ Original: “The discourse about the relationship between human rights and religious traditions, bringing into play, on the one hand, the question of balancing religious freedom with other human rights, and, on the other hand, the respect of cultural and religious traditions balanced against the promotion of international human rights standards.” (Mihr e Gibney, 2014, p. 48)

⁴⁶ Original: “political executions, genocide, genital mutilation, honor killings and the like are situations where ethical relativism is unsustainable” (Cowan, et al., 2001, p. 61)

⁴⁷ Original: “Conceives human rights as one window on the world, i.e., one vision, one way of trying to install justice. His point is that there can be other windows, visions, ways of trying to achieve the same ideal. He thus recommends that we look for functional equivalents to human rights in non-Western societies, through ‘good manners’.” (Cowan, et al., 2001, p. 70)

Ou seja, há várias visões de como alcançar a dignidade humana, o problema é o discurso dos direitos humanos que se tende a pensar como único. Para Dembour (Cowan, et al., 2001), isso leva à arrogância e para Panikkar (1982) à cegueira. Cada cultura vê uma ordem humana justa para os seus indivíduos e é preciso outra cultura mostrar o outro lado dessa visão. Da mesma forma os direitos humanos são universais para as sociedades modernas, culturas ocidentais, e não são universais para quem está de fora (Cowan, et al., 2001). É necessário haver um diálogo para se poder saber a verdade do outro. Pannikar (1982), espera que haja um espaço intermediário onde é possível um diálogo, onde possa haver espaço para outras tradições mundiais. Dembour (Cowan, et al., 2001), concorda com a ideia de iniciar um diálogo para se poder conhecer a verdade do 'outro', mas que é preciso aceitar o desconforto que é mover-se no meio.

Capítulo III – Caso de Estudo

É inegável que existe uma vasta diversidade cultural ao redor do mundo, por vezes países dentro do mesmo continente diferem bastante nas suas características culturais. Esta diversidade leva a um desequilíbrio entre comunidades, onde comunidades que são consideradas do primeiro mundo se consideram superiores a outras culturas. Em muitos casos determinadas comunidades põem em causa os direitos humanos e a sua universalidade. A dignidade humana, como pilar da UDHR, traz desafios para este debate, principalmente quando é avaliada entre culturas. No entanto, quando se trata de um caso empírico o debate entre o universalismo e o relativismo dos direitos humano torna-se ainda mais complexo do que na teoria. E várias questões são levantadas sobre se determinadas tradições violam ou não direitos humanos.

No caso de estudo que vai ser apresentado, não só uma comunidade (francesa) que acusa outra comunidade (muçulmana) de violar direitos humanos das mulheres; quando ao mesmo tempo com a imposição de leis a comunidade francesa poderá estar também a violar os mesmos. São vários os desafios que este caso apresenta: primeiramente pode pôr em causa a universalidade dos direitos e em consequência põe em causa os próprios direitos humanos e a dignidade humana; e estes problemas conectam-se às mulheres muçulmanas e à prática do uso do véu. Prática esta que como já foi referido, e será demonstrado ao longo do capítulo tem uma relação com o conceito de *habitus*. Trazendo desta forma um significado e valor muito superior àquele que lhe é atribuído por quem está de fora. Neste caso de estudo, o *habitus*, é uma *via media* não só entre a universalidade e o relativismo, mas também na compreensão entre a aplicabilidade de valores que são morais.

1. Introdução ao caso de estudo – Proibição do uso do véu islâmico na França

São vários os países que tentam impor regras e novas leis sob certos costumes e valores de cariz cultural que são diferentes. Isto acontece porque cada país tem consolidado em si o que considera mais correto e o melhor para a sua comunidade, ideais e pensamentos estes que estão impregnados há séculos.

Esses costumes ao fazerem parte do quotidiano dos indivíduos acabam por se tornar um hábito. Apesar de, no fundo esses costumes e práticas terem um determinado

simbolismo, quando são postos em prática não é esse simbolismo que está a tentar ser exibido na maior parte das vezes. No entanto, esse simbolismo apesar de não ser interiorizado por todos, passa a ser de conhecimento geral, contudo, como será demonstrado neste caso de estudo, nem sempre esse simbolismo é aceite por todos.

A França foi o primeiro país europeu a banir o véu islâmico de rosto inteiro (niqab) e a burca, e a aprovação desta lei já aconteceu há mais de dez anos, foi em 2010. No entanto, a França, não é o único país europeu a aprovar ou a pelo menos tentar aprovar leis semelhantes. A lista é composta pela Holanda que aprovou a lei em 2016; pela Dinamarca que proibiu o uso em 2018; a Áustria a partir de 2017; a Bulgária, com multas de valores bastante elevados, no entanto com exceções, pois não é aplicada em todos os espaços públicos; e a Bélgica, desde 2011, e para quem não cumprir está sujeito a uma multa ou até mesmo uma pena de prisão até sete dias. Para além destes países há outros que ainda se encontram em negociações (DW, 2019).

No entanto, já desde 2004, que as meninas e mulheres estavam proibidas de poder usar o véu islâmico nas escolas públicas francesas e também qualquer símbolo religioso. Em 2010, a lei passou a abranger todos os espaços públicos (Hamdan, 2007). O número de pessoas muçulmanas a viver em França é bastante elevado, estima-se que esteja entre os 5.7 milhões, tornando-o o país europeu com maior população muçulmana. A proposta legislativa que proíbe a ocultação do rosto em público teve um grande apoio da maioria no Parlamento. Da parte dos partidos de esquerda estas proibições foram justificadas pelo conceito de secularismo, ou seja, a exclusão da religião da esfera pública, e também para salvaguardar os direitos das mulheres. Os partidos da direita tiveram como argumento que os véus muçulmanos eram considerados um símbolo do fundamentalismo islâmico e desta forma existia uma ameaça à segurança nacional. As proibições foram justificadas também com base em orientar estas minorias para uma integração cultural de tradições ocidentais (Piatti-Crocker, e Tasch, 2015).

Estas novas leis foram e continuam a ser bastante polémicas devido à controvérsia que gera, isto porque, segundo a UDHR cada indivíduo (independentemente do sexo, raça e idade, etc.) tem direito à sua liberdade, que inclui a sua religião. O Conselho Europeu criticou esta proibição visto que desrespeita os valores europeus, também o Departamento dos EUA, ONGs e vários académicos reprovaram estas proibições (Mechoulan, 2018). O Comité de Direitos Humanos da ONU declarou que esta proibição francesa, está a violar os direitos humanos das mulheres muçulmanas e que

por isso deve ser feita uma reavaliação equilibrada da compatibilidade das práticas culturais e religiosas que são estrangeiras na sociedade ocidental (Mechoulan, 2018).

No entanto, este assunto, já era antes debatido e principalmente pelos *media*, tanto ocidentais como orientais (Hamdan, 2007). E os *media* conseguem ter sempre um grande impacto e a sua influência nas pessoas é bastante elevada, segundo Henry (1997), são os *media* que moldam a identidade pessoal e nacional, influenciando-a, pois é através destes que a realidade é percebida.

Ao longo dos tempos, o hijab, teve muitos significados,

“Ele passou a simbolizar tudo, desde o fundamentalismo islâmico e a subordinação das mulheres à liberdade de expressão religiosa e ao empoderamento e igualdade das mulheres.”⁴⁸ (Hamdan, 2007, p. 2)

Mas a questão aqui imposta é: qual é a razão para França impor tais leis, visto que é o país europeu com maior população muçulmana e ainda mais importante do que isso, é um país ocidental que defende a UDHR, que defende a liberdade de escolha e a dignidade humana.

É normalizado, nos países ocidentais, considerarem o véu como um símbolo de opressão à mulher, e desta forma levando a uma falta de dignidade pela visão ocidental. No entanto, aqui entra uma contradição pois, para a comunidade islâmica, o véu é o que traz dignidade à mulher,

“O objetivo do hijab não é constranger as mulheres ou representar a inferioridade das mulheres; em vez disso, deve ser usado como proteção contra o olhar dos homens e para evitar ser julgado com base nas aparências.”⁴⁹ (Hamdan, 2007, p. 3)

⁴⁸ Original: “It has come to symbolize everything from Islamic fundamentalism and women’s subordination to freedom of religious expression and women’s empowerment and equality.” (Hamdan, 2007, p. 2)

⁴⁹ Original: “The purpose of the *hijab* is not to constrain women or to represent women’s inferiority; rather, it is to be worn as a protection from the gaze of males and to avoid being judged based on appearances.” (Hamdan, 2007, p. 3)

As concepções diferentes do conceito de dignidade ou até mesmo antagónicas põem em causa os direitos humanos destas mulheres, tanto daquelas que são obrigadas a usar o véu como daquelas que o escolhem ou não usar. E ao ser posta em causa a universalidade dos mesmos torna-se ainda mais complicado proteger os direitos de cada indivíduo. Especialmente em casos deste género em que o que está em causa é a dignidade humana, sendo que esta é considerada a base fundamental da UDHR.

Outra das razões para a França querer banir este tipo de vestimentas é para uma questão de segurança. Isto porque, desde os ataques do 11 de setembro que o Irão ficou bastante associado ao termo ‘terrorista’ (Freedman, 2007). Para além disso, estas proibições poderiam ajudar a controlar a migração para o país (Hamdan, 2007), ou então, tornariam quase uma obrigação, a quem quisesse permanecer, a ceder aos valores ocidentais, ou mais especificamente ainda, aos valores franceses. Pois o uso do véu é como uma ameaça à experiência de pertencer à identidade ocidental (Freedman, 2007).

Esta proibição não só põe em causa os direitos humanos das mulheres, neste caso muçulmanas, como também põe em causa a universalidade dos mesmos. E por isso é preciso ir além dos direitos das mulheres e pensar também em como a universalidade dos mesmos está a ser posta em causa (Freedman, 2007). Pois o debate entre universalismo e relativismo dos direitos humanos prejudica de uma forma até bastante direta os direitos das mulheres.

É importante referir que os *media* também tiveram um papel importante neste assunto. As redes sociais também têm sido um meio pelo qual as mulheres muçulmanas demonstram a sua revolta contra estas proibições. Os muçulmanos veem estas proibições como uma forma de os excluir da sociedade francesa. Mas a comunidade francesa vê o uso do véu como uma rejeição aos valores franceses. Também quem defende esta proibição, afirma que desta forma se poderá proteger as meninas muçulmanas de serem forçadas ou pressionadas a usar o hijab – já que muitas delas o são, e mulheres adultas também (Hamdan, 2007). Já as mulheres muçulmanas defendem o seu direito de usar o hijab com a própria ideologia republicana francesa de liberdade, igualdade e fraternidade (Hamdan, 2007).

