

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Sociologia

**Muçulmanos e França:**  
**formação de uma minoria e desafios para**  
**sua integração**

**Daniela Portella Sampaio**

Belo Horizonte

2010

**Daniela Portella Sampaio**

**Muçulmanos na França:  
formação de uma minoria e desafios para  
sua integração**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia e Antropologia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Renan Springer de Freitas

Belo Horizonte

2010



**Universidade Federal de Minas Gerais**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós Graduação em Sociologia**

Dissertação intitulada “*Muçulmanos na França: formação de uma minoria e desafios para sua integração*”, de autoria do mestrando Daniela Portella Sampaio, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Prof. Dr. Renan Springer de Freitas - SOA/UFMG - Orientador

---

Profª. Dra. Cristina Maria de Castro - SOA/UFMG

---

Prof. Dr. Alexandre Antônio Cardoso - SOA/UFMG

---

Prof. Dr. RENAN SPRINGER DE FREITAS  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
Departamento de Sociologia e Antropologia  
FAFICH/UFMG

Belo Horizonte, 07 de julho de 2010

Av. Antônio Carlos, 6627 – Belo Horizonte, MG – 31270-901 – Brasil – tel.: +55 31 3409-5031

## AGRADECIMENTOS

O que é agradecer? Como dizer em palavras como cada pessoa contribuiu com este trabalho? Como posicionar no texto, sem fazer hierarquias? Como expressar os dois últimos anos que essa dissertação representou em minha vida? É com lágrimas e sorrisos que me despeço da melhor experiência e do maior aprendizado que já tive. Ver em palavras todas as idéias, sorrisos, sonhos, impaciências, compreensões, conquistas, amizades, repreensões, irritações, descobertas, horas de sono, orgulho... essa dissertação representa muito mais do que um trabalho. Ela significa a materialização de uma idéia, o esforço para aproximar o curioso, o fascinante... não para que desapareça o mistério... mas somente para apreciá-lo mais de perto.

Primando pela formalidade, agradeço então: aos meus pais. O maior desafio que eu como filha coloquei a eles nesses últimos anos foi o exercício da tolerância. A elaboração deste trabalho (principalmente nos últimos meses) exigiu a tolerância diária deles ao escutarem prontamente as queixas e inseguranças, e ao compartilharem as alegrias de minhas descobertas. Não, eles não sabem como vivem os muçulmanos na França. Mas me ensinaram a ter a perseverança necessária no intuito de descobrir.

Às minhas irmãs. Marina e seu incrível trabalho e destreza para as digitalizações. (As imagens aqui apresentadas se devem a ela). A sua simples curiosidade de perguntar umas três vezes em dois anos o que eu realmente estava estudando (e esquecendo 5 segundos depois, rs)! E a querida Ferdinanda, que por vez ou outra foi obrigada a provar o fel da elaboração, um efeito colateral inevitável da soma: pouco tempo e muito a escrever.

Aos meus maravilhosos amigos. Dani, minha querida célula-una. Me deu força para entrar no mestrado, esteve absurdamente presente em todos os momentos, tão presente que mesmo obedecendo às ordens expressas do isolamento final, esteve comigo. Foram lágrimas e sorrisos, por diversos motivos. E não teria chegado até aqui sem o apoio dele. Com ele descobri o que é a amizade. Queridíssima Rachel. Quanto compartilhamos, quanto nos identificamos. Um exemplo para mim, de uma pessoa que não mede esforços para fazer o melhor. Alguém com quem aprendo sempre, cada dia mais. Mari jedi. Tão querida, tão amável, tão presente. Mesmo distante, tão perto, tão próxima, tão acolhedora! Agradeço todos os dias aos maravilhosos amigos que tenho.

E ao inigualável, ao incomparável melhor presente deste mestrado: minha turma. Uma singela tradição de todas as quintas-feiras transformou-se nas mais belas amizades que já fiz. Companheiros, engraçados, inteligentíssimos, carinhosos... tão, tão queridos. Aprendi tanto, mas tanto com eles.... não conseguiria mensurar aqui. Compartilhamos de tudo. Cervejas no Espedito, sinucas com imensas batatas-fritas, discussões acaloradas, o inaugural e único Kula-natalino, churrascos na liinda casinha, MQ's invernosos, a taça do Palhaçada-Margarete, gatos fafichentos, abelhas infernais e os milhaaaares de cafezinhos no que se transformou em nosso novo lar: a salinha 4220. Foram dois anos e meio, que mais parecem uma vida. Para não falar das gargalhadas, das lágrimas, dos abraços, dos apertos, dos desesperos, dos sonhos, das desilusões.... vou levar estas memórias para sempre em minha vida. Carol Imura, Dani Toledo, Rafael Pompom, Didi, Belinha, Carol Ilídia, Juju Anacleto, Nelissa, Fê Lima, Itabira (e os queridíssimos agregados da salinha) Ru-rui, Bruninho, Dani Arq, Alisson. (Perdoem-me também por qualquer injustiça do esquecimento. Agradeço aqui todos que compartilharam, por um algum momento, esses anos comigo. Aprendi imensamente com todos e fui mais feliz do que jamais poderia ter sonhado).

E least, but not last, ao meu querido orientador. Agradeço acima de tudo a confiança. Renan sempre acreditou em mim, sempre me apoiou e me deu força. Para participar em congressos, para escrever o que queria, para dar aulas.... E fez o que considero a coisa mais importante da missão de uma orientação: ele me fez pensar. A cada pergunta sua não respondida, surgia em mim a inquietação de buscar a resposta. Ao tentar fazê-lo entender, eu entendia; ao tentar fazê-lo compreender, eu compreendia. Não poderia desejar ou merecer melhor orientação. Como aprendi. Como cresci. E sempre tão disposto, tão receptivo. Tive orientações no saguão do aeroporto de Santiago de Compostela à Anpocs. Se há méritos neste trabalho, sem dúvida alguma, são dele. Mais do que um orientador, você se tornou um exemplo para mim. Serei eternamente grata.

## RESUMO

Este trabalho consiste em uma análise do processo integrativo dos muçulmanos na França. No momento de sua chegada, o caráter econômico da migração, o estabelecimento do grupo em moradias provisórias e afastadas dos grandes centros e a não-intenção da permanência marcaram o modo como o grupo foi recebido pela sociedade e como ele se percebia nela. Com o fim do programa migratório em 1974, os muçulmanos decidem permanecer no país e o reagrupamento familiar acarreta o crescimento do seu contingente no hexágono, constituindo-o como uma minoria. A França, tradicionalmente, conforma uma assimilação formal e substantiva de populações estrangeiras no espaço de duas gerações, desta forma, as segundas e terceiras gerações desses imigrantes tornam-se francesas juridicamente, vinculando-se ao Estado como cidadãos. Porém, a assimilação substantiva do grupo pela escola não se apresenta efetiva. A não-integração do grupo é observável na dispersão política e na falta de representantes legítimos, nas altas taxas de desemprego e criminalidade, e na baixa escolaridade. Essa marginalização política e sócio-econômica é agravada pela não-identificação com a nação e os valores franceses. O Islã passa a ser apropriado culturalmente, por aqueles que ainda não se sentem vinculados plenamente à nação e por aqueles que se sentem discriminados na sociedade. A França defende seu modelo assimilacionista de integração, por ele propor uma assimilação através do não-reconhecimento das diferenças. O *laïcité* viria então reforçar a identidade nacional republicana, determinando o seu caráter não religioso. Porém, a própria França conviveria com dois sistemas de identidade, onde a identidade diferencialista das regiões não-centrais substanciaria a identidade nacional universalista. Este paradoxo seria um traço inerente da nação francesa e ao lidar atualmente com a minoria muçulmana, esta colocaria um dilema para a continuidade dessa estrutura identitária nacional do país, pois representaria o novo foco diferencialista da nação. Os desdobramentos desta interação levarão a integração ou não da minoria no país.

Palavras-chave: França – muçulmanos – integração – minoria – assimilação – Islã

## ABSTRACT

This work consists at analyzing the integrative process of Muslims in France. At the moment of their arrival, the economical character of immigration, the group establishment in provisory and distant livelihoods, and the non-intentionality of their staying marked the way the group was received by the society and how it perceived itself. With the end of the migratory program in 1974, the Muslims decided to stay at the country and the familiar regrouping led to the Muslim population growth, constituting it as a minority. France, traditionally, assimilates formally and substantively foreign people in two generations. Therefore, the second and third generations of these immigrants became juridical French, being bonded to the State as citizens. However, the substantive assimilation by the school didn't seem effective. The non-integration is observable by the political scatter and the lack of legitimate representation; by the high rates of unemployment and criminality, and by the low educational level of the group. This political and socio-economical marginalization is more deteriorated by the non-identification with the nation and with the French national values. Thus, the Islam becomes culturally absorbed by those who don't feel totally bonded to the nation, and by those who feel discriminated by the society. France defends its assimilationist mode of integration because it proposes assimilation through the non-recognition of difference and the *laïcité* reinforces the national republican identity, determining its non-religious feature. However, France has always managed two identity systems, where the Differentialist identity from peripheral regions offered substance to the Universalist national identity. This paradox would be an inherent feature of French nation. Nowadays, France faces a challenge to the continuity of this national identity structure because it needs to deal with a Muslim minority that represents the new source of differentialism in the nation. The outcomes of this interaction will lead to the integration (or not) of this minority in the country.

Key-words: France – Muslims – integration – minority – assimilation – Islam

*O senhor saiba: eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Diverjo de todo mundo... eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa. O senhor concedendo, eu digo: para pensar longe, sou cão mestre – o senhor solte em minha frente uma idéia ligeira, e eu rastreio essa por fundo de todos os matos, amém!*

(João Guimarães Rosa, *O grande sertão veredas*)

## LISTA DE SIGLAS

AEIF - Association des Étudiants Islámiques en France

AMAM - Associação dos Muçulmanos dos Alpes-Marítimos

BOLIM - Bureau de l'Organisations de la ligue Islamique Mondiale

CAMAC - Caisse Mutuelle d'Assurance Maladie des Cultes

CAMAVIC - Caisse Mutuelle d'Assurance Vieillesse des Cultes

CORIF - Conseil de Réflexion sur l'Islam en France

DOM-TOM - Départements d'Outre Mer et Territoires d'Outre Mer

F.A.S - Fond d'Action Sociale pour les Travailleurs Immigrés et leur Famille

FCNM - Framework Convention on the Protection of National Minorities

FFAIACA - Fédération Française des Associations Islamiques d'Afrique, des Comores et des Antilles

FIS - Frente Islâmica da Salvação

FLN - Front de Libération National

FNMF - Fédération Nationale des Musulmans de France

H.B.M - Habitations Bon Marché

H.L.M - Habitations à Loyer Modéré

HCMF - Haut Conseil des Musulmans de France

JALB - Jeunes Arabes de Lyon et Banlieue

TAC teoria auto-categoriação

TDS teoria da identidade social

UOIF - Union des Organisations Islamiques de France

Z.U.P - Zones à Urbaniser en Priorité

## LISTA DE FIGURAS

- FIGURA 1 - Áreas de origem da imigração à França.....p. 19
- FIGURA 2 – O processo de aquisição de cidadania por estrangeiros na França.....p. 23
- FIGURA 3 – O crescimento do número de associações na França.....p. 40
- FIGURA 4 – Gráficos sobre as práticas mais simbólicas do Islã e o seu crescimento ao longo da década de 90 (frequências às mesquitas na sexta-feira e Ramadã).....p. 70
- FIGURA 5 – A visibilidade do crescimento do Islã por meio dos locais de culto.....p. 76
- FIGURA 6 - Exemplificação esquemática do arranjo conceitual de Ager e Strang (versão original) .....p. 108
- FIGURA 7 – A integração na França – exemplificação esquemática do arranjo conceitual (versão própria).....p. 109
- FIGURA 8 – A distribuição dos sistemas antropológicos na França.....p. 147
- FIGURA 9- A repartição linguística da França.....p. 150
- FIGURA 10 - Sistemas oïl e oc.....p. 150

## LISTA DE TABELAS

TABELA 1 - Definições de expressões relativas à interação de minorias com sociedades majoritárias.....p. 93

TABELA 2 - as vinculações de um indivíduo pela cidadania e pela nacionalidade na França.....p. 125

## SUMÁRIO

**INTRODUÇÃO 14**

**PARTE I 17**

**1 CONSTITUIÇÃO DE UMA MINORIA 18**

**2 PADRÕES DE INTEGRAÇÃO E A EMERGÊNCIA DO ISLÃ 35**

**2.1 Integração Política: dispersão e herança colonial 38**

**2.2 Integração Sócio-Econômica: marginalização e estereótipos 60**

**2.3 Acomodações culturais 66**

**2.4 A emergência do Islã 74**

**PARTE II 89**

**3 INTEGRAÇÃO 92**

**4 ARRANJO CONCEITUAL 108**

**4.1 Marcadores e meios de provimento 111**

**4.2 Facilitadores 120**

**4.3 Conexões sociais 122**

**4.4 Alicerce 124**

***4.4.1 Cidadania: vinculação do indivíduo ao Estado 128***

***4.4.2 Cidadania e democracia-liberal representativa 136***

***4.4.3 Nacionalidade 142***

***4.4.4 Laïcité 153***

**Considerações finais 161**

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 166**

**ANEXO 172**

**APÊNDICE 177**

## INTRODUÇÃO

Na atualidade, o convívio com a alteridade torna-se cada vez mais constante. Dessa forma, desafios são postos ao lidar com a diferença, principalmente quando visões de mundo se destoam, mas a proximidade física e as interações diárias as colocam em permanente contato. Os muçulmanos na França se apresentam como um objeto de estudo extremamente rico. Em primeiro lugar, a França possui uma tradição de pensar sobre si, de produzir reflexões e explicações ao mundo sobre seus próprios desafios. Além disso, a questão muçulmana se coloca como um debate atual e dinâmico, pois o grupo apresenta uma vinculação religiosa que desafia outros pertencimentos modernos. Assim, a questão do reconhecimento do grupo e os desafios encontrados na representação da democracia-liberal, encontram-se, hoje, no processo de integração dos muçulmanos na França. Em um único caso, é possível adentrar-se nos mais diversos debates, dos mais diversos campos do conhecimento, fazendo de sua força também a sua fragilidade. Por envolver discussões na sociologia, na ciência política, na antropologia, na história, na filosofia, nas relações internacionais e também na psicologia, a limitação do trabalho se encontra na própria riqueza que a sua discussão oferece.

Logo, buscou-se sistematizar o trabalho a partir da descrição do próprio caso. Ela indicou os próximos passos da pesquisa, os temas mais recorrentes, as prováveis sistematizações e as potenciais conclusões. Ao longo da leitura e da pesquisa, constituiu-se o próprio objeto. A referência constante foi à situação dos muçulmanos na França. Mas como eles se constituíram, as formas de interação com a sociedade, os vínculos estabelecidos, as carências e as demandas ora acomodadas, ora ignoradas, conformaram-se ao longo da própria pesquisa. O resultado foi a proposta de análise de seu processo integrativo e suas limitações.

Mas no decorrer da realização deste trabalho, muitas limitações foram encontradas: o acesso à literatura, o distanciamento do objeto, a imprecisão conceitual e a riqueza das descrições, mas o seu não aprofundamento. De todo modo, as limitações encontradas novamente tornaram-se motivações para uma maior pesquisa, transformando-os em objetos específicos que vieram a ser extremamente elucidativos para a análise. O incômodo em relação ao caos conceitual na literatura resultou no

esforço de sistematização e organização dos conceitos, referências e seus limites, auxiliando no próprio esforço para o melhor entendimento do caso.

Assim, a a primeira parte se fundamenta exclusivamente na descrição do caso. O capítulo 1 trata da chegada dos muçulmanos na França, dos traumas do desenraizamento e como o fim do programa migratório teve como efeito inesperado o estabelecimento do grupo no hexágono. Sua sedentarização de forma aleatória, os programas de reagrupamento familiar e sua localização em bairros afastados e em moradias provisórias, conformaram um distanciamento físico e simbólico em relação à sociedade francesa.

O capítulo 2 já aborda a descrição da situação da minoria na França. Através do que se denominou aqui de “padrões de integração”, é observado como a minoria se estrutura politicamente, os efeitos do passado colonial para o tratamento e a visão destinada ao grupo pela França, e o nível de organização e representação política que os muçulmanos usufruem atualmente. Em relação ao padrão sócio-econômico de integração, observam-se as diferenças em relação à sociedade francesa nos níveis educacionais, na representação proporcional da população carcerária, na evasão escolar e nos níveis de emprego. O último padrão de integração é colocado pelas “acomodações culturais” onde são descritas as principais demandas feitas pelo grupo e como o Estado atua para atendê-las. E por fim, discute-se a emergência do Islã. Mesmo estando presente no hexágono desde os anos 60, só a partir dos anos 80 o Islã ganha visibilidade no país e os muçulmanos são identificados como minoria por ele. As mudanças na prática do Islã são observadas ao longo dos anos, refletindo em uma transformação de sua apropriação, onde ele supre as perdas culturais e referenciais principalmente das novas gerações.

Na segunda parte, trata-se da análise do processo integrativo da minoria francesa. No capítulo 3, recorre-se a uma sistematização dos conceitos usualmente adotados na literatura (na maior parte das vezes imprecisamente), de forma a demonstrar que o assimilacionismo tornou-se o modo de integração adotado na França, devendo ser analisado por meio desta ferramenta conceitual. No capítulo 4, elabora-se uma adaptação para o caso francês do arranjo conceitual da integração dos autores Ager e Strang (2008). Eles proporcionam os elementos necessários para apreender os atores da integração, os meios para a efetivação do processo, as dinâmicas de interação e os vínculos fundamentais a serem estabelecidos entre minoria e Estado (cidadania),

minoria e nação (nacionalidade), e minoria e sociedade (pontes sociais). A partir dessa formalização é possível analisar com mais clareza como os muçulmanos se colocam na França atualmente e, a partir da constatação dos elementos limites e potenciais, apontar para quais seriam os prováveis desdobramentos desta integração.

## PARTE I

Em novembro de 2005, a comunidade internacional acompanhou pelos noticiários uma série de manifestações violentas em diversos subúrbios franceses. (KILLIAN, 2007). Carros eram incendiados e jovens entravam em confronto direto com a polícia em bairros de caráter fortemente imigrante. Esse evento pode ser considerado o ápice de um quadro desafiador que os franceses vêm tentando lidar pelo menos nos últimos 30 anos: a integração de uma minoria. As dificuldades de lidar com esse grupo vão para além de sua segregação econômica, resultante do histórico migratório que o marcou. As dinâmicas de integração dessa minoria envolvem também a sua origem étnico-religiosa diferenciada; a sua diversidade e falta de organização política; a disposição e os limites do Estado francês em promover essa integração; a concepção de identidade nacional; e a conseqüente receptividade da sociedade inclusiva.

Essa questão se torna ainda mais complexa quando o elemento religioso entra em voga nas discussões sobre as dificuldades de integração dessa minoria. A França assistiu, a partir dos anos 80, a uma transformação na caracterização desse grupo: de imigrantes temporários advindos, em sua maioria, de ex-colônias e definidos por sua origem étnica; conforma-se um processo de assentamento desses imigrantes que passam a se definir e (a serem definidos) a partir de outro elemento identitário em comum: a religião muçulmana. É crucial considerar o fato de que a França é uma república laica e secular, onde o Estado não reconhece e nem subsidia qualquer culto religioso desde 1905. Além disso, os filhos desses imigrantes, por terem nascido em território francês, tornam-se tão franceses como a sociedade inclusiva, criando uma questão direta sobre a sua integração plena, pois, para grande parte dessa minoria, a igualdade garantida a eles como cidadãos franceses se limita somente ao aspecto jurídico.

Para um melhor entendimento das peculiaridades do caso francês e a complexidade de seu processo de integração, é válido fazer uma breve recuperação de como se constituiu essa minoria e de como ela se caracteriza atualmente, relevando os pontos inaugurais e exigentes de compatibilidade na convivência cotidiana com a sociedade inclusiva e o Estado.

## 1 CONSTITUIÇÃO DE UMA MINORIA

Desde os fins do século XIX, a França passa a receber mão-de-obra imigrante para atender suas indústrias nascentes.<sup>1</sup> Ao todo, podem ser observados três grandes ciclos migratórios e eles correspondem, justamente, aos momentos de maior dinamismo produtivo do país. (NOIRIEL, 2002). O primeiro se deu durante o império colonial, com imigrantes oriundos de países fronteiriços (Itália, Bélgica). O segundo já se deu após a 1ª Guerra Mundial com o Estado passando a organizar a vinda dos trabalhadores através de organismos especializados (*Société Général d'Immigration*). Dessa forma, a alocação da mão-de-obra se tornava mais eficiente, pois direcionavam-se esses fluxos para os setores mais carentes. Nesse fluxo, a origem dos imigrantes eram do Leste Europeu, em especial poloneses.

O terceiro fluxo, considerado fundamental para a implantação da minoria muçulmana na França, se dá com o fim da 2ª Guerra Mundial e a conseqüente reconstrução do país. Até o fim dos anos 40 e início dos anos 50 vieram ainda muitos portugueses, espanhóis e italianos, contudo esses grupos diminuía a medida que seus próprios países também passavam por um processo de reconstrução e demandavam em si mão-de-obra. (BOYER, 1998, p. 78). Assim, durante os anos 50 e 60, a França passa a receber trabalhadores de suas ex-colônias, principalmente do norte da África (Magreb), por contratos de trabalho temporários. (Ver figura 1). O objetivo era uma mão-de-obra masculina, jovem, pouco qualificada, que ocupasse os postos de trabalho que os franceses repudiavam, e que tivesse como pretensão a ajuda financeira de sua família que permaneceu no país de origem. Dessa forma, era garantido o retorno desses imigrantes, não implicando em qualquer grande medida por parte do governo para sua melhor acomodação. (Idem, ibidem). Além disso, a vinda desses trabalhadores garantia

---

<sup>1</sup> Noiriel (2002, p. 11) aponta duas razões para a incapacidade francesa de suprir a necessidade de mão-de-obra com sua própria população. A primeira é a resistência camponesa ao êxodo rural. Na época, os camponeses compunham mais da metade da população economicamente ativa, pois conseguiram se manter no campo e escapar do êxodo rural devido ao sufrágio universal masculino, em 1848. Por se dar anteriormente à Revolução Industrial, o sufrágio universal tornou os proprietários rurais o grupo eleitoral mais importante do país, condicionando-os a retardar reformas que os retirariam de suas terras e os artesãos de seus estabelecimentos. Só em 1950, através de demandas do setor terciário que o êxodo rural se deu na França. A segunda razão é a redução na taxa de natalidade. O código civil passou a impor a divisão igualitária da herança entre filhos, o que acarretava a diminuição do patrimônio familiar. Em função disso, as famílias passaram a reduzir o número de filhos refletindo, conseqüentemente, nas taxas de natalidade.

uma despressurização nos próprios mercados de trabalho coloniais, numa tentativa de reduzir potenciais reivindicações contra a metrópole no momento em que várias colônias já tinham iniciado seus processos de independência.<sup>2</sup> (Idem, 1998, p. 63).

