

O pensamento comunitarista: uma análise do conflito cultural da “lei do véu islâmico” na França, na perspectiva de Charles Taylor

Juliano Aparecido Rinck

Professor de Direito Constitucional e Direitos Humanos – Uninove.
Nucleador de Direito Público da Universidade Nove de Julho.
São Paulo – SP [Brasil]
juarinck@yahoo.com.br

Esse artigo tem como objetivo aferir, de maneira científica e metodológica, o conflito existente entre o Universalismo e o Comunitarismo na questão dos Direitos Humanos, tendo como base de discussão o caso das mulheres islâmicas na França, a partir do pensamento do filósofo comunitarista Charles Taylor, ao tratar da importância do reconhecimento dos indivíduos pelo meio no qual estão inseridos, ou seja, pelos outros agentes sociais pela própria sociedade, principalmente o aparato estatal.

Palavras-chave: Charles Taylor. Comunitarismo. Direitos humanos. Política de reconhecimento.

1 O caso

Em Paris, a adolescente Lathif se prepara, como de costume, para ir ao colégio público onde estuda. Como pertence à uma família muçulmana, o uso do véu para cobrir os cabelos é um sinal de respeito à sua religião e aos seus antepassados.¹ Entretanto, o governo francês decretou a proibição nas escolas, colégios e liceus públicos, dos sinais e das vestes que manifestem ostensivamente a confissão religiosa dos alunos, em nome de uma laicização (DE PLÁCIDO E SILVA, 2002) do espaço público. Diante dessa norma, a jovem muçulmana poderia fazer o seguinte questionamento: devo obedecer às leis do meu país, apesar de achá-la injusta, ou respeitar os ensinamentos da minha religião e cultura? Ou, se tivesse um certo conhecimento jurídico, poderia indagar: sendo o Estado francês signatário da Declaração Internacional dos Direitos Humanos, que garante a liberdade da manifestação religiosa, pode elaborar uma lei desse tipo? Poder-se-ia até mesmo questionar se um Estado pode alterar por decreto uma cultura secular.

Apesar de configurar-se como principal sociedade de imigrantes da Europa, a França, por meio dessa norma, demonstra uma clara manifestação de intolerância, restringindo a diversidade étnica e religiosa à esfera privada e familiar.(WALZER, 1999). A restrição imposta pela Assembleia francesa, a chamada “Lei do véu islâmico” como ficou conhecida a Lei nº 2004-228, de 15 de março de 2004,² foi considerada uma afronta à cultura islâmica e, por isso, líderes religiosos do mundo muçulmano manifestaram sua indignação em relação ao governo francês. Imperou a impressão de que o governo francês tentou coibir o uso do véu islâmico em público, por considerá-lo uma forma de tratamento inferior dado às mulheres islâmicas, por isso sustentou tal iniciativa como forma de efetivação dos Direitos Humanos.³

Este artigo não objetiva estudar o direito positivo vigente, no tocante à temática dos Direitos Humanos, mas promover uma reflexão crítica, quase esquecida pela doutrina brasileira, do porquê ou razão da justificativa e legitimidade dos limites dos Direitos Humanos.

Nesse sentido, ao apreciar-se a fundamentação dos Direitos Humanos, esbarra-se, conseqüentemente, na questão da legitimidade dos direitos, na forma como estão constituídos atualmente no cenário jurídico nacional e internacional. Evidencia-se, assim, a seguinte indagação: é possível ou não abordar a questão dos Direitos Humanos como sendo um conjunto de direitos universais?

Na realidade, a partir desse questionamento adentra-se na seara da clássica discussão epistemológica da Filosofia do Direito sobre a relação existente entre o campo do Direito e da moral. Também pretende-se, no decorrer desse artigo, acionar a crítica existente sobre as interpretações que buscam a fundamentação dos Direitos Humanos como pertencente à esfera do justo (pública) ou à esfera do bem (privada).

Busca-se a resposta para tal questionamento tendo como base a análise e o estudo sobre esse assunto segundo a perspectiva do filósofo canadense Charles Taylor (1993),⁴ pertencente à corrente da filosofia político-jurídica desenvolvida, nas décadas de 1970 e 1980, e que teve como origem o forte conflito e a controvérsia sobre o dualismo gerado na academia anglo-americana, e que repercutiu, em seguida, em muitos países, entre as correntes universalista e comunitarista.

2 O pensamento comunitarismo em linhas gerais

O pensamento comunitarista moderno desenvolveu-se na academia anglo-americana, principalmente entre os pensadores da filosofia política, como uma das mais importantes e consistentes formas de reação crítica ao pensamento do liberalismo-universalista, que defende a

ideia da existência de um Estado neutro, capaz de ser aplicável a todas as sociedades humanas.⁵ Inicialmente as críticas visavam à concepção de Justiça sustentada por John Rawls (2002), em seu livro, “Uma Teoria da Justiça”, publicado em 1971.

Entre os comunitaristas, destacam-se nomes como Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, entre outros, que partindo de elementos do pensamento de Aristóteles e Hegel, buscavam esvaziar, em diferentes perspectivas, as pretensões universalistas da Teoria Liberal da Justiça como Equidade de Rawls. Para eles, os padrões de Justiça deveriam ser fundamentados nas formas de vida e nas tradições de cada sociedade particular, sendo, conseqüentemente, variável de um contexto para o outro. No entanto, as críticas não se restringiram ao pensamento rawlsiano, expandindo-se contrariamente à postura etnocêntrica da maioria dos filósofos da modernidade.