2. Breve perspetiva histórica do véu, o seu significado no Islão e no Ocidente

A questão do véu muçulmano, ou de qualquer outra vestimenta considerada típica da religião islâmica, é um tópico de debate bastante complexo, pois não se baseia simplesmente no que as roupas podem ou não significar. Contudo, o véu, pode ter vários significados enquanto conceito, como por exemplo: algo que é usado para atraparalhar, que impede ou que exclui; também pode significar algo que esconde, cobre, protege, que impede de ver ou contemplar (Ruby, 2006).

Está claro que o véu é um símbolo religioso, mas vai muito além disso. O véu também diz muito sobre os elementos fundamentais da ordem social, como por exemplo: a relação que existe entre os dois géneros, as crenças religiosas, a forma como essas crenças e as práticas têm uma relação com os deveres de cada um como membro da sociedade, mas também os deveres para com o próprio indivíduo (McCrea, 2013). Contudo, cabe a cada mulher que usa o véu, escolher a sua razão para o fazer.

Tal como Bourdieu (1990) defende, através do conceito de *habitus*, há práticas que têm um simbolismo que começam numa determinada sociedade, mas que posteriormente acabam por fazer parte do quotidiano de cada indivíduo enquanto pessoa. Ou seja, o conceito de *habitus* ao ser um sistema de disposições que são adquiridas leva também a um desencadear de práticas e ações próprias de uma cultura.

Num ponto de vista ocidental, a ideia e o uso do véu é incompatível com os costumes das sociedades democráticas liberais, devido ao seu significado particular. Em sociedades de valores diferentes, que é o ocidente, o véu que cobre o rosto todo de uma mulher e muitas das vezes a vestimenta prolonga-se até aos pés, é visto como uma negação da igualdade entre homens e mulheres. Faz com que as mulheres de certa forma se tornem invisíveis na esfera pública, há um rebaixamento da mulher (McCrea, 2013). O véu também é visto como uma forma de oprimir as mulheres, que viola a sua dignidade, e que são vistas como uma propriedade dos homens. Com o uso do véu esta fica longe do olhar dos outros indivíduos do sexo masculino, dando mais controlo aos homens sobre parentes do sexo feminino (McCrea, 2013). Desta forma também são postos em causa os direitos humanos destas mulheres e também a universalidade dos mesmos. E na realidade esta perspetiva, é uma perspetiva universalista dos direitos das mulheres com base nos valores das sociedades ocidentais. E através desta perspetiva

surtem críticas, por causa das mulheres muçulmanas não estarem a ser ouvidas nem envolvidas neste tipo de assuntos (Freedman, 2007).

Apesar do uso de um véu a tapar as mulheres não estar explicitamente no Alcorão, este é um símbolo da cultura muçulmana. Contudo, há passagens no Alcorão que podem ter deixado à interpretação, como por exemplo,

“Diz às crentes que baixem os olhos e observem a continência, que não mostrem os seus ornamentos (além dos que normalmente aparecem); que cubram o peito com seus véus e não mostrem os seus atrativos, a não ser aos seus esposos, seus pais, seus sogros, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres suas servas, ou aos escravos ou servos varões sem desejos carnis, ou às crianças que não ligam à nudez das mulheres; que não agitem os seus pés enquanto andam, para que não chamem à atenção sobre seus ornamentos ocultos.” – Alcorão XXIV: 31 (Schouten, 2000, p. 6)

E,

“se pedirem às mulheres do profeta qualquer objeto, peçam-no por detrás de uma cortina (de um véu). E isso será mais puro para os vossos corações e para os delas.” – Alcorão XXXIII: 53 (Schouten, 2000, p. 6)

O uso do véu surgiu devido à observância da modéstia, tanto de homens como de mulheres, e da proteção da sua privacidade, e teve tanta importância nesse aspeto que o véu passou a ser necessário na religião. Portanto, o véu como símbolo é definidor do islão moderno e histórico. “Para muitas mulheres em todo o mundo, o ato de usar o hijab ou o véu identifica ou rotula uma mulher como muçulmana para o resto do mundo”⁵⁰ (Croucher, 2008, p. 201). Ou seja, mais uma vez conseguimos ligar o uso do véu ao conceito de *habitus*, pois, existe uma subjetividade social, isto é, há algo que só nesta sociedade faz sentido, mas que começa a fazer parte da identidade do indivíduo (Setton, 2002).

No entanto, o véu, ao longo da história já foi usado por vários motivos: políticos, sociais, de género, económicos e religiosos. O véu já chegou a ser usado como um sinal de estatuto, era um símbolo do alto estatuto de uma mulher. Hoje as mulheres usam o véu também por várias razões e algumas delas sobrepostas.

⁵⁰ Original: “For many women throughout the world, the act of wearing the hijab or veiling identifies or labels a woman as Muslim to the rest of the world” (Croucher, 2008, p. 201).

No Islão, o objetivo do véu não é constranger as mulheres ou inferiorizar as mesmas, o pretendido é, em vez disso, ser usado como uma proteção contra os olhares de homens e desta forma não serem sexualizadas e nem julgadas com base na aparência (Hamdan, 2007). O véu é um símbolo da castidade e da modéstia; também pode ser um símbolo religioso ou uma forma de culto.

Em todo o mundo existem controvérsias sobre o uso do véu. Contudo, mulheres muçulmanas destacaram o uso do véu como uma influência cultural e religiosa na concepção da dignidade humana. É considerado como algo que protege, e proporciona conforto e privacidade às mulheres muçulmanas. Lee (2008), citando Martin Asser (2006),

“(...) o hijab é agora comumente considerado como um símbolo da identidade e dignidade muçulmana para as mulheres muçulmanas, apesar do fato de que a extensão em que uma mulher deve se cobrir sempre foi sujeita a diferentes interpretações.”⁵¹ (p. 27)

Ou seja, apesar de todas as interpretações que são feitas pelo uso do véu, este na comunidade em que é usado é visto como algo que garante a dignidade de uma mulher e retirá-lo poderia ser considerado violar a dignidade da mesma. O véu é um símbolo que revela as percepções contrastantes de dignidade entre quem o usa e de quem o vê de fora, especialmente quando a orientação de valores sobre os direitos humanos é diferente.

“A dignidade humana torna-se um valor por trás de diferentes modos de vida à medida que as sociedades descrevem suas próprias concepções sobre como os humanos devem se relacionar uns com os outros. Quando as pessoas nas democracias de estilo ocidental em geral consideram o liberalismo como a pedra angular da existência humana digna, em muitas culturas asiáticas, os direitos e

⁵¹Original: “(...) the *hijab* is now commonly regarded as a symbol of Muslim identity and dignity for Muslim women, despite the fact that the extent to which a woman should cover herself has always been subject to differing interpretations.” (Lee, 2008, p. 27)

liberdades dos indivíduos estão entrelaçados com seus deveres e papéis determinados pela religião ou convenção.”⁵² (Lee, 2008, p. 30)

O véu ou qualquer outra roupa islâmica, mesmo dentro dessas próprias sociedades pode ter vários significados. Pois, esta prática faz parte de determinadas ‘disposições estruturadas’ (Bordieu, 1990), ou seja, passam a ser hábitos e a ter significados que foram criados nessa sociedade e que acabam quase que de uma forma indireta a tornar-se parte da identidade de cada um. O vestuário islâmico advém da tendência para o fundamentalismo, ou seja, para essa comunidade, o Islão é todo um sistema que orienta a vida em muitos aspetos e por isso não é apenas uma doutrina religiosa (Schouten, 2000).

2.1. Razões do ponto de vista social para usar o véu

O véu é um símbolo da castidade e da modéstia; também pode ser um símbolo religioso ou uma forma de culto.

“O uso do véu torna-se não apenas um símbolo cultural e uma afirmação de identidade, mas uma questão de conveniência – permite às mulheres a mobilidade física em espaços públicos, livre do olhar e do assédio dos homens e da desaprovação dos membros da família.”⁵³ (Hamdan, 2007, p. 3, citando Moghadam, 1994)

No entanto, cada género tem a responsabilidade de proteger a própria modéstia e controlar os seus desejos, e mesmo que uma mulher não se vista de uma forma mais modesta, o homem é obrigado a guardar a própria castidade,

⁵² Original: “Human dignity becomes a value behind different ways of life as societies describe their own conceptions about how humans should relate to one another. When people in Western-style democracies in general regard liberalism as the cornerstone of worthy human existence, in many Asian cultures, the rights and freedoms of individuals are intertwined with their duties and roles as determined by religion or convention.” (Lee, 2008, p. 30)

⁵³ Original: “Veiling becomes not only a cultural symbol and an assertion of identity but a matter of convenience—it allows women physical mobility in public spaces, free from the gaze and harassment of men and the disapproval of family members.” (Hamdan, 2007, p. 3, citando Moghadam, 1994)

“Embora muitas pessoas possam pensar que o hijab é usado principalmente para restringir os desejos ilícitos dos homens, esse é outro equívoco. De facto, não é dever das mulheres regular o comportamento dos homens. Os homens são responsáveis por sua própria conduta; eles são igualmente obrigados a serem modestos e a assumirem responsabilidades em todas as esferas de suas vidas.”⁵⁴ (Perez, 2015)

Para além disso, o hijab desta forma ajuda a ver para além do aspeto físico da pessoa, para não serem sexualizadas, assim como não acontece com os homens, mas neste caso é necessário e por vezes intencional usar o véu.

Para os muçulmanos o costume do uso do véu, embora pelos ocidentais seja visto como um símbolo opressor da mulher, é um símbolo da herança cultural e do estatuto estimado das mulheres. E como na religião islâmica as mulheres são consideradas o sexo frágil, esta precisa de proteção, e por isso,

“Cobrir o corpo em público é, portanto, um ritual não apenas para proteger a honra das famílias das mulheres, mas também a dignidade da mulher como membro vulnerável da família.”⁵⁵ (Lee, 2008, p. 28)

Segundo Ruby (2006), Farza'nah', mulher muçulmana que participou no seu estudo, afirma que o véu estabelece uma fronteira entre o homem e a mulher, e ajuda a evitar relacionamentos que podem ser proibidos no islão. Ou seja, minimiza a interação entre ambos os sexos e também promove a castidade, pois esta estende-se até à sociedade. Muitas mulheres muçulmanas encontram na prática religiosa o valor, propósito e identidade, e o uso do véu indica um compromisso com a religião e são vistas como dignas. Ou seja,

“Como as pessoas geralmente reconhecem o hijab como um sinal religioso que oferece respeito e dignidade a quem o usa, muitos muçulmanos

⁵⁴ Original: “While many people may think that hijab is worn primarily to restrain men’s illicit desires, this is another misconception. Indeed, it is not women’s duty to regulate the behavior for men. Men are accountable for their own conduct; they are equally required to be modest and to handle themselves responsibility in every sphere of their lives.” (Perez, 2015)

⁵⁵ Original: “Covering the body in public is, therefore, a ritual not only to protect the honor of the women’s families but also the dignity of women as vulnerable family member.” (Lee, 2008, p. 28)

olham negativamente para as mulheres que não o usam, e as que não o usam muitas vezes sentem a pressão da comunidade para se conformar.”⁵⁶ (Ruby, 2006, p. 59)

O uso do véu traz consigo uma grande responsabilidade pois representa toda a comunidade muçulmana e não apenas quem o usa. E por isso para Farza’nah’, é importante definir limites de forma a não fazer algo que pudesse retratar a religião de uma forma negativa. Para isso evita lugares que não são considerados adequados para a religião, como por exemplo bares ou locais onde a sexualidade está a ser exibida. Para esta mulher muçulmana, o véu é um sinal visível das identidades muçulmanas, que oferece prestígio e valorização dos amigos e familiares (Ruby, 2006).