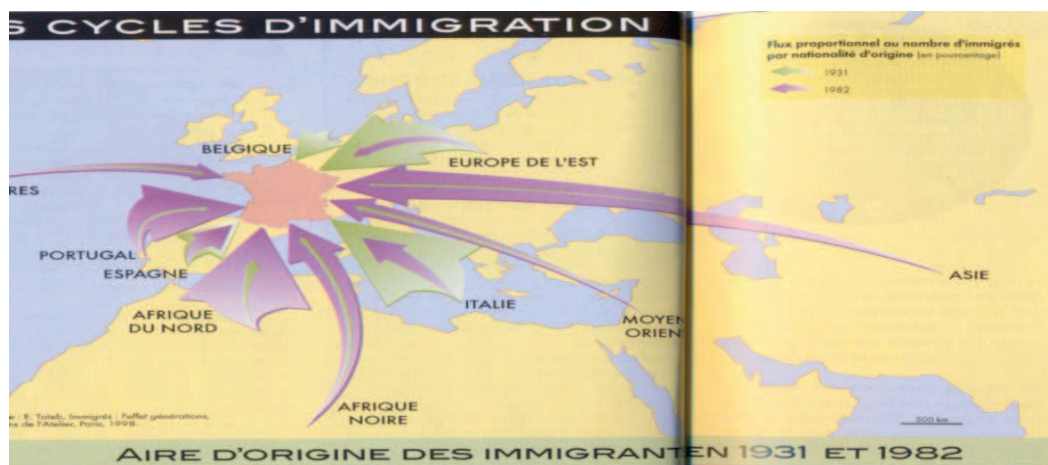


Figura 1 - Áreas de origem da imigração à França. As diferenças entre as cores das flexhas de fluxo retratam os diferentes padrões de incursão populacional no hexágono entre 1930 e a imigração recentes (NOIRIEL, 2002, p. 12).

No caso francês, é impossível negligenciar o papel das relações coloniais para a constituição da minoria muçulmana no país. Mais do que um celeiro para mão-de-obra, as colônias francesas (e principalmente o processo de independência) vão influenciar fortemente as relações e a imagem que o francês da metrópole terá desses grupos e seus descendentes. Porém, antes da discussão sobre as relações coloniais francesas e suas conseqüências para a relação e a construção do imaginário francês sobre o Islã, é suficiente por agora a recuperação dos outros fluxos de entrada de muçulmanos para o hexágono<sup>3</sup>, para além da imigração econômica de trabalhadores. O exército francês sempre incluiu soldados oriundos das colônias, de forma que estes ganhavam a

<sup>2</sup> Após a 2ª Guerra Mundial, várias colônias francesas começaram seus processos de independência. A Argélia e a Indochina (Cambodja, Laos e Vietnã) foram os casos em que se deflagrou um conflito armado. A guerra da Indochina se estendeu de 1946 a 1954, com a vitória da Indochina Francesa. A Guerra da Argélia durou de 1954 a 1962, gerando um trauma para a história francesa e determinando completamente o desdobrar da história migratória no país. Marrocos e Tunísia tiveram um processo mais pacífico, tornando-se independentes em 1956. Em 1958, tentou-se uma manobra de autonomização das colônias, com a criação da Comunidade Francesa. Muitos países africanos a rejeitaram, optando pela independência diretamente (Guiné, em 1958). Outros permaneceram por um tempo como autônomos, até adquirirem a independência plena. De um modo geral, até os anos 60, a maior parte das colônias francesas da África tiveram o reconhecimento de sua independência. (Costa do Marfim, Senegal, Níger, Burquina Fasso, Benín, Mali e Djibouti).

<sup>3</sup> *Hexágono* é como normalmente se denomina a França metropolitana, não considerando os departamentos e territórios além-mar (DOM-TOM: *Départements d'Outre Mer et Territoires d'Outre Mer*) que na época colonial incluíam algumas colônias (o caso da Argélia).

cidadania francesa e, assim, se estabeleciam na metrópole. Além disso, durante a Guerra da Argélia, antigos combatentes escolheram lutar ao lado da França (*harkis*) e contra seus compatriotas. Após a independência (1962), o bem-estar desses combatentes e de suas famílias estava ameaçado levando a uma reivindicação por repatriamento junto ao governo francês e a sua imigração em massa para a metrópole, mesmo a despeito das más condições de acomodação e da provável rejeição da sociedade inclusiva. (Idem, 1998, p. 80).

[...] em meio aos dramas e dificuldades que conheceram os repatriados, os franceses muçulmanos viveram o mais profundo trauma, com uma ruptura radical do seu meio de origem, instalação em campos em condições muito precárias, com trabalhos penosos, sendo freqüentemente rejeitados por seu meio de origem e muito mal acolhidos na metrópole. (Tradução nossa).<sup>4</sup>

Contudo, é importante esclarecer que a presença de muçulmanos na França pode ser observada muito anteriormente. Os primeiros registros datam desde a expulsão dos muçulmanos com a unificação espanhola (em 1492), quando Henrique IV autoriza o acolhimento de alguns deles (os mais ricos e instruídos); e também desde a aliança estabelecida entre Francisco I e Solimão, o Magnífico, em 1535, o que acarretou no desembarque de milhares de marinheiros em Toulon, em 1542<sup>5</sup>. Durante os três séculos seguintes, permaneceram algumas dezenas de milhares de muçulmanos no território francês, mas de forma pouco visível na paisagem e no patrimônio histórico do país. (BOYER, 1998, p. 52). Com a 1ª Guerra Mundial, eles tiveram um envolvimento massivo com o exército, contribuindo fortemente para a imersão definitiva desse grupo na sociedade francesa. (SELLAM, 2006, p. 19). Porém essa imersão se deu de maneira quase individual, sem comunidades organizadas. Essa presença não possuía o peso numérico que seria alcançado com a vinda dos imigrantes a partir dos anos 50 e a sua conseqüente sedentarização, esta resultante do fim do programa migratório e dos conseqüentes movimentos de reagrupamento familiar em direção ao hexágono em meados dos anos 70. Atualmente, estima-se que os muçulmanos estejam entre 5 milhões

---

<sup>4</sup> “[...] *au milieu des dramas et des difficultés que connurent les repatriés, les Français musulmans ont vécu le plus profonde traumatisme, avec une rupture radicale avec leur milieu d’origine, l’installation dans des camps, dans des conditions très précaires, avec des travaux pénibles, en étant souvent rejetés par leur milieu d’origine et très mal accueillis en métropole.*” (BOYER, 1998, p. 71).

<sup>5</sup> O objetivo era dissuadir soberanos cristãos que estavam em coalisão contra a França através de uma aliança com o Império Otomano. (SELLAM, 2006, p. 17).

de habitantes na França, o que os torna o segundo grupo religioso no país (apenas atrás dos católicos) e a maior minoria muçulmana na Europa.<sup>6</sup> (BOYER, 1998, p. 20; KILLIAN, 2007, p. 305). Mas sua importância vai para além da questão numérica. Os muçulmanos ganharam tamanha relevância social, cultural e política ao passar dos anos que, segundo Boyer (1998, p. 2), acabaram por trazer inúmeras questões para a França no que tange a sua capacidade de integração, levando a questionamentos a cerca do conteúdo identitário nacional do país: “*Essa presença cada vez mais massiva e visível dos muçulmanos, conduziu-nos a interrogar sua situação jurídica, seu status, seu lugar na sociedade e o papel o qual lhes é apregoado.*”. (Tradução nossa).<sup>7</sup>

É fundamental considerarmos que esses imigrantes muçulmanos foram se tornando franceses ao longo do tempo. A França, em função do seu código civil, absorve em duas gerações a população imigrante que chega ao seu território. (TRIBALAT, 1992). E para entender melhor esse processo de absorção, deve-se levar em conta em quais condições se dá a aquisição da cidadania.

De acordo com Tribalat (1992, p. 55), é fundamental diferenciar as categorias *imigrante* e *estrangeiro*. Imigrante é aquele que vive em um país, mas não nasceu no território nacional, tornando o local de nascença o elemento definidor. Estrangeiro é aquele que não possui a nacionalidade do local em que reside, pois o indivíduo não atenderia aos requisitos estipulados pelo país para a respectiva condição de nacional. No caso francês, essas categorias se confundem, principalmente quando se tenta caracterizar a minoria muçulmana. Após a Guerra da Argélia (1962), muitos franceses nascidos na Argélia decidem retornar à metrópole, pois não eram de origem autóctone. Eles ficaram conhecidos como *pieds-noirs* e são aqueles que demonstram maior preconceito em relação aos imigrantes muçulmanos “[...] *os franceses da Argélia, marcados pela mentalidade colonial, consideravam freqüentemente com condescendência esses co-cidadãos muçulmanos como fellahs e cidadãos de segunda*

---

<sup>6</sup> As estimativas do número de muçulmanos ou daqueles que pertenceriam à cultura e à civilização muçulmana, segundo Boyer, seriam de 4 milhões em 1998, sendo que dentre esses, 2 milhões seriam de cidadãos franceses. Dessa forma, os muçulmanos comporiam o segundo grupo religioso na França, atrás somente dos católicos (27 milhões). Eles já seriam mais numerosos que protestantes (1 milhão), judeus (700 mil) e budistas (500 mil). (BOYER, 1998, p. 230). A falta de precisão nos dados para confissão religiosa na França também é justificada pela Lei de 1905, onde perguntas de ordem confessional são consideradas privadas, portanto não realizadas em censos. Os números são, geralmente, baseados em estimativas. (KEPEL, 1991, p. 12)

<sup>7</sup> “*Cette présence, de plus en plus massive et visible des musulmans, conduit à nous interroger sur leur situation juridique, leurs status, leur place dans la société et sur le rôle qui leur est dévolu.*” (BOYER, 1998, p. 2).

*classe.*” (Tradução nossa).<sup>8</sup> Nesse caso, os *pieds-noirs* são franceses, imigrantes literalmente, mas não-estrangeiros e não fariam parte da minoria em formação na França.

Em relação aos imigrantes estrangeiros, a aquisição da nacionalidade permitiria uma primeira inserção à sociedade francesa e uma perda da caracterização identitária estrangeira (pelo menos no plano jurídico). O processo de nacionalização dos estrangeiros tem como ponto de partida o privilégio que a França dá ao *jus soli* em relação ao *jus sanguini*, ou seja, àqueles que nascem em território francês em relação àqueles de descendência francesa. De maneira geral, todos aqueles nascidos na França e de pais franceses são franceses o que normalmente é conhecido como o direito duplo de solo (segundo o artigo 23 do Código de Nacionalidade Francesa).<sup>9</sup> Nesse caso, o direito duplo de solo abrangeria tanto o *jus soli* como o *jus sanguini*.

Já os imigrantes (por se definirem justamente pela diferença no local de nascimento) encontrariam apenas duas maneiras para obterem a nacionalização: a primeira por casamento com franceses (Artigo 37), onde a naturalização não é automática, necessitando de um procedimento denominado “Declaração de Nacionalidade Francesa”; e a segunda maneira através de decretos governamentais, onde o governo garantiria a naturalização automática dos estrangeiros presentes no território.<sup>10</sup>

Mas o processo se modifica no caso dos descendentes dos imigrantes. Se uma pessoa nasce em território francês, mas seus pais são de nacionalidade estrangeira, ela terá direito a requerer a nacionalidade francesa só quando atingir a maioridade (Artigo 44, definido como direito único de solo). Caso os filhos de pais estrangeiros desejem a naturalização anteriormente a sua maioridade, a “Declaração de Nacionalidade Francesa” (a mesma em relação a naturalização por casamento) é o mecanismo a ser

---

<sup>8</sup> “[...] les Français d’Algérie, marqués par la mentalités coloniale, considéraient souvent avec condescendance ces concitoyens musulmas comme d’anciens fellahs et des citoyens de seconde zone.” (BOYER, 1998, p. 80).

<sup>9</sup> Esse é o caso também daqueles que nasceram na Argélia anteriormente à independência, pois o país era considerado um departamento francês como qualquer outro.

<sup>10</sup> Até a 2ª Guerra Mundial, muitos decretos foram dados, absorvendo trabalhadores imigrantes que decidiam não retornar aos seus países de origem. Houve uma interrupção de decretos durante a guerra, mas logo após o seu término, milhares de imigrantes foram incorporados, principalmente voluntários de guerra, combatentes da resistência e pais de famílias numerosas. Com o fim da guerra da Argélia (1962), os *harkis* foram os próximos a receberem cidadania. A partir de 1974, foram realizados os últimos decretos, pois as políticas de imigração para o trabalho foram extintas. Após 1989, somente imigrantes residentes há mais de quinze anos poderiam solicitar a regularização de sua situação. (TRIBALAT, 1992, p. 58).

recorrido para a obtenção desse fim (Artigo 52). (Para uma melhor observação do processo de nacionalização dos estrangeiros, ver figura 2).

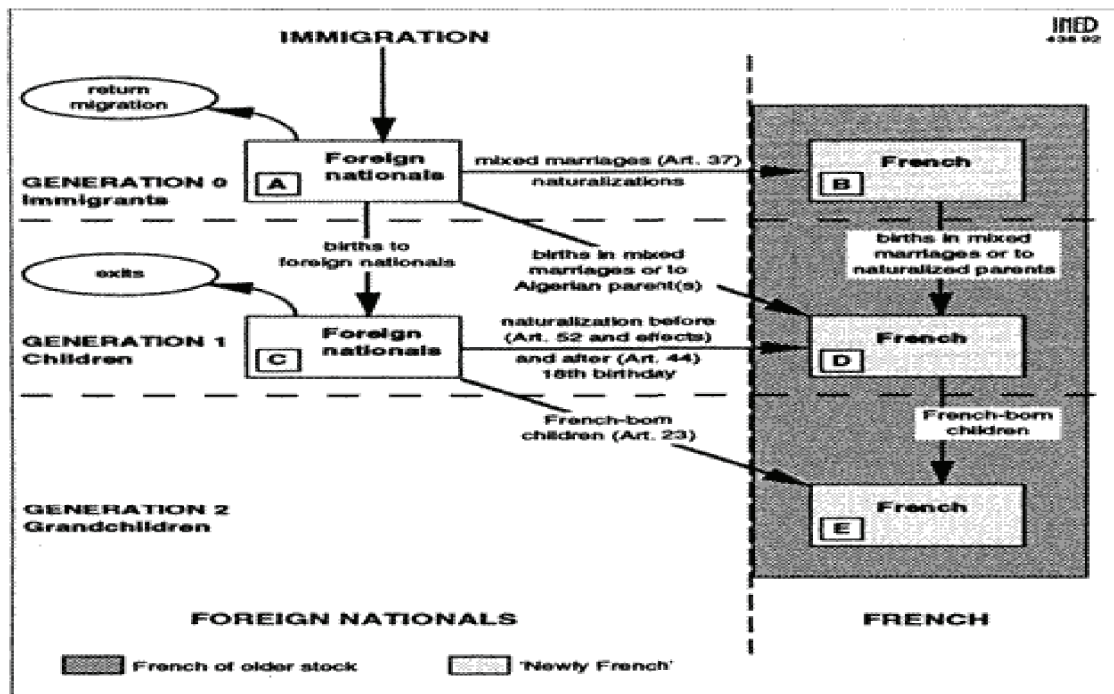


Figura 2 – O processo de aquisição de cidadania por estrangeiros na França. (TRIBALAT, 1992, p. 56)

No percurso dessa lógica jurídica, os netos dos imigrantes já seriam franceses através do direito duplo de solo, pois nasceriam na França e já seriam filhos de franceses. É por essa razão, que a absorção legal plena de imigrantes à sociedade francesa se dá no espaço de duas gerações, fazendo com que a França confirme sua longa tradição de assimilação de estrangeiros. Segundo Boyer (1998, p. 75), a França teria acolhido desde conquistadores como os romanos e as tribos germânicas<sup>11</sup>, a vítimas de perseguições religiosas e ideológicas<sup>12</sup> e trabalhadores em busca de melhores condições de vida. Até a chegada dos imigrantes muçulmanos (em sua maioria como trabalhadores) e a sua transformação em minoria, a França tinha conseguido integrar, consideravelmente, todos os grupos que se estabeleceram em seu território. A presença relativamente longa e a absorção dos modos de vida e cultura

<sup>11</sup> O caso dos Francos, Visigodos, Burgúndios e Alamanos. Outros povos de igual importância foram os Normandos, Hunos, entre outros. (BOYER, 1998, p. 75).

<sup>12</sup> A Revolução Francesa possibilitou o acolhimento de vítimas de perseguição por razões ideológicas através do Direito de Asilo. Porém, ao mesmo tempo, o país passou a desenvolver uma concepção aberta e contratualista da nação, onde a integração é possível desde que os valores e os objetivos nacionais sejam aceitos, na expectativa de se criar uma comunidade de destino. (Idem, 1998, p. 76).

franceses por esses vários grupos se traduziram em uma assimilação bem-sucedida para a nação francesa.

Mas isso não significa que o processo de assimilação de estrangeiros tenha sido sempre pacífico. Para a possibilidade de constituição da nação, um esforço foi realizado para o bloqueio de particularismos culturais e lingüísticos das regiões (no caso bretões, ocitanos, córsegos, entre outros) com o intuito de conformar uma identidade nacional francesa que se estabelecesse sobre o vínculo direto entre indivíduo e nação. (ROSANVALLON, 1997 apud JENNINGS, 2000, p. 578). Mesmo em casos como o massacre de italianos em Lyon e Aigues-Mortes, ou mesmo no crescimento do antissemitismo (exemplificado no caso Dreyfus<sup>13</sup>), o que se observa brevemente são interações não necessariamente harmônicas entre os que chegam e aqueles já estabelecidos. Contudo, a posição francesa em lidar com a diferença sempre foi fomentar a assimilação e esperar para que essas diferenças se esvanecessem na sociedade à medida que os valores nacionais fossem absorvidos e defendidos pelos recém-chegados. É por essa forma que se pode compreender como os descendentes de estrangeiros se tornam franceses tão rapidamente: a concepção ideal francesa de identidade sempre buscou a assimilação da diferença em sua sociedade. E no último século, buscou-se essa assimilação tanto de maneira formal quanto substantiva<sup>14</sup>: através da aquisição de uma cidadania garantidora de igualdade jurídica; e através do ensino público francês, onde as escolas são as instituições primordiais para a transmissão dos valores nacionais, conseqüentemente, formando o cidadão francês e integrando aqueles que decidem se estabelecer definitivamente. “[...] a aquisição da nacionalidade não cessa de progredir, o que eleva regularmente o número de muçulmanos franceses. [Mas] a cidadania é uma coisa, e a integração é outra: esta

---

<sup>13</sup> O caso Dreyfus se refere à condenação por alta traição do oficial de artilharia do exército francês, Alfred Dreyfus, em 1894. Dreyfus era judeu e todo o julgamento foi realizado de forma fraudulenta e a portas-fechadas. Quatorze anos mais tarde, evidências comprovavam a inocência de Dreyfus e um segundo julgamento foi realizado, inocentando-o. Como em 1791 a França promulgou a “Emancipação dos judeus”, abolindo diferenças comunitárias e para a sua completa absorção na nação, o caso Dreyfus se tornou polêmico por representar a manutenção da percepção da diferença mesmo após 100 anos do decreto, gerando forte debate sobre o antissemitismo na França no início do século XX. Posteriormente, as medidas tomadas em relação aos judeus sob o regime de Vichy, na ocupação alemã, recuperaram novamente o debate sobre a condição dos judeus no hexágono. (TODD, 1994, p. 250).

<sup>14</sup> A concepção dupla da assimilação, de forma geral, pode ser entendida pela distinção filosófica feita por Habermas (1994, p. 138): assimilação pela institucionalização da autonomia individual e prática da razão pública (socialização política); e pela aculturação, indo além de uma conformação externa, por meio da internalização de modos de vida, práticas e costumes da cultura local.

*também está fortemente em curso, em particular, por meio da escola [...]”.* (Tradução nossa).<sup>15</sup>

Sob essa perspectiva, poder-se-ia apontar a variável temporal como elemento fundamental para o processo de assimilação de estrangeiros. Para os grupos originados das migrações de trabalho, a integração plena à sociedade francesa se daria numa assimilação jurídica e cultural desses grupos em estabelecimento, onde a expectativa é de que a cada nova geração mais as diferenças diminuíssem, até a prevalência definitiva da identidade nacional francesa sobre toda a população. Contudo, a variável temporal se torna limitada para a compreensão do fenômeno de integração a partir da constituição da minoria muçulmana na França. Diferentemente dos grupos advindos dos primeiros ciclos, os imigrantes muçulmanos se diferenciavam fortemente não só da sociedade inclusiva, mas também dos outros grupos imigrantes: eles eram não-europeus, geralmente oriundos de regiões colonizadas, e muçulmanos, logo o primeiro grupo a não pertencer à matriz civilizacional judaico-cristã. (GREEN, 2002). Até a 2ª Guerra Mundial, os fluxos migratórios de trabalho eram quase exclusivamente de origem europeia e majoritariamente católicos. No caso, a recepção pela sociedade francesa e o nível de tensão na interação entre os grupos estavam em função do contexto histórico da respectiva época de estabelecimento desses estrangeiros.<sup>16</sup> Mas independentemente de uma recepção pacífica ou de uma escalada momentânea na tensão das interações, é importante destacar que a tradição francesa de integração de grupos estrangeiros através de uma assimilação formal e substantiva num curto espaço de tempo (duas gerações) era esperada para qualquer grupo. E a trajetória dos imigrantes muçulmanos que se

---

<sup>15</sup> “[...] *l’acquisition de la nationalité ne cesse de progresser, ce qui accroît régulièrement le nombre de musulmans français. La citoyenneté est une chose, et l’intégration en est une autre: elle est aussi très largement en marche par l’école en particulier (...)*”. (BOYER, 1998, p. 232).

