

# A PROIBIÇÃO DO USO DA BURCA E O UNIVERSALISMO DOS DIREITOS HUMANOS

## *THE PROHIBITION OF THE BURCA AND THE UNIVERSALITY OF HUMAN RIGHTS*

*Tatiana de Almeida F. R. Cardoso<sup>1</sup>*

### **Resumo:**

A proposta deste trabalho é estudar a problemática da proibição do uso da burca, analisando a sua legalidade à luz das modernas correntes de Direitos Humanos, qual seja, a da universalidade desses direitos. Nesse escopo, faz-se primeiramente uma revisão acerca do surgimento das leis que vetam o uso do acessório islâmico ao redor do globo. Em seguida, analisam-se as possibilidades que a corrente universalista poderia trazer para a análise das normas domésticas de diversos países que proíbem o uso do véu integral, buscando apresentar uma fundamentação jus-filosófica para tal posicionamento. Além disso, pretende-se enumerar quais as regras internacionais que corroboram para

a sua (i)legalidade. Para tanto, traça-se um resgate teórico-qualitativo acerca do tema, com intuito de revisar a bibliografia existente, porém, sem o condão de querer esgotá-la.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos. Universalismo. Burca.

### **Abstract:**

The purpose of this paper is to study the ban of the Burqa, analyzing its lawfulness in the light of modern views of Human Rights, namely, the universality of these rights. In this scope, firstly a review of the emergence of laws which forbid the use of Islamic accessory around the globe is drawn. Then, an analysis

<sup>1</sup> Doutoranda (2013) e Mestre (2012) em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos/RS. Especialista em Língua Inglesa pelo Unilasalle/RS (2008) e em Direito Internacional pela UFRGS (2009). Professora da Graduação em Direito na disciplina de Direito Internacional do UniRitter/RS, e da Pós-Graduação na área de Direito Internacional da UFRGS, Feevale e Verbo Jurídico. Pesquisadora Convidada da Universidade de Toronto/CANADA. E-mail: [tatiana.cardoso@utoronto.ca](mailto:tatiana.cardoso@utoronto.ca)

of the possibilities that the universalist approach could bring to domestic legislation of many countries that prohibit the use of the full veil, seeking to provide philosophical reasons for such position. In addition, it is intended to reckon the international rules that corroborate to its (il)legality. To do so, a theoretical-qualitative study about the topic is made, in order to review the existing literature, but without exhausting it.

**Key-words:** Human Rights. Universalism. Burqa.

## INTRODUÇÃO: A ORIGEM DA PROBLEMÁTICA EM TORNO DO USO DA BURCA.

A burca é uma palavra de origem árabe, referindo-se a um pano retangular que cobre o rosto das mulheres desde os tempos mais primórdios, sendo considerada uma tradição do mundo antigo. De acordo com Kahf (2008, p. 27) o uso deste véu é anterior ao Islã, não podendo ser considerado uma tradição somente desta religião, como também das religiões Cristã e Judaica.

Hodiernamente, a burca é comumente utilizada por mulheres de religião Islâmica, as quais utili-

zam dessa vestimenta para se encobrir baseadas nos dizeres do Alcorão. Esse livro sagrado, em algumas passagens, preza que as mulheres “fechem-se”, e também que “guardem suas partes íntimas”, não mostrando a sua beleza a não ser para seus maridos e pais (CHALLITA, 2010).

Esse acessório religioso diferencia-se do niqab e do hijab, peças também utilizadas pelas mulheres do mundo islâmico. A burca é o lenço que cobre todo o corpo, protegendo inclusive os olhos de quem a usa por uma tela, a qual dificulta a identificação da pessoa. Já o niqab é o turbante que cobre também o corpo por inteiro, porém, deixa os olhos da mulher visíveis. O hijab, por sua vez, é a peça que cobre os cabelos e o pescoço da mulher, permitindo que todos possam visualizar o seu rosto perfeitamente (CHELSER, 2010, p. 34-36).

Tal diferenciação é importante, eis que aqueles véus que não permitem o reconhecimento do indivíduo vêm sendo proibidos em diversos países ao redor do globo, gerando uma enorme discussão no plano de Direito Internacional dos Direitos Humanos. Os grandes expoentes dessa polêmica são a Bélgica e a França, haja vista que em 2010 ambos aprovaram leis

federais proibindo o uso da burca e do niqab em locais públicos.

Todavia, cabe ressaltar que esses países não são os únicos a não permitir o uso do véu integral. A Turquia, cuja população é majoritariamente muçulmana, veta desde 1934 o uso da burca e do niqab, permitindo desde 1997 apenas o uso do hijab em suas universidades (CHELSER, 2010, p. 36). O Ministério da Educação da Síria, Estado que também possui maioria muçulmana, proibiu o uso do niqab nas universidades em 2010, seguindo o que o Egito já havia feito em 2009 para os locais de provas (ASSOCIATED PRESS, 2010; BELCZYK, 2010).

A Holanda não permite o uso do véu integral em suas escolas e transportes públicos desde 2007 e em 2010 proibiu o uso deste acessório em áreas públicas (SINA, 2009). Itália e Luxemburgo, por sua vez, proíbem o uso de qualquer objeto que possa prejudicar o reconhecimento de pessoas em público, exceto em períodos de carnaval ou com autorização especial (SINA, 2009, p. 2). Na Espanha, algumas cidades da Província da Catalunha igualmente adotaram medidas contrárias ao uso da burca em prédios públicos (VISA, 2010; BAQUEIRO, 2010). Nos demais continentes,

há projetos de leis que debatem sobre a proibição de vestimentas que dificultem a identificação do indivíduo, como na região de Quebec (Canadá) e na Austrália.

Assim, por um lado, estaríamos vivenciando – em pleno século XXI – um debate acerca da limitação de determinados direitos inerentes a pessoa humana, tais como o direito de livre expressão e consciência, bem como o de crença religiosa. De outra banda, aqueles que apoiam algumas leis e projetos, afirmam que o fazem exatamente para promover a igualdade entre a mulher islâmica e os homens, defendendo desta forma a sua própria dignidade. Afinal, esse pano que cobre a face das mulheres é entendido como uma forma degradante de submissão das mesmas para com os seus maridos, familiares e a comunidade em geral.

O objeto deste artigo gira em torno dessa problemática exteriorizada por essas leis, haja vista o paradigma universalista de Direitos Humanos. Para tanto, pretende-se discutir ao longo do texto se essas normas são ou não permitidas pelo Direito Internacional, buscando inicialmente um aporte jus-filosófico para a defesa desse posicionamento.