Seja qual for a sociedade, a roupa vai sempre refletir as características de um grupo ou categoria e desta forma é fácil à distância revelar as características de uma pessoa, como o género, a idade, a religião e o grupo étnico. No Islão,

“A indumentária das mulheres serviria para representar e sublinhar esta singularidade da cultura, para além de ser uma indicação importante da virtude da família ou da comunidade.” (Schouten, 2000, p. 3)

O tipo de indumentária vai sempre depender das circunstâncias em que a mulher se encontra e também do espaço, podendo ser este da esfera privada ou pública, ou até um certo território intermédio. Tal como Bourdieu (1990) argumenta, com o conceito de *habitus*, este envolve vários campos, onde pode haver relações entre grupos distintos, onde existe autonomia, mas que pode haver regras próprias. E poderá levar a um choque entre os vários grupos (Setton, 2002).

Os motivos para o uso do véu, que os islâmicos apontam são vários, e um deles muito importante é a função simbólica da roupa e a forma como esta comunica,

“A mulher propriamente vestida mostraria ser uma muçulmana devota, portanto casta, e daria a entender que o seu marido e os seus parentes masculinos são homens de virtude.” (Schouten, 2000, p. 7)

⁵⁶ Original: “Since people often recognize the hijab as a religious sign that offers its wearers respect and dignity, many Muslims look negatively upon women who do not wear it, and non-wearers often feel community pressure to conform.” (Ruby, 2006, p. 59)

É suposto a roupa conseguir afastar certos desejos, assim como o uso do véu, permite evitar o assédio sexual e protege contra transgressões de normas sexuais. Mas para além deste motivo, a dignidade também é um deles, e como já foi referido neste trabalho, no Islão a dignidade parte de virtudes e de certas qualidades,

“Outro conjunto de razões centra-se na chamada dignidade da mulher. Defende-se que o lenço faz com que a mulher seja valorizada pelas suas qualidades intelectuais e morais e não pela sua aparência. A mulher não suscitará ciúmes às outras mulheres e não iria cometer o erro da vaidade.”
(Schouten 2000, p. 7)

Assim, com o uso do véu, é possível as mulheres conseguirem-se movimentar na esfera pública longe do olhar dos homens, criando um espaço inacessível. E desta forma o uso do véu é prático para muitas mulheres, que apesar das normas islâmicas, lhes permite trabalhar ou estudar, interagindo com homens. E para além disso retirar o véu às mulheres, para elas é retirarem-lhe a dignidade, o véu para elas simboliza a sua dignidade, o véu é dignidade.

2.2. Razões individuais para usar o véu

Para muitas mulheres muçulmanas o ato de usar o véu é uma importante tradição cultural/religiosa, e para além disso, há mulheres que não a querem abandonar. Este símbolo pode servir como proteção, uma forma de garantir a identidade, de reduzir a incerteza e aumentar a autoestima (Croucher, 2008).

No entanto, o uso do véu ou outra vestimenta islâmica apesar de transmitir sempre o mesmo significado, as razões para serem usados podem ser muito diferentes,

“(…) esconde muito: (partes d) o corpo, e motivações individuais. O mesmo estilo de vestuário cobre diferenças e acentua as convergências de um conjunto de indivíduos. As mulheres que usam o véu têm em comum a profissão da fé Islâmica, mas de resto, entre elas, podem existir grandes diferenças.”
(Schouten, 2000, p. 2)

Mulheres que estão em países que não são o delas, o uso do véu, pode ser uma expressão do seu sentimento pelo país de origem e à sua cultura, pois sendo um país

novo e diferente, o véu pode estar a ser usado para assegurar algo que lhe era familiar face ao novo espaço onde se encontra, tanto geográfico, como social e cultural (Howard, 2012). Este significado poderá estar mais relacionado com a afirmação da identidade da mulher.

Ou seja, há práticas sociais, que fazem parte de um conjunto de disposições (Bourdieu, 1990), e que para atuarem precisam de um certo contexto. Contudo, o uso do véu vai além do seu simbolismo, torna-se um hábito que apesar de ‘transportar’ nele um certo simbolismo, quando é usado a intenção nem sempre é demonstrar esse simbolismo. Essas disposições são a maneira de pensar dos indivíduos, a maneira de agir, etc., e que podem ser passadas de um campo para o outro (Setton, 2002). Isto é, o valor e simbolismo que o véu carrega parte da religião a que é associado. No entanto, este não é apenas usado por causa disso e muito menos é simplesmente usado apenas em contextos de religiosos. O véu que primeiramente é um símbolo da religião muçulmana, também é utilizado noutros contextos, como na escola, trabalho, etc.

Hamdan (2007), é uma das autoras cuja sua posição é importante para esta análise, principalmente pela mesma ser muçulmana e ter a sua opinião bem definida sobre usar ou não o véu e o que significa para a mesma enquanto mulher muçulmana.

Eu escolho aderir ao hijab para afirmar minha personalidade como mulher muçulmana. Além disso, meu hijab é uma forma de minha resistência política e cultural à forma como o hijab é percebido no Ocidente. É minha escolha pessoal. Argumento que é direito da mulher escolher ou não aderir ao hijab. Isso enquadra minha crítica à interferência do governo e a decisão francesa sobre a proibição do hijab, bem como a imposição do hijab por outras nações (como na Arábia Saudita).⁵⁷ (Hamdan, 2007, p. 1)

São inúmeras as razões para as mulheres usarem o véu e nem sempre é devido à responsabilidade que advém da religião, de acordo com o estudo realizado por Ruby (2006),

⁵⁷ Original: “I choose to adhere to the *hijab* to affirm my personality as a Muslim woman. Furthermore, my *hijab* is a form of my political and cultural resistance to the way the *hijab* is perceived in the West. It is my personal choice. I argue that it is a woman’s right whether or not to choose to adhere to the *hijab*. This frames my critique of government interference and the French ruling on the ban of the *hijab*, as well as other nations’ imposition of the *hijab* (as in Saudi Arabia).” (Hamdan, 2007, p. 1)

“Enquanto algumas mulheres usam o hijab porque se sentem responsáveis por uma sociedade moral, outras o usam porque lhes oferece respeito, dignidade e proteção.”⁵⁸ (Ruby, 2006, p. 59)

Esta dignidade parte da proteção que as mulheres sentem ao usarem o véu. E também porque, sendo o véu um símbolo de pureza e castidade, sentem que a sociedade no geral e principalmente os homens, deixam de as ver como objetos sexuais e são tratadas com mais respeito – ainda mais por aqueles que respeitam e sabem o significado do véu (Ruby, 2006).

Para Almas, uma mulher muçulmana de 20 anos que participou no estudo de Ruby (2006) e que está longe do seu país, o que foi referido acima é exatamente o que o véu lhe proporciona,

“As observações de Almas indicam que ela sente que o hijab lhe dá o estatuto de uma pessoa respeitável, o que mostra que o hijab tem um impacto significativo em seu usuário em relação a suas relações sociais e sua percepção do seu ‘eu’.”⁵⁹ (Ruby, 2006, p. 59)

Outra das razões para o uso do véu é que este serve como um difusor de identidade nas mulheres muçulmanas, tornou-se um símbolo muito poderoso e que difunde a identidade das mulheres muçulmanas, particularmente no ocidente. Para essas mulheres, a questão não é serem ou não obrigadas a usar o véu, mas sim partir da escolha delas usá-lo, como uma espécie de marcador das suas identidades muçulmanas. O véu é como uma marca de identidade que serve para se afirmarem “o que, por sua vez, confere estatuto e dignidade aos seus usuários.”⁶⁰ (Ruby, 2006, p. 64).

⁵⁸ Original: “While some women wear the hijab because they feel responsible for a moral society, others wear it because it offers them respect, dignity, and protection.” (Ruby, 2006, p. 59)

⁵⁹ Original: “Almas’s remarks indicate that she feels that the hijab gives her the status of a respectable person, which shows that the hijab has a significant impact on its wearer regarding her social relationships and her perception of her ‘self.’” (Ruby, 2006, p. 59)

⁶⁰ Original: “which in turn confers status and dignity to its wearers.” (Ruby, 2006, p. 64).

A maior parte das mulheres afirma que escolhe usar o véu porque se sente mais segura, apesar de por vezes levar a comentários negativos por parte de outras pessoas, e segundo Katherine Bullock, que se converteu ao Islão, afirma que,

“Além disso, muitas pessoas cometem o erro de pensar que o hijab é uma afirmação definitiva da religiosidade de uma mulher, como se fosse um indicador claro de seu compromisso espiritual. Enquanto o véu é um reflexo de suas crenças, o hijab simultaneamente torna-se um lembrete tangível para a própria mulher: incorporar a modéstia e a dignidade que representa e se comportar de uma maneira que agrade a Deus. Nesse sentido, o hijab simboliza uma jornada de devoção e não o resultado final da piedade.”⁶¹ (Pervez, 2015)

A percepção em relação ao véu, mesmo que muitas vezes seja negativa, por vezes também se torna positiva porque o comportamento muda perante quem o usa, existe um certo tipo de respeito. E tal como Katherine Bullock (Pervez, 2015) afirma, que ao usar o véu as pessoas são mais cautelosas com ela e mais mulheres muçulmanas sentem o mesmo, e o uso parte simplesmente dessa causa.