<sup>16</sup> Pode-se citar vários casos como exemplificação dos efeitos contextuais sobre a interação entre a sociedade inclusiva francesa e os grupos estrangeiros presentes em seu território. Os alemães, durante o século XIX, eram os estrangeiros mais numerosos na França e, ao momento da guerra Franco-prussiana, muitos foram considerados como indesejáveis. Muita desconfiança também foi depositada sobre os italianos à época de Mussolini e sobre os espanhóis republicanos que migravam pelos Pirineus após a vitória de Franco. Mesmo os judeus poloneses não eram bem recebidos pelos judeus franceses já há muito tempo estabelecidos no país. Diferenças que são consideradas mínimas atualmente, dado a um processo de assimilação e integração considerado bem-sucedido, na época eram vistas com grande ênfase pela sociedade inclusiva. (BOYER, 1998, p. 77). No caso dos judeus, estes conseguiram se organizar durante as perseguições nazistas e o regime de Vichy. A participação na Resistência Francesa foi de grande contribuição para uma melhor integração do grupo na sociedade. Já no caso dos imigrantes da península Ibérica e do leste Europeu, eles seriam cristãos católicos em sua maioria e a Igreja Católica Francesa multiplicou seus esforços para receber e acolher esses imigrantes, garantindo sua influência e o aumento do número de adeptos. (GREEN, 2002, p. 141).

estabeleceram na França divergiu muito quando comparada com as experiências anteriores, permitindo o questionamento sobre quais outros elementos seriam fundamentais para a integração ou marginalização de um grupo estrangeiro. Até então, variáveis temporais (tempo de interação a partir do estabelecimento dos imigrantes) e contextuais eram suficientes para a compreensão das dinâmicas de integração dos grupos, das quais o modelo assimilacionista francês era a engrenagem do processo.

A problemática integração da minoria muçulmana (que será melhor tratada adiante) pode ser observada na marginalização urbana dos imigrantes; no baixo rendimento e na evasão escolar de seus filhos; na ocupação dos postos de trabalho (em relação aos franceses não descendentes de estrangeiros); na taxa de desemprego; na discriminação cotidiana, na parca organização política e interlocução com o Estado, nas deficiências para o exercício adequado do culto (como espaço, dieta específica e calendário religioso); na reislamização de parte dos descendentes; no questionamento do reconhecimento do Estado; e no conseqüente questionamento da identidade nacional francesa. (BOYER, 1998; KEPEL, 1991).

Mas se deve atentar para o risco de generalizações. Primeiramente, a minoria muçulmana é extremamente diversificada no que tange sua origem étnica, sua geração (de imigrantes estrangeiros a netos franceses), sua escolaridade, sua observância religiosa e também no seu grau de integração à sociedade francesa<sup>17</sup>. (KEPEL, 1991). Logo, justificativas precipitadas que enfatizem unicamente o momento histórico de sua constituição e de sua auto-percepção como grupo marginalizado, ou mesmo explicações que se reduzam a uma incompatibilidade étnico-religiosa em relação à sociedade inclusiva são empobrecedoras para a compreensão de todas as dimensões do fenômeno.

É inegável que a minoria muçulmana na França inaugurou uma questão de integração e de reconhecimento para a nação, diferentemente de qualquer outro grupo que já tenha se estabelecido no país. E é fato também que por mais que haja diferenciação nos níveis de integração, de maneira geral, grande parte do grupo ainda enfrenta problemas de marginalização econômica e política e de pertencimento identitário à nação francesa. Contudo, não é possível estabelecer uma direção única à relação entre marginalização político-econômica e pertencimento identitário. A

---

<sup>17</sup> Após as ondas migratórias de muçulmanos para a Europa, várias análises sobre seus modos de crença e de pertencimento no continente enfatizaram a individualidade, a hibridez e até a modernidade de suas identificações, bem como detectaram a emergência de novas redes e organizações islâmicas, principalmente entre as segundas e terceiras gerações. (KOENIG, 2005, p. 221).

marginalização político-econômica poderia levar aos problemas de pertencimento identitário e vice-versa. Assim, o que se tem como tangível para a compreensão do fenômeno de integração da minoria muçulmana na França é a indicação dos prováveis elementos que seriam essenciais ou problematizantes para essa integração em andamento e, por meio destes, analisar a situação integrativa da minoria muçulmana na França e quais poderiam ser seus prováveis desdobramentos. Mas, para o entendimento completo desse fenômeno, é antes válido descrever a constituição dessa minoria, desde a sua chegada às condições de seu estabelecimento definitivo, pois as implicações destas condições determinam o processo de integração como um todo.

Um dos elementos com implicações fundamentais para o processo de integração dos imigrantes muçulmanos é o espaço. Em princípio, como já foi visto anteriormente, a imigração econômica da França no pós-guerra visava uma mão-de-obra pouco exigente, jovem, essencialmente masculina, solteira ou que estivesse disposta a deixar sua família no país de origem. (BOYER, 1998, p. 63). Os contratos de trabalho eram temporários e, até os anos 70, o trânsito era freqüente entre a França e os países de origem. (NOIRIEL, 2002, p. 33). Devido ao aspecto temporário desses trabalhadores, não havia nenhuma preocupação do governo em fornecer moradias de qualidade ou que fossem adequadas para um estabelecimento de longo prazo. As acomodações se davam em acampamentos próximos às fábricas ou em locações antigas e insalubres nos centros das cidades. (BOYER, 1998, p. 91; NOIRIEL, 2002, p. 31). Muitos hotéis, pensões e cantinas proliferaram na época, acolhendo locatários tanto provisórios (jovens franceses) quanto permanentes (os imigrantes que decidiram se estabelecer). No caso, essas moradias foram utilizadas desde o primeiro fluxo migratório de trabalhadores, por onde passaram milhares de imigrantes de diversas origens.

Durante os anos 30, com o número cada vez mais crescente de estrangeiros, os antigos acampamentos se expandiram na região parisiense e nas periferias dos grandes centros. Eles se transformaram em *bidonvilles*, ou seja, em grandes extensões de moradias de má qualidade (geralmente feitas com materiais de restos de construção como plástico, lona), sem serviço público (saneamento, eletricidade, coleta de lixo, etc) e com numerosas habitações irregulares. Mesmo com políticas sanitaristas e de

habitação desde os fins do século XIX<sup>18</sup>, estas não conseguiram suprir a demanda por reconstrução no pós-guerra e nem atender à população que chegava aos grandes centros. Junto ao *baby boom*, o fluxo migratório foi intensificado no período (devido à carência por mão-de-obra), levando a uma crescente demanda por moradia por parte da população e, conseqüentemente, a uma necessidade urgente de planejamento urbano pelo governo.

Assim, após 1945 a política de habitação social se transformou. O objetivo do governo eram moradias em grande quantidade, à baixo custo e de construção rápida. Dessa forma, são criadas as Z.U.P (*Zones à Urbaniser en Priorité*) em regiões de grande carência e concentração de recém-chegados. As Z.U.P se caracterizavam por áreas recuperadas nas quais eram construídas numerosas habitações, próximas e uniformes, conhecidas como H.L.M (*Habitations à Loyer Modéré*), e que visavam atender à família média francesa do *baby boom*, ou seja, à família nuclear de três filhos (BOYER, 1998, p. 91). Essas zonas também passaram a ser atendidas pelos serviços públicos básicos de saneamento, aquecimento, água, eletricidade e limpeza urbana, diferentemente da situação precária em que se encontravam nas *bidonvilles*. Os H.L.M. também passaram a ser comuns nas periferias das novas cidades, vindo a constituir o que é atualmente conhecida como *banlieue*.

Até os anos 70, tanto a população da sociedade inclusiva quanto os imigrantes de contrato temporário ocupavam as Z.U.P e as *banlieues* das grandes cidades. Mesmo sendo habitações novas, a má qualidade provocou a sua rápida degradação e a conseqüente saída da população francesa (e mesmo imigrante) que conseguia alguma elevação em seu nível de vida. Eles adquiriam residências próprias ou reabilitavam antigas habitações, o que garantia seu retorno às grandes cidades.

A *banlieue* das novas cidades e as Z.U.P, deploradas por seu anonimato, por sua ausência de vida social própria, por seu afastamento dos centros das cidades e dos locais de trabalho, por suas condições de vida fontes de aborrecimento, estigmatizadas por slogans como “*métro, boulot, dodo*” [...]

---

<sup>18</sup> As *Habitations Bon Marché* (H.B.M) foram estabelecidas pelo governo em forma de sociedade e através de escritórios públicos. O objetivo era prover moradias aos mais pobres, no caso, aqueles originados do êxodo rural, motivados por uma perspectiva sanitária e educadora desses grupos. A atuação das políticas do H.B.M. se concentravam nas *bidonvilles*, pois elas representavam as áreas mais carentes e os grupos mais vulneráveis às ondas político-revolucionárias do momento. (<http://www.parisbalades.com/Voc/vocabulaH-M.htm> 05 janeiro).

se tornam o local de acolhida das famílias imigrantes e de seus reagrupamentos mais ou menos voluntários. (Tradução nossa).<sup>19</sup>

Em 1973, a França (como diversos países) sofre os efeitos deletérios do choque do petróleo, adentrando um período de crise econômica e recessão. Esses fatores conjunturais arrefeceram o crescimento francês, que até então era motivado pela reconstrução do pós-guerra. A demanda por mão-de-obra se reduz levando o governo a lançar, em julho de 1974, uma circular ministerial que passa a regulamentar fortemente a imigração legal de trabalhadores, objetivando, assim, uma redução no fluxo migratório e um retorno daqueles que já estavam no país através de contratos de trabalho temporário (KEPEL, 1991, p. 11).

Contudo, o resultado foi inverso. Não só os trabalhadores já presentes no hexágono decidem se estabelecer por medo de não mais retornarem, como decidem trazer suas famílias. Juntamente com a crescente imigração clandestina e o reagrupamento familiar, a restrição à vinda de trabalhadores imigrantes a partir de 1974 muda completamente o caráter da imigração na França.

Na esperança por condições de vida melhores, com a ajuda de prestações familiares e de auxílio médico e social, com possibilidades de formação básica e profissional bem superiores àquelas que conheciam em seus países de origem, por engendrar uma vida familiar mais equilibrada, mas também por medo de ver cessar abruptamente tal dispositivo por um fechamento brutal das fronteiras, o número de famílias reunidas aumentou muito rapidamente. (Tradução nossa).<sup>20</sup>

No mesmo mês da circular de restrição a imigração de trabalhadores, uma complementar foi lançada interditando a vinda de famílias. Mas esta última foi logo anulada pelo Conseil d'État, onde a imigração familiar passa a ser facilitada a partir de uma nova circular em maio de 1975. A justificativa para a permissão do reagrupamento familiar baseou-se em razões sociais e humanitárias, pois, segundo organizações

---

<sup>19</sup> “*La banlieue des villes nouvelles et des ZUP, décriée pour son anonymat, son absence de vie sociale propre, son éloignement des centres-villes et des lieux de travail, ses conditions de vie sources d’ennuis, stigmatisées par des slogans comme “métro, boulot, dodo” [...] devient le lieu d’accueil des familles immigrées et de leur regroupement plus ou moins volontaire.*” (BOYER, 1998, p. 91).

<sup>20</sup> “*Dans l’espoir de conditions de vie meilleures, avec l’aide des prestations familiales et de l’encadrement médical et social, avec des possibilités de formation initiale et professionnelle bien supérieures à ce qu’elles connaissaient dans les pays d’origine, pour mener une vie de famille plus équilibrée, mais aussi par crainte de voir cesser brutalement en tel dispositif par une fermeture brutale des frontières, le nombre des familles rejoignant augmenta très rapidement.*” (Idem, 1998, p. 90).

internacionais (como a ONU e o Conselho da Europa), todo o indivíduo tem direito a uma vida familiar normal. (BOYER, 1998, p. 90).

A vinda das famílias dos imigrantes possuiu um efeito direto em relação à questão das moradias. As famílias vieram se reunir àqueles trabalhadores que já viviam no hexágono, ou seja, nas mesmas moradias destinadas às jovens famílias francesas e aos imigrantes, no caso as H.L.M nas Z.U.P e nas *banlieues*. O reagrupamento familiar passa a acelerar a degradação do espaço, pois o que antes foi elaborado visando atender apenas famílias nucleares, necessita, a partir de então, atender a grandes famílias (incluindo avós, tios e um grande número de filhos) que na maior parte das vezes nunca tiveram uma experiência urbana.<sup>21</sup>

O que é importante apreender desse elemento espacial são suas implicações para a integração do grupo que se estabelece. A distância em relação aos grandes centros, a degradação das moradias e a delinqüência dos entornos (droga, estupro, prostituição, violência) contribuíram para a construção de uma imagem negativa dos imigrantes e de seus filhos, principalmente daqueles que habitam essas regiões. A distância dessas periferias facilitou uma marginalização espacial e, por conseqüência, uma exclusão social desses grupos construída a partir do imaginário negativo criado sobre eles. (Idem, 1998, p. 264). Mesmo em relação a primeira geração de nascidos na França, a freqüência às escolas públicas é determinada pelo local de moradia da família, fazendo com que as crianças francesas, obrigatoriamente, freqüentem as escolas de suas proximidades. Assim, os bairros com maior concentração de imigrantes concentram, em suas escolas, a maioria dos filhos desses imigrantes, incubindo-se de sua educação e socialização. Mas essas crianças acabam não compartilhando de um contato mais intenso com toda a sociedade francesa inclusiva, comprometendo a educação como ferramenta fundamental para a integração de um grupo estrangeiro através de suas gerações. A escola não contribui só como transmissora de valores nacionais, mas também como promotora da interação social entre diferentes grupos e como naturalizadora dessa interação. Portanto, o local de estabelecimento definitivo tem um papel fundamental no sucesso de integração da minoria muçulmana, pois muitas vezes ele se torna um perpetuador da diferença e da marginalização. A segregação espacial em

---

<sup>21</sup> A maior parte deles era analfabeta em sua língua materna e mantinha hábitos provincianos e de solidariedade, onde um número expressivo de tarefas como cozinha, costura e lavagem eram realizadas em conjunto. (Idem, 1998, p. 91).

locais de qualidade inferior de habitação (principalmente quando comparados com o resto da França) tornou-se um dos elementos complicadores para a integração de parte da minoria muçulmana que se estabeleceu e ainda vive nessas áreas.

Assim, pode-se afirmar que a problematização da questão espacial deu-se pela provisoriedade esperada da estadia dos imigrantes e pelos desdobramentos causados pelo fim da política migratória em 1974. O estabelecimento definitivo de milhares de imigrantes na França não era esperado nem pelo Estado e nem pelos próprios imigrantes. Como já foi explicitado acima, o temor do não retorno levou a uma decisão abrupta de permanência no país e o conseqüente reagrupamento das famílias, aumentando ainda mais o fluxo migratório e sobrecarregando uma estrutura não preparada para acolher tal numeroso grupo, em um momento delicado da economia francesa. Por isso, o fechamento das fronteiras tornou-se um marco fundamental para a trajetória dos imigrantes muçulmanos na França, pois transformou um grupo de trabalhadores estrangeiros (pré-1974) em um grupo de imigrantes permanentes (pós-1974) constituidores de uma nova minoria.

Além de um marco na constituição da minoria muçulmana, o fechamento das fronteiras também foi o divisor de dois momentos definidores na trajetória do grupo: o desenraizamento e a sedentarização. O desenraizamento (NOIRIEL, 2002, p. 33) é um fenômeno multifacetado da migração e que leva em conta os traumas da saída e as dificuldades de adaptação a um novo ambiente. Laços sociais são enfraquecidos pela distância geográfica e cultural para que novos sejam estabelecidos e, na França, esse trauma era aumentado devido a excessos burocráticos na saída do local de origem e na entrada ao novo país. A maioria dos imigrantes que chegavam não eram familiarizados com a língua francesa, sendo que muitos eram analfabetos, intensificando o estranhamento com a lógica burocrática. As dificuldades vinham desde a aquisição de documentos até a decisão do local de habitação, tornando o desenraizamento ainda mais traumático. Além disso, o referencial desses imigrantes era muitas vezes rural, levando a um deslocamento não só no sentido nacional/estrangeiro, mas também rural/urbano. Para aqueles que partiam solteiros, a dificuldade de estabelecer novos vínculos sociais trazia uma impressão de impessoalidade em relação à sociedade francesa. O sentimento de solidão provocava o retorno de muitos ao país de origem, ou o estabelecimento próximo a seus conterrâneos, principalmente nas novas habitações de baixo custo (as H.L.M.).

Kepel (1991, p. 11) afirma que somado aos traumas da chegada, há a precarização das moradias e a penúria das condições de trabalho. Todos esses fatores fortaleciam o sentimento de provisoriedade da estadia e o desejo de retorno à terra natal. Esse fenômeno é denominado por Kepel como *noria*<sup>22</sup> *migratoire*:

Toda imigração é, por aquele que deve vivê-la sob o império da necessidade, um processo aleatório, frequentemente doloroso. A sociedade dita de ‘acolhida’ é, de fato, raramente acolhedora aos recém-chegados. Sua pobreza, seus costumes, suas dificuldades de expressão os designam ao jugo de extremistas que, em período de desemprego, procuram recolher votos imputando a causa deste fenômeno à presença de imigrantes no mercado de trabalho. (Tradução nossa)<sup>23</sup>

[...] o mito de retorno ao país permanecia vivo, mesmo entre aqueles que passaram a maior parte de suas vidas no Hexágono. Em termos concretos, uma ‘noria migratoire’ fazia circular em dois sentidos, entre as bordas do Magreb e aquelas da França, um certo número de trabalhadores que reembarcavam (ou esperavam reembarcar) depois de alguns anos de penoso trabalho e economias, substituídos então por outros. (Tradução nossa).<sup>24</sup>

Para aqueles que tentavam mitigar os efeitos negativos do desenraizamento, buscou-se a recriação de um ambiente mais próximo àquele de origem dos imigrantes. Melhores acordos entre patrões e empregados, estabelecimento de canais de comunicação com os franceses e resgate dos elementos da cultura original eram algumas das vantagens proporcionadas por essa forma de agrupamento dos estrangeiros. Elas também favoreciam o surgimento de uma base para futuras associações quando o grupo de fato se estabelece no hexágono.<sup>25</sup> Facilitados por esse mitigar dos problemas do desenraizamento, muitos imigrantes preferiam se reagrupar e permanecer na França,

---

<sup>22</sup> *Noria* seria traduzido literalmente em português como manjoulo, ou seja, representaria os movimentos de ida e vinda desses imigrantes ao hexágono.

<sup>23</sup> “*Toute immigration est, pour celui qui doit la vivre sous l’empire de la nécessité, un processus aléatoire, souvent douloureux. La société dite ‘d’acueil’ est, dans les faits, rarement accueillante aux nouveaux venus. Leur pauvreté, leurs coutumes, leur difficultés d’expression les désignent à la vindicte d’extrémiste qui, en période de chômage, cherchent à recueillir des suffrages en imputant la cause de ce phénomène à la présence des immigrés sur le marché de l’emploi.*” (KEPEL, 1991, p. 11).

<sup>24</sup> “[...] *le mythe du retour au pays restait vivace, même chez ceux qui avaient passé le plus clair de leur vie dans l’Hexagone. En termes concrets, une ‘noria migratoire’ faisait circuler dans les deux sens, entre les rivages du Maghreb et ceux de la France un certain nombre de travailleurs qui repartient (ou espéraient repartir) après quelques années de pénible labeur et d’économies, remplacés alors par d’autres.*” (Idem, ibidem)

<sup>25</sup> Pequenos estabelecimentos comerciais (principalmente aqueles de culinária local) tiveram um papel fundamental para a conformação de uma solidariedade entre os imigrantes, pois ofereciam um espaço para reuniões e fortaleciam o contato entre os compatriotas. (NOIRIEL, 1991, p. 35).

renovando seus contratos de trabalho ou buscando empregos de melhor remuneração, dado ao momento favorável do pleno emprego. (BOYER, 1998, p. 78).

O segundo momento marcante para a conformação da minoria muçulmana na França e definido pelo fim dos programas de migração de trabalhadores é a sedentarização, ou seja, o estabelecimento definitivo desse grupo no país. A sedentarização se configura pelo reagrupamento familiar, pela permanência nas moradias destinadas aos trabalhadores imigrantes (H.L.M nas *banlieues* e nas Z.U.P) e pelo início dos processos definitivos de socialização. Entretanto, esse fenômeno se definiu por um caráter aleatório, ou seja, não planejado por parte dos imigrantes e pelo próprio governo francês. A aleatoriedade da sedentarização se deu por uma primeira tentativa de integração mais individualizada, com trajetórias próprias desses imigrantes, e sendo verificável na variedade dos modos de socialização buscados (trabalho, sindicatos, criação de associações, religião), e na ausência de um representante ou interlocutor reconhecido legitimamente<sup>26</sup>, tanto pela maioria do grupo quanto pelo próprio Estado francês, o que ocasionava o não atendimento das muitas das demandas específicas do grupo que se estabelecia no país. (KEPEL, 1991, p. 26).

A partir do momento em que o estabelecimento passou a ser definitivo, os esforços se encaminharam para a possibilitação da permanência, ou seja, trabalho, local de moradia, regulamentação da cidadania, reagrupamento familiar, frequência dos filhos à escola pública, acomodações para a continuação de práticas culturais e religiosas. Os imigrantes passaram a fazer parte da sociedade francesa, e sua inserção ocorria desde o plano formal (tornando-se cidadãos franceses) até a convivência cotidiana. Porém estar inserido não necessariamente significa que o processo de integração está em curso ou que será concluído, e muito menos que qualquer assimilação seja de fato possível.