## ACONSTRUÇÃO UNIVERSALISTA DE DIREITOS HUMANOS E A PROIBIÇÃO DA BURCA.

A concepção dos Direitos Humanos remonta a ideia de valores implícitos na própria dignidade de cada ser humano, os quais não se diferenciam geograficamente ou historicamente, culturalmente ou ideologicamente, exatamente por serem considerados direitos e não meras aspirações que indicam o desejável (HENKIN, 1999, p. 3). A raiz desses direitos, portanto, “é tão antiga como a própria história das civilizações, tendo logo se manifestado, em diversas culturas”, encontrando sua expressão “em regiões e épocas distintas”, não se baseando apenas na concepção ocidental de direitos (CANÇADO TRINDADE, 1997, p. 17).

John Rawls (1971, p. 433 e 504) já advogava pela existência de bens primários básicos em todos os homens, atribuídos *a priori* enquanto seres humanos, os quais são considerados necessários para a consecução de uma vida justa e racional, compondo um conjunto básico devido a toda e qualquer pessoa. John Finnis (1980, p. 82-84), ao seu turno, apontou uma série de valores que todas as sociedades humanas demonstram possuir em comum, como (a) a preocupação com a vida humana, no sentido de protegê-la de ações in-

justificáveis; (b) a assecuração da procriação, a não ser que haja circunstâncias especiais; (c) o acesso à alimentação, como bem essencial ao desenvolvimento do homem; (d) a existência de rituais para membros do grupo que venham a falecer; entre tantos outros.

Deste modo, a possibilidade de uma construção universal para os Direitos Humanos acentua-se, haja vista a presença de um denominador comum no interior de cada pessoa humana. Partindo desse entendimento, os Direitos Humanos podem ser fundamentados através da teoria do Direito Natural, incluindo nessa justificativa o racionalismo (humano) de Immanuel Kant e os seus pensamentos referentes à existência de direitos inatos e da própria dignidade humana.

O Direito Natural, em suas raízes mais tradicionais, faz menção à existência de um direito outorgado por uma ordem divina superior, as quais não são inertes e nem escritas, tal como descrito na obra clássica *Antígona*, porém, absolutas e eternas (DOUZINAS, 2000, p. 23, 28-30 e 50). Em um segundo momento, esse direito passa a ser entendido como a essência das coisas. Onipresente, a-histórico e estático, ele advém da própria natureza, tecendo uma conexão entre homem e mundo pela busca da compreensão das ca-

pacidades humanas e dos seus objetivos, é a fonte de comando. Contudo, esse direito formulado por Cícero e Santo Tomás de Aquino, ainda era muito ligado à ideia divina, eis que Deus seria o criador do universo (DOUZINAS, 2000, p. 49-53; MELLO, 2010, p. 29).

A secularidade do Direito Natural nasce com a modernidade, aproximando-se da ideia que se quer traçar para fundamentar a universalidade dos Direitos Humanos hodiernamente. Durante a transição, afastamo-nos da lei inserida pelo legislador divino, para a criação de direitos subjetivos, individualizados, cuja soberania é do homem (e tão somente deste) em virtude da sua natureza (MELLO, 2010, p. 61). E essa natureza está relacionada diretamente àquilo “que distingue a pessoa do animal: sua razão” (KELSEN, 2010, p. 55).

Esse movimento tem início com as manifestações, principalmente, de Hugo Grotius e Francisco de Vitória, os quais “inauguram uma função típica do direito natural moderno, que foi a de fundamentar filosoficamente a resistência do indivíduo ao abuso do poder político” (MELLO, 2010, p. 30). Esses autores buscam firmar a ideia de que cada indivíduo possui uma qualidade íntima, um poder próprio, que é o *jus*,

o qual lhe faculta o agir sem a interferência de nenhuma entidade ou pessoa, tendo em vista a sua própria essência como pessoa humana (DOUZINAS, 2000, p. 63; RUIZ, 2007, p. 60). O Direito Natural, logo, é entendido como fonte desse direito inerente e inviolável do homem, exatamente por ser a-histórico e prévio a qualquer lei positiva (RUIZ, 2007, p. 62).

Hobbes (2003, p. 89) define o Direito Natural como sendo “o Direito de natureza, que os autores geralmente chamam de *jus naturale*, é a liberdade que cada um possui de usar como quiser de seu poder próprio, para a preservação de sua própria natureza”. Esse autor prima pela semelhança entre os homens, visto que esses apresentam características comuns, como nascer livres e iguais, provenientes da própria característica humana, qual seja, a razão (DOUZINAS, 2000, p. 71; VILLEY, 2007, p.144-146). No mesmo período, a filosofia de Locke também se sobressai, explicando que o Direito Natural assegurou ao indivíduo princípios inatos “simplesmente pela virtude do ser enquanto pessoa” (DONNELLY, 1985, p. 391; DOUZINAS, 2000, p. 81-82).

Assim, apesar dos inúmeros teóricos que defenderam essa teoria até então, o Direito Natural do perí-

odo moderno pode ser entendido genericamente como o conjunto de regras comuns a todos os homens, que decorrem da sua própria natureza (racional). Ele não é criado por nenhum ente civil ou pela vontade geral da comunidade, sendo extremamente individualista, existindo intrinsecamente em cada pessoa, pois humana (STRAUSS, 1999, p. 15; TONETTO, 2010, p. 118-119).

Kelsen resume sabiamente essa questão: “o essencial daquilo que se denomina ‘direito natural’ é a validade de normas que não são o sentido de atos de vontade humanos; por isso, são os valores, que as constituem, de modo nenhum, arbitrários, subjetivos e relativos” (KELSEN, 2010, p. 54). Segue afirmando que “em todos os casos, a doutrina do direito natural é caracterizada pela suposição das normas imanentes da natureza e, assim, pela suposição de uma imanência dos valores, constituídos por essas normas”, que prescreverão condutas determinadas às pessoas, que, por sua vez, as seguirão em virtude de serem racionais (KELSEN, 2010, p. 55).

Kant, apesar de não ser inserido no rol de autores jusnaturalistas por muitos estudiosos, toma o Direito Natural como um dos componentes essenciais de sua

doutrina, desenvolvendo os debates iniciado nos séculos XVII e XVIII por essa escola, afastando-se do naturalismo clássico (VIGO, 2008, p. 121; MELLO, 2010, p. 29). Primeiramente, mister ressaltar que Kant não se distancia dos ideais filosóficos do Iluminismo, “segundo a premissa cartesiana de fundamentar o conhecimento humano em princípios estritamente racionais e de rejeitar todo o conhecimento baseado na convenção, na tradição e na autoridade” (MELLO, 2010, p. 30).