3. Proibição do uso do véu islâmico na França com base na dignidade das mulheres

O debate sobre a proibição do véu tanto na França como em outros países gera bastante controvérsia. E tanto aqueles que defendem a proibição como aqueles que estão contra ela, argumentam através dos direitos humanos, usam a própria linguagem dos direitos humanos de forma confiante para defender e argumentar a sua posição. Contudo, nesta medida, direitos humanos com princípios igualmente importantes entram em conflito entre si,

“Por um lado, tais leis e regulamentos, foram justificados com o argumento de que protegem a dignidade e a igualdade de direitos das mulheres, ajudam a preservar a segurança pública e refletem valores nacionais, como o secularismo oficial [ou a convivência]. Por outro lado, tais leis foram atacadas

⁶¹ Original: “Further, many people make the error of thinking that the hijab is a definitive statement of a woman’s religiosity, as if it is a clear indicator of her spiritual commitment. While veiling is a reflection of one’s beliefs, the hijab simultaneously becomes a tangible reminder to the woman herself: to embody the modesty and dignity it represents and to carry oneself in a way that pleases God. In that sense, the hijab symbolizes a journey of devotion rather than the end-result of piety.” (Pervez, 2015)

com base no fato de que minam os direitos das mulheres à igualdade de tratamento, liberdade de expressão e de religião e são contraproducentes para seus supostos objetivos de promover a integração.”⁶² (Bribosia, et al., 2014, p. 4).

Durante os debates, a questão da dignidade das mulheres esteve sempre em causa, assim como havia outros objetivos a ter em conta,

“(…) proteção da segurança pública, segurança e ordem pública, igualdade de género, dignidade humana, sociabilidade (comunicação), 'viver juntos' (vivre-ensemble), secularismo, proteção das mulheres muçulmanas obrigadas a usar a burca, lutar contra a islamização e a intolerância em relação ao mundo ocidental, etc.”⁶³ (Bribosia, et al., 2014, p. 6).

A justificativa é que o véu, principalmente aquele que cobre o rosto inteiro, pode ser uma desconsideração à dignidade humana (Khemilat, 2021). No entanto, esta proibição também é criticada pelo seu ‘falso universalismo’, e que apresenta uma incapacidade de acomodar toda a diversidade cultural. Esta proibição mostra que não estão a ser tidas em conta as diferenças entre as mulheres, fazendo parecer que apenas o modelo ocidental dos direitos humanos é que é válido (Freedman, 2007; Olsson, 2007).

Ora, apesar de algumas preocupações fazerem sentido, tal como a proteção da dignidade humana, a igualdade de género e a segurança pública, esta proibição não se consegue justificar inteiramente. Isto porque é difícil traçar um limite, porque por exemplo, até a que ponto a sociabilidade pode servir de desculpa para contornar a liberdade de expressão e da religião. A justificação é a seguinte,

“As mulheres com véu completo seriam afetadas pela proibição de sua possibilidade de estabelecer uma vida social, de desenvolver relacionamentos

⁶² Original: “On the one hand, such laws and regulations have been justified on the grounds that they protect the dignity and equal rights of women, help preserve public security and reflect national values, such as official secularism [or living together]. On the other hand, such laws have been attacked on the basis that they undermine women’s rights to equal treatment, freedoms of expression and of religion and are counterproductive to their purported aims of promoting integration.” (Bribosia, et al., 2014, p. 4).

⁶³ Original: “(…) protection of public security, security and public order, gender equality, human dignity, sociability (communication), 'living together' (vivre-ensemble), secularism, protection of Muslim women forced to wear the burqa, fight against Islamization and intolerance towards the western world, etc.” (Bribosia, et al., 2014, p. 6).

com outras pessoas fora de casa, o que poderia prejudicar a sua autonomia e dignidade.”⁶⁴ (Bribosia, et al., 2014, p. 5)

No entanto, a questão da dignidade humana em relação ao uso do véu, devia depender se as mulheres são ou não obrigadas a usá-lo. Contudo, de acordo com vários estudos empíricos, alguns deles utilizados como fonte de informação neste trabalho, mostram que a grande maioria das mulheres usa o véu de forma autónoma, e não alegam quaisquer pressões para o fazer. Para além de pode existir uma ligação com o conceito de *habitus*, pois, o uso do véu passa a ser uma ação que já não é de todo planeada. E poderá é existir uma relação entre um *habitus* e as pressões de um juízo formado anteriormente (Setton, 2002). Mas está claro que a questão do consentimento, da pressão e da escolha é bastante complicada, e para além disso a relação das mulheres com o véu é específica de contextos (Bribosia, et al., 2014). E de acordo com McCrea (2013), o significado que é dado ao véu neste caso é que,

"O véu representa o apartheid de gênero e uma priorização intransigente da identidade religiosa acima de todos os outros elementos, incluindo a atitude em relação aos deveres como cidadão e em relação aos outros cidadãos, bem como, talvez mais problemático, a rejeição da democracia secular e liberal.”⁶⁵ (p. 64)

O ex-presidente francês, Nicolas Sarkozy, numa entrevista sobre a proibição argumentou que,

⁶⁴ ECHR, S.A.S. v. França, requerimento nº 43835/11, alegações escritas em nome da Liberty, 7 de maio de 2012, ponto 18. Disponível em: <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22fulltext%22:%5B%22sas%20v%20france%22%5D%22itemid%22:%5B%22001-145466%22%5D%7D>. Original: “Full veiled women would be affected by the ban in their possibility to establish a social life, to develop relationships with others outside home, which could impair their autonomy and dignity.”⁶⁴ (Bribosia, et al., 2014, p. 5)

⁶⁵ Original: "The veil represents gender apartheid and an uncompromising prioritization of one's religious identity above all other elements, including one's attitude to one's duties as a citizen and duties towards other citizens as well as, perhaps more problematically, a rejection of secular, liberal democracy." (McCrea, 2013, p. 64)

“Não podemos aceitar, no nosso país, mulheres presas atrás de uma malha, isoladas da sociedade, privadas de toda identidade. Essa não é a ideia da república francesa sobre a dignidade das mulheres.”⁶⁶ (Kirby, 2009)

E na verdade, “obrigar as mulheres a usarem véu é, sem dúvida, contrário à sua dignidade e à igualdade entre homens e mulheres”⁶⁷ (Bribosia, et al., 2014, p. 9). Ainda segundo a Assembleia Parlamentar do Conselho da Europa (PACE), nenhuma mulher deve ser obrigada a usar trajes religiosos por causa da sua família ou da comunidade em que está inserida. Serviu como argumento que a prática de usar o véu é como se fosse uma ferramenta patriarcal que serve para silenciar e oprimir as mulheres muçulmanas, (Koskinen, 2020). Desta forma não há opressões, e caso haja, assim como sequestros e violência deve ser punido por lei. Mulheres nestes casos devem ser protegidas pelo Estado. E num caso destes, a proibição do véu claramente está a proteger a dignidade das mulheres que são obrigadas a usá-lo (Bribosia, et al., 2014).

No entanto, como já foi referido, nem todas as mulheres se encontram nesta situação e por isso torna-se injusto para elas esta proibição também lhes ser aplicada. Para além disso, existem estudos empíricos que demonstram que, as mulheres se tornam mais dependentes dos maridos depois da proibição, isto porque ficam mais tempo em casa, pois, não se sentem à vontade de sair sem o véu (Koskinen, 2020). Desta forma, a lei torna-se contraproducente e falha na promoção e proteção da dignidade e da igualdade. Portanto,

“A lei da burca e do niqab é injusta e irracional. Corrói a liberdade de religião e ofende a dignidade das mulheres que voluntariamente optam por usar esta vestimenta por motivos religiosos, a fim de manter sua modéstia intacta e também para se proteger de estranhos que possam deixá-las desconfortáveis”⁶⁸ (Cohen-Almagor, 2021)

⁶⁶ Original: “We cannot accept, in our country, women imprisoned behind a mesh, cut off from society, deprived of all identity. That is not the French republic's idea of women's dignity. (Kirby, 2009)

⁶⁷ Original: “forcing women to veil themselves is undoubtedly contrary to their dignity and to equality between men and women.” (Bribosia, et al., 2014, p. 9)

⁶⁸ Original: “The burqa and niqab law is unjust and unreasonable. It erodes freedom of religion, and it offends the dignity of women who voluntarily opt to wear this garment for religious reasons in order to keep their modesty intact and also to protect themselves from strangers who might make them feel uncomfortable” (Cohen-Almagor, 2021)

Existe uma ideia de que através dos valores ocidentais, é possível não só salvar a dignidade das mulheres muçulmanas, mas também elas mesmas de uma forma geral, e segundo a PACE,

“O véu das mulheres, especialmente o véu completo através da burca ou do niqab, é muitas vezes percebido como um símbolo da subjugação das mulheres aos homens, restringindo o papel das mulheres na sociedade, limitando sua vida profissional e impedindo suas atividades sociais e econômicas. e...] que esta tradição pode ser uma ameaça à dignidade e liberdade das mulheres.⁶⁹” (Bribosia, et al., 2014, p. 10)

Ou seja, esta lei tem como objetivo não só proteger a dignidade das mulheres, mas também o conceito geral de dignidade, por exemplo na Assembleia na Bélgica um deputado argumentou,

“O véu de rosto inteiro deve ser proibido, mesmo que seja usado voluntariamente. Trata-se, de facto, de uma violação da dignidade da pessoa, mas também da dignidade como questão de princípio, em geral. Isso é um insulto à concepção da pessoa humana e da mulher.⁷⁰” (Bribosia, et al., 2014, p. 10)

Na França, esta questão gerou mais debate, isto porque segundo a Assembleia Nacional, é difícil conseguir através do Estado, e do princípio constitucional da dignidade, julgar a dignidade de cada um e mais importante ainda, conseguir proteger a pessoa contra si mesma. E neste caso, o próprio Conselho do Estado francês, afirmou que nem os princípios que são fundamentais para proteger a dignidade de mulheres ou

⁶⁹PACE, Resolution 1743 (2010), § 15. Disponível em: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=17880>. Original: “The veiling of women, especially full veiling through the *burqa* or the *niqab*, is often perceived as a symbol of the subjugation of women to men, restricting the role of women within society, limiting their professional life and impeding their social and economic activities [and...] that this tradition could be a threat to women’s dignity and freedom.” (Bribosia, et al., 2014, p. 10)

⁷⁰ Documentos Parlamentares da Câmara dos Deputados, Sessão 2010-211, Relatório, 18 de abril de 2011, Doc. N°53 0219/004, 19. Original: (“Le vêtement qui couvre le visage doit également être interdit si certains le portent volontairement. C’est en effet une atteinte non seulement à la dignité de la personne, mais également à la dignité de principe, de manière. Cela reste une insulte à la Conception de la personne humaine et de la femme.”). Disponível em: <https://www.dekamer.be/FLWB/pdf/53/0219/53K0219004.pdf>

de homens, ou a igualdade entre ambos, podem ser justificados com a proibição geral do véu. Ou seja, a proibição não pode ser aplicada a quem deliberadamente escolher usar o véu (Bribosia, et al., 2014; French Council of State⁷¹). Caso contrário, isto significava que os cidadãos se conformassem com o que o Estado considera ser a sua própria dignidade, ou o que significa ter dignidade, isto independentemente da vontade pessoal (Khemilat, 2021). No entanto, o Estado tem o dever moral de proteger as mulheres que são obrigadas a usar o véu, principalmente aquelas que as cobrem todas (McCrea, 2013).