Em linhas gerais, a proposta comunitarista consiste num modelo de organização de sociedade sustentado nos valores particulares de sua tradição. Nessa perspectiva, os indivíduos são moldados por princípios e pela cultura da comunidade, enquanto os direitos individuais carecem de um “balanceamento” com responsabilidade social.(SILVA, op cit)

Em relação às normas jurídicas, o pensamento comunitarista sustenta a existência de um caráter de *defeasibility* (BAYIÓN MOHÍNO, 2000) das normas (REDONDO, op cit) no raciocínio lógico-jurídico ao se aplicar o Direito. Para uma maior compreensão do sentido da derrotabilidade no âmbito do sistema interpretativo, parte-se da preposição dada por Raz (1991)⁶ a respeito da Teoria da Razão para Ação, complementada⁷ por Alexy(1997) ao afirmar que as regras e os princípios⁸ são considerados como razões às normas e, portanto, também são, imediatamente, razões à ação. Assim, a derrotabilidade da norma jurídica (RODENA, 2001; BAYIÓN MOHÍNO, 2000; RODRÍGUEZ, 1997; RODRÍGUEZ e SUGAR, 1998) é uma consequência da interação entre regras e princípios.

No campo da Teoria do Direito⁹ é possível analisar três sentidos diferentes de derrotabilidade da norma, de acordo com posicionamento de Ángeles Ródenas (2001). O primeiro sentido diz respeito à derrotabilidade da prescrição normativa, quando a aplicabilidade do preceito contido na norma é derrotável, no caso concreto; o segundo se refere à derrotabilidade da normativa, quando os compromissos entre as razões que sobejam a formulação da norma estão mal construídos ou são superados; e o terceiro, a denominada derrotabilidade radical da norma,¹⁰ se dá quando, decorrido o processo de identificação do Direito, chega-se ao resultado tendo como base não somente os critérios jurídicos, mas também os extrajurídicos.¹¹

Analisando aqui a derrotabilidade normativa proposta pelos comunitaristas é possível aproximar-se do terceiro senso, já que ele oferece um novo modo de pensar o raciocínio prático – divergente da lógica clássica –, propondo uma compreensão diferente dos conceitos de norma e razão, e não aceitando a concepção universalista, que pressupõe a existência de uma norma base de conteúdo rígido, estabelecido a partir de razões legais universais. Para eles, a norma base de conteúdo deve expressar condições de um contexto particular, sendo impossível identificar normas legais válidas universalmente.

De acordo com alguns autores, pode-se classificar o pensamento comunitarista como estando inserido numa visão subjetivista (VÁZQUEZ, 1999) ou numa perspectiva do realismo moral (DIMOULIS, 2006), em que a fundamentação do Direito e da Justiça é embasada em valores tipicamente pertencentes ao campo da moral, de modo a não existir nenhum valor superior aos demais.

Diante dessa divergência, buscar-se-á apresentar e compreender alguns elementos conceituais do filósofo comunitarista Charles Taylor, que possibilitarão compreender a postura do governo francês de defender o conceito universalista de direitos humanos, com base na busca pela igualdade no caso em questão.

3 O pensamento de Charles Taylor

O que se busca no pensamento de Charles Taylor é saber como deve ocorrer o reconhecimento de uma cultura numa sociedade democrática multicultural. Para tanto, convém focalizar esse estudo na obra “O multiculturalismo e a política do reconhecimento”,¹² em que se analisa a importância do reconhecimento dos indivíduos pelo meio no qual estão inseridos, ou seja, pelos outros agentes sociais pela própria sociedade: hoje o aparato estatal.

O autor, num primeiro momento, põe o leitor em contato com o processo de reconhecimento, em sentido *lato sensu*,¹³ o que ocorre em duas esferas: uma íntima, em que o reconhecimento está ligado à formação da identidade dos indivíduos; e outra pública, na qual o ato de reconhecimento depende da política estatal de reconhecimento igualitário. Essa última representa a principal preocupação das reflexões de Taylor.

O reconhecimento, segundo sua teoria (TAYLOR, 1993), possui ligação fundamental com a identidade do homem, sendo essencial para determiná-lo enquanto ser humano, já que se trata de “[...] uma necessidade humana vital.”(TAYLOR, 1993, p.45) Assim, um falso reconhecimento poderá causar sérios danos na constituição do indivíduo, até mesmo deformando a imagem que tem de si.(TAYLOR, 1993, p.44). Isso ocorreu, por exemplo, no Século XV durante o processo de colonização do Novo Mundo, quando as potências europeias impuseram sua imagem de conquistadoras sobre os povos colonizados (FANON, 1961); também é possível compreender-se tal fenômeno, por meio dos exemplos das mulheres na sociedade patriarcal, induzidas a criar uma imagem de inferioridade em relação aos homens, ou, ainda, por meio dos negros durante o longo período de escravidão.

No entanto, há que se questionar quando se inicia o desenvolvimento dessa ideia sobre a necessidade de reconhecimento igualitário. Basicamente, ela começou a ser difundida no Século XVIII, quando os iluministas rom-

peram com a estrutura da sociedade estamental do antigo regime gerador, que se caracterizava pela desigualdade entre os homens e que era fundamentada na concepção de “honra”.¹⁴ Nesse contexto, o ser humano deixa de ter sua identidade atrelada ao todo, à uma “camada” ou grupo da sociedade a qual pertence, passando a desenvolver uma concepção individualista de si mesmo, ou seja, ele passa a ser considerado um indivíduo com uma acepção moral própria, com sentido intuitivo do que é bom e do que é mau (TRILLING, 1969).¹⁵

O pensamento iluminista retira, desse modo, a fonte moral do mundo exterior, passando-a para o mundo interior. Trata-se do eu do individualismo. Entretanto, esse processo já era difundido no pensamento de Santo Agostinho, conforme observa Taylor, que sugeria uma interiorização da fonte moral ao afirmar que o caminho a Deus passava, necessariamente, pela autoconsciência do ser. No entanto, foi com Jean-Jacques Rousseau e o contratualismo que essa idéia se aprimorou. Para esse filósofo suíço, antes do contrato social há um contrato íntimo do ser consigo mesmo, o que chama de “*le sentiment de l’existence*” (o sentimento de existência), onde as questões da moral estão atreladas à voz natural que existe dentro de cada indivíduo.¹⁶

Na matriz da individualização do ser, encontrava-se a ideia de autenticidade (originalidade do ser), que teve como sua principal mola propulsora, Johann Gottlob Heder que sustentava que a diferença entre os indivíduos está relacionada à moral particular de cada ser. Segundo esse autor, isso ocorre porque que cada indivíduo tem uma maneira própria de ser (HELDER, 1913),¹⁷ ou melhor, “[...] cada pessoa tem sua própria medida [...]” (TAYLOR, 1993, p.49), gerada em sua natureza interna e não no meio exterior – a sociedade. É importante observar que, a partir desse processo de interiorização, a essência da identidade do indivíduo passa a pertencer ao próprio ser, ou seja, é de sua propriedade. Desse modo, rompe-se com a antiga concepção de identidade social do indivíduo dependente ou derivada da sua posição hierárquica social, isto é, de uma condição externa.