O modelo francês de assimilação de grupos estrangeiros, como já foi explicitado, conta com a gradativa absorção da diferença, onde o percurso inserção-assimilação-integração se daria inexoravelmente. (NOIRIEL, 2002, p. 56). Contudo, é necessária distinção entre esses três processos (inserção, assimilação e integração), que representam diferentes momentos e situações da minoria no país.

---

<sup>26</sup> Para Kepel, os representantes de até então eram auto-designados (de intelectuais patenteados a agentes de determinados governos e potências) e não compartilhavam as mesmas necessidades da minoria em geral. (KEPEL, 1991, p. 26).

A inserção de um grupo pode ser definida a partir da própria significação de *insérer*, ou seja, como a introdução de algo em um meio diferente do seu.<sup>27</sup> No caso da minoria muçulmana, a inserção do grupo se deu (principalmente) a partir da sedentarização dos fluxos de trabalhadores imigrantes e do repatriamento dos *harkis*, ou seja, através da naturalização do grupo (aquisição da cidadania), do estabelecimento nas *banlieues* e nas Z.U.P e, através da escolarização das gerações nascidas no território. A convivência com a sociedade inclusiva tornou-se a regra.

A assimilação já estaria muito além de uma simples inserção. Em sua significação mais básica, *assimiler* é tornar algo estranho em semelhante, convertendo sua substância para fazê-lo seu.<sup>28</sup> A assimilação se diferiria da *integração*, pois esta se baseia em inteirar, completar, somar algo que o torne parte integrante de um todo.<sup>29</sup> A inserção é condição fundamental para qualquer integração ou assimilação de um grupo estrangeiro. Mas o contrário não se aplica. Um grupo pode estar inserido em uma sociedade, mas não necessariamente integrado ou assimilado. E no caso da integração e da assimilação, ambas também se distinguem na questão da diferença. Na integração, um grupo se torna parte da sociedade que o acolhe, mas não necessariamente ele abre mão do que o diferencia do todo. Ele simplesmente completa. Esse é o pilar do modelo multiculturalista rejeitado pelos franceses (rejeição essa que será melhor aprofundada adiante). Já a assimilação pressupõe uma superação da diferença, uma transformação do estranho em semelhante. E é baseada nessa transformação que se constrói o modelo francês. O objetivo é assimilar um grupo estrangeiro, extinguindo as diferenças que o impedem de se integrar plenamente à nação. Isso não significa extirpar todas as particularidades, mas sim localizá-las em um espaço privado, próprio do indivíduo. No espaço público, esse indivíduo estrangeiro ao ser naturalizado torna-se igual a qualquer outro, com os mesmos direitos e deveres, onde o ser francês é a identidade que o vincula à nação e aos outros indivíduos. É por essa maneira que se espera a assimilação da minoria muçulmana na França. O tempo, através dos dispositivos da aquisição de cidadania (assimilação formal) e da educação das futuras gerações (assimilação substantiva), seria o fator crucial para que o grupo assimilado atingisse a integração plena.

---

<sup>27</sup> Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa, Tomos I e III, 1958.

<sup>28</sup> (Idem).

<sup>29</sup> (Idem).

## 2 PADRÕES DE INTEGRAÇÃO E A EMERGÊNCIA DO ISLÃ

Na seção anterior, foi retratado como se constituiu a minoria muçulmana na França a partir de fatos e elementos definidores para sua situação atual de integração. Entre os fatos, enumera-se: o histórico migratório como mão-de-obra originada das ex-colônias; a provisoriedade inicial da estadia devido a contratos de trabalho temporários; o repatriamento de ex-combatentes; a moradia em habitações diferenciadas (tanto em localização como em qualidade); e o fim do programa migratório em 1974, o que levou ao reagrupamento familiar e à conseqüente sedentarização do grupo. Entre os elementos, destaca-se o modelo francês de assimilação que se estrutura a partir do ‘tempo’ como fator crucial para a integração de qualquer estrangeiro no país. Esse modelo conta com dispositivos de assimilação formal (através da aquisição de cidadania por *jus solis*) e substantiva (através da educação básica obrigatória das gerações seguintes) que garantiriam a inserção do grupo e a sua plena integração na sociedade inclusiva.

De uma maneira geral, a constituição da minoria muçulmana até os anos 70 baseou-se na composição de um novo grupo, ou seja, a vinda e o estabelecimento de trabalhadores imigrantes e ex-combatentes repatriados, em sua maioria. A partir dos anos 80, com a completa sedentarização do grupo, iniciam-se as primeiras formações identitárias, manifestas através de movimentos como *Beur*<sup>30</sup> e mobilizadas, principalmente, em torno dos problemas políticos e sociais enfrentados por essa minoria. Só nos anos 90 e 2000 que essa identidade de grupo se transforma, baseando-se em reivindicações culturais e religiosas, em torno do Islã. (LAURENCE e VAÏSSE, 2007, p. 27).

Assim, é importante observar que as questões de integração são manifestadas desde os anos 80, mas a identidade religiosa só se torna visível anos mais tarde. Contudo, é necessário cautela neste aspecto. Por mais que a identidade muçulmana tenha emergido mais tarde, isso não permite uma afirmação precipitada de que ela não tenha influência sobre o processo de integração do grupo, mesmo quando “invisível” ao

---

<sup>30</sup> *Beur* significa “árabe” em verlin. O verlin consiste na inversão das sílabas fonéticas de palavras do francês e do *argot* (gíria falada inicialmente nos presídios, mas que em pouco tempo tornou-se muito popular entre jovens, tornando-se um modo de expressão informal em relação ao francês da norma culta).

olhar da sociedade inclusiva e da própria minoria. Ao mesmo tempo, a observação do Islã na França é extremamente diversa, impossibilitando qualquer estabelecimento de relações únicas e essenciais entre religião e integração. Assim, esta seção tem como incumbência retratar a situação integrativa da minoria muçulmana em seus diversos domínios (político, sócio-econômico e cultural) ressaltando a influência da identidade religiosa neste processo, principalmente quando esta emerge como demanda pela minoria e como desafio integrativo pela maioria.

Todavia, é essencial fazer uma ressalva sobre o conceito mais recorrente dessa discussão: integração. Como bem observa Laurence e Vaïsse (2007, p. 47), o conceito “integração” é muito problemático. Não há definição rigorosa, muito menos critérios sociológicos precisos que possibilitem alguma forma de mensuração do que é “integrar”. Na seção anterior, as definições basearam-se no significado literal da palavra, fornecendo, assim, o ponto de partida para alusões mais conceituais para tais definições. Contudo, a dificuldade permanece com relação a quais critérios devem ser adotados para determinar o nível de integração de um grupo e assim, chegar a uma definição do que é estar integrado ou não em uma sociedade. No caso francês, a inserção da minoria ocorreu com sua sedentarização, pois foi esse o momento em que ela foi introduzida à sociedade francesa, logo não há grandes complicações para a indicação de um critério definidor para a inserção, mesmo que esse conceito também sofra da mesma imprecisão sociológica apontada por Laurence e Vaïsse, bem como o conceito de assimilação. Esta já seria o modo como a sociedade francesa possibilitaria uma integração bem sucedida, logo a assimilação faria parte do processo integrativo. E como já foi visto anteriormente, o fator tempo através da assimilação formal e substantiva seriam os mecanismos assimiladores para a integração, mas não necessariamente os seus critérios definidores. Portanto, uma lacuna permanece sobre quais padrões, quais critérios permitiriam uma definição do que é integrar uma minoria e, subseqüentemente, sobre qual seria o retrato da situação atual dos muçulmanos na França.

Na segunda parte deste trabalho, a imprecisão do conceito *integração* será aprofundada, na busca por uma melhor sistematização dos critérios para sua avaliação, conseqüentemente, para a análise do sucesso/falha integrativa da minoria muçulmana na França. Por agora, é suficiente para a construção da descrição do caso, a utilização dos padrões integrativos propostos por Laurence e Vaïsse (*ibidem*).

Sob uma perspectiva, a integração poderia ser definida através de sua distinção em relação à participação, onde esta se basearia em critérios fundamentalmente políticos e econômicos, enquanto a primeira em aspectos mais sociais e pessoais, ou seja, nos valores compartilhados do grupo em relação à sociedade inclusiva, que possibilitariam a coesão social. (Idem, *ibidem*). Sob outra perspectiva, a constatação da integração se basearia nas mudanças observadas nos domínios social, cultural e demográfico ocorridas entre os imigrantes a partir de sua chegada como, por exemplo, a utilização crescente da língua francesa, o número de filhos, os resultados escolares, as fontes de renda, o estabelecimento de laços com pessoas de outras origens, etc. (Idem, 2007, p. 48).

De toda forma, o que se constata é que a integração se define como a resultante de uma convivência inaugural entre dois grupos, podendo ser ilustrada a partir da situação econômica, política, social e cultural alcançada pelo grupo recém-estabelecido em comparação àquela da sociedade inclusiva. Logo, para uma compreensão mais abrangente do fenômeno de integração dos muçulmanos na França, considera-se mais adequado a união das duas perspectivas, ou seja, a avaliação do nível de participação política e do status sócio-econômico da minoria, bem como as mudanças, acomodações e carências nos domínios social e cultural do grupo (incluindo nesse aspecto os valores compartilhados e a constituição identitária). As mudanças ocorridas na sociedade inclusiva (como o resgate do discurso identitário nacional) nada mais são que reflexos e respostas aos desafios postos pela chegada do novo grupo, desdobrando-se em incorporações e ajustes para a possibilidade da convivência no espaço público.

Portanto, a interação entre sociedade inclusiva e o grupo sedentarizado passa a se definir de maneira interdependente em suas ações e reações, pois ambos conformarão planos de ação e concepções identitárias em função do outro, implicando desde tentativas de organização e legitimação política, a restaurações de identidade nacional (sociedade inclusiva francesa) e religiosa (minorias muçulmana):

Integração é um processo de mão-dupla – ela requer que a sociedade estabelecida se adapte aos imigrantes, assim como os imigrantes devem se adaptar à sociedade estabelecida. (Tradução nossa).<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup>“*Integration is a two-way process – it requires the mainstream society to adapt itself to immigrants, just as immigrants must adapt to the mainstream*”. (PAREKH, 1990 apud KYMLICKA, 1995, p. 96).

## 2.1 Integração Política: dispersão e herança colonial

Como ponto de partida para a compreensão da situação integrativa dos muçulmanos na França, a trajetória da participação política da minoria possui enorme influência nos outros domínios do grupo (econômico, social e cultural) e, conseqüentemente, determina fortemente o nível de integração atual. Em comparação com as categorias até então adotadas (assimilação formal e substantiva), a participação política dos muçulmanos na França teria se restringido aos direitos adquiridos a partir da nacionalização. Muitos imigrantes recentes não compartilhariam dessa participação, mas aqueles estabelecidos há longa data e, principalmente seus filhos e netos (a primeira e segunda geração de nascidos na França), seriam franceses plenos, logo participariam politicamente do país. Neste aspecto, mais do que integrado, o grupo particular teria sido plenamente assimilado na França. Porém, um outro aspecto da participação política é problematizante: a falta de organização e de participação política dos muçulmanos (entendida aqui como disputa por cargos públicos, conformação de partidos políticos, elaboração de políticas públicas, etc). Ela é majoritariamente apontada na literatura como um dos principais fatores para a demonstração clara das dificuldades de integração do grupo (BOYER, 1998; KEPEL, 1991; LAURENCE e VAÏSSE, 2007; SELLAM, 2006).

De acordo com Boyer (1998), a minoria muçulmana se caracterizaria por sua fragmentação política e essa situação teria como um dos fatores de principal influência, o estabelecimento do secularismo na França. Em 1905, o Estado francês passou a não mais reconhecer nem subsidiar diretamente qualquer culto religioso, com o objetivo de garantir neutralidade e autonomia do poder político na sociedade. (MILOT, 2009). Esse secularismo mais ativo é denominado na França de *laïcité*. O Islã, no início do século XX, era praticamente insignificante na metrópole (cenário completamente diferente nas colônias), não fazendo parte dos cultos reconhecidos pelo Estado. O cristianismo, o protestantismo e mesmo o judaísmo puderam negociar (mesmo controversamente) uma melhor aplicação da lei de separação entre Igreja e Estado, além de deterem um patrimônio cultural de longa data que os deixava em uma situação estável ao se defrontarem com a impossibilidade do apoio estatal para sua manutenção. (BOYER, 1998, p. 37). O Islã na França, devido a seu estabelecimento tardio (quando comparado

com os outros cultos), não tinha condições de se manter ou de se organizar a não ser por associações culturais e educacionais. Estabelecer-se como culto religioso, através dos ditames da Lei de 1905, era desprover-se de financiamentos advindos de municípios, coletividades locais e do F.A.S<sup>32</sup>, principalmente para uma comunidade que iniciava suas atividades no país, logo com inúmeras carências. A saída encontrada pelos muçulmanos foi a criação de associações, distinguindo suas atividades daquelas estritamente religiosas, garantindo, dessa forma, limites jurídicos e vantagens fiscais, além de suas próprias subvenções, facilitando a implantação da observância do Islã no hexágono. Como o próprio Islã não possui fronteiras bem delimitadas entre a prática religiosa estrita e as atividades sociais, econômicas e culturais de seus fiéis<sup>33</sup>, essa articulação pela Lei de Associação de 1901 não gerou, inicialmente, grandes questões para os próprios muçulmanos. Contudo, demarcou profundamente a manifestação e o caráter que o Islã obtém na França. Por não se constituir como um culto religioso tal como o catolicismo e os outros cultos antigos, as associações muçulmanas conformaram uma identidade estrangeira ao Islã, pois foi através delas que ele se fez presente ao poder público francês. Esse fator é tão contundente que os imams na França se enquadraram como trabalhadores, vinculando-se ao Regime Geral da Seguridade Social (como os pastores protestantes) ao invés de participarem dos programas já destinados pelo governo a ministros de culto e membros de congregações como qualquer outro condutor de um culto antigo.<sup>34</sup> (Idem, 1998, p. 146).

O fenômeno associativo do Islã na França não garantiu a estruturação desse culto. Cada associação surgiu de forma independente e aleatória, buscando atender às necessidades imediatas para o exercício do culto, a começar pelo espaço. Como a maioria desses fiéis eram originários da imigração, não havia grandes aportes financeiros para a construção de mesquitas. As associações recebiam subvenções, muitas vezes, dos países de origem como Argélia e Marrocos, mas também fortemente da Arábia Saudita, através do movimento islâmico *Foi et Pratique*, ramo francês do

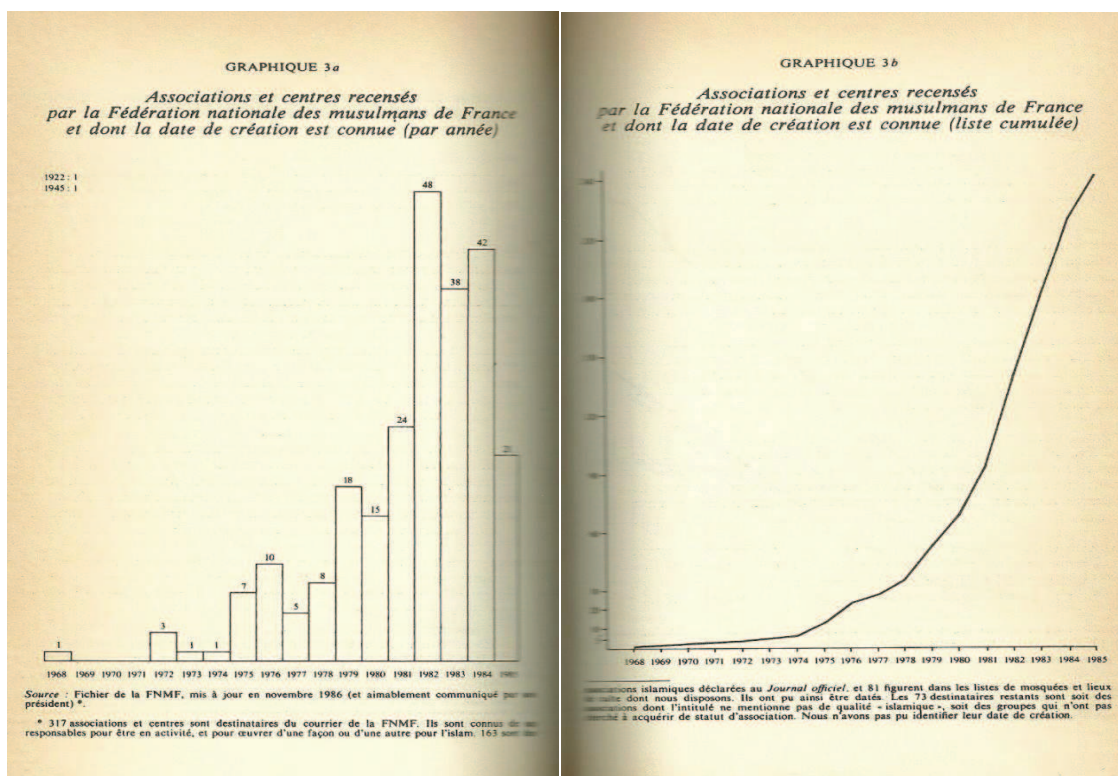
---

<sup>32</sup> F.A.S (*Fond d'Action Sociale pour les Travailleurs Immigrés et leur Famille*).

<sup>33</sup> Discussões mais aprofundadas sobre a natureza do dogma do Islã e suas implicações no seu exercício serão vistas mais adiante.

<sup>34</sup> Participar dos programas de Seguridade Social e Aposentadoria para Ministros de Culto (CAMAC, *Caisse Mutuelle d'Assurance Maladie des Cultes*; e CAMAVIC, *Caisse Mutuelle d'Assurance Vieillesse des Cultes*), criados em 1978, era considerado muito oneroso devido a estrutura etária dos imams e por eles se conceberem de forma não-sacerdotal, por isso a preferência pelo enquadramento como trabalhador. Somente os imams da Mesquita de Paris se filiaram à CAMAC e à CAMAVIC. (BOYER, 1998, p. 146).

internacional *Jamm'at al tabligh*<sup>35</sup>, com base no whahabismo saudita. (KEPEL, 1991, p. 62). Com a progressiva sedentarização da população muçulmana, mais atuantes esses países se tornavam, passando a financiar as construções de mesquitas a partir dos anos 80 e 90 e visibilizando o Islã na sociedade francesa. Com a lei de outubro de 1981, foram suprimidas todas as limitações às associações estrangeiras, passando essas a serem regidas pelo direito comum. Isso provocou a explosão do número de associações em todos os níveis (de associações locais a federais), pois o governo desejava estabelecer interlocutores legais para administrar os locais de culto e muitos muçulmanos desejavam uma certa representatividade e poder democrático. (BOYER, 1998, p. 144) (Ver melhor, figura 3).



<sup>35</sup> O movimento Tabligh tem origem na Índia (atual Paquistão), em 1927, e baseia-se numa reislamização e num pietismo muçulmano de grande afirmação, pois na época os muçulmanos indianos se encontravam permeados de sincretismo pelo hinduísmo majoritário. Ao se estabelecer na Arábia Saudita, o movimento tem contato com o whahabismo, uma vertente do Islã sunita de caráter rigoroso e fundamentalista iniciada a partir do século XVIII. Devido ao prestígio saudita de ser o guardião dos locais santos e ao poder econômico advindo do petróleo, o país possui enorme influência na comunidade Islâmica mundial. A *jamm'at al tabligh* tornou-se uma gigantesca organização internacional e seu ramo francês ficou conhecido como *Foi et Pratique*, através de missionários em 1962. Eles se deslocavam de comunidade em comunidade, pregando em mesquitas e salas de prece, principalmente em períodos de festas. O Islã pregado é definido como apolítico e possui formas particulares de re-socialização, sendo responsável pela reislamização da primeira geração nos anos 70 e pela penetração do Islã entre os jovens magrebinos. (BOYER, 1998, p. 160; KEPEL, 1991, p. 63 e 179).

Figura 3 – Os gráficos representam o crescimento do número de associações recenseadas pela Federação Nacional dos Muçulmanos da França. No gráfico 3a, observa-se o crescimento por ano, entre 1968 e 1985. Já o gráfico 3b representa o crescimento acumulado para o mesmo período. (KEPEL, 1991, p. 232 e 233).

Contudo, a dispersão foi e ainda é a característica constante das movimentações políticas dos muçulmanos. O financiamento externo garante autonomia e independência às associações, tornando-as resistentes às tentativas de união e federalização promovidas pelo governo francês. Assim, o governo se limita a recomendar reagrupamentos para a obtenção de interlocutores os mais representativos possíveis e a escolher parceiros entre os dirigentes das principais associações. (BOYER, 1998, p. 147).