Para as mulheres muçulmanas o véu é a dignidade, ou seja, um símbolo não é só um objeto que transmite significado, ele é o próprio significado. E quando os símbolos são adotados, seja qual for a cultura ou comunidade, ele vai carregar um grande poder capaz de mudar uma pessoa, e interagir contra esse símbolo afetará quem ‘aderiu’ ao mesmo (Innes, 2021).

Ainda segundo o Conselho francês, em relação ao princípio da proteção da dignidade humana afirma que há uma,

“Interpretação subjetiva do que é contrário à dignidade da pessoa, referindo-se às “diferentes percepções da imagem que a sociedade projeta do corpo feminino (muitas vezes nu).”⁷² (Bribosia et al., 2014, p. 11; French Council of State)

E que pode haver mais do que uma concepção de dignidade humana, existem pelo menos duas e que,

“Isso pode se contradizer ou se limitar: o da exigência moral coletiva de proteção da dignidade humana, talvez em detrimento da liberdade de

⁷¹French Council of State, “Study for banning the full veil”, 23. Disponível em: <https://www.conseil-etat.fr/publications-colloques/etudes/etude-relative-aux-possibilites-juridiques-d-interdiction-du-voile-integral>

⁷² Original: “Subjective interpretation of what is contrary to the dignity of one’s person, referring to “the different perceptions of the image society projects of the (often naked) female body.” (Bribosia et al., 2014, p. 11; French Council of State)

autodeterminação (...) e o da proteção da liberdade de autodeterminação, como aspeto da pessoa humana.”⁷³ (Bribosia et al., 2014: 11; French Council of State)

A segunda interpretação põe em causa a proibição do uso do véu de forma geral, e desta forma torna esta lei altamente discutível. Mas outro dos argumentos para esta proibição era também a igualdade entre homens e mulheres, igualdade esta que posteriormente trará dignidade. E esta desigualdade surge porque o véu é visto como algo que reduz a mulher, e que é usado devido ao cariz sexual de que estas são percecionadas aos olhos dos homens. No entanto, não é possível, tentar salvaguardar a dignidade destas mulheres, afirmando que o uso do véu é como uma prisão, criando uma lei que, quando desrespeitada, a própria mulher pode mesmo ser presa (que é o caso da Bélgica) (Bribosia et al., 2014).

Ainda, no argumento de que a proibição do uso do véu visa proteger não só a autonomia assim como a dignidade das mulheres, é controversa, pois, usar o véu pode e é na maioria das vezes uma decisão autónoma e livre da mulher (Koskinen, 2020). E apesar de, tal como já foi referido nesta dissertação, ao haver uma ligação ao conceito de *habitus*, o uso do véu por parte destas mulheres de livre vontade, não significa que seja algo inconsciente quando o fazem, ou sem reflexão (Setton, 2002). Mas para elas é algo que é visto como natural. Apesar do simbolismo que está por detrás do véu, quando essas mulheres o usam, não significa que seja simplesmente com o objetivo de chamar à atenção para o valor que o véu representa. É algo que faz parte delas, da sua identidade, e que lhes garante a sua dignidade.

⁷³ Original: “That may contradict or limit each other: that of the collective moral requirement to protect human dignity, perhaps at the expense of freedom of self-determination (...) and that of the protection of freedom of self-determination, as a consubstantial aspect of the human person” (Bribosia et al., 2014: 11; French Council of State)

Capítulo IV – Análise e Comentário sobre o Caso

A questão dos direitos humanos está associada aos princípios morais e a ideais políticos que se relacionam com a proteção da dignidade humana e das liberdades associadas. No entanto, o termo de dignidade humana causa certas dúvidas sobre a sua verdadeira definição, e as interpretações que podem ser feitas da mesma. Uma das consequências é o facto de se tornar difícil compreender quando uma prática moral dentro de um determinado grupo é uma forma de alcançar a dignidade ou se de facto é uma violação de direitos humanos (Baez e Mezzaroba, 2012). Ou seja, se é simplesmente uma escolha de estilo de vida de uma sociedade que se baseia nas crenças da sua cultura, ou se há uma real violação dos direitos humanos, contudo pode haver casos em que as duas hipóteses acontecem ao mesmo tempo. Este tipo de casos podem tornar-se complicados porque para a dignidade de um indivíduo ser protegida é fulcral respeitar os seus valores e diferenças culturais (Mihr e Gibney, 2014).

A controvérsia que existe em torno da prática do uso do véu islâmico parte principalmente do choque que esta indumentária causa e no significado a que esta remete. Para os ocidentais representa não só a degradação das mulheres como a sua opressão e também a violação da sua dignidade e dos seus direitos humanos.

Tal como foi referido anteriormente, nem todos os motivos para justificarem a proibição foram aceites. Por exemplo a igualdade de género foi descartada porque não pode ser invocada por mulheres que defendem a prática. A proteção da dignidade humana também foi rejeitada visto que as mulheres muçulmanas não tinham como objetivo, ao usar o véu, mostrar desprezo pelos outros. No entanto, ‘viver em conjunto’ foi tido como um objetivo legítimo pelo Tribunal, porque usar um véu pode ser visto como uma violação do direito dos outros de viver num meio de socialização (McDaniel, 2016). O Tribunal também decretou que a proibição geral do véu por motivos de segurança seria uma reação exagerada. Também o Tribunal argumentou que a autonomia individual é um elemento da dignidade humana, e que esta proibição desrespeita essa autonomia. Para além de que, como já foi referido várias vezes ao longo desta dissertação,

“Pode-se argumentar que é a proibição do véu que priva as mulheres de sua dignidade: como usar o véu é uma manifestação externa de sua religião e, portanto, parte integrante de sua personalidade, proibi-las de usá-lo pode ser desumanizante.”⁷⁴ (McDaniel, 2016, p. 64)

Ou seja, a dignidade humana é inválida para suportar e defender a legislação. E penalizar as mulheres pelo uso do véu também não as libertará, correndo antes o risco de oprimir essa minoria e forçá-las a uma vida doméstica bastante restrita (McDaniel, 2016).

A ideia que existe no ocidente é que as mulheres muçulmanas são ignorantes, não estão devidamente educadas para a vida na república, e que são incapazes de pensar e agir por si mesmas. Que são controladas pelos homens, e enquanto crianças são controladas pelos pais e familiares. E a ideia de não serem francesas torna-as uma ameaça para a nação, usando a roupa para enfurecer a França, e que o véu simboliza não só uma submissão como uma recusa a pertencer à sociedade francesa (Fredette, 2015).

Também o deputado Jacques Remiller da União para um Movimento Popular (UMP), afirma que usar o véu é uma provocação por parte das mulheres e que as próprias mulheres argumentarem que usam o véu por vontade própria “é um pouco como perguntar aos seguidores de um culto se estão felizes com seu guru. A resposta será sempre positiva porque o condicionamento está no cerne da sua vida”⁷⁵ (Fredette, 2015, p. 56; Assembleia Nacional, 2010, p. 3196). Martha Nussbaum (1993), citada anteriormente, também tem a mesma opinião de que por vezes as próprias ‘vítimas’ já estão tão habituadas a viver de uma certa maneira que não questionam se realmente é a mais acertada. Contudo, como foi mostrado várias vezes ao longo da dissertação, são várias as razões pelas quais as mulheres querem e gostam de usar o véu e para além disso as próprias sabem que têm direito à escolha (apesar de não ser essa a realidade para todas). Também sempre que o tema foi discutido as mulheres muçulmanas

⁷⁴ Original: “The argument can be made that it is the ban on the veil that deprives women of their dignity: as wearing the veil is an outward manifestation of their religion, and thus an integral part of their personality, prohibiting them from wearing it may be dehumanizing.” (McDaniel, 2016, p. 64)

⁷⁵Original: “it is a bit like asking the followers of a cult if they are happy with their guru. The response will always be positive because conditioning is at the heart of their life” (Fredette, 2015, p. 56; Assembleia Nacional, 2010, p. 3196).

raramente são envolvidas, falava-se de mulheres muçulmanas; às vezes para, mas nunca com.”⁷⁶ (Fredette, 2015, p. 60).

Desta maneira a decisão da França pode mesmo ser vista como a tentativa de impor um imperialismo moral e cultural mostrando um desrespeito pelas mulheres muçulmanas que afirmam que o uso do véu garante a sua dignidade. Para além de que essa proibição não tem em conta os sentimentos destas mulheres (Baez e Mezzaroba, 2012).

Pode-se afirmar que a identidade de um indivíduo é não só influenciada, mas também construída sobre identidades culturais, pessoais e sociais (Lusting e Koester, 2003). A identidade segundo Ting-Toomey (1993), é

“O senso de mosaico de auto-identificação que incorpora a interação de imagens humanas, culturais, sociais e pessoais como experiências conscientes ou inconscientes e encenadas pelo indivíduo.”⁷⁷ (Ting-Toomey, 1993, p. 74; Croucher, 2008, p. 202)

A identidade pode ser algo que é mutável, e a identidade cultural é o sentimento de pertencer a um grupo étnico ou a uma cultura. Ou seja, é onde os indivíduos se identificam com esse grupo numa base de normas, de hábitos, de regras, costumes, entre outros, que são partilhados (Croucher, 2008).

Ora através do conceito de *habitus* de Bourdieu (1990), aplicado neste caso de estudo foi permitido demonstrar que tal como Ting-Toomey (1993) afirma, a identidade é uma imagem da pessoa que pode ser consciente ou inconscientemente transmitida. Tal como Bourdieu (1990) explica, o *habitus* é composto por ‘sistema de disposições’ estas disposições são sentimentos, pensamentos, atitudes e perceções que se vão estruturando a um nível corpóreo e que vão gerar atividade humana. Ou seja, as práticas funcionam para construir disposições morais nos atores sociais (nas mulheres muçulmanas) (Winchester, 2008). Essas disposições passam a fazer parte da identidade da pessoa, neste caso o uso do véu pelas mulheres muçulmanas vai transmitir vários significados.

⁷⁶ Original: “muslim women were talked about; sometimes to, but never with.” (Fredette, 2015, p. 60).