Contudo, em razão da própria natureza humana, essa concepção de identidade originária não é gerada somente num diálogo (ou monólogo) entre o ser e seu interior, mas também por meio de um intercâmbio entre o indivíduo e os outros significantes externos: a sociedade.¹⁸ Tal diálogo, segundo Taylor, consiste no ponto nevrálgico da política moderna de reconhecimento.

Com a mudança estrutural da sociedade de classes hierárquicas para uma sociedade democrática, regida por uma política de equidade, de caráter universalista, todos os seus membros (cidadãos) passaram a ter, por meio da garantia de igualdade de direitos e de títulos, a necessidade de uma política de reconhecimento, considerada fundamental para o convívio harmônico entre os indivíduos pertencentes às diferentes culturas.

O discurso do processo de reconhecimento manifesta-se em duas esferas intrinsecamente ligadas entre si, a saber: a) na esfera íntima, em que ocorre a interiorização do processo de concepção da identidade do ser; e b) na esfera pública, na qual ocorre a inter-relação entre os indivíduos por meio da política de reconhecimento igualitário. Charles Taylor aprofunda sua análise na esfera pública, promovendo a seguinte indagação: qual o significado da política de reconhecimento igualitário e o que ela pode significar?

De partida, o autor ressalta que seu significado foi se alterando com a passagem da sociedade hierárquica para a sociedade democrática. A primeira mudança ocorreu com a transformação da “honra”, relacionada à condição social na sociedade do antigo regime, em dignidade na sociedade moderna, sendo que nesta todos os indivíduos são possuidores de dignidade. Essa afirmação está presente na base da política do universalismo que sustenta que todos os cidadãos são iguais. Taylor entendia que essa igualdade restringia-se ao âmbito dos direitos, não produzindo efeitos na esfera socioeconômica. No entanto, nesse trabalho o que importa é que esse princípio de cidadania igualitária foi aceito universalmente.

A difusão do princípio da igualdade universal ocorre por meio da política da dignidade igualitária, que consiste num conjunto de direitos e

imunidades iguais para todos indivíduos, que cria uma forma de reconhecimento que não discrimina os cidadãos em suas particularidades.

A segunda transformação está no desenvolvimento do conceito moderno de identidade, fundado na unicidade dos indivíduos e presente nos alicerces da política da diferença.

A política da diferença também tem sua base na política da dignidade universal; porém, trata-se de “[...] um significado radicalmente novo de um princípio velho” (TAYLOR, 1993, p.62). O que ocorre é uma mudança em relação à política de reconhecimento igualitário, visto que reconhece a identidade, respeitando as particularidades de cada um e não gerando uma discriminação dos indivíduos de diferentes grupos e culturas (TAYLOR, 1993).

Taylor critica a política do reconhecimento igualitário, em razão de ela somente reconhecer o que é universalmente aceito, não possibilitando, assim, uma incorporação das particularidades de cada grupo e esmagando o ideal de autenticidade por ele defendido para formação do ser. Na perspectiva tayloriana, essa política é uma forma “cega” de reconhecimento da diferença, já que reflete somente a identidade de uma cultura hegemônica, suprimindo as demais. (TAYLOR, 1993).

A política da dignidade igualitária é englobada pelo “liberalismo igualitário de direitos”, difundido atualmente no mundo ocidental, que se apresenta com princípios universais. Aqui é possível questionar quais princípios são universais. Na visão de Taylor, ocorre “[...] um particularismo que se disfarça de universalismo. [...]”(HELDER, 1913, p.68), gerando uma forma de reconhecimento que cria uma sociedade homogênea, mas sem preservar as identidades culturais dos indivíduos. O autor repudia veemente essa concepção de liberalismo (HELDER, 1913, p.79).

Taylor ainda acredita que o liberalismo de direitos não tolera a diferença, pois propaga uma aplicação uniforme de direitos, sem, entretanto, olhar para diversidade cultural presente na sociedade, além de desconfiar das metas coletivas (TAYLOR, 1993).¹⁹

Outra falácia contida no liberalismo, segundo a visão tayloriana, consistia no discurso da neutralidade, que defendia que somente por meio da ordem liberal poder-se-ia gerar um “meio” neutro que suportaria a coexistência de diversas culturas sem interferência da ordem estatal. Para isso, seria necessário distinguir quais valores pertenceriam à esfera pública e quais deles pertenceriam à esfera privada, o que resultaria na determinação do campo de abrangência da política e da religião, devendo cada uma fazer parte de esferas distintas. Entretanto, essa separação somente ocorreu com clareza no mundo ocidental cristão (TAYLOR, 1993), já que para as culturas orientais (tendo o Islã como exemplo), a separação entre o campo da política e da religião é inconsistente.

Taylor ainda questionava se os objetivos coletivos da política do reconhecimento igualitário suportariam a necessidade da sobrevivência cultural, como sendo uma meta legítima ou como outros propósitos da política social do Estado. O reconhecimento na primeira hipótese possibilitaria o desencadeamento de um processo de revisão do aparato jurídico do Estado, permitindo às culturas minoritárias se defenderem dentro dos próprios parâmetros da ordem estatal.

Outra exigência, que comungava com a anterior, consistia em não só deixar sobreviver a cultura minoritária (marginalizada pela ordem do Estado), mas principalmente de reconhecer os seus valores particulares. Uma das formas de modificar e impelir socialmente a existência de uma hierarquia cultural, que possibilite que determinados grupos dominantes criem uma política de hegemonia cultural e causem o desenvolvimento do sentimento de inferioridade e subjugação de um grupo em relação ao outro, encontrava-se na esfera da educação.