Não é de se surpreender que a oferta do Islã seja, em tal contexto, fragmentada. Ela se manifesta em vários níveis, estatais, associativos e individuais, que são, em algumas vezes, complementares e em outras antagônicas, com cerne em uma competição impiedosa cujo objetivo é a aquisição de uma posição dominante, visionando o monopólio do Islã no hexágono. No nível estatal, vários parceiros de importância inigualável estão em jogo. O Estado francês, em princípio, detém atualmente um poder de arbitragem que durará enquanto não for excluído pelo controle de um outro Estado sobre o Islã na França. Como tal, de fato, ele não intervém diretamente, limitado pela lei de separação da Igreja e Estado de 1905, que estipula que a República não reconheça nem remunere qualquer culto. Contudo isso não foi sempre assim: a Grande Mesquita de Paris é uma criação da República – e toda análise do Islã na França exige que se faça a história de seu funcionamento desde os anos 20. (Tradução nossa).<sup>36</sup>

A Mesquita de Paris, criada oficialmente em 1926, foi a primeira e a principal presença visível do Islã no espaço público e político francês a partir da vinda das primeiras levas de fiéis, durante a 1ª Guerra até os anos 80. Seu objetivo principal era centralizar em si toda a representação do Islã no hexágono, sendo uma iniciativa do Estado francês em relação ao Islã. Porém, a problemática descolonização e a excessiva

---

<sup>36</sup> “On ne s’étonnera pas que l’offre d’islam soit, dans un tel contexte, fragmentée. Elle se manifeste à plusieurs niveaux, étatiques, associatifs et individuels, qui sont parfois complémentaires et d’autres fois antagoniques, au sein d’une compétition impitoyables dont le but est l’acquisition d’une position dominante, voire du monopole de l’islam, dans l’hexagone. Au niveau étatique, plusieurs partenaires d’importance inégale sont en jeu. L’État français, tout d’abord, détient aujourd’hui un pouvoir d’arbitrage, qui durera tant qu’il n’aura pas tranché en faveur du contrôle d’un autre État sur l’islam en France. Comme tel, en effet, il n’intervient pas directement, retranché derrière la loi de séparation de l’Eglise et de l’État de 1905, qui stipule que la République ne reconnaît ni salarie aucun culte. Il n’en a pourtant pas toujours été ainsi: la Grande Mosquée de Paris est un création de la République – et toute analyse de l’Islam en France exige que l’on fasse l’histoire de son fonctionnement depuis les années vingt. (BOYER, 1998).

personalização de sua gerência a tornaram incapaz de atender adequadamente as demandas do Islã a partir da sedentarização do grupo. As carências dessa instituição levaram ao florescimento de muitas associações e salas de prece que, por serem autônomas, correspondiam muito mais à demanda social de seus fiéis. Atualmente, a Mesquita de Paris tornou-se o principal vetor de influência argelina sobre seus compatriotas e descendentes franceses. (KEPEL, 1991, p. 17). Contudo, a influência da Mesquita de Paris sobre a organização do Islã na França foi e ainda é muito forte, tanto por ter sido criada como uma forma de política colonial para o Islã, quanto por interferir fortemente no jogo político atual da França, conformando-se como a instituição mais antiga, prestigiosa e de base mais ampla sobre a população muçulmana. (BOYER, 1998, p. 282). Sua constituição é o retrato da relação conturbada entre o culto muçulmano e o Estado francês, pois representa a intervenção do poder público sobre um culto, a despeito da Lei de 1905 de estabelecimento da *laïcité*. Pode-se dizer que a Mesquita de Paris foi uma resultante direta das relações estabelecidas entre França e Islã nos territórios coloniais, onde a aplicação da Lei de 1905 sempre esteve em função das contingências e interesses. Essa relação historicamente conturbada entre França e Islã será definidora para a maneira em que se constitui a integração política dos muçulmanos na França e o seu status atual.

A 1ª Guerra Mundial foi um marco para as relações da França com o mundo muçulmano. De protegidos e submissos, a França passa a se orgulhar de ser uma potência muçulmana, em rivalidade com a Inglaterra que apoiava os movimentos de libertação árabes. Até então, a política empregada era de controle e interferência na organização religiosa do Islã nas colônias. Em 1830, a França passa a controlar o Magreb, invadindo primeiramente a Argélia e, posteriormente, a Tunísia (ambas sob o domínio otomano), para enfim conquistar o Marrocos, em 1912. Uma das primeiras medidas foi a garantia de liberdade de culto aos habitantes:

Eu vos garanto igualmente, e vos faço a promessa formal, solene e inalterável, que vossas grandes e pequenas mesquitas não cessarão de ser freqüentadas como elas o são agora e mais ainda, e que ninguém trará impedimentos aos pertences de vossa religião e vosso culto”. (Tradução nossa).<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> “(...) *je vous garanti également, et vous fais la promesse formelle, solennelle et inaltérable, que vos grandes et petites mosquées ne cesseront d’être fréquentées comme elles le sont maintenant et plus*

Porém, rapidamente essa promessa se descumpriu justificando-se nos esforços de controle do culto e de seus recursos, de forma a dificultar o surgimento de resistências à colonização e de mobilização insurgente. Iniciaram-se a apropriação dos bens de todos os ex-governantes otomanos, o controle dos *habous*<sup>38</sup>, a vigilância na gestão das mesquitas<sup>39</sup> e sua remuneração direta<sup>40</sup>, a construção e controle de *medersas* administradas por franceses e de conteúdo programático controlado<sup>41</sup>, a restrição ao número de peregrinos e vigilância sobre aqueles enviados à Meca para o *hajj*<sup>42</sup>, e a repressão sobre as confrarias. (SELLAM, 1996, p. 160).

De um modo em geral, o Islã não admite nenhuma forma de ordem, clero ou hierarquia espiritual. (AGERON, 2010)<sup>43</sup>. Segundo Boyer (1998, p. 11), esse seria um dos pontos de maior distinção entre o Islã e outros cultos, pois ele seria menos e mais que uma Igreja: menos por não possuir qualquer instituição competente em matéria doutrinal; e mais por englobar todo o homem, em seu ser e em suas atividades. A unidade da comunidade viria da universalidade de suas atribuições:

---

*encore, et que personne n'apportera d'empêchement aux choses de votre religion et de votre culte.*" Discurso do General Bourmont, nos preparativos para a expedição em Alger. (BERBRUGGER apud SELLAM, 2006, p. 141).

<sup>38</sup> *Habous* são doações feitas a pessoas e instituições religiosas a título inalienável para assegurar o funcionamento básico de mesquitas, justiça e ensino religiosos. O mais importante é constituído pelos "bens de Meca e Medina". No caso, receitas eram destinadas às mesquitas das duas cidades santas e as suas obras educativas, sociais e de caridade. (SELLAM, 1998, p. 342).

<sup>39</sup> Os muftis (acadêmicos islâmicos legitimados à interpretar a sharia e a emitir fatwas) passaram a ser nomeados pelo governador geral; já os imams (líder da mesquita e condutor das orações), os mouderrès (instrutores), os hazzabs (leitores do corão), os muezzins (invocadores das pessoas às mesquitas para as orações) e os mouakatins (fixadores dos horários de prece) eram designados pelos prefeitos ou generais em suas respectivas divisões.

<sup>40</sup> O repasse de recursos vindo dos *habous* era realizado pelo próprio governo, para a manutenção de edifícios e a remuneração dos funcionários, sendo que esse recurso era quase sempre inferior ao funcionamento normal das mesquitas, dos tribunais e das escolas de ensino superior franco-muçulmano (*medersas*), origem e destino dos *habous*. (Idem, 2006, p. 147).

<sup>41</sup> O ensino religioso era dado por professores franceses quando não era totalmente suprimido. (Idem, *ibidem*).

<sup>42</sup> O deslocamento de pessoas provocado pelo *hajj* despertava cuidados para evitar filiações a ordens religiosas contrárias à dominação francesa. O *hajj* é um dos 5 pilares nos quais a observância do Islã se baseia e que devem ser seguidos por todos os fiéis. A *shahada* que é a afirmação da onipotência de Deus e Maomé como seu profeta; o *salat* que são as cinco preces diárias com o fiel voltado para Meca; o *zakat* que é a esmola aos mais necessitados; o *ramadan* que é a purificação através de um jejum absoluto durante a presença do sol, por quarenta dias; e o *hajj* que é a peregrinação à Meca que o fiel deve realizar sempre que tiver condições, ou pelo menos uma vez na vida. Todos esses pilares reforçariam a comunidade universal do Islã (a *Ummah*) por reforçar a unicidade da experiência do Islã, independente do local ou de qual fiel que os exerce. (DEMAN, 2004).

<sup>43</sup> [http://www.universalis.fr/encyclopedie/confreries-musulmanes/#c\\_2](http://www.universalis.fr/encyclopedie/confreries-musulmanes/#c_2) (AGERON, Charles-Robert). 31 de Janeiro de 2010

Não há mais hierarquia nem chefes religiosos no Islã devido à ausência de um Califa; no entanto a unidade da comunidade é muito real: ela provém da universalidade de suas atribuições, da consciência de uma unidade geográfica e de um cimento coletivo que criam os pilares do Islã. A ausência de um clero (exceto talvez no xiismo) é um problema para os poderes públicos de países onde o Islã é minoritário e que estão a procura de interlocutores legítimos. (Tradução nossa).<sup>44</sup>

Contudo, a diversidade do Islã permite e a observação de variantes que acabam por criar formas de organização que exercem influência na dinâmica do poder político local no qual se encontram.

O misticismo muçulmano (sufismo), inicialmente individualista, sofre influência monástica oriental e passa a se organizar em associações a partir da autoridade de um mestre espiritual, praticando uma disciplina e utilizando um ritual comum. Essas associações são chamadas em árabe de *tariqas*, ou seja, vias, caminhos em direção a Deus. A denominação confraria foi dada por analogia às ordens católicas, pois os membros também são tratados como “irmãos”. (AGERON, 2010, p. 1). As confrarias podem ser consideradas muito importantes para a história colonial francesa, pois elas se tornaram uma das principais formas de associação religiosa do Islã, possuindo grande papel na conformação dos movimentos de resistência à colonização francesa e na constituição do Islã no hexágono. No primeiro caso, as confrarias se tornaram rapidamente objeto de vigilância e ameaça ao governo colonial<sup>45</sup>; no segundo, elas reproduziram estruturas étnicas dos países de origem dos imigrantes e estabeleceram

---

<sup>44</sup> “Il n’y a plus de hiérarchie ni de chefs religieux dans l’Islam à cause de l’absence d’un Calife; pourtant l’unité de la communauté est bien réelle: elle provient de l’université de ses attributions, de la conscience d’une unité géographique et du ciment collectif que créent les piliers de l’islam. L’absence de clerge (sauf peut-être dans le chiisme) est un problème pour les pouvoirs publics des pays ou l’islam est minoritaire et qui sont à la recherche d’interlocuteurs légitimes.” (RONDOT apud BOYER, 1998, p. 11).

<sup>45</sup> Até 1930, o Islã na França era majoritariamente *maraboutique*, refletindo diretamente a situação no Magreb. Mas historicamente, o sufismo magrebino se dividiu em duas grandes correntes (ou *tariqas*): a *Qadiryia*, com matriz em Bagdá; e a *Khalouatyia*, (criada inicialmente na Pérsia, mas com sede no Cairo). A *Qadiryia* pregava inicialmente a prática da humildade, pobreza, caridade, continência e sinceridade. (SELLAM, 2006, p. 78). Ela se dividiu em outras confrarias, a partir de distinções nas cerimônias de iniciação e dos *chioukhs* (líderes) a quem obedeciam. No caso, surgiram a *Ammaryia*, na Argélia e a *Chadilyia*, na Tunísia. Da *Khalouatyia*, surgiram a *Rahmanyia*, na Argélia (inclusive a mais importante confraria no país) e a *Tidjanyia*, esta de origem argelina, mas com base na França metropolitana, contendo diversos fiéis oriundos da migração, no caso os trabalhadores argelinos, marroquinos e senegaleses. Além das confrarias matrizes e suas derivações, outras também tiveram forte presença na organização do Islã colonial e por consequência no francês: a *Sénoussyia*, na Líbia (a influência whahabita levou a uma religiosidade de caráter intransigente e por vezes fanático); a *Taiÿbyia*, no Marrocos; a *Hansalyia* (que soma práticas austeras e penitências rigorosas à doutrina da *Chadilyia*) também no Marrocos; e por fim a *Alaouyia*, na Argélia, que já possuía uma tendência mais moderna, buscando uma maior aproximação com os cristãos. (Idem, 1998, p. 86).

novas redes de solidariedade entre eles (BOYER, 1998, p.277), facilitando o processo de sedentarização e contribuindo para a manutenção do caráter disperso da organização política do Islã. Através da assistência social e das redes de solidariedade, as confrarias foram consideradas por muitos como um freio à integração, pois além de constituírem canais de influência através de suas matrizes internacionais sobre as *zaouias* locais, elas reforçariam o caráter conservador de elites tradicionais e de costumes externos à França. Basicamente, muitos trabalhadores eram também *talebs* (estudantes de alguma escola corânica) organizando os primeiros cultos entre os imigrantes, mesmo de forma improvisada em fundos de loja ou mesmo em paróquias e espaços cedidos pela própria Igreja Católica. (SELLAM, 2006, p. 117 e KEPEL, 1991, p. 122). Todavia, segundo Boyer (1998, p. 278), a influência das confrarias na França não atingiria grandes massas. A origem proletária de grande parte da minoria conformaria um Islã muito mais prático e concreto que especulativo.

De fato, as confrarias exerceriam grande influência entre os intelectuais muçulmanos estabelecidos na França, sendo isso observado desde os anos 20 através das disputas entre, de um lado, islamólogos franceses e intelectuais muçulmanos comunistas-positivistas, e, de outro, as confrarias: “[...] *nesta época, demonstram os desacordos entre o movimento reformador desejoso de fazer da imigração uma força independente e aqueles [confrarias] que procuram a colocar ao serviço das formações existentes.*” (Tradução nossa).<sup>46</sup> Os primeiros mantinham uma posição fortemente anti-colonial e reformista do Islã, criando em 1895 o “*Collège Libre des Sciences Sociales*” onde o Islã fazia parte do conteúdo programático e, também, através da *Revue de l’Islam* publicação na qual intelectuais buscavam desmistificar uma visão do Islã como fanático e intolerante, e defender seus interesses na Europa. (SELLAM, 2005, p. 42). Já as confrarias, como anteriormente visto, representavam um caráter conservador da religião, chegando inclusive a um estado de clandestinidade, pois as associações não se constituíam de forma declarada. Elas se estruturavam muito mais como associações de fato.

Entretanto, a influência das políticas coloniais religiosas para a organização política do Islã na França sofre um outro revés. Em 1905, com a implantação da *laïcité*

---

<sup>46</sup> “[...] *à cette époque montrent les désaccords entre le mouvement réformateur désireux de faire de l’immigration une force indépendante et ceux qui cherchaient à la mettre au service de formations existantes.*” (SELLAM, 2006, p. 95). [http://www.cairn.info/article.php?ID\\_ARTICLE=ASSR\\_142\\_0243](http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=ASSR_142_0243)

na França, muitos pensavam que sua aplicação se estenderia por todo território colonial, no qual o culto muçulmano seria reconhecido como independente do Estado francês. Muitas críticas emergiram em relação à aplicação da lei de 1905 na Argélia, destacando-se dois argumentos: o primeiro que se baseia nas vantagens de se manter a remuneração do Estado aos membros religiosos, pois apesar de *muftis* e *imams* assalariados não possuírem uma forte influência sobre a grande massa de colonos, os grupos mais instruídos já eram influenciados, dando uma imagem positiva à administração francesa em relação ao respeito do culto muçulmano. O segundo argumento já se baseia num sentimento de espoliação por parte dos fiéis muçulmanos, dado que o governo colonial confiscou os *habous* (privados e públicos) o que levaria imediatamente exigências por reparações. (SELLAM, 2006, p. 164).

Em setembro de 1907, a aplicação da lei de 1905 de não reconhecimento e nem subvenção de qualquer culto pelo Estado, ganha um artigo específico para a Argélia: “[...] *todavia circunscrições determinadas por interrupções tomadas no Conselho de governo, o governador geral poderá, por um interesse público e nacional, acordar indenizações temporárias de funções a ministros designados por ele.*” (Tradução nossa).<sup>47</sup> O objetivo central da administração era manter o controle sobre a nomeação dos agentes de culto, portanto continuar a remuneração de ministros, administradores e diretores de associações (além da exigência de que esses fossem franceses) era uma questão essencial. Como as confrarias tinham uma abrangência muito maior do que o “clero oficial”, buscou-se o estabelecimento de alianças com as grandes confrarias e a vigilância se restringiu àquelas ideologicamente combativas à colonização. O que se torna enfático nessa particularidade colonial é a diferenciação do tratamento dado pelo governo francês ao Islã, onde a *laïcité* não consegue atingir a relação estabelecida entre o Estado e esse culto. O dirigismo religioso é justificado pelas próprias exigências coloniais e como as colônias francesas eram, em sua maioria, muçulmanas, ajustes e adaptações foram formuladas para a formatação de um Islã mais apropriado para a administração francesa.

A administração laica permaneceu obstinadamente ligada ao ‘Islã argelino’ descrito pelo comandante Le Châtelier: ‘é pela Argélia que nós tomamos

---

<sup>47</sup> “[...] *toutefois dans les circonscriptions déterminées par arrêté pris en Conseil de gouvernement, le gouverneur général pourra, dans un intérêt public et national, accorder des indemnités temporaires de fonction aux ministres désignés par lui.*” (SELLAM, 2006, p. 165).

contato com a África muçulmana. Em oitenta anos, nós fabricamos um Islã único ao mundo, sem *habous*, com mesquitas administrativas, de devotos recenseados, de *cadis* funcionários públicos, uma peregrinação por autorização e agora um novo modelo de código, produto bastardo do direito muçulmano e da jurisprudência francesa’.” (Tradução nossa).<sup>48</sup>

A importância da revisão da “maneira argelina” se dá com a transferência do dirigismo religioso do Islã para o hexágono. De fato, a 1ª Guerra Mundial produziu grandes mudanças. A participação de muitos colonos nas batalhas como combatentes além da vinda de muitos à metrópole para substituir aos franceses no fronte levaram muitos a acreditar que a “maneira argelina” seria rompida, em que a França não trataria o Islã como um instrumento ideológico a ser controlado, mas sim como um culto de enorme importância para a população da nação e seus territórios, logo, que necessitava ser respeitado (traduzido como o fim do dirigismo religioso) e ser reconhecido (através de iniciativas como o Instituto de Estudos Franco-Árabe e a Mesquita de Paris). (Idem, 2006, p. 170).

Durante a grande guerra, o Império Otomano possuía a guarda sobre os Locais Santos e, por ser aliado da Alemanha, interditou o acesso aos muçulmanos franceses à Meca e à Medina. Assim, em 1916 foi criada a Sociedade de *Habous* e Locais Santos do Islã, pelo *cadi* de Alger e segundo o direito islâmico, com o objetivo de estabelecer as fundações pietistas em Meca e Medina que acolheriam os peregrinos originados de territórios franceses, garantindo, assim, seu acesso aos locais (sem contar que essas fundações funcionavam como instâncias de defesa dos interesses franceses no Oriente-Médio). Até os dias de hoje, a relação do Estado com o Islã permanece pouco definida tanto em referência ao seu reconhecimento como culto, quanto em referência à relação estabelecida entre o poder público e a população muçulmana. Como guardião dos locais sagrados, a Arábia Saudita estabelece uma cota específica de vistos para peregrinos de Estados muçulmanos. (BOYER, 1998, p. 55). O contingente designado a muçulmanos franceses nunca se separou do argelino, o que demonstra que a França não se

---

<sup>48</sup> “L’administration laïque est restée obstinément attaché à ‘l’islam algérien’ décrit par le commandant Le Châtelier: ‘C’est par l’Algérie que nous avons pris le contact de l’Afrique musulmane. En quatre-vingt ans, nous y avons fabriqué un islam unique ou monde, sans habous, avec de mosquées administratives, des dévots recensés, des cadis fonctionnaires, un pèlerinage à autorisation et maintenant un code nouveau modèle, produit bâtard du droit musulman et de la jurisprudence française.” (Idem, 2006, p. 169).

posicionaria internacionalmente como um país de população muçulmana, mesmo sendo uma minoria expressiva em seu país.

Esse posicionamento francês é reflexo da *laïcité* e do anti-clericalismo em relação a qualquer culto do país a partir de 1905. Incluindo o Islã. Todavia, o discurso de neutralidade do Estado é questionável no tratamento destinado ao exercício do Islã nas colônias e na transferência da “maneira argelina” para o hexágono. A interferência estatal em questões religiosas é também observada na metrópole, fundamentalmente para os muçulmanos, pois a recentitude do grupo e a dispersão de sua organização política levou o Estado a tomar iniciativas para a solução das novas demandas que surgiam com o processo de constituição da minoria. E justamente pela transferência da “maneira argelina” para o hexágono, os muçulmanos passaram a contar com iniciativas do Estado para sua organização e atendimento de suas demandas, ao invés deles próprios tomarem dianteira no processo. Essa situação pode ser ilustrada com a construção da Mesquita de Paris, e até com as tentativas atuais de federalização das associações promovidas pelo Estado, onde as dificuldades geradas pela multiplicidade de vozes políticas, e a influência exercida por Estados estrangeiros, acarretam numa intervenção do poder público sobre a gestão do culto no país, ou seja, numa gestão política sobre a minoria religiosa.

O reconhecimento da França em relação ao sacrifício de muçulmanos na guerra, o projeto de se tornar uma potência muçulmana (em contraposição à Inglaterra) e a necessidade de controle sobre a população originária de domínios coloniais que se estabelecia cada vez mais na metrópole, motivaram a elaboração de projetos que exprimissem o reconhecimento francês em relação ao culto muçulmano em seu território. Assim, um comitê preconizado por Édouard Herriot propôs a construção de uma mesquita em Paris. A cidade aprovou uma subvenção que autorizava a Sociedade de *Habous* e Locais Santos a adquirir um grande terreno no 5º *Arrondissement* de Paris. Além disso, foi aprovada também uma subvenção estatal para a construção de um Instituto Muçulmano, com propósitos culturais e educativos, sob a administração do Ministério de Assuntos Estrangeiros.<sup>49</sup> O Instituto foi, no período entre-guerras, o símbolo em solo metropolitano da simbiose entre França e o Islã e da importância do Islã para o Império Colonial Francês. (Idem, 1998, p. 56).

---

<sup>49</sup> O ministério designado era o de Assuntos Estrangeiros e não o do Interior, pois neste caso buscou-se cumprir a Lei de 1905 para justificar o financiamento de um culto religioso pelo Estado.

A Sociedade dos *Habous* foi obrigada a modificar seu status, transformando-se em uma Associação segundo a lei de 1901 e compondo-se de sete membros fundadores originados dos territórios coloniais franceses (dois argelinos, dois marroquinos, dois tunisianos e um senegalês), pois cada país deveria contribuir “voluntariamente” para a construção da Mesquita de Paris e de seu Instituto Muçulmano sob a égide francesa. O presidente da Sociedade de *Habous* assumiu igualmente a diretoria da instituição. Si Kaddour Ben Ghabrit era um argelino a serviço do sultão de Marrocos que conciliava em si os diversos interesses dos principais protagonistas desse projeto. (Idem, 1998, p. 55).