Nesse sentido, Kant (2004, p. 178; 1999, p. 27 e 72-74) demonstra em seu pensamento que há espaço para as leis naturais, originárias de um Direito Natural, concebido pela razão de qualquer homem *a priori*. Afinal, ele defende a existência de um direito inato determinado em todos os seres humanos, conferido pela natureza (*von Natur*), porém, não a natureza entendida como um todo (ente abstrato) – e sim a natureza do ser racional, que somente essa classe (humana) possui, haja vista a existência de um conjunto de princípios anteriores inatos que dirigem o seu conhecimento sobre as coisas (VIGO, 2008, p. 133).

Portanto, as leis naturais no sentido kantiano, denotam o entendimento absoluto do homem sobre algo

*a priori*, exatamente pela característica definidora da humanidade: ser racional. Douzinas (2000, p. 63) explica que nesse período de mudanças no Direito Natural, “a natureza, entendida como somente um universo físico, se torna radicalmente separada da humanidade, pois esvaziada dos fins e propósitos Clássicos”. Vai além, afirmando que o Direito Natural “não é mais objetivamente fornecido pela natureza ou comandado pela vontade de Deus”, ele agora segue “a racionalidade humana, tornando-se subjetivo e racional” (DOUZINAS, 2000, p. 64).

O Direito Natural torna-se, segundo o ponto de vista kantiano, um direito individual, próprio das características humanas, as quais nascem junto ao homem e dele não se dissociam, pois parte de sua humanidade (e não da animalidade) (TONETTO, 2010, p. 107). Logo, não há que se falar da razão (*Vernunft*) como mera função pertencente ao homem, porém, como sua característica principal, eis que ele é o fim em si mesmo (KANT, 2008, p. 39-41; JUNGES, 2006, p. 122-123). A natureza racional, como aponta Engelmann (2007, p. 65) partindo de Kant, é o fim “a partir do qual se formulam os fins das ações” que os indivíduos desenvolvem em seu viver.

Isto quer dizer que, conforme Junges (2006, p. 119), “o ser humano faz uso do seu próprio entendimento e assume nas mãos seu destino mediante a decisão de sua vontade”. Todavia, o agir será limitado exatamente pela existência de uma humanidade, visto que, de acordo com a teoria kantiana, as pessoas deverão conduzir suas ações da mesma forma como se estivessem agindo para si – nunca utilizando os indivíduos como meio, mas “simultaneamente como fim” (KANT, 2008, p. 41). Assim, temos em Kant (2008, p. 43) a defesa de um princípio da humanidade, oriundo de um Direito Natural anterior (razão), classificado como “a condição suprema restritiva da liberdade das ações de cada homem”.

Afinal, se não devemos “servir de outro homem como simples meio, sem que esse meio contenha ao mesmo tempo o fim em si”, estamos limitando a própria liberdade desse indivíduo em respeito à humanidade do próximo (KANT, 2008, p. 42). Importante lembrar que Kant defende o direito à liberdade como (único) direito inato, ou seja, aquele que é atribuído a cada ser humano por natureza, em virtude de uma semelhança comum (a humanidade), independente do consentimento do próximo (KANT, 2008, p. 53-

55; TONETTO, 2010, p. 118). Esse direito “impõe a obrigação de não privar o indivíduo de fazer uso da liberdade”, advogando pela proteção e promoção da “coexistência da liberdade de todos”, sendo claramente moral e pertencente a todos os indivíduos por força de sua racionalidade (TONETTO, 2010, p.124).

Esse direito inato kantiano é que origina todos os demais direitos básicos e também inalienáveis de cada homem, como por exemplo, o direito a igualdade (liberdade de não ser arbitrariamente obrigado por outrem a uma determinada ação) e o direito de ser seu próprio senhor (liberdade de gozar de um fim em si mesmo, apontado por Kant como *sui iuris*) (KANT, 2004, p. 238-239 e 282-284).

Desta feita, a relevância desse direito a liberdade como direito inato está entrelaçada com a garantia de um objeto ao indivíduo, qual seja, a sua própria pessoa, o qual “pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal”, desde que respeitados os limites para com o próximo, promovendo “o valor da dignidade humana nas relações sociais” (TONETTO, 2010, p. 118).

A humanidade e a racionalidade defendidas na filosofia de Kant, somado ao reconhecimento mútuo do

direito inato e universal à liberdade dos homens, as quais não são meros meios ou objetos, senão o fim em si mesmas, é a fundamentação para a existência da dignidade da pessoa humana vislumbrada em todos os indivíduos. A dignidade é definida como um “valor interior absoluto” conferido a todo indivíduo racional, pois capaz de moralidade, “através do qual ele obriga o respeito de si mesmo por todas as outras criaturas racionais e que lhe permite comparar-se com todas as criaturas da espécie e de se considerar em pé de igualdade” (KANT *apud* BARRETO, 2010, p. 66; SARLET, 2009, p. 35).

Dentre as suas características, ser impagável é destaque, eis que a situa “acima de todo o preço”, não admitindo sequer um equivalente, diferentemente de como ocorre com os objetos (KANT, 2008, p. 41). Sarlet (2009, p. 36), baseando-se na teoria kantiana, afirma que essa qualidade é peculiar e insubstituível dos “seres racionais, que se chamam pessoas”, exatamente “porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita todo o arbítrio e é um objeto de respeito”, afinal, não possui um mero valor relativo, tal como as coisas, senão um valor absoluto que nunca “poderia



ser posta em cálculo ou confronto com qualquer coisa que tivesse um preço, sem de qualquer modo ferir a sua santidade”.

Essa dignidade pensada por Kant (2008, p. 41) é a base tanto para a proteção de todas as pessoas humanas de qualquer violação de seus direitos (porque não podem ser usufruídas como meio de uma ação), quanto para assegurar-lhes a sua igualdade como seres humanos (não sendo obrigadas a agir de uma determinada maneira). É a dignidade que sustenta um viver humano moralmente e racionalmente correto. E justamente por ela ser intrínseca, inderrogável, insubstituível e universalmente difundida entre os seres racionais, é que a consideramos o sentido que guia os Direitos Humanos.