Verificou-se que esse falso reconhecimento poderia causar consequências graves na formação do indivíduo unitário (TAYLOR, 1993) e, conseqüentemente, na formação do próprio povo; em razão disso, a educação, em sentido *lato sensu*, deveria adotar programas escolares multiculturais e abandonar a visão tradicional, fundamentada na concepção da cultura eu-

ropeia, branca, judaico-cristão, para dar voz às demais culturas até então excluídas, em sua maior parte, das decisões do sistema político educacional.

Não obstante, é preciso ter em mente que culturas muito distintas podem ter valores estranhos uma das outras, o que deveria ocorrer numa política multicultural, numa fusão de horizontes (GADAMER, 1997)²⁰ que proporcionaria um diálogo entre pontos de vista diferentes, que resultaria na ampliação heterogênea de ideias e valores. Essa fusão, no entanto, para se efetivar careceria de um vocabulário de comparação, que possibilitasse a exposição e o respeito dos contrastes existentes entre cada cultura divergente.

Após essa constatação da necessidade de fusão de horizontes, cabe o seguinte questionamento: é possível afirmar que esse processo seria algo dedutível da política da igualdade de direitos da ordem liberal? Se ela sustenta que todos devem ser respeitados igualmente como cidadãos possuidores de direitos civis e políticos, logo, de forma análoga, pode-se concluir que a cultura particular de cada indivíduo deve gozar da mesma presunção de igualdade.

Entretanto, esse raciocínio lógico não ocorre, pois no cerne dessa política está a “cegueira à diferença”. Como mencionado anteriormente, essa forma de tratamento de igualdade, na verdade, representa a hegemonia de valores de uma determinada cultura dominante. Isso ocorre porque, ao atribuir ou reconhecer os valores de uma outra cultura, faz-se com base na concepção pertencente à cultura dominante como, por exemplo, incluir determinada obra, de outra cultura, excluída como cânon cultural, vindo a considerá-la como de igual valor às já existentes e não pelo seu próprio valor (GADAMER, 1997).

Com isso, o Taylor apresentava-se duvidoso se era lícito para um indivíduo que representa uma outra cultura exigir tal reconhecimento de igualdade de direitos a sua cultura (GADAMER, 1997). Na visão desse filósofo, essa reivindicação seria nociva à cultura nos moldes da política de reconhecimento igualitário, pois implicaria aceitar uma mera igualdade formal. Nesse caso, o que se deve requerer, na realidade, é o reconhecimento

do juízo de valor que cada cultura possui em si, e não tomar por base os parâmetros de outra cultura (GADAMER, 1997).

Essa forma de reconhecimento das particularidades era considerada, por ele, como uma questão de exigência de direito, já que não considerava ser questão de direito a criação de um juízo de valor em relação à outra cultura minoritária ou excluída. Por trás de tal colocação, Taylor realizava uma crítica à política do reconhecimento igualitário de direitos, considerando illusória a criação de valores objetivos a serem usados como parâmetros de análise para as divergências culturais. Estes certamente refletiriam as concepções da cultura dominante (GADAMER, 1997).

Os partidários da política do reconhecimento estabelecem uma distinção crucial entre os atos da política da igualdade, que se caracteriza por declarar que certas concepções (juízos) de outra cultura têm valor e o ato de colocar ambas lado a lado, mesmo que as considerem desprezíveis. A ação que eles almejam é a primeira, que interpretam como demonstração de respeito, repudiando a segunda, que consideram como mera condescendência. Para tais partidários, as teorias que omitem tal distinção, a *prima facie*, apresentam uma visão equivocada da realidade do convívio entre as culturas (GADAMER, 1997).

Já para as teorias neonietzschianas, por exemplo, fundamentadas nos pensamentos de Foucault e Derrida, todos os juízos de valor são derivados de normas que, em última instância, foram impostas pela estrutura do poder dominante. Dessa forma, todas as questões pertinentes a uma suposta política de igualdade nessas teorias estão ligadas à uma relação de poder e contrapoder, sendo a ação resultante de uma política de solidariedade (caridade), mas não de respeito. Porquanto, um reconhecimento pautado em respeito decorreria em uma igualdade de poder entre as culturas, desestruturando o arcabouço dessas teorias. A política da caridade, para essas teorias, cumpre o papel de pacificação do meio social, sem possibilitar uma revolução do poder. Sob tal ótica, Taylor também critica essas teo-

rias que proporcionam um falso reconhecimento degradante para o outro (GADAMER, 1997).

Por outro lado, Taylor entende que os intelectuais europeus, ao elaborarem uma teoria de juízos de valores sobre culturas diversas, o fazem de modo leviano, sem estudá-las a fundo, já que, para tanto, seria necessária uma fusão de horizontes, como sustentou anteriormente esse mesmo filósofo. Esses pensadores europeus desenvolvem seus estudos com base em pressupostos resultantes de normas pertencentes à cultura da civilização do atlântico norte, tentando compreender o outro por meio desses. Assim, ao utilizarem tais meios, acabam por oferecer uma homogeneização cultural, pois cada cultura possui seus valores que nem sempre apresentam correspondentes em outra cultura. Taylor exemplifica a questão com a análise da cultura Zulu ao construir um Tolstoi (GADAMER, 1997).

O autor conclui suas reflexões questionando se na sociedade democrática multicultural talvez não seja necessário indagar se existe algo que as outras culturas possam exigir como direito próprio, mas simplesmente se bastaria questionar se essa reivindicação consiste na melhor maneira de enfocar os outros.

4 Uma análise pela perspectiva de Charles Taylor

No estudo do caso da jovem Lathif, acredita-se que a primeira indagação que Taylor realizaria ao analisar o caso seria: qual impacto terá a lei que proíbe o uso do véu na formação da identidade da jovem muçulmana? Ou melhor, o véu representa parte da identidade das mulheres islâmicas?