Em 16 de julho de 1926, foi inaugurada a Mesquita de Paris com as presenças de Gaston Doumergue (presidente da República) e Moulay Youssef (Sultão do Marrocos). A Mesquita tornou-se a presença pública muçulmana na França, contando com visitas oficiais de ministros franceses e dirigentes estrangeiros, participando de cerimônias nacionais e patrióticas, além de tentar responder às necessidades dos muçulmanos na França, configurando-se por estudantes e trabalhadores. Muitas críticas à Mesquita de Paris surgem em relação ao seu papel de suprir demandas religiosas dos muçulmanos. Ao que tudo indica, a satisfação dessas demandas eram feitas no plano individual através de organizações tradicionais, alianças de confrarias, observância de regras religiosas e das principais festas no meio familiar, sem que a construção da mesquita tenha sido de fato necessária para este fim: “*O Islã tinha realmente um lugar ‘oficial’ na paisagem religiosa francesa, mas ele se tratava de um lugar particular, com um status inferior aos antigos cultos reconhecidos, e intimamente ligado ao fato colonial.*” (Tradução nossa).<sup>50</sup> Além disso, muitas dificuldades eram apontadas em relação à estrutura e funcionamento da Mesquita. O primeiro problema se dá com sua dupla estrutura jurídica, que se baseava ora no direito associativo da lei de 1901 e ora numa associação de direito muçulmano. Nada era previsto no caso de conflito entre esses dois status; o segundo problema se dava em relação ao Instituto Muçulmano. Sua criação havia sido bem elaborada, mas não seu funcionamento, onde as doações estrangeiras e as contribuições dos fiéis eram insuficientes para seu funcionamento, necessitando de ajuda do governo francês, principalmente da Prefeitura de Paris. E por fim, considerado

---

<sup>50</sup> “*L’Islam avait bien une place ‘oficielle’ dans le paysage religieux français, mais il s’agissait d’une place particulière, avec un status inférieur à celui des anciens cultes reconnus, et intimement lié au fait colonial.*” (BOYER, 1998, p. 58).

ainda hoje o desafio mais contundente para a Mesquita de Paris, é a questão da sucessão de seus membros para a preservação do equilíbrio inicial. Essa questão tornou-se problemática a partir dos primeiros movimentos independentistas. Como já foi visto, a 2ª Guerra Mundial foi o momento em que de fato iniciou-se o estabelecimento de verdadeiras comunidades extra-metropolitanas no hexágono e, como já foi visto anteriormente, a reconstrução do pós-guerra foi responsável pela vinda de substanciais levadas de trabalhadores imigrantes para a França. Contudo, foi também neste período que as reivindicações por maior participação política das elites intelectuais colonas se recrudesceram e a identidade muçulmana passou a ser utilizada pelas colônias como elemento de mobilização das massas e de afirmação nacional. Os imigrantes dessas regiões tornaram-se objeto de interesse, pois eram representações diretas das colônias no hexágono, portanto o controle da Mesquita de Paris tornava-se essencial. (Idem, 1998, p. 65).

Em 1954, coincidiram as independências do Marrocos e da Tunísia e a morte de Si Kaddour Ben Ghabrit, o que levou ao bloqueio do funcionamento do Instituto Muçulmano da Mesquita de Paris, que na época representava quase exclusivamente o Islã na metrópole. A França passou a se posicionar opostamente aos membros tunisianos e marroquinos e, apesar de Ben Ghabrit ter apontado seu sobrinho para lhe substituir, este era muito próximo do governo marroquino e favorável às insurreições argelinas, portanto em desacordo com os interesses franceses. Assim, por não haver nenhuma designação que legitimasse Ahmed Ban Ghabrit ou mesmo seu tio (que na verdade era presidente da associação proprietária da mesquita), o governo francês o substituiu por Si Hamza Boubakeur, personalidade muçulmana de origem argelina e autoridade intelectual, muito mais próximo das orientações francesas para o Islã na metrópole.

O governo francês não podia admitir que a Mesquita de Paris caísse em mãos estrangeiras... mesmo se estas tivessem enormemente contribuído para sua realização: este símbolo dos laços entre a França e o Islã, aos quais estavam particularmente ligados os franceses muçulmanos, devia permanecer francês. (Tradução nossa).<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> “*Le gouvernement français ne pouvait admettre que la Mosquée de Paris tombe en des mains étrangères... même si elles avaient grandement contribué à sa réalisation: ce symbole des liens entre la France et l’islam, auquel étaient particulièrement attachés les Français musulmans, devait rester français.*” (Idem, 1998, p. 70).

Em 1958, Si Hamza Boubakeur adiciona ao seu título de “presidente” o de “reitor” da Mesquita, o que lhe apregoava um caráter mais religioso (inspirado no catolicismo). Contestações surgem em relação ao seu nome, mas todas são anuladas pelas próprias instâncias jurídicas francesas. Não só Marrocos, mas também a Argélia contesta a legitimidade de Boubakeur, contudo para o governo francês, sua manutenção era a garantia da tutela indireta sobre a instituição. Por isso mesmo, em 1962 há a transferência definitiva da sede da Sociedade de *Habous* e Locais Santos de Alger para Paris, retirando da Argélia qualquer direito em relação à Mesquita de Paris e seu Instituto. (Idem, ibidem).

Assim, a Mesquita de Paris, mesmo sendo a instituição mais potencialmente reagrupante do Islã na França, possui um histórico conturbado e polêmico que se reflete até os dias de hoje nas tentativas fracassadas de liderança entre as diversas associações e representações muçulmanas no país. O Islã na França é múltiplo e a Mesquita de Paris, por mais influente que seja, não consegue se legitimar sobre ele, o que reforça a ausência de um porta-voz e de uma estruturação política adequada para que demandas básicas ou mesmo conflitos cotidianos sejam solucionados. A intervenção estatal destoante da Lei de 1905 (conseqüentemente da doutrina da *laïcité* e da identidade nacional republicana) possui resultantes de extrema importância para a análise da integração política dos muçulmanos na França: em primeiro lugar, uma acomodação dos muçulmanos que esperam do Estado soluções para suas demandas e o acusam da situação político-sócio-econômica inferior em que se encontram. Em segundo, uma tradição intervencionista do Estado que pelas mais diversas justificativas (segurança nacional, vulnerabilidade do grupo em questão) acaba por estabelecer um tratamento distinto entre os cultos (logo grupos), fortalecendo distinções ao invés de semelhanças, o que compromete seriamente qualquer processo de integração.

Até que ponto as intervenções seriam necessárias ou em que medida elas deveriam ser feitas para justamente possibilitar a integração (por exemplo, por meio dos esforços para a equalização das oportunidades dentre a população) é algo que vai para além do escopo desta discussão. O ponto em foco é o retrato da integração política dos muçulmanos e, a dispersão política em que se encontram é inevitavelmente determinada também pelas políticas estatais em relação ao culto, que datam desde o período colonial.

O dirigismo estatal sobre a relação com o Islã na França pode ser acompanhado até os dias atuais, mas sem necessariamente alcançar o objetivo planejado. O Estado francês motivou projetos de federalização das associações e continuou mantendo a Mesquita de Paris como uma das principais interlocutoras apesar das diversas polêmicas que a acompanharam desde a sua criação: dissensões internas a partir de fidelizações de grupos a diferentes reitores, problemas de gestão (constante déficit e necessidade de auxílio financeiro pelo poder público), acusações de parcialidade em relação a concessão de licenciamentos a sacrificadores e imams, além do escândalo durante o monopólio de importação de carne *halal* concedido pelo Estado. O reitor atual, Dalil Boubakeur<sup>52</sup> (cidadão francês e apoiado pela Argélia), não conseguiu se legitimar totalmente frente aos muçulmanos franceses e a multiplicidade de associações, nos mais diversos níveis (além de outras grandes associações rivais) tornam a unificação da minoria muçulmana francesa um projeto homérico. Os diversos conflitos que surgem nas associações, quando não interferem na ordem pública, escapam do controle estatal ou mesmo de qualquer outra grande associação. Porém, a carência de um interlocutor originado e designado pelos próprios muçulmanos (e não pelo Estado francês) é visível e torna mais complexa a integração do grupo que necessita desde regulamentar uma série de aspectos de sua vida cotidiana para uma observância religiosa viável, até estabelecer um peso político suficiente para minimizar a situação marginal em que se encontra, o que possibilitaria a integração almejada tanto pelo Estado francês quanto por eles próprios.

A lei de 1981 (fim das limitações às associações estrangeiras) abriu as portas para a criação de grandes associações concorrentes ao monopólio da Mesquita de Paris sobre os muçulmanos franceses e sobre os canais de interlocução com o governo francês. A UOIF (*Union des Organisations Islamiques de France*) foi criada em 1983 e representa o ramo francês da *Fédération des Organisations Islamiques d'Europe*. A origem principal de seus líderes é marroquina e por isso mesmo que sua oposição à

---

<sup>52</sup> A linha sucessória dos diretores do Instituto Muçulmano/reitores da Mesquita de Paris foi: Si Kaddour Ben Ghabrit (diretor e fundador do Instituto Muçulmano da Mesquita de Paris) 1922-1954; Si Ahmed Ben Ghabrit (sobrinho de Si Kaddour, foi o sucessor direto mas contestado do Instituto e da Mesquita) 1954-1956; Si Hamza Boubakeur (após a independência do Marrocos e da Tunísia, a França volta a representação do Islã para Argélia, seu ainda departamento, acordando sobre o nome de Boubakeur para a direção) 1957-1982; Si Abbas Ben Cheikh 1982-1989; Si Tedjini Haddam 1989-1992; e Dalil Boubakeur de 1992 até atualmente. (Fonte: site oficial da Mesquita de Paris. Acesso 12/06/2010. [http://www.mosquee-de-paris.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=37&Itemid=61](http://www.mosquee-de-paris.org/index.php?option=com_content&view=article&id=37&Itemid=61)).

influência argelina, principalmente através da Mesquita de Paris, é considerável. Além disso, a UOIF é muito próxima da Irmandade Muçulmana, através da qual lhe é atribuído um caráter ortodoxo considerável. Seu principal modo de ação é a forte relação estabelecida com os jovens muçulmanos franceses e seu financiamento é majoritariamente externo (saudita e do golfo). A UOIF se caracteriza por manter uma ambigüidade em suas ações: não totalmente nacional, nem tampouco totalmente subordinada às diretrizes externas. A FNMF (*Fédération Nationale des Musulmans de France*) já é considerada o terceiro pilar do Islã na França. Criada em 1985, ela também se estabeleceu em oposição à direção argelina da Mesquita de Paris e também constitui a sua direção por representantes marroquinos ligados ao BOLIM (*Bureau de l'Organisations de la ligue Islamique Mondiale*), ou seja, ligados ao governo saudita. Atualmente a FNMF é a maior federação na França, apesar de ser menos organizada e estruturada que a UOIF. (LAURENCE e VAÏSSE, 2007, p.132-141; BOYER, 1998, p. 289).

Com o surgimento dessas grandes associações que acabavam por abrigar numerosas outras nos níveis locais, a Mesquita de Paris se viu motivada, com o auxílio do governo francês, a criar instituições que conseguissem abranger todo o nível associativo do Islã na França, permitindo, deste modo, a legitimação da posição de liderança da Mesquita sobre todo o Islã francês. A organização pelo alto foi iniciada pelos ministros do Interior a começar por Pierre Joxe (1988-91). Ele tentou impulsionar o reagrupamento do Islã por uma instituição colegial formada por 15 membros. O CORIF (*Conseil de Réflexion sur l'Islam en France*) tentou se colocar como o pontapé inicial para a criação de uma organização representativa do Islã na França e suas atribuições seriam a construção de mesquitas, o abatimento ritual de animais, enterro em covas específicas muçulmanas, o calendário das festas, a formação dos imams e o ensino do Islã em geral. (SELLAM, 2006, p. 281). O conselho se manteve como o órgão principal de contato e consulta entre o governo francês e a representação muçulmana também durante a gestão dos ministros do Interior seguintes (Phillipe Marchand e Paul Quilés) que eram do mesmo partido de Joxe. (LAURENCE e VAÏSSE, 2007, p. 181). A mudança veio então com Charles Pasqua (as eleições de 1993 reconduziram a direita ao poder), onde o CORIF passou a ser desprestigiado por suas fortes ligações com a oposição. (SELLAM, 2006, p. 290). Dalil Boubakeur, que havia acabado de ser conduzido a reitoria da Grande Mesquita, ao observar o

enfraquecimento do CORIF, decide liderar por si uma nova tentativa de federalização do Islã na França com o apoio das autoridades francesas. (BOYER, 1998, p. 285).

Após obter o apoio de Abdallah Turki, presidente do Conselho Islâmico Saudita, Dalil Boubakeur cria em 1993 a *Coordenation Nationale des Musulmans de France*, juntamente com a UOIF, a *Tabligh* e a AEIF (*Association des Étudiants Islâmiques en France*). A FNMF participa nos debates da Coordenação, porém em dois meses a abandona devido a acusações marroquinas de ações indevidas da Argélia na Coordenação. A Arábia Saudita interrompe seu apoio financeiro levando aos partidários da Mesquita de Paris a criarem, em novembro de 1993, o *Conseil Consultatif des Musulmans de France*. Aproveitando a boa receptividade política francesa às manobras de federalização, Boubakeur decide lançar, em 1995, a *Charte du Culte Musulman en France*, tornando-se o símbolo de organização do Islã na França realizado por ele mesmo e apoiado tanto pela Mesquita de Paris quanto pelo governo francês: “[...] a Carta não era só a convergência de uma evolução histórica, política e social que, em alguma décadas, fez o Islã na França passar de uma religião tolerada para uma religião aceita, ela era verdadeiramente o texto fundador de uma nova era para os muçulmanos da França.” (Tradução nossa).<sup>53</sup> Ao adotar a Carta, o Conselho Consultativo se transformou em Conselho Representativo, o que desagradou fortemente outros parceiros da Coordenação, em especial a UOIF. A idéia de um “contrato” com a França, transformando-a de *Dar al-harb* (terra de conflito e conquista de infiéis) em *Dar-al-Ahd* (terra da aliança) e onde a Carta poderia regulamentar todas as tensões no interior da comunidade e entre esta e o poder público foram abaixo, pois os parceiros da Coordenação se impuseram veementemente. Muitos recusavam um Islã racionalista e moderno, além deste papel de regulamentação da Carta; enquanto outros rejeitavam que essa regulamentação fosse feita pela Mesquita de Paris, ou seja, pela Argélia. (Idem, 1998, p. 287).

Assim, em 1995 uma nova Coordenação Nacional é criada pelos dissidentes da original. Ela contava com representantes da FFAIACA (*Fédération Française des Associations Islamiques d’Afrique, des Comores et des Antilles*), da *Foi et Pratique*, da UOIF, além de Khalil Merroun da Mesquita de Évry e Abderrahmane Dahmane da

---

<sup>53</sup> “[...] la Charte n’était pas seulement l’aboutissement d’une évolution historique, politique et sociale qui, en quelques décennies, avait fait passer l’islam en France d’une religion tolérée à une religion acceptée, elle était véritablement le texte fondateur d’une ère pour les musulmans de France.” (BOYER, 2006, p. 286).

Mesquita de Paris, mas que havia rompido com Boubakeur. Contudo, em pouco tempo essa associação também teve que lidar com importantes defecções, no caso Merroun e Dahmane, além do afastamento da *Foi et Pratique*. Dahmane cria no fim de 1995 o *Haut Conseil des Musulmans de France* (HCMF), mais uma tentativa de criar uma instância muçulmana que reúnisse líderes muçulmanos de nacionalidade francesa. Porém, ele também se desmembra muito rapidamente, com o retorno de Dahmane à Mesquita de Paris. A importância do HCMF está no empoderamento de Jean-Louis Debré (o novo ministro do Interior) que decide contestar a excessiva influência argelina sobre o Islã na França e reclamar uma maior transparência na gestão dos recursos das mesquitas, desestabilizando Dalil Boubakeur, pois era a Mesquita de Paris que se tornou o alvo maior de críticas. A motivação eram as fortes ligações de Boubakeur com o antigo ministro do Interior (Pasqua), além dele ter apoiado outro candidato ao respectivo posto.

A resposta de Boubakeur não demorou muito. Ele já se apoiava em um Conselho de Imams (um agrupamento de Imams na França nomeados pela Mesquita ou próximos a ela) e em 1996 criou um outro organismo, o *Conseil Supérieur des Mosquées de France*, que agradou ao presidente Chirac, mas não conseguiu se legitimar completamente segundo o próprio governo francês. Assim, o que se pode observar como um todo é o envolvimento constante do governo francês sobre os movimentos de estruturação política do Islã, através do peso político de seu apoio às tentativas de federalização. Torna-se igualmente inegável que as disputas partidárias internas à França possuem efeito imediato sobre as divisões do Islã francês, conseqüentemente, sobre a ascensão momentânea de alguma dessas divisões como liderança legítima na representação da minoria. Com a chegada de Jean Pierre Chevènement ao ministério, em 1996, houve uma ruptura com as práticas anteriores adotadas pelos antigos ministros do Interior. A primeira decisão foi o rompimento com a escolha antecipada de um interlocutor privilegiado dentre as lideranças muçulmanas estabelecidas, pois esta prática acabava sempre por desconsiderar importantes atores, deslegitimando qualquer grupo que o Estado desejasse apoiar. Outro posicionamento inovador de Chevènement era a defesa da participação pública do Estado no culto. Por não angariar muito apoio, Chevènement decide criar o Instituto Nacional de Estudos do Islã (com o objetivo de tentar uma aproximação mais laica à religião), além de realizar uma ampla pesquisa com a população muçulmana (*Al Istichara*, que em árabe significa consulta) organizada

pelas cinco principais organizações do Islã na França. Essa pesquisa foi de fato a principal contribuição do Ministro para a organização do culto, pois ela revelou o perfil etário e étnico dos muçulmanos, a formação teológica e as funções exercidas pelos funcionários de culto, além da origem e do modo de financiamento das mesquitas e associações, (CESARI, 2005) questão esta considerada de relevada importância para o governo francês. O montante e a origem do financiamento externo indica o grau de influência, vulnerabilidade e autonomia em que os muçulmanos franceses se encontram em relação aos grandes pólos internacionais do Islã (governos e movimentos islâmicos na Arábia Saudita, Argélia e Marrocos, além das matrizes das confrarias).

Inicialmente buscou-se evitar a interferência das grandes associações na pesquisa, porém logo percebeu-se que era não só inevitável como necessária, já que o objetivo da pesquisa era subsidiar a construção gradativa de uma instância islâmica central e confederada de decisão, que se tornaria o primeiro passo para uma organização representativa do culto muçulmano. Uma organização representativa do Islã desobrigaria ao Estado de tomar decisões de caráter muitas vezes teológico e prático para o funcionamento normal do culto como: coleta e distribuição dos *zakats*, captação e uso dos financiamentos externos, a gestão dos *habous* para a construção e financiamento dos locais de culto, a formação dos imams, a compra do *halal*, a tutela da comunicação audiovisual islâmica dentro do sistema de audiodifusão francês, a cota e emissão de vistos para a realização do *hajj* pelos muçulmanos franceses, entre outros. A segunda fase da consulta (ano 2000) buscava alcançar os reagrupamentos dos diversos representantes do Islã, mas sem a intervenção direta do ministério, pois o Estado teria um papel muito mais de facilitador e mediador entre as diferentes forças sociais em questão. Daniel Vaillant (2000-2002), o sucessor de Chevènement, continuou o processo de estruturação política do Islã, utilizando a *Al Istishara* para reunir as maiores federações, mesquitas e experts reconhecidos para a realização de diversos encontros institucionais entre os principais atores do Islã na França. Buscava-se sempre discutir e decidir como melhor atender as necessidades materiais dos muçulmanos na França naquele momento. (LAURENCE e VAÏSSE, 2007, p. 182).

E por fim, a terceira fase em 2003 (com Nicolas Sarkozy a frente do ministério) consistiu na assinatura de um acordo que regularizaria a eleição aos cargos dos membros do Conselho Francês do Culto Muçulmano. Esta foi a primeira instituição verdadeiramente representativa, pois um amplo esquema eleitoral foi realizado, com

base nos locais de prece controlados por cada federação, para que os muçulmanos pudessem votar por seus representantes nos Conselhos Regionais (CRCM) e no Conselho Francês. Na eleição de 2005, a participação eleitoral cresceu de 75% para 85% dos praticantes vinculados às federações. Para evitar qualquer sobre-representação de uma federação ou vertente em relação a outra, o governo determinou a distribuição das cadeiras no conselho administrativo entre as cinco grandes mesquitas, sete maiores federações e seis personalidades reconhecidas no meio. O equilíbrio entre essas forças permanece muito delicado até os dias de hoje e constitui um dos muitos desafios que ainda necessitam ser transpostos pelo CFCM. Na eleição de 2005, Boubakeur se indignou em relação aos pesos relativos destinados às diferentes federações, principalmente devido à representação garantida às pequenas associações a despeito das Grandes Mesquitas. Por outro lado, a FNMF questionou fortemente a falta de organização dos Conselhos Regionais (CRCM) para a realização das eleições, o que prejudicaria a sua representação. Até a UOIF abandonou o posto de vice-presidência por duas semanas, em protesto a intervenções governamentais na nomeação do responsável pelo Islã no sistema presidiário francês. (Idem, 2007, p. 195).

Por outro lado, vários fatores contribuíram para a sobrevivência e a solidificação do CFCM como a principal instituição de representação dos muçulmanos na França. E curiosamente, mesmo sendo esta uma instituição criada e limitada somente a questões de ordem religiosa, foi o aspecto político muito mais que o religioso que garantiu a percepção de uma possível unicidade do Islã na França. A crítica em relação a Lei de Banimento de Artigos Religiosos de 2004 (o caso Foulard); a condenação à guerra do Iraque, mas também ao seqüestro de dois jornalistas franceses (demonstração de solidariedade à sociedade francesa); a crítica em relação a onda de protestos nas *Banlieues* e ao discurso anti-semita em 2005; e a condenação à publicação das caricaturas de Maomé pelo jornal *Charlie Hebdo* em 2006, possibilitaram uma união entre os posicionamentos das diversas forças do CFCM, fortalecendo a instituição tanto para o governo e a sociedade francesa, quanto para os muçulmanos. Mas o Conselho também assumiu diversas tarefas práticas e carentes de organização até então na França, para um melhor funcionamento do culto, o que é caso da nomeação de párocos<sup>54</sup> nas

---

<sup>54</sup> Apesar dos termos “paróquia” e “pároco” estarem ligados à religião católica, no desconhecimento de uma tradução precisa em português para o termo *aumôniers*, fez-se a correspondência pela similaridade entre as funções apregoadas aos termos em seus respectivos cultos.

prisões, organização da peregrinação à Meca e a certificação da carne *halal*. (Idem, 2007, p. 190).