Barreto (2010, p. 252-253) defende essa linha, expondo que “os direitos humanos referem-se, antes de tudo, a uma categoria de direitos que têm o caráter de abrigar e proteger a existência e o exercício das diferentes capacidades do ser humano, que irão encontrar na ideia de dignidade da pessoa humana, o seu ponto convergente”. Em outras palavras, a dignidade seria o cerne dos direitos do homem, “pois é por meio deles que serão asseguradas as múltiplas dimensões da vida huma-

na, todas asseguradas da realização integral da pessoa” (BARRETO, 2010, p. 254; DONNELLY, 2003, p. 85).

Os Direitos Humanos, então, por serem compostos por essa essência mínima que é a dignidade humana, a qual é encontrada singularmente em cada ser de toda a espécie, que lhes garante um patamar idêntico de liberdade, não veem a necessidade de conhecer o homem em seu subjetivismo particular e histórico (SILVEIRA; ROCASOLANO, 2010, p. 207-212). Sartre (2010, p. 25) afirma que “o homem da selva, o homem da natureza e o burguês estão todos encaixados na mesma definição e possuem as mesmas qualidades básicas”, uma essência humana, a qual “precede qualquer existência histórica”.

Portanto, por essa linha de argumentação defendida, isto é, pela existência desse humanismo abstrato, racional e idealista, cujo desenvolvimento e características que se buscou demonstrar, é que podemos fundamentar os Direitos Humanos como sendo universais – não atreláveis a fatos históricos ou sociedades determinadas (BARZOTTO, 2010, p. 49).

Barreto (2010, p. 254) confirma essa universalidade sustentando que os Direitos Humanos por possuírem um valor humano idêntico, os quais “são

considerados valores em virtude de serem cultivados em todas as sociedades, ainda que implementados de formas diferentes através de normas morais e jurídicas específicas e particulares”, respondem sim “as exigências de todos os seres humanos, independentes de sua cultura, nacionalidade e religião”.

Esse universalismo presente nos discursos de defesa aos Direitos Humanos é que acaba sendo conivente com a proibição do véu integral por mulheres muçulmanas, eis que o seu uso acaba indo de encontro com o princípio da não discriminação dessas mulheres – direito consagrado no âmbito internacional, o qual possui uma direta ligação com a dignidade humana e que não deveria ser em hipótese alguma violado ou derogado, o qual passaremos a debater mais especificamente no próximo ponto.

#### ABURCAE O TRATAMENTO DISCRIMINATÓRIO DAS MULHERES À LUZ DO DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS.

Apesar da ideia de Direitos Humanos como sendo um conjunto mínimo de direitos necessários para assegurar a vida digna de qualquer indivíduo aonde

quer que este esteja ser uma construção que data do século XVIII, a sua internacionalização é mais recente (RAMOS, 2007, p. 128-129). Os Direitos Humanos de caráter internacional surgiram após a Segunda Guerra Mundial, sendo “seu desenvolvimento atribuído às monstruosas violações cometidas por Hitler” e “na crença de que essas violações possam ser prevenidas” no futuro (BURGENTHAL, 2002, p. 27).

Os Direitos Humanos passaram a ser caracterizados como um tema de “legítimo interesse da comunidade internacional”, ligados à finalidade de emancipar os indivíduos de toda e qualquer violação que não os permita ser livres e iguais – direitos considerados como intrínsecos do ser humano, habitante de uma única sociedade mundial (PIOVESAN, 1998, p. 49-50). Para tanto, “o processo de generalização da proteção [...] tem sempre insistido na universalidade” desses direitos, mesmo em meio à diversidade cultural, batalhando pela construção de um sistema normativo internacional que imponha o respeito por tais valores a todos os integrantes da sociedade global (CAÇANDO TINDADE, 1997, p. 18-20).

Com efeito, a ideia de o indivíduo ser protegido internacionalmente advém da criação da Declaração

Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, contando com a presença de diversos países, inclusive aqueles de religião muçulmana (BURGENTHAL, 2002, p. 27-29).

Segundo Annoni (2007, p. 73), esta declaração é o “marco de positivação dos direitos humanos no plano internacional”, sendo considerada “norma imperativa de direito internacional” e um modelo de proteção desses direitos a todos os países. Já para Cançado Trindade (1997, p. 18-20), ela representa a possibilidade de aplicação de “padrões universais de direitos em meio à diversidade cultural”, visto que houve um diálogo entre as pessoas dos mais diversos matizes.

Por sua vez, Henkin (1999, p. 275-276) confirma a importância dessa declaração, destacando o seu papel em “estipular um mínimo de direitos a serem garantidos por cada Estado através de seu sistema político e legislativo interno”, demonstrando a necessidade de cooperação e comprometimento das nações para assegurarem os direitos básicos aos indivíduos em seus territórios. Nesse sentido, todos aqueles que se vieram a ratificar esse documento, bem como a integrar a comunidade internacional através das Na-

ções Unidas, passaram a estar vinculados ao cumprimento dessas normativas ali inseridas – incluindo os países de origem islâmica, os quais tem assim agido (MAYER, 1997, p. 10).

Afinal, as principais normativas previstas nessa Declaração compõe o núcleo duro do Direito Internacional dos Direitos Humanos, os quais possuem uma característica peculiar, que é a de serem considerados normas *ius cogens*, isto é, regras universais e inalienáveis que constituem o alicerce da ordem pública internacional, onde a defesa do interesse geral sobrepõe-se a um interesse específico de um determinado país (BURGENTHAL, 2002, p. 123-124). Com efeito, elas consistem na criação de uma contrapartida ao direito que o Estado detém em positivar suas próprias normas, impondo uma restrição na soberania da nação em aplicar ou criar outras regras que violem esses preceitos (RAGAZZI, 1997, p. 54-57).

São normas fundamentais da comunidade internacional e constituem um dos princípios mais importantes de seu sistema jurídico. Logo, percebe-se que se trata de normas cuja derrogação não é permitida e que somente podem ser modificadas quando outra norma geral de direito internacional que trate do mesmo as-

sunto venham a modificá-las subsequentemente (RA-GAZZI, 1997, p. 54-57; NAÇÕES UNIDAS, 1969).

Em virtude disso, não há como negar que “o valor moral político e principalmente jurídico” dessa Declaração Universal é incontestável (SILVEIRA, ROSCALANO, 2010, p. 154-156). Afinal, todas as Cartas normativas que envolvam Direitos Humanos desenvolvidas posteriormente são baseadas no rol dos direitos contidos nessa Declaração, o que a consagra como base normativa universalmente reconhecida do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Importante salientar que inclusive entre os povos islâmicos há esse entendimento, eis que no preâmbulo da Carta da Organização da Conferência Islâmica de 1972 há um apoio irrestrito ao direito internacional e aos próprios Direitos Humanos fundamentais, tratando-os como compatíveis aos valores islâmicos e merecedores de ações conjuntas para a sua proteção (MAYER, 1997, p. 11-12).