Se o véu consiste em um dos elementos representativos da religião, a qual a jovem Lathif professa e aceita, e considerando-se que o processo de reconhecimento ocorre por meio de um diálogo tanto na esfera íntima quanto na esfera pública, sendo a religião uma das formas de composição da autenticidade do ser; o véu representa parte da identidade da jovem mu-

çulmana, tanto no seu “eu”, segundo os dogmas de sua religião, como do seu “eu” na sociedade civil em que vive. Desse modo, tem-se os primeiros indícios de uma forma de falso reconhecimento implementada pela política estatal francesa, haja vista que um dos elementos da identidade da jovem muçulmana está sendo proibido na esfera pública.

Assim, o diálogo, necessário para formação do ser, deve ocorrer, tendo como obstáculo a imposição de uma restrição por parte do ente público, ou seja, o véu, que representa parte do processo de identidade da jovem, é proibido pelo Estado.

O governo francês argumentaria, na terminologia utilizada por Taylor, que sua atitude está inserida em uma política igualitária de reconhecimento que, ao proibir o uso do véu, não impõe uma limitação ao diálogo, mas propõe que as jovens muçulmanas libertem-se de um símbolo de inferiorização do sexo feminino, pois entendem ser esse costume responsável por um falso reconhecimento da mulher islâmica em sua cultura e de seu papel na sociedade. O Estado francês também justifica sua atitude utilizando-se do argumento da preservação do valor universal da dignidade humana, e que estaria concretizando o princípio universal da igualdade entre homens e mulheres. Assim, o comportamento do governo francês seria totalmente legítimo e balizado em valores universais que possibilitem um tratamento igualitário entre todas as jovens muçulmanas ou não.

Taylor contra-argumentaria o posicionamento do Estado francês em duas perspectivas, a saber:

Primeiramente, com a justificativa de que a política do reconhecimento igualitário, presente no discurso do liberalismo igualitário de direito, apesar de ter a mesma base que a política do reconhecimento da diferença – a política da dignidade universal –, não observa as particularidades da diversidade cultural, presentes na sociedade, pois gera um processo de reconhecimento da identidade de forma homogênea. No caso em tela, a lei impõe uma homogeneização do espaço público, não respeitando a peculiaridade da cultura islâmica (o uso do véu pelas mulheres) e obriga sua retirada

em nome de um valor universal, de tal modo que jovens como Lathif seriam vistas como simples meninas, quer sejam católicas, protestantes, anglicanas, entre outras, sem possuir uma identificação religiosa no âmbito público.²¹

Outro aspecto contestado pelo filósofo comunitarista seria a aplicação uniforme de direitos justificados na questão dos valores universais. A política de reconhecimento igualitário adotada pelo Estado francês, na visão de Taylor, reflete o formalismo do liberalismo de direitos, que não tolera a diferença, pois propaga uma aplicação uniforme de direitos, não preservando a diversidade cultural. Assim, Taylor responderia questionando a base universalista de direitos alegada pelo governo francês com as seguintes indagações: como o governo francês pode argumentar que está preservando a dignidade humana e a igualdade entre os sexos se, em contrapartida, gera uma política de intolerância contra uma cultura, levando-a a uma possível marginalização social? Se esses valores são universais, não devem preservar a diversidade cultural? Sobre a égide de qual cultura o Estado francês está defendendo a jovem Lathif: a do governo ou a da jovem? Sob a ótica tayloriana, seria claro a sobreposição de uma cultura à outra, uma defesa exacerbada de uma cultura predominante sobre uma cultura minoritária, fundamentada em valores culturais diferentes, o que explicaria os conflitos ocasionados pela a lei estatal.

Para Taylor (1993), essa argumentação do Estado francês seria “ilusória”. Ele considera falaciosa a criação de valores objetivos a serem usados como parâmetros para analisar outra cultura, já que, certamente, eles refletiriam os princípios da cultura dominante. Assim, na concepção de Taylor, ao sustentarem que estão preservando o valor universal da dignidade humana, o governo francês estaria adotando uma política de “cegueira à diferença”. Ele responderia com a seguinte análise: se a concepção de dignidade humana de Lathif é usar o véu, será que o Estado tem o direito de impor uma outra concepção de dignidade humana à jovem, induzindo a um falso reconhecimento manipulado pela visão estatal? Não seria uma forma de intolerância com o diferente? Afinal, o que significa dignidade humana?

Deveria então o governo francês organizar uma outra comissão que discutisse com todas as esferas culturais da sociedade sobre o que consiste a dignidade humana?

Na visão comunitarista de Taylor (1993), outra indagação estaria relacionada com a justificativa do Estado francês de adotar uma política de laicização, caracterizada por uma ocupação da vida pública de forma vazia, ou seja, a defesa da neutralidade do espaço público para uma maior preservação da diferença. Para o filósofo, a neutralidade seria algo hipotético, uma vez que representa a imposição da hegemonia da cultura dominante sobre as demais, ocorrendo, assim, uma “guetização” das culturas minoritárias na sociedade francesa.

Nesse contexto, a jovem Lathif somente poderá demonstrar seu pertencimento religioso (utilizando o véu) dentro de sua própria casa ou na mesquita. Restam ainda os seguintes questionamentos: em que sentido essa concepção francesa de laicidade está possibilitando uma preservação e uma tolerância com o diferente, se o espaço público deve ser homogeneizado e a demonstração da diversidade cultural está limitada à esfera íntima de cada cidadão? Qual o significado da neutralização? Ela representa a melhor forma de um convívio harmônico entre a diversidade cultural? Como, em nome dela, pode-se restringir a demonstração religiosa de uma cultura? Desse modo, qual seria a solução para Taylor? Ou melhor, seria necessário o governo francês criar uma lei nos moldes implementados?

Conforme sua teoria, seria imprescindível uma fusão de horizontes entre a pluralidade cultural da sociedade francesa. Essa fusão poderia até mesmo ocorrer por meio da própria política de igualdade de direitos defendida pelo governo francês, desde que, ao sustentar que todos devem ser respeitados como cidadãos, possuidores de direitos civis e políticos, também defenda que a cultura particular de cada cidadão goze da mesma presunção de igualdade na esfera pública. Essa prática resguardaria, portanto, tanto o desejo da jovem Lathif de usar o seu véu em público, quanto também da jo-

vem muçulmana que não deseja usar o véu, ampliando o diálogo entre os diversos segmentos do Islã, desde os mais conservadores até os mais liberais.