⁷⁷ Original: “The mosaic sense of self-identification that incorporates the interplay of human, cultural, social and personal images as consciously or unconsciously experiences and enacted by the individual.” (Ting-Toomey, 1993, p. 74; Croucher, 2008, p. 202)

Para Bourdieu, as disposições desenvolvidas pelos atores não são desenvolvidas com a intenção ou propósito de agir moralmente, mas cria um certo poder e distinção no mundo social, sugere um determinado estatuto (Winchester, 2008). Analisando o caso desta forma, as mulheres ao usarem o véu são primeiramente reconhecidas como mulheres muçulmanas. O véu submete para a sua identidade e este ao ter um simbolismo implícito, quando elas o usam não estão constantemente a pensar como esse simbolismo vai ser transmitido para todas as pessoas. O véu transmite um simbolismo mesmo quando a estrutura social onde ele foi ‘criado’ não é onde ele está a ser utilizado. Mesmo fora de um contexto muçulmano o seu valor continua para quem o usa. Do mesmo modo que Winchester argumenta (2008), esta investigação também demonstrou que,

(...) hijab não é apenas um estilo de vestir (...) é também um tipo de prática através da qual se desenvolve as disposições morais necessárias para realizar tal sistema. O hijab, em outras palavras, não é apenas um símbolo de uma pessoa sexualmente modesta; é uma prática central através da qual tal personalidade é cultivada.”⁷⁸ (Winchester, 2008, p. 1771)

É necessário entender que é impossível retirar as disposições culturais dos atores e que este tipo de moralidade e de significado não existe simplesmente em discursos ou em doutrinas, existe na prática social do quotidiano (Winchester, 2008). Os atores sociais (as mulheres muçulmanas) conseguem incorporar ou até ‘materializar’ determinados valores éticos e torná-los práticas, tal como acontece com o uso do véu. Mas apesar disso esses valores morais não são uma criação exclusiva do contexto sociocultural em que o ator está. Esses valores morais comunicam de forma desigual de forma coerciva que é mediada por estruturas macropolíticas como imperialismos. Há uma comunicação ética e esses valores não são exclusivos dessas comunidades – só a interpretação desses valores é que é exclusiva dessas comunidades. Esses valores têm um peso, uma transversalidade que extravasa o contexto mais imediato da atuação social desses atores.

⁷⁸ Original: “(...) hijab is not only a style of dress (...) it is also a type of practice through which one develops the moral dispositions necessary to carry out such a system. Hijab, in other words, is not just a symbol of an already sexually modest person; it is a central practice through which such a personality is cultivated.” (Winchester, 2008, p. 1771)

Também segundo Alvi (2013) citando Dumont (1986) afirma que os valores que algo pode representar não podem ser separados dos 'factos' nos quais se expressam, como ideias e ações. E por isso para ser possível compreender outras culturas e ter 'acesso' às mesmas, é preciso uma compreensão do seu sistema de valores e estes podem não ser simplesmente os mais desejáveis ou preferíveis (Alvi, 2013). Os valores são algo que é compartilhado e o próprio conceito analítico de valor não está desagregado do conteúdo subjetivo. E o resultado é uma prática que é moldada devido a todas as expressões individuais e de grupo tornando-as tanto culturais como pessoais. Claro que esse 'eu' que se vai formando e absorvendo valores, forma-se inteiramente em relação ao mundo em que vive, ao que está habituado. E essas qualidades éticas podem muito bem ser vistas como antiéticas devido a consequências não intencionais de certos atos (Alvi, 2013).

Pode-se concluir que existe uma tentativa de impor uma moralidade universal, num recurso à defesa da universalidade dos direitos humanos, mas tem sido vista por muitas culturas antes como uma tentativa de impor um imperialismo cultural. No entanto, a solução para o problema não está na criação de uma moral universal. Pois a moral faz parte da ética, pode-se dizer que é o seu objeto de estudo, e cada grupo caracteriza-se por um conjunto de costumes, regras de conduta (Baez e Mezzaroba, 2012). E esse conjunto de valores éticos, sendo positivos ou não é o que visa alcançar a dignidade, tanto na sua forma básica como na sua dimensão mais cultural. Alcançar uma moralidade única e absoluta é bastante difícil no contexto multicultural contemporâneo.

Analisando através do exemplo usado por Baez e Mezzaroba (2012) em que por exemplo, numa sociedade onde a escravidão ainda é legal, esta não reconhece a liberdade dentro do seu sistema. Logo dentro desse grupo social não há uma violação da ordem normativa estabelecida, no entanto, há uma violação dos direitos humanos porque a dignidade está a ser violada.

Tal como acontece no caso do véu, dentro da estrutura/sociedade islâmica o véu tem um simbolismo, um significado, um valor que não pode ser desagregado do objeto: o véu é a dignidade das mulheres muçulmanas, sem ele a sua dignidade está a ser violada. Do ponto de vista ocidental, mais especificamente francês, a ideia é a mesma do exemplo em cima. Para essas mulheres os direitos humanos delas não estão a ser postos em causa por que supostamente não estão a par de que usarem o véu é uma violação dos seus direitos visto que não é uma violação das normas da sociedade. E de

acordo com Baez e Mezzaroba (2012), para o uso do véu ser considerado uma violação dos direitos humanos este teria de reduzir a pessoa e o seu estatuto, levando a essa pessoa a ser tratada como um simples objeto. E este é o pensamento ocidental, sobre este tema e por isso a França seguiu em frente com a proibição. Contudo do outro lado, do lado da cultura islâmica esta ideia não poderia fazer menos sentido.

Como já foi referido várias vezes ao longo da dissertação, há interpretações conflitantes sobre o véu e a sua relação com a dignidade das mulheres. Este desacordo acontece porque as culturas tendem a julgar outras com base nos seus próprios critérios de valores. E a única forma justa de avaliar um comportamento social seria usando o próprio ambiente e com valores nativos (Baez e Mezzaroba, 2012). Também Donnelly (2017), argumenta que parte do problema é não existir uma imparcialidade, e serem aplicados os próprios valores para avaliar se determinada prática deve ser ou não defendida.

Mais uma vez pode-se afirmar que este caso apresenta um paradoxo. Visto que um dos argumentos da França é proteger a dignidade destas mulheres via proibição do véu. Pois a cultura delas obriga-as a usá-lo contra a sua vontade, mas a França ao decretar esta lei está a fazer exatamente o mesmo. Tanto é um atendado à dignidade das mulheres muçulmanas quem as obriga a usar o véu contra a sua vontade como quem as proíbe de o usar também contra a sua vontade. Seja como for, a dignidade das mesmas está a ser posta em causa, está a ser violada. Os direitos humanos destas mulheres estão a ser violados e o mais chocante neste caso é que estão a ser violados por um país ocidental dito defensor da universalidade dos direitos humanos. No entanto, toda esta análise poderia ser diferente caso a França pretendesse proibir o uso do véu por mulheres que são obrigadas e que caso contrário não o usariam.

Talvez não haja realmente uma violação da dignidade das mulheres muçulmanas, pelo menos daquelas que usam o véu de livre vontade. E também pode ser complicado justificar que houve uma interpretação imparcial da UDHR, para além de que o 30º artigo da mesma é bastante explícito quando afirma que,

“Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada de maneira a envolver para qualquer Estado, agrupamento ou indivíduo o direito de se entregar a alguma atividade ou de praticar algum ato destinado a destruir os direitos e liberdades aqui enunciados.” (Diário da República Eletrónico)

E também porque, como foi referido anteriormente, a comunidade islâmica afirma que respeita a dignidade humana, e que o véu simboliza exatamente isso, a dignidade e a modéstia das mulheres que o usam. E do ponto de vista islâmico, o modo como as mulheres são vistas e frequentemente sexualizadas é que está errado. No entanto, não deixa de ser compreensível a ideia de que existe uma desigualdade de género. Contudo, o foco deve ser sobre as mulheres que sabem que podem escolher não usar o véu, mas o continuam a fazer.

Perante esta análise e para dar resposta à pergunta de partida desta dissertação, com base nas hipóteses propostas, é que se torna mais difícil conseguir encontrar um meio termo que seja aceite por ambas as culturas. Pois primeiramente parece haver, um mau estar entre ambas. Mal-estar este devido ao pouco interesse da França em ter imigrantes muçulmanos, principalmente aqueles que não querem ceder aos valores franceses. E também devido à comunidade muçulmana poder levar este tipo de atos como uma ameaça ou vingança. Por isso seria mais fácil ambas continuarem a susterm-se de valores diferentes e também porque há diferenças que podem ser mesmo irreconciliáveis.

Também, de acordo com a pesquisa que foi desenvolvida, a prática neste caso de estudo não deveria ofender ninguém, (relembrando que esta análise e comentário refere-se apenas às mulheres que têm a escolha de usar ou não o véu) e não seriam necessárias regras tão restritas como uma proibição do uso do véu na esfera pública. Isto porque as próprias mulheres é que escolhem usar o véu e quando o fazem não estão a pôr em risco os direitos humanos de ninguém, nem mesmo os delas.

Portanto, apesar da posição universalista dos direitos humanos ser bastante forte, tal como Donnelly (2017) argumenta, pode haver uma relatividade nos mesmos. Não no que diz respeito aos direitos humanos serem respeitados tal como são descritos, pois neste caso a universalidade deve ser reconhecida e respeitada. Mas que pode haver determinadas práticas que não interferem com os direitos humanos num sentido geral, apesar de certas comunidades, como neste caso um país ocidental, achar que sim. É obvio de que há práticas muito perversas (apedrejamento de mulheres, a mutilação genital, casamentos infantis, etc.) e que não podem ser justificadas com uma relatividade dos direitos humanos ou que são práticas culturais diferentes. Práticas desse tipo põem em causa não só a dignidade dos indivíduos e os seus direitos humanos como também a vida dos mesmos.

Pode-se afirmar que enquanto o direito de escolha destas mulheres estiver a ser respeitado, e ela puder escolher entre usar ou não o véu, essa prática não estará a violar a dignidade humana das mesmas (Baez e Mezzaroba, 2012). E deve ser visto, como já foi referido anteriormente, como um *habitus* que foi criado. E que essa prática deve ser vista como uma expressão da cultura e da identidade que essa sociedade adotou e que posteriormente a mulher também adotou. Isto porque a escolha de usar o véu reflete o seu desenvolvimento pessoal e a adoção de determinados valores morais interligados com o seu grupo. A forma como a mulher escolhe alcançar a sua dignidade está a ser preservada de acordo com os valores morais que a mesma segue, e a sua dignidade em toda a sua dimensão está a ser respeitada (Baez e Mezzaroba, 2012).

Deste ponto de vista, a UDHR continuará a ter como base a dignidade humana com várias definições, continuando a existir debates sobre a mesma e sobre a universalidade dos direitos humanos. E poderá continuar a enfraquecer a mesma, mas com base no caso e na análise exposta é complicado surgir uma definição universal da dignidade humana quando em pontos muito mais simples não é possível chegar a um consenso, falta esperar que o bom senso continue ou comece a ser usado.