No tocante aos direitos das mulheres, a Declaração Universal prevê em seus artigos uma série de direitos que podem ser-lhes atribuídos, tal como o que “toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades sem distinção de qualquer espécie”,

inclusive por motivo de gênero (artigo 2), que “toda pessoa tem direito à liberdade” (artigo 3), que ninguém será submetido nenhum “tratamento desumano ou degradante” (artigo 5), que “todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei” (artigo 7, I), que “todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação” (artigo 7, II) e, principalmente, que “toda pessoa tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na Declaração possam ser plenamente realizados” (artigo 18).

O sistema de proteção internacional para os Direitos Humanos fundado em 1948, entretanto, não conta com apenas um instrumento, sendo integrado por outros textos de alcance geral, endereçados a todos os indivíduos, e textos de alcance específicos, voltados à proteção de um grupo particular, os quais buscam complementar a Declaração Universal dos Direitos Humanos (PIOVESAN, 1998, p. 205-206). Logo, com o pretexto de formar uma Carta Internacional dos Direitos do Homem, além de reafirmar e consolidar todos os direitos dos cidadãos, fomentando principalmente uma vida digna a todos os seres humanos, foram criados, no âmbito internacional, mais

dois textos gerais: o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, ambos de 1966 (entrando em vigor em 1976) (COMPARATO, 2007, p. 279-366; OLIVEIRA, 2000, p. 203).

O Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, apesar de permitir pontuais limitações por meio de lei à “liberdade de manifestar a própria religião ou crença” (artigo 18), aponta uma série de direitos que também podem ser conferidos às mulheres, como o respeito e a garantia pelos Estados-parte dos direitos previstos no Pacto “a todos os indivíduos que se achem em seu território e que estejam sujeito a sua jurisdição” sem discriminação alguma por motivo de sexo (artigo 2), a asseguarção “a homens e mulheres igualdade no gozo de todos os direitos civis e políticos enunciados no presente pacto” (artigo 3), que “ninguém poderá ser submetido a tratamentos desumanos ou degradantes” (artigo 7), que “todas as pessoas são iguais perante a lei e têm direito”, sem discriminação alguma, incluindo de sexo, “a igual proteção da lei” (artigo 26).

A respeito do Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, este igualmente con-

tém algumas prescrições voltadas à mulher, como o comprometimento dos Estados-parte em “garantir que os direitos nele enunciados se exercerão sem discriminação alguma”, incluindo por motivo de sexo (artigo 2), bem como em “assegurar a homens e mulheres igualdade no gozo de todos os direitos econômicos, sociais e culturais enunciados no presente pacto” (artigo 3).

Já no que tange aos tratados a grupos específicos, insta destacar para os fins desse trabalho a Convenção sobre Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher, adotada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 1979, cujo objetivo era buscar uma equiparação urgente entre mulheres e homens, haja vista a sua constante exclusão e menosprezo, os quais ferem os seus direitos mais fundamentais e, portanto, merecem uma resposta específica e diferenciada (PIOVESAN, 1998, p. 207-219). Cabe ressaltar que essa convenção classifica discriminação como sendo “toda a distinção, exclusão ou restrição baseada no sexo e que tenha por objeto ou resultado prejudicar ou anular o reconhecimento, gozo, exercício pela mulher” de seus direitos, com base na igualdade de condições (PIOVESAN, 1998, p. 207; NAÇÕES UNIDAS, 1979).

Todavia, apesar dessa vasta tutela para com a mulher no plano do Direito Internacional dos Direitos Humanos, o uso da burca e do niqab podem ser entendidos como um meio de apoiar essa discriminação, limitando e violando os direitos intrínsecos dessa parcela da população mundial. Por isso, sustentado na dignidade da pessoa humana a qual busca a garantia de valores mínimos para uma vida digna de todos os seres humanos (sejam eles homens ou mulheres), advoga-se pela proibição do uso do véu integral por meio de conjuntos legais que tenham como objetivo direto assegurar a igualdade entre os sexos, eliminando esse preconceito para com as mulheres islâmicas, promovendo a ideia de uma concepção comum e universal a todos os indivíduos de direitos iguais e inalienáveis, justamente por serem membros da mesma família humana.

O Alcorão, paralelamente conhecido como Lei Islâmica originária de Alá, faz diversas menções a respeito da forma que as mulheres devem ser tratadas, como por exemplo, serem submissas aos seus maridos, visto que esses seriam superiores a elas, serem consideradas nada mais do que um objeto de posse aos homens, que a palavra da mulher teria metade do valor

do que a de um homem, permitir que o filho homem obtenha o dobro da herança de seu pai em relação a sua irmã, permitir que o marido bata em sua esposa quando desobediente, ou, ainda, a aprisioná-la em suas casas, por longos períodos de tempo por imposição de seus maridos à sua condição de servente (CHALLITA, 2010; SPENCER, 2005, p. 65-78; MAYER, 1997, p. 95).

A ocorrência dessas práticas anciãs por si só já violariam as convenções de Direito Internacional dos Direitos Humanos que foram acima descritas, visto que além de não assegurarem nem a liberdade e nem a igualdade entre homens e mulheres, há uma real discriminação para com as mulheres, em virtude de seu sexo, além de prever um tratamento desumano e degradante por permitir que o marido use de força física e considerar a mulher como um objeto (meio), atingindo o âmago de sua dignidade da pessoa humana tal como explicitada por Immanuel Kant (o qual prezava por uma dignidade cujo valor fosse impossível de atribuir).

Entretanto, apesar da Lei Islâmica ser considerada por muitos países do Oriente Médio como antiquíssima e inadequada aos padrões político-jurídicos

modernos, há países que ainda prezam pela sua manutenção, tais como Arábia Saudita, Iran e o recente, porém deposto, governo Talibã do Afeganistão – nações em que não se observa uma separação entre as instituições políticas e as religiosas (VENTURA, 2006, p. 13). Nesses países, a evidência de violações sistemáticas aos direitos da mulher é recorrente, pois as mulheres não são consideradas como sendo sujeitos plenos de direitos – somente indivíduos com *status* inferior ao dos homens (MAYER, 1997, p. 79-82).