Todavia o CFCM não significou a solução dos problemas de participação política dos muçulmanos na França, muito menos a integração política plena da minoria. Muitos criticam que o CFCM privilegia a representação dos praticantes do Islã na França e o questionamento baseia-se na idéia de que a minoria muçulmana é muito mais abrangente. O Conselho deu um grande passo no intuito de garantir uma ampla representação ao permitir que muçulmanos ainda não-franceses (sem a cidadania) pudessem votar. Contudo, todos os muçulmanos não-freqüentadores dos locais de prece se vêem representados por uma organização que também é restrita a questões religiosas pelo Estado. De acordo com Laurence e Vaïsse (2007, p. 196), os “muçulmanos culturais” seriam aqueles que compartilham uma herança cultural islâmica, mas sem necessariamente serem praticantes assíduos do culto. Os muçulmanos da segunda e terceira gerações que de alguma maneira se distanciaram da prática religiosa, muçulmanos laicos ou todos aqueles que se associam profissional, cultural e educativamente, estão longe do sistema eleitoral para os conselhos e mais que isso, eles se vêem ligados a uma imagem que não necessariamente lhes corresponde e permanecem sem uma instância legítima de representação política. A questão do “voto muçulmano” (em alusão ao que ocorre no caso americano em que o multiculturalismo instituíu peso político à identidade dos grupos minoritários) parece se dispersar no contexto francês devido a enorme diversidade do grupo em termos de origem étnica, pertencimento geracional, nível educacional, observância religiosa, intensidade de prática, corrente religiosa, status sócio-econômico e preferências político-ideológicas. E essa dispersão do voto muçulmano também é devida a termos práticos, pois menos da metade do grupo possui cidadania (portanto sem direito a voto), além de muitos não terem idade para votar ou não estarem inscritos nas listas eleitorais. Não há partidos políticos muçulmanos e é ainda muito baixo o número de candidatos de origem não-européia. (Idem, 2007, p. 240). Portanto, para que o muçulmano francês possa ter alguma forma de atuação política, ele necessariamente precisa se afirmar por sua identidade religiosa, encontrando na CFCM, mesmo que limitadamente, sua representação.

A afirmação política da identidade religiosa se justifica e encontra espaço quando as demandas do grupo tornam-se de caráter religioso. Mesmo o Estado se

definindo como laico, este não consegue se manter completamente isento de ações de cunho religioso para lidar com o desafio de integração da minoria. E a justificativa baseia-se na necessidade real e imediata de integrar um grupo que cada vez mais se marginaliza nos mais diversos modos na sociedade.

Mas qual alternativa, [pergunta Sarkozy]: não fazer nada e deixar algumas determinadas *banlieues* se radicalizarem? Há quarenta anos, nós nos recusamos a enxergar a realidade em nossa cara. Se vocês julgam o Islã incompatível com a república, então o que farão vocês com cinco milhões de pessoas de origem muçulmana que vivem na França. Vocês a colocarão para fora, vocês a obrigarão a se converterem, vocês a solicitarão de não praticarem sua religião? É aceitável contar somente com um quarto de imams que falam francês? De deixar Estados estrangeiros influenciar sobre o percurso do Islã na França? De deixar desenvolver um Islã de porão e garagens? Eu não posso me conformar. Com o CFCM, nós organizamos um Islã compatível com os valores da república. (Tradução nossa).<sup>55</sup>

As medidas tomadas até agora são aquelas que buscam solucionar problemas práticos para a possibilitação da observância religiosa. Mas a integração de uma minoria poderia se limitar ao aspecto religioso? É evidente que não. A identificação dessa minoria nem sempre se deu pelo espectro da religião. Como foi visto anteriormente, os muçulmanos franceses não chegaram como “muçulmanos” à França. De “trabalhadores imigrantes” até os anos 70, eles passaram para “magrebinos marginalizados” durante os anos 80, para então “muçulmanos” nos anos 90 e 2000. A identidade religiosa se constituiu como um processo, impossibilitando, portanto, que as medidas para a integração do grupo possam se limitar a instituições representativas de caráter religioso. O questionamento sobre a marginalização e os primeiros movimentos sociais se iniciaram com base em diferenças étnicas, enfatizando uma exclusão social e econômica do grupo. Contudo, iniciativas como CFCM podem ser vistas como um começo. Por mais que haja “muçulmanos culturais” não mais praticantes, para quem a dificuldade de observância religiosa é um problema irrisório quando comparada a marginalização econômica e política, estes muçulmanos não deixaram de ser referenciados pela

---

<sup>55</sup> “*Mais quelle était l’alternative, a-t-il demandé?: Ne rien faire et laisser certaines banlieues se radicaliser? Depuis quarante ans, on refuse de regarder la réalité en face. Si vous jugez l’islam incompatible avec la République, alors que faites-vous des cinq millions de personnes d’origine musulmane vivant en France. Vous les mettez dehors, vous les obligez à se convertir, vous leur demandez de ne pas pratiquer leur religion? Est-il acceptable de ne compter qu’un quart des imams qui parlent français? De laisser se développer un islam des caves et des garages? Je ne peux m’y résoudre. Avec le CFCM nous organisons un islam compatible avec les valeurs de la République.*” (Le Figaro, 30 avril 2003 apud LAURENCE e VAÏSSE, 2007, p. 186).

identidade religiosa. A conformação da minoria em um bloco mais uníssono deu-se a partir de uma identidade religiosa comum, identidade esta que possibilitou a organização do grupo em diversas associações, federações e mesquitas que conseguiram se colocar politicamente no espaço público, visibilizar a questão da integração dos muçulmanos e, conseqüentemente, levar o Estado francês a reconhecer o problema e atuar para a sua solução.

Mesmo que se leve em conta o histórico da relação entre a França e o Islã, a qual seria muito anterior à “religiosização” da identidade da minoria, esta se constituiu em um contexto colonial. O que se observa com as transformações da minoria muçulmana a partir de sua sedentarização é que a relação da França com o Islã nunca se modificou. A partir do momento em que a minoria se define pela sua religião, há novamente a transferência do “modo argelino” para as relações entre o Estado e a minoria. A afirmação da identidade religiosa pode ser considerada um gatilho para o processo real de integração política, mas ela se tornará um freio caso a discussão sobre a integração (e a relação estabelecida com o Estado a partir dela) se restrinjam à questão religiosa, negligenciando um aspecto tão importante quanto a integração política: a integração sócio-econômica.

## **2.2 Integração Sócio-Econômica: marginalização e estereótipos**

Após o retrato extenso de como se conformou a integração política dos muçulmanos e de como a religião foi um elemento fundamental na composição desse quadro, indiretamente pôde se vislumbrar também a trajetória sócio-econômica pela qual os muçulmanos passaram e que também foi essencial para a conformação do grupo, principalmente para a construção de sua identidade em contraposição à sociedade francesa.

Os muçulmanos já se encontram, atualmente, em sua terceira geração (a segunda nascida na França) e a inserção do grupo ainda é questionada, pois mesmo respeitando a diversidade da minoria em seu grau de integração, uma grande parte ainda se encontra marginalizada econômica, social, e politicamente. A aquisição da cidadania automática dessa terceira geração por direito duplo de solo e a educação pelas escolas públicas

francesas não resultaram ainda em iguais condições econômicas e sociais. O desemprego, por exemplo, ainda atinge muito mais aos imigrantes e a seus descendentes do que a outros grupos:

a situação econômica [...] deixa aparecer um desemprego elevado onde populações de origem imigrante são freqüentemente as primeiras vítimas, em particular com uma taxa de desemprego entre jovens podendo ser o dobro daquela entre franceses de origem da mesma faixa etária [. A]s numerosas possibilidades de emprego temporário e intermitente nos serviços vêm em parte compensar esses efeitos. (Tradução nossa).<sup>56</sup>

As dificuldades no mercado de trabalho são um retrato real e atual da condição sócio-econômica em que se encontra a maioria dos muçulmanos franceses, pois elas representam o resultado de uma desigualdade educacional, econômica (em termos de qualidade de vida e poder aquisitivo), social e política latentes, onde a assimilação formal, mesmo tornando-os juridicamente iguais a qualquer francês, não foi capaz de solucionar. Ao mesmo tempo em que a assimilação substantiva, através da educação dos descendentes já nascidos em território francês, tampouco conseguiu garantir o fim dos estereótipos negativos ligados à origem e a religião do grupo, resultando numa permanência da diferença e da desigualdade no imaginário social.

O fundamentalismo, o terrorismo islâmico, o ‘atraso’ muçulmano, todas essas noções estão fundidas em uma representação culturalista com uma imagem sintética e assustadora do jovem de *banlieue*, associado à criminalidade, à droga, à violência, a uma contra-cultura de rua, a um falar de gíria [...] e sotaque de difícil compreensão, etc. Dessa forma, se opera a fusão de estereótipos externos e internos, entre, por um lado, um tipo de “ameaça estrangeira para a civilização Ocidental” e, por outro lado, um temor da subversão interna a partir das periferias perigosas onde cada adolescente é um fundamentalista, um terrorista em potencial, de cabeça coberta por um véu islâmico pelas meninas. (Tradução nossa).<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> “La situation économique [...] laisse apparaître un chômage élevé dont les populations d’origine immigrée sont souvent les premières victimes, avec en particulier un taux de chômage des jeunes pouvant être le double de celui des français d’origine des mêmes classes d’âge, les nombreuses possibilités d’emplois temporaires et intérimaires dans les services venant en partie compenser les effets.” (BOYER, 1998, p. 255).

<sup>57</sup> “Le fondamentalisme, le terrorisme islamiste, le ‘retard’ musulman, toutes ces notions ont été fondues en une représentation culturaliste, avec une image synthétique et effrayant du jeune de banlieue associé à la criminalité, à la drogue, à la violence, à une contre-culture de la rue, à un parler argotique nouveau [...] et un accent difficile à comprendre, etc. Ainsi s’opère la fusion des stéréotypes extérieurs et intérieurs entre d’une part une sorte de ‘menace étrangère pour la civilisation occidentale’ et d’autre part une crainte de la subversion interne depuis les banlieues dangereuses où chaque adolescent est un

Como pode ser facilmente percebido, no exercício de composição do quadro da integração sócio-econômica dos muçulmanos na França, apontar para um elemento como mais influenciador ou mais fundamental para uma possível marginalização ou integração do grupo pode ser imprudente. Na realidade, a compreensão da integração em si, já exige a consideração de diversas perspectivas, logo a integração sócio-econômica, inevitavelmente, envolve uma miríade de fatores que se retro-alimentam, impedindo que qualquer análise que se proponha reconstruir minimamente o quadro, se disponha de algum deles. Isso ficou claro com a questão da integração política (vista anteriormente) que, obrigatoriamente, levou em conta: o fenômeno do associativismo e da dispersão política, os efeitos do (des)cumprimento da lei de 1905; a política colonial e a transferência do modo argelino para a metrópole, a construção e legitimação da Mesquita de Paris e, por fim, as tentativas de federalização para uma incipiente estruturação política. Todos esses fatores podem ser vistos como causa e efeito, pois a minoria possui dificuldades de se estruturar politicamente e espera do Estado as iniciativas de organização desse culto, ao mesmo tempo em que a intervenção do Estado retarda a minoria para que ela mesma crie suas próprias lideranças e tome à frente na sua integração política.

Logo, com a integração social e econômica não seria diferente. Compreender a situação econômica inferior em termos de salários, de ocupação profissional e de qualidade de vida; entender a permanência e o recrudescimento de estereótipos negativos em relação ao grupo, levando a construção da identidade em contraposição à francesa (mesmo entre aquelas gerações que já passaram pela assimilação formal e substantiva, e hipoteticamente já deveriam estar integradas); entender as dificuldades do grupo em estabelecer por si um representante legítimo que trabalhe para sua melhor colocação (em todos os sentidos) na sociedade; enfim, compreender como esse grupo deseja ser integrado e de que modo isso diferiria da expectativa francesa para uma integração, leva à consideração de todos esses inúmeros fatores, ao mesmo tempo. Má remuneração e desemprego poderiam levar à manutenção de uma visão preconceituosa do grupo e a sua desorganização política. E vice-e-versa, pois os estereótipos se confirmam ao lidarem com indivíduos vulneráveis à criminalização, devido à situação

---

*fondamentaliste, voire un terroriste en puissance, la tête couverte d'un foulard islamique pour les filles.*" (LAURENCE e VAÏSSE, 2007, p. 74).

econômica em que se encontram. A recuperação de uma identidade religiosa torna-se mais um fator complicador, pois ela se transforma não só em uma via de reivindicação social e política, mas também de diferenciação, gerando ainda mais tensão à interação entre muçulmanos e sociedade francesa.

Determinar quais seriam os nexos causais entre esses elementos é uma tarefa impossível. Isso impele, automaticamente, a priorização de um fator em relação a outros para uma possível explicação do quadro de uma integração ainda incompleta, o que é observado atualmente na França. É leviano afirmar que a integração não se completa somente pela dispersão política, ou pela marginalização sócio-econômica, ou devido ao histórico entre o Islã e a França. Mais complicado ainda são as afirmações de incompatibilidade latente entre os dois últimos, o que traria a inviabilidade total do processo de integração. O que apresenta-se como factível é a reconstituição do fenômeno de integração dos muçulmanos na França, a partir da composição de um arranjo que leve em conta os diversos fatores constituintes do fenômeno. Esses fatores podem ser conformados em padrões de integração (participação política, status sócio-econômico e acomodações culturais) que indicam como se deu o processo e em qual nível de integração os muçulmanos se encontram atualmente. Esse arranjo será apresentado e discutido na segunda parte do trabalho.

Assim, na apresentação do status do padrão de integração sócio-econômica, vale a pena ressaltar os elementos que demonstram a situação atual dos muçulmanos. Nesse caso, o que se observa é um quadro muito mais incompleto de integração quando comparado com o de participação política. Como a maior parte do grupo é originada de trabalhadores imigrantes pouco qualificados, os postos de trabalho destinados ao grupo sempre foram os menos qualificados e de pior remuneração no segundo setor. Com a crise econômica de 1973, os imigrantes foram os primeiros a serem atingidos pelo desemprego, levando ao fim dos programas de imigração e a sedentarização aleatória do grupo na metrópole. Como também já foi abordado, a ausência de um programa adequado de habitação somada ao reagrupamento familiar levaram à segregação urbana, ao sucateamento das moradias e à deterioração da qualidade de vida da minoria. A imigração econômica em si já traz indivíduos em busca de melhores condições, portanto de pouco poder aquisitivo no momento de chegada e de estabelecimento no novo país.

A concentração nas *banlieues* ocorreu a partir da saída progressiva daqueles (principalmente franceses de origem) que de alguma forma conseguiram alguma

ascensão econômica (e queriam se afastar da deterioração e do distanciamento urbano dessas moradias); e em seqüência com o crescimento do número de imigrantes através do reagrupamento familiar. Em pouco tempo, estabeleceu-se um círculo vicioso para os imigrantes: o desemprego (desdobramento da baixa qualificação e da crise econômica) resultava em baixo poder aquisitivo, que causava a deterioração da qualidade de vida da família e o crescimento da criminalidade entre o grupo e a região de sua moradia. Automaticamente, os imigrantes e seus familiares, habitantes das *banlieues*, passaram a ser aludidos negativamente, pois não eram somente externos à sociedade francesa até então, como passaram a carregar o estigma do status social e econômico inferior, perpetuando o desemprego e a marginalização sócio-econômica.

Os filhos dos imigrantes que já começavam a freqüentar o ensino público francês consolidaram ainda mais essa segregação. A baixa perspectiva de emprego somada à discriminação levava a desconsideração do ensino escolar. A evasão escolar e o baixo número de diplomas entre aqueles descendentes de estrangeiros é muito maior do que entre os franceses da sociedade inclusiva, e os protestos nas *banlieues* de 2005 realizados por jovens sem estudos, emprego ou qualquer ocupação, mostrou à sociedade francesa um problema crônico de integração de parte de sua juventude, promovendo discussões e debates sobre os limites do modelo de assimilação francesa. (Idem, 2007, p. 58).

Por causa de seu nível de qualificação, de seu frágil domínio do francês escrito, estes trabalhadores não puderam ser reconvertidos nas novas atividades e são freqüentemente encontrados no desemprego, o que contribui por desvalorizar sua imagem em relação a seus filhos e a solapar os fundamentos do poder paternal de forma patriarcal. Os filhos dessas populações imigrantes, o que nós chamamos de segunda geração, têm freqüentemente um nível de formação relativamente baixo, quando eles não fazem parte parte dos excluídos do sistema escolar, de onde eles freqüentemente saem sem diploma: eles são fortemente vítimas do desemprego e da precarização do emprego. (Tradução nossa).<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> “*A cause de leur faible niveau de qualification, de leur faible maîtrise du français écrit, ces travailleurs n’ont pu être reconvertis dans leur nouvelle activités et se sont souvent retrouvés au chômage, ce qui a contribué à dévaloriser leur image auprès de leurs enfants et à saper les fondements du pouvoir paternel de forme patriarcale. Les enfants de ces populations immigrées, ceux qu’on appelle la seconde génération, ont souvent un niveau de formation relativement bas, quand ils sont souvent sortis sans diplôme: ils sont très largement victims du chômage et de la précarisation de l’emploi.*” (BOYER, 1998, p. 262).

A criminalidade nesses bairros e, principalmente, entre esse grupo é uma das mais altas comparadas com o restante da sociedade, pois, de acordo com estimativas, pelo menos 40% da população penitenciária francesa seria descendente direta de estrangeiros. A sobre-representação dos muçulmanos fica ainda mais clara principalmente entre os detentos de 18 a 24 anos, pois os jovens muçulmanos representam 8,5% da população geral nessa faixa etária, mas 39,9% na população carcerária. (Idem, 2007, p. 61).

Essa fratura social, cada vez mais intensa, se torna exposta nos locais de justaposição dos dois mundos, das duas realidades: de um lado o universo da *banlieue*, com sua linguagem e modos de vida próprio, sua vida associativa e sua carência de recursos; e de outro o mundo exterior francês, com sua sociedade de consumo, seu individualismo, seu exclusivismo econômico e social. Os protestos de 2005 se deram em grandes áreas públicas próximas das *banlieues*, com o atear de fogo em veículos, saques a grandes redes de supermercado e enfrentamentos entre jovens e forças de segurança (polícia e bombeiros). Outro local simbólico de choques foi a própria escola. Vista pelo discurso republicano como o lugar de excelência para a formação do cidadão, portanto de integração do indivíduo (assimilação substantiva), a escola passou a ser vista como o local de perpetuação da exclusão social e econômica da minoria, da falha concreta de sua integração, pois ela não conseguiria qualificar suficientemente o grupo e, lhes proporcionar uma idéia de pertencimento legítimo à comunidade nacional. A degradação das escolas e suas redondezas, nas regiões das *banlieues*, tornou-se mais um exemplo das dificuldades atuais de integração da minoria. (BOYER, 1998, p. 255).

A percepção conjunta de todos essas situações marginalizantes levou os jovens da *banlieue*, e mesmo seus habitantes em geral, a sofrerem da chamada “discriminação cotidiana” onde a concorrência pelo emprego, o acesso aos serviços sociais e a frequência a locais públicos se tornam diferentes para aqueles que se encaixam na visão do “delinqüente das *banlieues*” quando comparados com o francês em geral. Como a maioria dos habitantes dessa região é de origem estrangeira e de fé muçulmana, a associação entre esses elementos tornou-se corrente para a maioria. A marginalização econômica e espacial somada à diferenciação étnica e religiosa fomentaram, de alguma forma, uma concepção excludente da sociedade inclusiva em relação a esse grupo no convívio cotidiano. O endereço colocado em um formulário, ou mesmo um sobrenome de origem árabe ou africana, tornam-se elementos suficientes para ações (in)conscientes

de exclusão social daqueles considerados diferentes (e mesmo inferiores) para o francês de origem. (LAURENCE e VAÏSSE, 2007, p. 86).

Assim, o processo de integração da minoria muçulmana tornou-se o mais complexo em toda a história francesa. Os grupos estrangeiros anteriores, mesmo sofrendo muitas dificuldades iniciais de integração, não possuíam o numeroso contingente dos muçulmanos nem a origem tão distinta. Como já foi visto anteriormente, as ondas migratórias anteriores conseguiram se estabelecer na França, mesmo sofrendo forte discriminação no momento de sua chegada. Italianos, poloneses, judeus, entre outros, enfrentaram resistência no momento inicial de seu estabelecimento, mas conseguiram se integrar, de forma a não suscitar nenhum debate sobre a identidade nacional francesa ou sobre o processo de assimilação em curso, e nem a se estabelecerem como grupos minoritários. Até então, a assimilação formal e substantiva foram suficientes para o sucesso desse processo. No caso dos muçulmanos, a lista de elementos considerados inassimiláveis parece mais extensa, ao mesmo tempo em que a fratura social que separa a sociedade francesa das novas gerações se intensifica a cada dia.

Os estereótipos negativos que acompanham a minoria muçulmana, reforçados por essa integração incompleta foram, por um lado, herdados de antigas representações coletivas francesas e por outro, conformados à medida que o grupo se sedentarizava e constituía sua identidade minoritária. No caso da herança do imaginário francês, o Islã sempre foi objeto de conhecimento e interação. Vistos como inimigos com as cruzadas e o Império Otomano, ou como objetos de civilização através da colonização, ou mesmo como rebeldes através da Guerra da Argélia, todas essas imagens dos muçulmanos em si acabaram sendo projetadas na minoria (LAURENCE e VAÏSSE, 2007, p. 72), pois o Islã é antigo à França. Porém, a conformação de parte da população francesa como muçulmana e a inauguração de novas dinâmicas de interação na sociedade é que são recentes à história do país, levando à constatação do Islã como um novo elemento nacional a ser considerado por meio da integração de uma minoria que se referencia por ele.