Nesse sentido, é possível acreditar que Charles Taylor concluiria sua análise sobre a problemática francesa afirmando que o direito também representa um dos elementos que constitui o diálogo necessário para formação da identidade do ser humano, e que desempenha a tarefa fundamental de preservação da identidade cultural de cada indivíduo, ao resguardar o diálogo e não permitir que este se torne monólogo na esfera pública, por meio da imposição de uma cultura sobre a outra.

Assim, a forma de política de reconhecimento igualitário, implementada pelo governo francês, gera uma intolerância com a diversidade, impondo um monólogo.

5 Considerações finais

Essa forma de intolerância com o diferente evidencia-se por meio da política de reconhecimento igualitário, apresentada por Taylor, e adotada pelo Estado francês, e também pela maioria das democracias constitucionais modernas, regidas pelos princípios da neutralidade e do universalismo do ordenamento jurídico. O caráter universalista demonstra-se por meio do individualismo do sistema, ao considerar os cidadãos como indivíduos isolados de qualquer contexto cultural, ou melhor, de qualquer identidade em particular, promovendo a ditadura da homogeneização formal dos cidadãos na esfera pública: todas as meninas devem ter a mesma vestimenta nas escolas públicas.

O caráter da neutralidade conjuga-se com o da universalidade no sentido de que o ordenamento jurídico trata todos os cidadãos de modo “cego” às diferenças culturais. Com base nesses dois valores, originou-se uma legislação que promove a anulação da identidade cultural da minoria e margina-

liza os meios de controle do poder político em nome de uma identidade do Estado, na verdade, da classe dominante do aparato estatal.

Portanto, a norma francesa é ineficaz, do ponto de vista da promoção do reconhecimento público da identidade cultural, já que as mulheres islâmicas somente poderão usar o véu nos limites de sua esfera íntima, em razão disso, faz-se necessário rever os conceitos de inclusão e de neutralidade do aparato estatal, no tocante a identidade cultural, para promover uma política de reconhecimento que respeita a diversidade cultural e, conseqüentemente, o valor fundamental da autonomia individual. Caso contrário, permitirá a criação de “um admirável mundo novo”, onde o Estado controla rigidamente qualquer forma de anomalia (manifestação) diversa do padrão imposto.

Communitarian Thought: Analyzing the cultural conflict of the “Islamic Veil Law” in France, on the perspective of Charles Taylor

▼ This article aims to examine the conflict between Universalism and Communitarism on the subject of Human Rights, analyzing the Islamic women’s case in French, on the perspective of the communitarian philosopher Charles Taylor, to address the importance of recognizing the environment into which individuals are embedded, or by other social agents, the society itself, mainly by the State institutions.

Key words: Charles Taylor. Comunitarism. Human rights. Politics of recognition.

Notas

- 1 A questão do Hijab. Disponível em: <http://www.ljib.hpg.ig.com.br/a_questao_do_hijab.htm>. Acesso em 14 fev. 2007; Segundo o Alcorão (33:59), Livro Sagrado dos muçulmanos, as muçulmanas respeitam o uso do *Hijab* – cobrir a cabeça e o corpo – porque assim Deus ordenou: “Ó Profeta, dize a tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos fiéis que – quando saírem – se cubram com as suas mantas; isso é mais conveniente, para que

se distingam das demais e não sejam molestadas...” A islâmica Mary C. Ali afirma que: “A muçulmana que veste o *hijab* não sente que ele seja desconfortável ou que interfira em quaisquer de suas atividades. O *hijab* é muito mais do que uma vestimenta. É todo um comportamento, modos, fala e presença em público. A roupa é apenas uma parte do ser total. A exigência básica da roupa da muçulmana se aplica à forma de vestir dos homens, com pequenas diferenças.”

- 2 FRANÇA. *Code de l'éducation Français*. Disponível em: <http://www.portail-religion.com/FR/dossier/laicite/France/la_loi/loi_2004.php>. Acesso em 22 abr. 2007: “Em escolas, faculdades e escolas secundárias públicas, é proibida a utilização de signos ou quaisquer propriedades pelas quais os alunos mostram uma conspicuidade de aderência religiosa. A revogação de regulamentos anteriores que gere implementação de procedimento disciplinar é precedida de conversações entre as partes.” – tradução nossa (*Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit. Le règlement intérieur rappelle que la mise en oeuvre d'une procédure disciplinaire est précédée d'un dialogue avec l'élève.*).
- 3 Sobre a postura do estado francês sobre a questão da cidadania é importante destacar o pensamento da socióloga Dominique Schnapper ao apontar que no espaço da cidadania a nação somente reconhece o indivíduo de forma isolada, não reconhecendo a comunidade, quer seja étnica, religiosa, regional, entre outras. Assim, de acordo com a tradição política francesa a concepção de povo francês constitui-se individualmente de cidadãos desatrelados de qualquer particularismo e que buscam o interesse geral. Como está expresso no Artigo 1º da Constituição de 1958: “[...] a França é uma república indivisível, laica, democrática e social. Assegura a igualdade perante a lei para todos os cidadãos, sem distinção de origem, raça ou religião”. Ou seja, como bem resume Schnapper, “[...] as liberdades civis asseguram a liberdade de associação, o direito de praticar livremente sua religião ou utilizar seu próprio idioma. Mas, ao mesmo tempo, essas especificidades não devem fundir uma determinada identidade política, reconhecida como tal no espaço público”. SCHNAPPER, D. *La comunidad de los Ciudadanos*: acerca de La idea moderna de nación, Madri: Alianza editorial, 2001.
- 4 Charles Taylor, professor de Filosofia e Ciências Políticas na McGill University, também lecionou em Oxford e Harvard.
- 5 No Brasil, as ideias de Rawls são defendidas, de certa maneira, por Álvaro de Vita ao trabalhar a concepção de liberal-igualitária de justiça distributiva apresentada em sua obra, “A justiça igualitária e seus Críticos”, em que se destaca o capítulo 6. Para essa concepção, uma sociedade justa seria aquela pautada na democracia “[...] comprometida com a garantia de direitos básicos iguais e uma parcela equitativa de recursos sociais escassos – renda, riqueza e oportunidades educacionais e ocupacionais – a todos os seus cidadãos. A ideia central desse ideal normativo se apoia em uma divisão moral de trabalho entre a sociedade e seus membros individuais. À sociedade – aos cidadãos como um corpo coletivo – cabe a responsabilidade de dar forma a uma estrutura institucional que propicie aqueles direitos e oportunidades para todos, “sem distinção de qualquer tipo, tais como raça, etnia, sexo ou religião” (para fazer uso da frase que quase invariavelmente aparece nos artigos iniciais das declarações de direitos); aos cidadãos individualmente,