Seguindo a análise da legislação desses países, importante destacar que “a Lei Saudita Básica evita qualquer tópico que transpareça a existência de direitos iguais”, visto que existe sim uma discriminação perante homens e mulheres (MAYER, 1997, p. 81). Por óbvio que apenas não abordar a promoção da igualdade em sua Lei Fundamental não enseja nenhuma violação de obrigação internacional (CARDOSO, 2010, p. 343-345). Contudo, há a possibilidade de responsabilização do Estado quando o mesmo simplesmente deixar de conferir esses direitos quando requisitados pela população feminina frente a um caso concreto, o qual materializaria tanto o pedido quanto a própria violação internacional.

No que diz respeito ao uso da burca e do niqab, na Arábia Saudita o uso desses véus é uma imposição do governo e das próprias famílias, não havendo opção de não vesti-lo, exatamente por serem considerados uma tradição local, a qual indica a submissão da mulher ao seu marido ou familiares homens. Afinal, as mulheres deparam-se nesse país diariamente com a segregação: além de serem obrigadas ao uso desse acessório conforme os dizeres do Alcorão, sob pena de sofrerem agressões verbais, morais e físicas, elas não podem dirigir ou sair do país sem a permissão de um guardião do sexo masculino, nem podem rezar em mesquitas, apesar de sua religião ser idêntica a dos homens (AN-NA’IM, 2002, p. 96; AFARY, 2004, p. 113-114; ABDUKHALIL, 2004, p. 159-160).

O Irã, ao seu turno, igualmente utilizam de uma fórmula evasiva para não lidar com a igualdade entre homens e mulheres, simplesmente evitando falar em motivos de gênero em sua Constituição no artigo 19, que trata dessa temática. Inclusive, menciona em seu artigo 21 que o “governo deve garantir que os direitos das mulheres em todas as áreas estejam de acordo com os padrões do Islamismo”, ou seja, subordinando-a aqueles preceitos antigos (MAYER, 1997, p. 68 e 81).

Portanto, o Irã estaria derogando os preceitos cogentes da comunidade internacional exatamente por estabelecer a mulher a um nível inferior e não paritário de direitos em sua Carta Política, cometendo um ilícito internacional passível de responsabilização (CARDO-SO, 2010, p. 344).

Quanto ao uso do véu, em específico, sabe-se que “não é uma manifestação religiosa, porém, expressa tão somente a ideologia política extremada do governo” (MCGOLDRICK, 2006, p. 17; AN-NA’IM, 2002, p. 97). Ou seja, há também certa opressão para que essas mulheres utilizem o véu integral escuro sob pena de serem discriminadas e ainda mais menosprezadas dentro de suas próprias comunidades locais.

O governo Talibã, por fim, também violava os direitos femininos consagrados na ordem internacional. Apesar da Constituição do Afeganistão de 1964 prever a proibição de discriminação baseada em gênero, as leis seguidas pela população eram originárias de um sistema legal informal, composto pelos princípios da Lei Islâmica e das tradições locais (DRUMBL, 2004, p. 111).

Deste modo, o Alcorão era seguido à risca, de modo que as mulheres eram constantemente inferiorizadas e reprimidas. Por exemplo, elas não deveriam

sair de casa, mas quando o fizessem, deviam estar acompanhadas por um homem (marido ou familiar) e usar a burca, não mostrando sequer seus punhos, mãos ou tornozelos, caso contrário, elas seriam submetidas a agressões físicas, como apedrejamentos e chicotadas em locais públicos (DRUMBL, 2004, p. 111; 2004, p. 109-110).

Com efeito, tomando por base a Carta Internacional dos Direitos do Homem e a própria Convenção sobre Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher, é evidente que esses países discriminam as mulheres e atingem o âmago de seus direitos intrínsecos internacionalmente tutelados, haja vista que elas estão sempre em pé de desigualdade para com os homens (PIOVESAN, 1998, p. 207). E o uso do véu também corrobora com essa discriminação, pois fomenta o tratamento desigual e inclusive desumano, prejudica o pleno gozo dos direitos de liberdade da mulher e reforça o seu *status* de sujeito incapaz, negando uma série de direitos inatos pertencentes a qualquer pessoa humana.

Por isso, frente à falta de um Estado laico, onde ainda se observa “uma interferência de um determinado poder religioso nas questões de Estado”, é que



se apoia a proibição do uso da burca e do niqab, justamente para promover e proteger a universalmente reconhecida dignidade da pessoa humana (VENTURA, 2006, p. 13). Nesse sentido, dentre os conjuntos normativos e projetos de lei inicialmente citados, somente aqueles provenientes da Turquia, Síria e Egito é que deveriam ser considerados corretos e aceitos pela comunidade internacional, visto que possuem o condão de evitar que o Estado mescle-se com a religião, interrompendo uma secularização que tanto se buscou nessas regiões, depreciando a mulher.

Esse é inclusive o posicionamento da Corte Europeia de Direitos Humanos, que em diversas ocasiões manifestou-se no sentido de limitar o direito de liberdade de religião e consciência em prol do princípio da secularidade e da necessidade de preservar, em uma sociedade democrática, a igualdade de direitos e as liberdades fundamentais de todas as pessoas.

Desta feita, podemos considerar a proibição do uso do véu integral legal e consistente com as normas universais de Direitos Humanos, fundadas numa dignidade comum entre homens e mulheres, eis que motivada para garantir dois princípios fundamentais do Estado moderno, que são a secularização – a separação

entre Religião e Governo – e, sobretudo, os Direitos Humanos de *todos* os homens (SAXENA, 2006-2007, p. 792-793). Entretanto, sabe-se que a maioria das leis colacionadas no princípio nesse texto não detêm, em sua essência, esse objetivo.

Ao analisar os demais conjuntos normativos que floresceram, sobretudo na Europa, o fundamento encontrado para a sua criação é basicamente a facilitação e a aceleração na identificação das pessoas, quando em áreas públicas. Isso, pois, o uso dessas vestimentas é visto hodiernamente pelo mundo ocidental como um atentado à segurança pública, haja vista a sua utilização em esporádicos ataques terroristas (SHRAFYAR, 2010).

Nesse cenário, tais Estados acabam derogando determinados Direitos Humanos dessas minorias islâmicas que habitam seus países em nome da segurança da nação, sem sequer haver uma racionalidade e proporcionalidade entre os efeitos das medidas e os seus reais objetivos. E isto não poderia ocorrer, pois da mesma forma que um ataque terrorista aos valores da sociedade não é permitido, a criação, por parte das nações, de “medidas que violem as normas fundamentais de direitos humanos, as quais constituem parte dos princípios democráticos básicos de uma socie-

dade” também são proibidas pela ordem internacional (CARDOSO, 2008, p. 433).