E, portanto, através desta análise pode-se concluir que não é possível defender apenas um dos lados do debate entre universalismo e o relativismo cultural. Depois da análise não só teórica, mas também juntamente com a parte empírica, é possível defender um meio termo dentro desse debate. Isto porque, há um relativismo, que pode ser reconhecido nas diferenças culturais que existem entre a França e o Islão. Diferenças essas que causam conflitos entre ambas e que torna difícil existir uma compreensão dos valores morais de cada um. Este valor moral que é a dignidade ser materializada num véu, causa confusão e é de difícil compreensão pela comunidade francesa. Contudo, o ato de usar o véu pela cultura muçulmana, parece mostrar que não só existe um respeito pelos direitos humanos como também pela dignidade. E deste ponto de vista, pode-se afirmar que a universalidade dos direitos humanos também não está a ser posta em causa.

Desta forma, há um relativismo cultural dentro da universalidade. Os direitos humanos são universais, devem ser vistos e respeitados como tal, mas há situações que põe essa universalidade total à prova. Contudo, não o deixam de ser, não é por um indivíduo não respeitar os direitos de alguém, ou uma comunidade violar direitos que os mesmos deixam de ser universais. Poderá é ter de existir uma adaptação, onde os mesmo não percam o seu valor. E que em casos como o que aqui foi exposto, haja um reconhecimento de que existem culturas diferentes e que é preciso uma compreensão

imparcial. Uma compreensão que, dentro da universalidade dos direitos humanos reconheça que por vezes aos atores sociais é-lhes possível incorporar determinados valores éticos e levá-los à prática, tal como uso véu. E que apesar da interpretação subjetiva ser relativa à cultura, neste caso à religião, onde a mulher está inserida, há uma universalidade inerente ao conceito de dignidade humana. E por isso a ideia de universalidade nunca poderia ser posta de parte, assim como o relativismo porque também existe.

Conclusão

Foi fundamental nesta dissertação, para uma melhor compreensão das questões que viriam a ser levantadas, uma investigação inicial sobre não só a dignidade humana, mas também o debate à volta dos direitos humanos, e o seu universalismo e relativismo. Como se sabe, os direitos humanos, surgiram em 1948 através da UDHR, tendo como base fundamental a dignidade humana, com o objetivo de também a proteger. As críticas feitas à UDHR foram várias, começando pela sua criação que foi acusada de ser ocidental, e que não englobava todas as diferenças culturais do mundo. Esta e outras críticas puseram em causa o conteúdo ético e jurídico dos direitos humanos. Devido às impressões que a UDHR passou, levou o ocidente a ser acusado de um possível imperialismo cultural. Contudo, como foi demonstrado, acredita, quem ajudou na concretização da UDHR, que foram tidos cuidados em acomodar as diferenças culturais para que todas as comunidades e indivíduos se sentissem ouvidos.

As minorias estão constantemente numa posição em que os seus direitos humanos lhes são negados, pondo em causa a dignidade humana das mesmas. As mulheres são um grupo vulnerável de uma forma geral e que fica numa posição ainda pior em determinados países. E apesar da tentativa de o ‘regime internacional’ tentar conciliar diferenças culturais e abrir portas para um diálogo entre civilizações, em muitas culturas, a dignidade da mulher é ainda algo que os direitos humanos tentam perceber como a proteger.

As mulheres muçulmanas foram o grupo escolhido para demonstrar como a proteção da dignidade da mulher pode ser mais complicado do que se pensa e envolve mais conhecimento do que se espera. Esta complicação começa quando há várias definições do que é ter dignidade, e nenhuma tem de estar errada. As mulheres muçulmanas estão inseridas numa religião que tem entendimentos diferentes sobre vários temas, sendo um deles o que para elas representa a dignidade. Para estas mulheres a sua dignidade é representada através de práticas culturais, neste caso, o uso do véu islâmico. E com este simples ato de usar um véu a tapar o cabelo, leva estas mulheres a representarem uma afronta aos seus próprios direitos humanos. Afronta esta que apenas é vista por quem ‘está de fora’, como os países ocidentais. Causando ainda um confronto entre as culturas. No entanto, foi possível perceber que para estas mulheres, o uso do véu faz parte da emancipação da mesma. Contudo apesar das mulheres muçulmanas defenderem esta prática e afirmarem que o uso do véu é uma escolha pessoal e livre, não deixa de surgir a dúvida se essa será realmente a verdade ou se estas mulheres não

estão assim tão conscientes quando o fazem. Para o ocidente, ou neste caso a França, as mulheres muçulmanas escolherem usar o véu continua a deixar dúvidas sobre a sua consciência, e se estas percebem que realmente não têm de o usar caso não queiram. A verdade é que algumas mulheres afirmam que sim, que nada as obriga a terem de usar o véu, no entanto, é um facto de que esta não é a realidade para todas. Mas devido a todas as formulações pré-concebidas sobre o simbolismo do véu, o testemunho destas mulheres parece não ser suficiente para mudar a ideia acerca do véu.

A questão da identidade também foi muito importante ao longo desta investigação, pois a identidade é uma autoidentificação, como nos sentimos nós mesmos e aquilo que percecionamos aos outros. A mulheres ao usarem o véu são automaticamente rotuladas como mulheres muçulmanas; dá a sensação de que não é suficiente usar apenas o termo mulher. E até mesmo as mulheres muçulmanas se identificam como tal, e com orgulho. Mas, este tipo de pensamento pode levar a uma confusão do que é a religião e as práticas que dela partem e a própria identidade das mulheres, parece não existir uma divisão. E para além disso estas práticas são transformadas ou passam a fazer parte do carácter moral destas mulheres. Nesta corrente de pensamento é então demonstrado que nem sempre é possível dividir o indivíduo daquilo que o rodeia quando é feita uma avaliação a qualquer comportamento. E estas mulheres, ao usarem o véu, demonstram que por vezes não é possível separar um valor moral, neste caso a dignidade, de uma possível materialização ou em comportamentos.

O conceito de *habitus*, de Bourdieu, foi fundamental ao longo da dissertação para analisar da melhor forma esta prática social que tanta confusão faz. Foi possível perceber através do conceito que por vezes os atores sociais vão adquirindo determinados hábitos, pensamentos, perceções, etc., que marcam e influenciam a sua vida socialmente. No entanto, estes hábitos que são criados pelos atores nem sempre têm esse objetivo final, é algo quase que inconsciente. Para estas mulheres o uso do véu significa muito mais do que simplesmente um pedaço de tecido a tapar-lhes os cabelos e o pescoço. Para elas, o véu foi algo onde a dignidade delas se materializou, e por isso, quando países como a França as proíbe de o usar, estás-lhes a ser impedido o direito de terem a sua dignidade. Para além de que são vários os direitos que estão a ser violados.

No entanto, ainda estamos a falar dos direitos humanos, do que estes significam e do seu valor. Ora, esta situação levanta problemas à questão da universalidade dos mesmos. Através deste caso é possível observar o debate entre o universalismo e o relativismo, e toda a tensão que este abrange. No entanto, através do conceito de

habitus, foi permitido entender não só a dimensão universal que é partilhada da dignidade humana; como mostrou que também é preciso olharmos para as normas e os valores comportamentais. Estas normas e estes valores vão sendo normalizados e tornam-se parte do ser humano, parte da sua identidade, tornam-se mesmo indispensáveis para os atores sociais conseguirem interagir socialmente.

Pode-se concluir que a dignidade ao ter uma definição abstrata e transcendente enfraquece os direitos humanos, visto que estes a usam como a sua base fundamental. E é claramente difícil conseguir alcançar uma definição universal, contudo não deixa de ser possível que através da própria semântica e dos fatores que fazem os direitos humanos serem universais, chegar pelo menos a uma compreensão do que pode significar para cada um ter dignidade. Mas é importante não relativizar a mesma.

Para concluir e dar uma resposta final à pergunta que inicialmente foi feita: se tivermos definições diferentes ou até mesmo antagónicas do que é a dignidade humana será possível manter este conceito como pilar fundamental da proteção universal dos direitos humanos? Inicialmente a resposta seria não, mas perante a investigação aqui exposta, e olhando para esta prática social como uma prática que carrega em si um valor não só cultural, como também moral, é possível afirmar que a dignidade mesmo com definições diferentes pode continuar a ser o pilar fundamental. Mas claro que vão continuar a surgir situações que continuarão constantemente a pôr à prova o valor dos direitos humanos. A comunidade Islâmica e a França terão muita dificuldade em encontrar um meio termo que seja aceite por ambas, visto que por enquanto ainda não foi possível a compreensão das duas partes, mais especificamente o lado da França tentar perceber melhor as mulheres muçulmanas e o que estas querem.

Caso fosse possível uma compreensão pela parte da França, poderiam ambas as comunidades chegar a uma conclusão interessante a qual seria que, a única diferença entre ambas as definições é que para as mulheres muçulmanas esse valor moral foi materializado no véu. Teria de existir uma compreensão mais abrangente que não poderia ser só focada no que poderá ser certo ou errado. É reforçada a ideia de que deve ser a França a ter mais compreensão porque neste caso, esta situação passa-se nesse país, e devido a isso a comunidade francesa tem mais poder sobre a comunidade islâmica. E uma maior disponibilidade da França para compreender estas mulheres poderia resultar em opções mais favoráveis para os dois lados.

Por fim, é importante referir que este caso nos deixa num meio termo entre o universalismo e o relativismo dos direitos humanos. Não é possível defender somente um dos lados. Este caso apresenta argumentos muito fortes para defender qualquer um dos lados. Portanto chega-se à conclusão de que de facto existe um meio termo no debate, é possível os direitos humanos serem universais mesmo com a relatividade que é inegável. Mas, nenhuma situação poderá pôr em questão se os direitos humanos são universais, porque são, não podem ser as exceções a ditarem as regras, ou a universalidade dos direitos. Os direitos ao terem a dignidade como base fundamental, tornam-se automaticamente universais porque há uma universalidade inerente ao conceito de dignidade.

Bibliografia

Alvi, A. (2013). Concealment and revealment: The Muslim veil in context. *Current Anthropology*, 54(2), 177-199.

Adler-Nissen, R. (2012). Why international relations theory needs Bourdieu. *E-International Relations*, October 23, 2012.

An-Na'im, A.A. (2007) 'Global Citizenship and Human Rights: From Muslims in Europe to European Muslims', in M.L.P. Loenen and J.E. Goldschmidt (eds), *Religious Pluralism and Human Rights in Europe: Where to Draw the Line?* Antwerpen and Oxford: Intersentia. pp. 13–55.