cabe decidir que uso farão em suas vidas desses recursos institucionalmente garantidos.”
Vita, Álvaro de. Liberalismo Igualitário e multiculturalismo. *Lua Nova* nº 55-56. p. 1.

- 6 RAZ, Joseph. op. cit. p.87: na Teoria da Razão para Ação, o autor caracteriza as normas jurídicas como razões, predeterminadas por regras do sistema, para a ação; RÓDENAS, Ángeles. En la penumbra: indeterminación, derrotabilidad y aplicación judicial de normas. Doxa. México: Alicante, 2001. p.70: esse autor elucida que essa formulação possui dois significados: “[...] que a regra constitui para o uma de juiz um argumento de primeira ordem para levar a cabo a ação exigida [...] e que a regra também é uma razão excludente imprescindível para o resultado, sem a qual levaria a uma deliberação independente por parte do juiz em seus argumentos em pró e contra para levar a cabo a ação.” – tradução nossa. (*que la regla constituye para el juez una razón de primer orden para realizar la acción exigida [...] y, que la regla es también una razón excluyente para prescindir del resultado al que llevaría una deliberación independiente por parte del juez sobre los argumentos en pro y en contra de realizar la acción.*); DIMOULIS, Dimitri. Positivismo jurídico. São Paulo: Método, 2006. p.134-136: observa-se que Raz é considerado um dos principais representantes do “Positivismo Jurídico Exclusivo – PJE” e, sobre esse assunto, Dimoulis disserta, com propriedade, na obra em referência.
- 7 *Apud* DIMOULIS, Dimitri. op. cit. p.140: o autor explica que a fusão dessas duas teorias ocorre, pois Raz estabelece que “[...] se um problema jurídico não pode ser respondido mediante padrões que derivam de fontes legais, então não há resposta jurídica. Nesse caso, o direito não é posto. Decidindo sobre tais problemas os tribunais devem necessariamente adentrar em um novo espaço (jurídico) e sua decisão faz evoluir o direito.” Frisa, ainda que, o “[...] PJE tende a admitir grande liberdade de decisão do aplicador, já que, em caso de dúvida interpretativa, de lacuna ou de norma de baixa densidade normativa, ele decidirá exercendo um poder próprio. [...] Raz reconhece que, em tais casos, o juiz costuma recorrer a considerações morais, mas não considera que isso possa ser exigido e muito menos pensa que é possível indicar, como meios teóricos, qual decisão é melhor.” – grifo nosso.
- 8 *Ibidem*. p.86-87: para esse autor, a diferença entre regras e princípios é qualitativa. Sendo os princípios normas que possam ser executadas em diferentes níveis, cujas medidas de seu cumprimento não dependem somente das possibilidades reais, mas também das jurídicas, ele denomina os princípios como *mandatos de otimização*. Já as regras representam determinações no âmbito fático e juridicamente possível, ou seja, se uma regra é considerada válida, então, ela deve ser obedecida.
- 9 No estudo da Teoria do Direito, atribuem a Hart como o precursor, em seu artigo de 1948, intitulado “The Ascription of Responsibility and Rights”, da transposição da concepção de defeasibility, direito de propriedade, para as reflexões sobre a indeterminação semântica dos conceitos jurídicos. Contemporaneamente, a revigoração da ideia da derrotabilidade ocorre com as divergências acerca da distinção entre regra e princípio como fundamentos da razão para ação.
- 10 Terminologia criada por Juan Carlos Bayon Mohino.
- 11 No terceiro senso, existe uma discordância quanto à fundamentação da norma. A derrotabilidade se dá no sistema lógico de Alexy, pois as divergências recaem sobre os princípios que fundamentam a norma, que expressa a razão para a ação. Ao se analisar