Portanto, essa irrefutável disparidade na ponderação entre as liberdades religiosas e de consciência (igualmente direitos íntimos e inalienáveis de qualquer ser humano) e a segurança pública do Estado acaba fomentando outro olhar sobre os Direitos Humanos, qual seja, o regionalismo dessas normas, também conhecido como relativismo cultural, precisamente por defender a existência de regras comunitárias, as quais não seriam de forma alguma aplicáveis universalmente. Tendo em vista essa possibilidade, vejamos na sequência a sua defesa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não restam dúvidas de que dentre as características de Direitos Humanos, a sua universalidade é indiscutível. Isso, pois, está presente nos mais variados ordenamentos jurídicos internos, sejam eles orientais ou ocidentais. Entretanto, o conteúdo desses direitos é que é o cerne das discussões hodiernas, haja vista que cada grupo social apresenta tradições históricas distintas, lendo os Direitos Humanos com os mais variados olhares.

Tutelar o ser humano em qualquer lugar que esteja, garantindo-lhe certos padrões mínimos é uma construção da modernidade, justamente por causa das mais diversas violações para com o homem ao redor do globo no último milênio. A proteção, todavia, baseia-se na concepção de que todo e qualquer indivíduo possui uma dignidade humana, inerente a toda humanidade por natureza e que, em virtude dessa, não poderia sofrer qualquer tipo de limitação – sendo uma clara base para a construção universalista de Direitos Humanos.

Ocorre que essa ideia emergiu conjuntamente com a noção abstrata e constante de direitos fundamentais, os quais não sofreriam variações conforme o passar do tempo, nem de acordo com os costumes locais das mais diversas nações, o que fez emergir outra linha de pensamento: o relativismo cultural. Esse contraponto nasce pondo em debate a possibilidade de que apenas a categoria *humana* não seja suficiente para ditar as normas de direitos básicos em uma realidade pluralista e multifacetada.

Na tese oposta, a articulação gira em torno da consideração dos fatos históricos, tradicionais e culturais para a observância dos Direitos Humanos, visto que o homem não poderia ser apartado do seu meio

para, então, emanar e efetivar direitos. Afinal, o ser humano é caracterizado por seus valores, os quais advêm de um grupo social específico. Inclusive, no debate acerca do universalismo e do relativismo, a doutrina já se posiciona no sentido de que os Direitos Humanos ganham outras dimensões além da sua basilar, composta por princípios mínimos internacionais, como a cultural, em que os valores comunitários exercem grande influência para a composição desse conjunto de direitos.

Com a globalização, a circulação de indivíduos acentuou-se de tal forma que fez com que determinadas nações se disseminassem por todos os continentes, levando consigo os seus valores, costumes e hábitos. Logo, a pluralidade de crenças tornou-se mais evidente, fazendo com que inúmeros seguidores de religiões distintas coabitassem em uma mesma jurisdição estatal. As entidades governamentais, por isso, passaram a ter que lidar com situações antes inesperadas, como (a) apresentar certa ingerência internacional em seus assuntos internos em prol da tutela de alguns direitos, e (b) vislumbrar práticas forasteiras à suas próprias concepções religiosas.

Nesse sentido, o desenvolvimento desse texto buscou trabalhar com essas conjunturas à luz do surgimento de leis e anteprojetos mundo afora que proíbem o uso de véus islâmicos fechados, como a burca e o niqab. Afinal, é verdadeiramente crescente o debate acerca do direito de religião no plano internacional.

Partindo de uma fundamentação universalista, afirmou-se que alguns desses conjuntos de normas são pertinentes com base na busca do governo por uma secularização do Estado e, principalmente, pela garantia de direitos iguais entre homens e mulheres, pois previsto em diversos documentos internacionais e considerado indispensável para uma vida digna, mesmo quando se trata de uma população majoritariamente islâmica.

No que tange as demais leis que emergiram em outros países de ascendência ocidental, conforme esse mesmo posicionamento jus-filosófico, considerou-se brevemente que elas deveriam ser consideradas inválidas, pois ao agir em nome da segurança pública, violariam outro princípio (norteador) do Direito Internacional dos Direitos Humanos, que é a não discriminação com base na religião, em virtude de sua dignidade humana.

## REFERÊNCIAS

ABDUKHALIL, As'ad. *The battle for Saudi Arabia: royalty, fundamentalism and global power*. New York, Seve Stories Press, 2004.

AFARY, Janet. The Human Rights of the Middle Eastern and Muslim Women. *Human Rights Quarterly*. v.26, n.1, 2004.

AN-NA'IM, Abdullahi. *Islamic Family Law in a changing world: a global resource book*. London: Zed Book Ltd., 2002.

ANNONI, Danielle. O legado da declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas. *Revista Ius Gentium*. Curitiba, a.1, n.2, jul./dez. 2007.

ASSOCIATED Press. Syria bans Islamic veils in universalities. *The Jerusalem Post*. Notícia veiculada em 19 jul., 2010. Disponível em: <[www.jpost.com/International](http://www.jpost.com/International)>. Acesso em: 20/11/2010.

AUSTRALIA. *Summary Offences Amendment (Full-face Coverings Prohibition) Bill 2010*. Introduzido em 22 de junho de 2010.

BAQUERO, Camilo S. Barcelona prohíbe el acceso a las instalaciones municipales con 'burka'. *Periódico El País*. Notícia veiculada em 14 de jun, 2010. Disponível em: <[www.elpais.com](http://www.elpais.com)> Acesso em: 20/11/2010.

BARZOTTO, Luís Fernando. *Filosofia do Direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

BELCZYK, Jaclyn. Egypt Court upholds Niqab ban for university examinations. *Jurist – Legal News and Research*. Notícia veiculada em 04 jan., 2010. Disponível em: <<http://jurist.law.pitt.edu>>. Acesso em: 20/11/2010.

BELGICA. Lei 52K2289. Aprovada em 30 de abril de 2010.

BUERGENTHAL, Thomas. *International Human Rights in a Nutshell*. 3ed. New York: West Publishing, 2002.

CARDOSO, Tatiana de A. A Não Observância dos Direitos Humanos pelo Estado nos casos de Terrorismo. In: MENEZES, Wagner (org.). *Estudos de Direito Internacional*. Vol. XIV. Curitiba: Juruá, 2008.

\_\_\_\_\_. A Responsabilidade Internacional dos Estados como meio de efetivação dos Direitos Humanos. In: MENEZES, Wagner (org.). *Estudos de Direito Internacional*. Vol. XX. Curitiba: Juruá, 2010.