Asser, M. (2006). "Why Muslim Women wear the veil". BBC News. Disponível em: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/5411320.stm

Assemblée National, (2010) "Compte Rendu Intégrale des Débats. 2^e Séance de 11 Mai 2010," *Journal Officiel de la République Française*, XIII Législature.

Baez, N. L. X., & Mezzaroba, O. (2012). Fundamental human rights and controversial cultural practices: A new reading of the concept of human dignity. *Filosofia Unisinos/Unisinos Journal of Philosophy*, 13(1), 2-14.

Beyleveld, D. and Brownsword, R. (1998). "Human Dignity, Human Rights, and Human Genetics" 1998 *MLR* 661-680

Bielefeldt, Heiner (1995) "Vozes Muçulmanas no Debate dos Direitos Humanos", *Human Rights Quarterly*, John Hopkins University Press, Baltimore, novembro.

Bielefeldt, H. (2000) "“Western” versus “Islamic” Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights', *Political Theory*, 28(1): 90–121.

Bigo, D. (2011). Pierre Bourdieu and international relations: Power of practices, practices of power. *International political sociology*, 5(3), 225-258.

Bourdieu, Pierre (1990). *The Logic of Practice*. Polity Press.

Bribosia, E., Rorive, I., & Brems, E. (2014). Insider perspectives and the human rights debate on face veil bans. *The Experience of Face Veil Wearers in Europe and the Law*.

Cohen-Almagor, R. (2021). Indivisibilité, Sécurité, Laïcité: the French ban on the burqa and the niqab. *French Politics*, 20(1), 3-24.

Croucher, S. M. (2008). French-Muslims and the hijab: An analysis of identity and the Islamic veil in France. *Journal of Intercultural Communication Research*, 37(3), 199-213.

Cowan, J. K., Dembour, M. B., & Wilson, R. A. (Eds.). (2001). *Culture and rights: Anthropological perspectives*. Cambridge University Press. (cap. 3, 56-79) e (cap. 6, 127-148)

Denny, T. (1978). *Storytelling and educational understanding* (Vol. 12).

Diário da República Eletrónico “Declaração universal dos Direitos Humanos” Disponível em: <https://dre.pt/dre/geral/legislacao-relevante/declaracao-universal-direitos-humanos>

Dias, Clarence J. (1993) "The Universality of Human Rights: A Critique" em *Lokayan Bulletin*, New Delhi, India, volume 103.

Documentos Parlamentares da Câmara dos Deputados, Sessão 2010-211, Relatório, 18 de abril de 2011, Doc. Nº53 0219/004. Disponível em: <https://www.dekamer.be/FLWB/pdf/53/0219/53K0219004.pdf>

Donnelly, J. (1989). *Universal human rights in theory and practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Donnelly, J. (2017). Cultural Relativism and Universal Human Rights. *International Law of Human Rights*, 173-191

Dumont, Louis, (1986). *Essays on individualism: modern ideology in anthropological perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

DW, (2019). “Where are ‘burqa bans’ in Europe?” Disponível em: <https://www.dw.com/en/where-are-burqa-bans-in-europe/a-49843292>

ECHR, S.A.S. v. França, requerimento nº 43835/11, 2014. Disponível em: <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22fulltext%22:%5B%22sas%20v%20france%22%5D,%22itemid%22:%5B%22001-145466%22%5D%7D>

Erskine, T. (2012). Whose progress, which morals? Constructivism, normative IR theory and the limits and possibilities of studying ethics in world politics. *International Theory*, 4(3), 449-468.

Fredette, J. (2015). Examining the French hijab and burqa bans through reflexive cultural judgment. *New Political Science*, 37(1), 48-70.

Freedman, J. (2007). Women, Islam and rights in Europe: beyond a universalist/culturalist dichotomy. *Review of International Studies*, 33(1), 29-44.

French Council of State (2010), “Study for banning the full veil”. Disponível em: <https://www.conseil-etat.fr/publications-colloques/etudes/etude-relative-aux-possibilites-juridiques-d-interdiction-du-port-du-voile-integral>

Hamdan, A. (2007). The issue of hijab in France: reflections and analysis. *Muslim World Journal of Human Rights*, 4(2).

Hatch, E. 1997. The good side of relativism. *Journal of Anthropological research* 53, 371-381

Henry, F. (1997). Racist Discourse and the Media. (Newsletter, 4): Ontario Council of Agencies Serving Immigrants (OCASI)

Howard, E. (2012). Banning Islamic veils: Is gender equality a valid argument? *International Journal of Discrimination and the Law*, 12(3), 147-165.

Howard, R. E., & **Donnelly**, J. (1986). Human dignity, human rights, and political regimes. *American Political Science Review*, 80, 801–817.

Hughes, G. (2011). The concept of dignity in the universal declaration of human rights. *Journal of Religious Ethics*, 39(1), 1-24.

Hughes, H. (2015). Bourdieu and the IPCC's Symbolic Power. *Global Environmental Politics*, 15(4), 85-104.

International Covenant on Civil and Political Rights (1966). Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>

International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (1966). Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>

Jackson, P. (2008). Pierre Bourdieu, the 'cultural turn' and the practice of international history. *Review of International Studies*, 34(1), 155-181.

Jeannot, G. (2021). "To Veil Or Not To Veil: Examining the Dynamics of Race and Sexuality within the French Hijab Ban".

Johnson, M. Glen (1988) "Human Rights in Divergent Conceptual Settings - How Do Ideas Influence Policy Choices?" em *Human Rights Theory and Measurement*, David Louis Cingranelli, editor, MacMillan Press, Londres.

Jouannet, E. (2007) 'Universalism and Imperialism: The True-False Paradox of International Law?' *EJIL*, 18(3): 379-407.

Khemilat, F. (2021). Excluding veiled women from French public space: the emergence of a 'respectable' segregation? *Journal of gender studies*, 30(2), 214-226.

Kirby, J. E. (2009), "Sarkozy stirs French burka debate". Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/8113778.stm>

Koskinen, M. (2020) "Justifiability of general burqa ban and evaluation of proportionality—case of France".

Lee, M. Y. K. (2008). Universal human dignity: Some reflections in the Asian context. *Asian Journal of Comparative Law*, 3, 1-33.

Lustig, M. W., & **Koester**, J. (2003). Intercultural competence: Interpersonal communication across cultures. Mishawaka, IN: Better World Books.

Mattson, D. J., & **Clark**, S. G. (2011). Human dignity in concept and practice. *Policy Sciences*, 44(4), 303-319.

McCrea, R. (2013). The ban on the veil and European law. *Human Rights Law Review*, 13(1), 57-97.

McDaniel, L. (2016). SAS v França: A Critique of France's Veil Ban. *Revisão da Lei LSE*, 1.

Mechoulan, S. (2018). The case against the face-veil: A European perspective. *International Journal of Constitutional Law*, 16(4), 1267-1292

Mérand, F. (2010). Pierre Bourdieu and the birth of European defense. *Security studies*, 19(2), 342-374.

Mihr, A., & **Gibney**, M. (Eds.). (2014). The SAGE handbook of human rights: Two volume set. SAGE. Chapter:3. 39-55

Moghadam, V. (Ed.). (1994). *Identity politics and women: Cultural reassertations and feminisms in international perspectives*. San Francisco: Westview Press.

Moghadam, V., & **Bagheritari**, M. (2007). Cultures, conventions, and the human rights of women: Examining the convention for safeguarding intangible cultural heritage, and the declaration on cultural diversity. *Museum International*, 59(4), 9-18

Nussbaum, M. (1993) 'Commentary on Onora O'Neill: Justice, Gender, and International Boundaries', in M. Nussbaum and A. Sen (eds), *The Quality of Life* (Oxford, Clarendon Press, 1993) 324-35

Nyhamar, T. (2000). How do norms work? A theoretical and empirical analysis of African international relations. *International Journal of Peace Studies*, 27-43.

Olsson, K. (2007). Can Freedom Entitle Oppression? A Feministic Analysis of the Veil as a Phenomenon in Secular Societies.

Osaka, H. (2010). Human Rights and Cultural Values: A Literature Review. Human Rights in Asian Cultures—Continuity and Change. Disponível em: <https://www.hurights.or.jp/archives/database/hr-cultural-values.html>

PACE, Resolution 1743 (2010). Disponível em: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=17880>

Panikkar, R. 1982. Is the notion of human rights a Western concept? *Diogenes* 120, 75-102

Park, H. S. (1987). Correlates of human rights: Global tendencies. *Human Rights Quarterly*, 9, 405–413

Pervez, S. (2015). Hijab in Islam: Modesty, Humility, and Dignity. Why Islam. Disponível em: <https://www.whyislam.org/on-faith/hijab-in-islam-modesty-humility-and-dignity/#>

Piatti-Crocker, A., & **Tasch**, L. (2015). Veil bans in Western Europe: Interpreting policy diffusion. *Journal of International Women's Studies*, 16(2), 15-29.

Ruby, T. F. (2006, January). Listening to the voices of hijab. In *Women's Studies International Forum* (Vol. 29, No. 1, pp. 54-66). Pergamon.

Schouten, M. J. C. (2000). Modernidade e indumentária: As mulheres islâmicas. Working papers Centro de Estudos Sociais, UBI.

Setton, M. D. G. J. (2002). A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *Revista brasileira de Educação*, (20), 60-70.

Sheeran, S., & **Rodley**, N. S. (Eds.). (2014). *Routledge handbook of international human rights law*. Abingdon, UK: Routledge. (49-62)

Ting-Toomey, S. (1993). Communicative resourcefulness: An identity negotiation perspective. In R. L. Wiseman & J. Koester (Eds.), *Intercultural communication competence* (pp. 72–111). Newbury Park, CA: Sage.

Vienna Declaration and Programme of Action (1983). Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/vienna-declaration-and-programme-action>

Villa-Vicencio, C. (1996) 'Identity, Difference and Belonging: Religious and Cultural Rights', in J. Witte and J. van der Vyer (eds), *Religious Human Rights in Global Perspective*. Vol. 1. The Hague/Boston/ London: Martin Nijhoff Publishers. pp. 517–38.

Wacquant, L. (2017). Esclarecer o habitus. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 14.

Welker, M. (2006) "Theological Anthropology Versus Anthropological Reductionism." In *God and Human Dignity*, edited by R. Kendall Soulen and Linda Woodhead, 317–30. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Williams, M. (2007). *Culture and Security: Symbolic power and the politics of international security*. Routledge.

Winchester, D. (2008). Embodying the faith: Religious practice and the making of a Muslim moral habitus. *Social Forces*, 86(4), 1753-1780.

Yin, R. K. (2014). *Case study research: Design and methods* (5th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.

Yin, R. K. (Ed.). (2005). *Introducing the world of education: A case study reader*. Sage.