- sobre o prisma dos filósofos comunitaristas, por exemplo, a previsão constitucional que determina a laicidade do Estado francês, os questionamentos recairiam sobre o Princípio da Neutralidade do Estado, como forma de ocupação da vida pública vazia, correlacionado à concepção francesa de laicidade, haja vista tal preceito expressar, segundo essa corrente filosófica, a perspectiva de uma determinada tradição cultural dominante – o liberalismo europeu ocidental – sobre as demais. Desse modo, o caráter neutro é ilusório, não proporcionando uma possível interação da diversidade cultural. Nesse caso, a derrotabilidade se dá por meio de uma crítica externa à legitimidade de aceitação da norma e não por uma indeterminação interna do sistema, visto que o texto constitucional é válido de acordo com os parâmetros estabelecidos pela legislação.
- 12 Em oposição à política do reconhecimento do pensamento multicultural de Taylor destaca-se BARRY, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge-Mass: Harvard University Press, 2001. Analisado, no Brasil, no artigo de Álvaro de Vita intitulado Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo. *Lua Nova*, n 55-56.
 - 13 Essa terminologia foi empregada, em sentido *lato sensu*, por questão didática, mas Charles Taylor não faz tal separação.
 - 14 Na sociedade estamental, a importância do indivíduo dentro da ordem social era dada considerando-se os títulos de nobreza como, por exemplo, duques, condes, etc.; assim, já havia uma separação entre os agraciados com títulos e os que não os possuíam.
 - 15 Cf. TRILLING, Lionel. *Sincerity and authenticity*. New York: Norton, 1969. p.46: para uma melhor compreensão, Taylor comunga e desenvolve a ideia do autor em referência ligando a identidade com a ideia de “autenticidade”.
 - 16 *Ibidem*. p.48-49.
 - 17 Cf. HERDER, Johann Gottlob. *Herders sämtliche Werke*. Berlin: Weidmann, 1913: Taylor observa que o autor em referência também desenvolve o mesmo pensamento em relação aos povos.
 - 18 *Ibidem*. p.53: “Sempre definimos nossa identidade em comparação com as coisas que nossos outros significantes desejam ver em nós mesmos, e às vezes em conflito com elas.” – tradução nossa (*Siempre definimos nuestra identidad em diálogo com las cosas que nuestros otros significantes desean ver em nosotros, y a veces em lucha com ellas.*)
 - 19 Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1997. p.100: Taylor emprega o termo utilizado pelo autor em referência, no qual pode-se encontrar subsídios sobre a fusão de horizontes.
 - 20 Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1997. p.100: Taylor emprega o termo utilizado pelo autor em referência, no qual pode-se encontrar subsídios sobre a fusão de horizontes.
 - 21 Nesse sentido, conjuga Snhapper. Dominique: “[...] as liberdades civis asseguram a liberdade de associação, o direito de praticar livremente sua religião ou utilizar seu próprio idioma. Mas, ao mesmo tempo, essas especificidades não devem fundir uma determinada identidade política, reconhecida como tal no espaço público”.

Referências

A QUESTÃO DO HIJAB: repressão ou libertação? Disponível em: <http://www.ljib.hpg.ig.com.br/a_questao_do_hijab.htm>. Acesso em 14 fev. 2007.

ALEXY, R. *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

BARRY, B. *Culture and equality: na egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge-Mass: Haverd University Press, 2001

BAYÓN MOHÍNO, J.C. Derrotabilidad, inderterminación del derecho y positivismo jurídico. *Isonomía*. México, n.13., out. 2000.

DE PLÁCIDO E SILVA. *Vocabulário jurídico*. 20.ed. rev. e atual. por Nagib Slaibi Filho e Gláucia Carvalho. Rev. Téc. Ricardo Issa Martins. Rio de Janeiro, 2002.

DIMOULIS, D. *Positivismo jurídico: introdução a uma teoria do direito e defesa da pragmatismo jurídico-político*. São Paulo: Método, 2006.

FANON, F. *Le damnés de la terre*. Paris: Maspero, 1961.

FAURÉ, C. *Ce que déclar dos droits veut dire*. Trad. Dimitri Dimoulis. Paris: PUF, 1997.

FERREIRA FILHO, M.G. *Direitos humanos fundamentais*. 4.ed. rev. São Paulo: Saraiva, 2000.

FRANÇA. *Code de l' éducation Francais*. Disponível em: <http://www.portail-religion.com/FR/dossier/laicite/FRANCE/la_loi/loi_2004.php>. Acesso em 22 abr. 2011.

GADAMER, H-G. *Verdade e método*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v.1, 1997.

_____. Sobre pela legitimação pelos direitos humanos. In MERLE, J. C.; MOREIRA, L. *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003.

HERDER, J.G. *Herders sämtliche werke*. Berlin: Weidmann, 1913.

MIGUEL, A.R. Derechos humanos y comunitarismo. Aproximación a un debate. *Doxa*. n.12. México: Alicante, 1992.

MILL, J. S. *A liberdade/utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- PAZOS, M.I. Derrotabilidad sin indeterminación. *Doxa*. n.25. México: Alicante.
- PÉREZ LUÑO, A.E. *Derechos humanos, Estado de derechos y Constitución*. 5.ed. Madrid: Tecnos, 1995.
- PINTO, C.R.J. Quem tem direito ao “uso do véu”? (uma contribuição para pensar a questão brasileira). *Cadenos pagu*. n.26. jan-jun 2006. <Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30397.pdf>>. Acesso em 22 abr. 2007.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- RAZ, J. *Razón práctica y normas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- REDONDO, M.C. Legal Reasons: Between Universalism and Particularism. *Journal of Moral Philosophy*. Ano 2. n.1. 20 jan. 2005.
- RÓDENAS, Á. En la penumbra: indeterminación, derrotabilidad y aplicación judicial de normas. *Doxa*. n.24. México: Alicante, 2001.
- RODRÍGUEZ, J.L. La derrotabilidad de las normas jurídicas. *Isonomía*. n.2. México, 1997.
- _____; SUGAR, G. Las trampas de la derrotabilidad: Niveles de análisis de la indeterminación del Derecho. *Doxa*. n.21. México: Alicante, 1998.
- SILVA R.A.R. da. A crítica comunitarista ao liberalismo. In: TORRES, R.L. *Teoria dos direitos fundamentais*. 2.ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.
- SILVA, F.D.L.L. da. *Fundamentando os direitos humanos: um breve inventário*. (faltam dados nessa referência, tais como data, ano volume, nome da publicação, favor verificar e informar)
- SCHNAPPER. D. *La comunidad de los Ciudadanos: acerca de La idea moderna de nación*, Madri: Alianza editorial, 2001.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. de Millôr Fernandes. 3.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- TAVARES, A.R. *Curso de direito constitucional*. 4.ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2006.
- TAYLOR, C. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- TRILLING, L. *Sincerity and authenticity*. New York: Norton, 1969.

O pensamento comunitarista: uma análise do conflito cultural da “lei do véu islâmico”...

VITA, Á. de. *A justiça Igualitária e seus críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

_____. Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo. *Lua Nova* n. 55-56, São Paulo 2002, p.1-27

WALZER, M. *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Esfera da Justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEREBE, M.J.G. Laicidade do ensino público na França. *Revista Brasileira de Educação*. n.27. Campinas, set.-dez., 2004.

▼ recebido em 11 maio 2011 / aprovado em 28 jun. 2011

Para referenciar este texto:

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