CANADÁ. Assembleia de Québec. *Projet de Loi n. 94*. Introduzida na 39ª legislatura, em 24 de março de 2010.

CANÇADO TRINDADE, Antônio A. *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*. Vol. I. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabres Editor, 1997.

CHALLITA, Mansour. *O Alcorão: o livro sagrado do Islã*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

CHELSER, Phyllis. Ban the Burqua? The argument in favor. *Middle East Quarterly*. Fall, 2010.

COMPARATO, Fabio Konder. *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2007.

CORTE EUROPÉIA DE DIREITOS HUMANOS. *Leyla Sahin v. Turkey* (caso no. 44774/98). Julgamento de 29 de junho de 2004.

\_\_\_\_\_. *Refah Partisi (the Welfare Party) and others v. Turkey* (caso no. 41340/98, 41342/98, 41343/98 e 41344/98). Julgamento de 13 de fevereiro de 2003.

\_\_\_\_\_. *Danhab v. Switzerland* (caso no. 42393/98). Julgamento de 15 de fevereiro de 2001.

\_\_\_\_\_. *Kalaç v. Turkey* (caso no. 20704/92). Julgamento de 1 de julho de 1997.

\_\_\_\_\_. *Valsamis v. Greece* (caso no. 21787/93). Julgamento de 18 de dezembro de 1996.

\_\_\_\_\_. *Karaduman v. Turkey* (caso no. 16278/90). Julgamento de 3 de maio de 1993.

\_\_\_\_\_. *Ivan Kitok v. Sweden* (caso no. 197/95). Julgamento de 1988.

DONNELLY, Jack. Human Rights as Natural Rights. *Human Rights Quarterly*. v.4, n.3, 1985.

\_\_\_\_\_. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 2.ed. Ithaca: Cornell University Press, 2003.

DOUZINAS, Costas. *The End of Human Rights*. Portland: Hart Publishing, 2000.

DRUMBL, Mark. Rights, Culture and Crime. *Columbia Journal of Transnational Law*. v.42, n.2, 2004.

ENGELMANN, Wilson. *Direito Natural, Ética e Hermenêutica*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

FRANÇA. *Projeto de Lei n. 524*. Aprovado em 13 de julho de 2010.

HENEGHAN, Tom. Analysis: Burqa bans: France, then Netherlands – who’s next? *Reuters*. Notícia veiculada em 01 out., 2010. Disponível em: <www.reuters.com/> Acesso em: 20/11/2010.

HENKIN, Louis. The Human Rights Idea. In: \_\_\_\_\_. *Human Rights*. New York: Foundation Press, 1999.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. New York: Penguin Classics, 2003.

ITALIA. *Lei n. 152*. 1975.

JUNGES, José R. *Bioética: Hermenêutica e Casuística*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

KAHF, Mohja. From her Royal Body the Robe was Removed. In: HEATH, Jennifer. *The Veil: Women Writers on its History, Lore and Politics*. Los Angeles: University of California Press, 2008.

KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1999.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos Costumes*. Parte I – Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito. Lisboa: Edições 70, 2004.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2008.

\_\_\_\_\_. Doctrina de la Vertu *apud* BARRETO, Vicente. *O Fetiche dos Direitos Humanos e outros temas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

KELSEN, Hans. O Fundamento da Doutrina do Direito Natural. In: HECK, Luis Afonso (org.). *Direito Natural, Direito Positivo, Direito Discursivo*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

MCGOLDRICK, Dominic. *Human Rights and Religion: the Islamic headscarf debate in Europe*. Oxford: Hart Publishing, 2006.

MAYER, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: traditions and politics*. 2ed. Boulder: Westview press, 1997.

MELLO, Cláudio Ari. *Kant e a Dignidade da Legislação*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 1948.

\_\_\_\_\_. *Convenção de Viena sobre Direito dos Tratados*. 1969.

\_\_\_\_\_. *Convenção sobre Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher*. 1979.

OLIVEIRA, Almir de. *Curso de Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

PIOVESAN, Flávia. *Temas de Direitos Humanos*. São Paulo: Max Limonad, 1998.

RAGAZZI, Maurizio. *The concept of international obligations erga omnes*. New York: Oxford Monographs in International Law, 1997.

RAMOS, André de Carvalho. Direitos Humanos. In: DIMOULIS, Dimitri (org.). *Dicionário brasileiro de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2007.

RAWLS, John. *Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Os Direitos Humanos no Descobrimento da América: verdades e falácias de um discurso*. Estudos Jurídicos. v.40, n.2, 2007.

SARLET, Ingo W. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2010.

SAXENA, Mukul. The French Headscarf Law and the Right to Manifest Religious Belief. *Mercy Law Review*. University of Detroit, v.84, 2006-2007.

SILVEIRA, Vladimir O.; ROCASOLANO, Maria Mendes. *Direitos Humanos: conceitos, significados e funções*. São Paulo: Saraiva, 2010.

SINÂ, Ibn. La Burka en Occident: Le choc inexorable des civilisations. *L'Expression – Edition On-Line*. Notícia veiculada em 22 jun., 2009. Disponível em: <<http://www.lexpressiondz.com>>. Acesso em: 02/11/2010.

SPENCER, Robert. *The politically incorrect guide to Islam*. Washington D.C.: Regnery Publishing, 2005.

SHARAFYAR, Sharafuddin. Bombers Dresse in Burquas hit U.N. base in Afghanistan. *Toronto Sun*. Notícia veiculada em 24 de out., 2010. Disponível em: <<http://www.torontosun.com>>. Acesso em: 13/12/2010.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

TONETTO, Milene C. *Direitos Humanos em Kant e Habermas*. Florianópolis: Ed. Insular, 2010.

VENTURA, Mirian. Pontos de contato constitucionais entre Estado e Instituições Religiosas. In: BATISTA, Carla; MAIA, Mônica. *Estado Laico e Liberdades Democráticas*. Recife: Instituto feminista, 2006.

VIGO, Alejandro G. Kant's Conception of Natural Right. In: GONZÁLES, Ana Marta. *Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law as a Limiting Concept*. Burlington: Ashgate Publishing Co., 2008.

VILLEY, Michel. *O Direito e os Direitos Humanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VISA, Lluís. Lleida aprueba la ordenanza que prohíbe el uso del velo integral en edificios públicos. *Periódico El País*. Notícia veiculada em 08 out., 2010. Disponível em: <[www.elpais.com](http://www.elpais.com)> Acesso em: 20/11/2010.

*Artigo recebido em: 31/08/2013*

*Aprovado para publicação em: 06/12/2013*