### **2.3 Acomodações culturais**

O grau de prática religiosa dos muçulmanos na França é muito variável e não passaria de 8% aqueles que respeitam todas as interdições dos cinco pilares do Islã. (BOYER, 1998, p. 149). Para os jovens muçulmanos, 30% afirmam ser sem religião enquanto 10 a 15% já experimentaríamos um retorno ao religioso. Porém essa baixa taxa de observância estrita da religião não significa que o elemento religioso seria pouco importante em tal contexto. Apesar da expectativa francesa de assimilação das diferenças com o transcorrer da sedentarização de um grupo, muitas práticas religiosas foram traduzidas pelos muçulmanos em forma de herança cultural, perdurando pelas gerações seguintes e tornando o Islã não só uma prática religiosa, mas principalmente um referencial cultural para os imigrantes muçulmanos e seus descendentes.

A grande maioria dos muçulmanos praticam, discretamente, um Islã sereno, consistindo em princípio do respeito aos ritos, freqüentemente misturados a costumes locais. Trata-se de um Islã de festas, de um Islã de grandes passagens da vida, de um Islã de orações e às vezes de peregrinação. Este Islã soube se adaptar mais ou menos conscientemente, mas de maneira pragmática às situações locais. [...] Se trata sobretudo de permanecer fiel a um Islã de herança, sem outra reivindicação que poder vivê-lo em paz. (Tradução nossa)<sup>59</sup>

Enquanto os imigrantes muçulmanos não eram numericamente expressivos e tampouco visavam permanecer definitivamente na França, a observância do Islã era considerada de responsabilidade dos próprios fiéis. Porém, ao longo do processo de constituição da minoria, essa herança cultural permaneceu no hexágono exigindo adaptações não só por parte dos fiéis, mas também por parte do Estado para seu atendimento e por parte da sociedade para sua tolerância e respeito.

Uma das primeiras demandas colocadas pelos muçulmanos para a prática do Islã foi a construção de mesquitas. Inicialmente, as salas de oração nos H.L.M e no interior de fábricas e lojas tentavam manejar as orações de sexta-feira (dia de prece coletiva Islã), pois elas reuniam o maior número de fiéis além de propiciar a maior convivência comunitária do grupo. Porém o número insuficiente de mesquitas e o tamanho

---

<sup>59</sup> “*La grande majorité des musulmans pratique, dans la discrétion, un islam serein, consistant d’abord dans le respect des rites souvent mêlés d’ailleurs à des coutumes locales. Il s’agit de l’islam des prières et parfois pèlerinage. Cet islam a su s’adapter plus ou moins consciemment, mais de façon pragmatique, aux situations locales. [...] Il s’agit surtout de rester fidèle à un islam hérité, sans autre revendication que de pouvoir le vivre en paix.*” (BOYER, 1998, p. 268).

inadequado das salas de prece passaram a causar problemas de circulação e de ordem pública, dado que os fiéis começaram a orar no espaço da própria rua. Inicialmente, são as paróquias católicas geridas por padres habituados ao trabalho social que cedem os primeiros espaços. (BOYER, 1998, p. 100). Porém a demanda pela construção de mesquitas esbarra em muitos obstáculos pelos muçulmanos: recusas nas permissões de construção por parte das municipalidades (a partir de diferentes alegações como o tamanho do minarete, segurança urbanística, não-prioridade nos assuntos públicos, etc.), e financiamento. Como o Islã na França não compartilha o mesmo patrimônio que outros cultos já estabelecidos detinham antes da Lei de 1905, e como o *zakat* não é suficiente (devido à própria origem trabalhadora e imigrante dos muçulmanos), o financiamento da construção se dá por parte das associações ligadas aos países muçulmanos de origem (Argélia, Tunísia e Marrocos) e principalmente à Arábia Saudita. (Idem, 1998, p. 142).

A segunda demanda dos muçulmanos franceses é o número insuficiente de imams e a ausência de uma formação religiosa adequada ao grupo. A limitação da formação religiosa busca sua solução em várias escolas corânicas que funcionam à sombra de mesquitas e associações e, em vários grupos de jovens muçulmanos que começam a se organizar com o intuito de promover um espaço para o diálogo e o estudo religioso. Já o problema dos imams ainda se apresenta como insolúvel. A maioria dos imams na França ainda são estrangeiros e os poucos locais de formação (Bouteloin, em Nièvre) não são capazes de suprir toda a demanda das mesquitas e salas de oração no país. Não só os líderes muçulmanos, mas o próprio poder público já se deu conta da lacuna na formação religiosa muçulmana e da inevitável influência externa sobre o Islã do hexágono, dada à conformação de uma situação de dependência externa de especialistas e autoridades religiosas que não falam francês e nem estão familiarizados com o contexto particular do Islã na França. Propostas foram feitas para a criação de faculdades de teologia islâmica em universidades que já apresentassem cursos católicos ou protestantes desta natureza, dado que esse tipo de formação é considerado o mais legítimo entre muçulmanos. Porém, novamente um debate foi iniciado sobre os riscos de se abrir um centro islâmico de formação em plena França e sobre o envolvimento do Estado na provisão de fundos (indispensáveis) para a realização deste projeto. (Idem, 1998, p. 182). No ensino público francês prevalece a igualdade de tratamento entre cultos, mas uma demanda persistente dos muçulmanos se refere a quase inexistência de

ensinos privados sob contrato com o Estado. As exigências de um funcionamento inicial por 5 anos sem subvenções, de um cumprimento rígido de critérios como a qualidade pedagógica oferecida e do respeito aos programas nacionais dificultam a criação de instituições de ensino desta natureza, pois as associações ainda não são capazes de arcar financeiramente com escolas muçulmanas, o que agrava ainda mais a ausência de referências de um Islã francês, intensificando a demanda por ofertas de formação religiosa no hexágono. (Idem, 1998, p. 183). O mesmo ocorre com o estabelecimento de *paróquias* muçulmanas em escolas, forças armadas e presídios. A parca, quando não inexistente, disponibilização de acompanhamento religioso nestes espaços é justificada pela ausência de pessoal (imam) e de recursos para sua viabilização, contudo a presença de estudantes, jovens em serviço e presidiários muçulmanos ainda não foi suficiente para uma melhor mobilização do poder público nesta questão. (Idem, 1998, p. 185).

No domínio social e sanitário, o Islã ainda passa despercebido. No sistema de refeição coletiva (principalmente restaurantes escolares), já é prática estabelecida refeições sem porco e vinho, ao mesmo tempo que a população muçulmana não exige o consumo exclusivo da carne halal. Nos hospitais públicos, observa-se a existência de capelas, mas não de salas de oração muçulmanas. Encontram-se párocos católicos, protestantes e israelitas, mas não há imams disponíveis que possam cumprir esta função. Em situações de dignatários religiosos, improvisa-se o uso das capelas, pois o processo de inumação do Islã é extremamente preciso. A pessoa deve estar posicionada em direção à Meca, o indicador das mãos elevado em testemunho para a pronúncia da *shahada*, para que facilite sua passagem entre os mundos. Caso esteja muito debilitada, outra pessoa pode fazer o testemunho em seu lugar. O corpo deve ser lavado por duas pessoas do mesmo sexo e instruídas dos ritos, purificando-o com água de cânfora nas abluções rituais, ao mesmo tempo que se faz as orações. A falta de condições nos hospitais (somada à carência de imams que conduzam apropriadamente os rituais) atrasaria o ritual conforme as prescrições religiosas quando este ainda é realizado, levando muito mais sofrimento às famílias muçulmanas por desprever este rito de passagem de seu valor espiritual. As inadequações dos funerários, covas e cemitérios também são considerados carências graves para um grupo que já se configura como a segunda maior minoria na França há 60 anos. São nestas interações que se torna visível o despreparo do Estado no tratamento do culto muçulmano, principalmente quando comparado a outros cultos. Desta forma, pode-se perceber o longo caminho que o Islã

ainda percorrerá para seu completo estabelecimento e integração no país em termos de suas práticas mais básicas. (Idem, 1998, p. 187).

Mas isso não significa a inexistência de adaptações e acomodações das práticas religiosas ao contexto francês. No caso da compatibilização do trabalho e das preces, desde os anos 70 os muçulmanos não mais reivindicam locais de prece em seus ambientes de trabalho. A inadequação dos espaços para as abluções, para os movimentos gestuais durante a oração e a proibição dos chamados do *muezzin* levariam a uma adequação prática da realização das preces por parte da minoria. Exceto as de sexta-feira, as orações podem ser feitas individualmente em qualquer lugar limpo e apropriado, e o direcionamento à Meca sendo resolvido através do posicionamento em direção ao sol. Não necessariamente a sexta-feira representaria um dia de folga para os muçulmanos (só lhe é recomendado não mais trabalhar posteriormente a elas), dessa forma, poucas tensões foram geradas para o cumprimento dessas práticas. Além disso, recursos como rádio e televisão seriam usados para permitir a participação dos muçulmanos neste ato coletivo, mesmo que o valor da purificação e da comunhão entre crentes neste caso não seja o mesmo daquele de sua presença física. (Idem, 1998, p. 192). (Ver figura 4).

pas la pratique, mais qu'on assiste plutôt à un effet générationnel sur lequel nous revenons plus bas.

Figure 3-1 – Fréquentation de la mosquée le vendredi <sup>12</sup>

Question posée aux personnes s'étant autodéclarées musulmanes : « Allez-vous généralement à la mosquée le vendredi ? »

	1989	1994	2001
Oui	16 %	16 %	20 %
Non	83 %	84 %	79 %

Figure 3-2 – Croyance et pratique chez les musulmans de France <sup>13</sup>

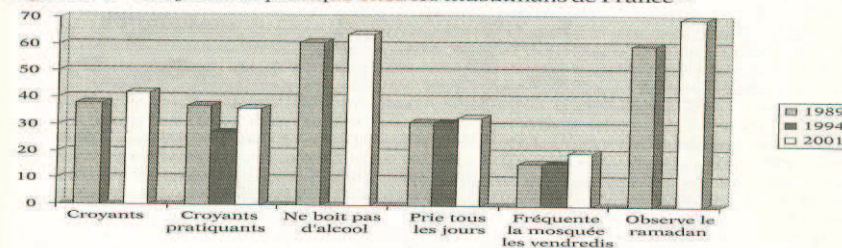


Figure 3-3 – L'observation du jeûne du ramadan <sup>14</sup>

Question posée aux personnes s'étant autodéclarées musulmanes : « Avez-vous jeûné cette année ? »

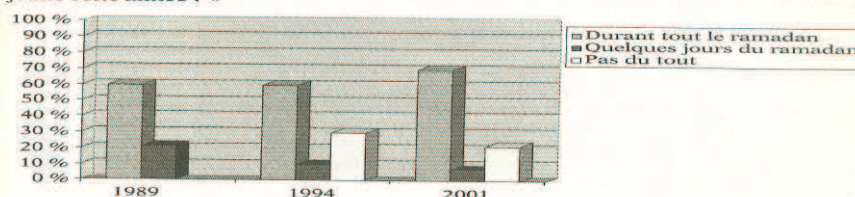


Figura 4 – Gráficos sobre as práticas mais simbólicas do Islã e o seu crescimento ao longo da década de 90. O gráfico 3.1 indica a frequência às mesquitas na sexta-feira e no Ramadã para aqueles que se auto-declararam muçulmanos; já o gráfico 3.2 indica o percentual de crença e prática religiosa para o mesmo grupo; e por fim, o gráfico 3.3 demonstra o percentual dos muçulmanos que seguiram o jejum durante o Ramadã para os anos de 1989, 1994 e 2001. (LAURENCE e VAÏSSE, 2007, p. 107).

Em relação às festas e ao calendário religioso, o Ramadã é de longe o mais importante e envolve toda a comunidade muçulmana. O jejum do mês do Ramadã (o segundo pilar do Islã) marca o início da missão do profeta e suas grandes vitórias, tendo um significado de perdão, de elevação espiritual e de purificação tanto individual (a partir do sacrifício de se colocar todo dia na posição do desprovido) quanto coletiva, ao prover o compartilhamento de um mesmo momento de solidariedade, abolindo diferenças sociais e geográficas para toda a comunidade religiosa. A realização do jejum (o não consumo de água ou comida durante a luz do dia) em um país não-muçulmano torna seu cumprimento ainda mais desafiador. (Idem, 1998, p. 151). E o rompimento do jejum, normalmente se dá em família, durante a noite, intensificando o consumo de pratos tradicionais e demandando a organização de mercados de rua destes produtos, o que mobiliza não só a comunidade muçulmana, mas também toda a sociedade francesa no período. O Ramadã só provoca tensões no que se refere a marcação das datas e dos horários de jejum e de seu rompimento. Por se constituir numa observação astronômica, ele deve se iniciar quando um muçulmano digno de fé (religioso) avista a primeira lua do mês. Isso privilegiaria a determinação do calendário pelos sauditas, mas cada organização muçulmana na França busca determinar por si as datas e os horários, iniciando mais uma disputa sobre o peso de suas respectivas influências sobre a minoria.

E por fim a festa do Aïd El-Kébir que, por ser fundamentalmente comunitária, coloca desafios para a ordem pública e para os muçulmanos o festejarem. Definida como o “sacrifício de Abraão”, o Aïd El-Kébir seria uma passagem comum aos três monoteísmos, pois relembra o teste divino da fé de Abraão que, ao ser ordenado a sacrificar seu filho<sup>60</sup>, decide cumprir as ordens divinas provando sua fé, mas é poupado justamente por prová-la, sacrificando então um animal. O Aïd El-Kébir acontece no segundo dia do Hajj (peregrinação) e exige que todo muçulmano sacrifique um animal

---

<sup>60</sup> O Islã se diferencia do cristianismo e do judaísmo por falar que o filho a ser sacrificado seria Ismael e não Israel.

que esteja integrado há algum tempo à família. O animal é degolado no mais curto espaço de tempo, em direção à Meca e por um sacrificador em purificação ritual. A carne do animal deve ser dividida com os mais pobres. Em países muçulmanos, o dia é feriado, mas na França é necessário pedir uma folga ou realizar o sacrifício em horários diferentes daquele demandado pelo ritual.

O primeiro desafio do Aïd El-Kébir se refere à organização dos serviços referentes à saúde pública. Como muitos muçulmanos na França habitam a área urbana, os fiéis acabam fazendo os sacrifícios nas banheiras de suas casas e quando o sacrifício é feito coletivamente, no espaço público, organizações de proteção ao direito dos animais protestam. Um outro grave problema concerne o mercado de carneiros para o sacrifício. Como a demanda é muito alta e concentrada no período, tanto para o mercado interno quanto para exportação, perde-se o controle sobre a regulamentação veterinária de criação e venda desses animais. Muitos abatimentos são realizados clandestinamente, em fazendas, onde muitos vendedores buscam se livrar de animais doentes (dada à incapacidade de controle da vigilância sanitária) e o transporte para as cidades é feito sem as condições de refrigeração e higiene exigidas pela União Européia. Como a lei demanda que qualquer abatimento de animais deve ser feito em abatedouros, e estes se localizam longe das cidades, municipalidades reabrem abatedouros próximos da zona urbana, nos dias de festa, para que haja um mínimo de controle sobre os abatimentos, ao mesmo tempo que as organizações orientam os fiéis na procura destes locais para o sacrifício e a compra dos carneiros. (Idem, 1998, p. 152).

E assim se coloca o problema dos sacrificadores. A religião prescreve o chefe de família para proceder o abatimento. Mas na vivência urbana, isso se torna impraticável ainda mais que muitas famílias (principalmente jovens) não querem assistir ao abatimento, estando ligados muito mais ao caráter convivial da festa. O governo decretou as condições necessárias para a designação dos sacrificadores (em 1980), dividindo as responsabilidades com as organizações religiosas. Os sacrificadores deverão estar afiliados a estas, cabendo a essas organizações o controle sobre o local de realização dos abatimentos, as condições dos animais, etc. O modelo seguido para o culto muçulmano se orienta a partir daquele já praticado pelos judeus na França para a carne kosher, sendo o abatimento controlado pelo *Consistoire Centrale*, onde este cobraria uma taxa sobre a carne em razão dos serviços religiosos. Porém, como não há uma organização central para o Islã, em 1995, tentou-se conceder à Mesquita de Paris

este controle organizacional sobre sacrificadores e venda da carne halal. Mas este monopólio foi logo contestado por outras organizações e, atualmente, os sacrificadores devem se registrar, individualmente, nos municípios com os respectivos abatedouros, explicitando sua estadia regularizada no Estado, sua moralidade, suas competências técnicas, sua motivação religiosa e seu vínculo à alguma associação religiosa autorizada na França. (Idem, 1998, p. 154).

As outras festas religiosas não mobilizam tanto a comunidade muçulmana na França como o Aïd El-Kébir (por exemplo a festa de encerramento do Ramadã Aïd El-Fitr), logo não colocam problemas para folgas ou feriados. E, como forma de demonstração das tentativas de integração dos muçulmanos na França, o Aïd El-Kébir está em processo de se tornar feriado nas escolas (assim como o Yom Kippur). Em relação ao *hajj*, o elevado custo da peregrinação faz com que só os muçulmanos mais velhos o façam, de modo que a França não supera o número de autorizações potencialmente disponíveis, de acordo com as exigências feitas pela Arábia Saudita (mil peregrinos para cada um milhão de fiéis). Mas de todo modo, a Arábia Saudita não considera a França um país muçulmano e os fiéis franceses devem se unir aos contingentes de seus países de origem. Porém, como uma população cada vez mais francesa e muçulmana, o *hajj* pode se tornar um futuro objeto de demanda por parte da minoria e de negociação entre França e Arábia Saudita. (Idem, 1998, p. 156).

A certificação da carne halal perpassaria os mesmos desafios colocados pelos sacrifícios do Aïd El-Kébir. De modo geral, os animais deveriam ser sacrificados à mão, em direção à Meca e com a entonação de preces no momento do sacrifício. Mas muitas adaptações foram feitas como *electronar cose* e *auto-falantes* que emitem as preces designadas para o abatimento, cumprindo em larga escala as demandas rituais. Porém, novamente destaca-se a ausência de uma organização muçulmana reconhecida e legitimada por toda a minoria que possa estruturar melhor as práticas religiosas, negociando diretamente com o poder público o atendimento de suas demandas particulares (Idem, 1998, p. 195).

Assim, essas acomodações culturais se referem aos ajustes cotidianos inevitáveis para que os muçulmanos possam permanecer com suas práticas e tradições, adaptando-as à realidade francesa, ao mesmo tempo que o Estado faria concessões em vista de proporcionar um melhor ambiente para a continuidade destas práticas. É notável as inúmeras limitações: mesquitas, imams, *paróquias* de acompanhamento religioso,

serviços funerários, autorização para folgas no trabalho em grandes festas, oferta de carne halal, estrutura para abatimentos rituais, etc. Porém também é inegável os avanços quando se compara com a chegada dos imigrantes à França e a ausência completa de estrutura para sua prática religiosa. O Estado já mostra mobilizações para atender as demandas particulares do Islã na França, pois como a segunda minoria religiosa, ignorá-las na esperança do seu esvanecimento seria uma ação clara de exclusão de um grupo em uma sociedade. Apesar da *laïcité*, a situação desvantajosa da viabilidade prática do Islã no espaço público, principalmente quando comparada à situação e ao peso demográfico dos outros cultos, leva a uma iniciativa pública de busca por uma equalização das condições de observância da religião no país. Todavia, a importância do Islã na França nem sempre foi constante e perceptível, sendo considerada somente após 20 anos de consistente presença muçulmana no país.

#### **2.4 A emergência do Islã**

Mesmo que a relação com Islã seja muito antiga e intensa (principalmente com a colonização) ou que a presença maciça de muçulmanos no hexágono possa ser datada a partir dos anos 60, a percepção do Islã ou dessa população como muçulmana não foi imediata. A percepção da minoria que se constituía e as discussões sobre sua integração passaram por uma “religiosização”, ou seja, por uma caracterização religiosa tanto por parte da sociedade que os acolhia quanto por parte do grupo que se estabelecia e se percebia. Até os anos 70, os muçulmanos eram trabalhadores provisórios no hexágono e só se apresentavam como um problema através dos desdobramentos dos embates na Argélia, principalmente no temor da influência exercida pela FLN (*Front de Libération National*) sobre os muçulmanos que se sedentarizavam e reagrupavam. A vivência do Islã no período era dada de forma individualizada, improvisada e discreta, pois pela ausência de mesquitas, as pessoas tendiam a criar salas de orações no interior de lojas, fábricas e garagens. Essa forma de observação do Islã é conhecida como “Islã de porão” (*Islam de cave*) e mantinha-os, juntamente com o afastamento espacial, pouco visíveis na sociedade. (BOYER, 1998, p. 311).

Durante o fim dos anos 70 e início dos anos 80, o grupo se estabiliza definitivamente na França e iniciam-se suas primeiras percepções coletivas em relação à sociedade inclusiva. De um Islã privado e familiar, as demandas dos muçulmanos tornaram-se mais coletivas. Os protestos de SONACOTRA de 75 a 78 enfatizavam o aumento dos aluguéis, desdobrando-se em um movimento grevista reivindicador da estabilização dos preços e de melhores condições nas habitações. Essas condições se resumiam, não em mais e melhores espaços de convivência, mas sobretudo na exigência por salas de prece. Nos locais de trabalho, as demandas baseavam-se na compatibilidade entre o exercício da profissão e os ritos religiosos. Nas greves realizadas por trabalhadores da Renault e da Talbot, as exigências foram feitas em relação ao alimento servido nos restaurantes coletivos (a proibição do álcool e da carne de porco), às folgas em feriados e dias festivos religiosos e à adaptação das horas de trabalho na época do Ramadã (onde o jejum e o calor aumentavam os riscos de acidentes de trabalho). (BOYER, 1998, p. 102). A surpresa dos empregadores (e do próprio movimento operário) ao se depararem com reivindicações de caráter religioso, levou a uma percepção do Islã como um elemento de paz social, ou seja, uma via ideológica alternativa aos trabalhadores do movimento operário que eram, em grande parte, de origem estrangeira e/ou praticantes do Islã. Por consequência, houve o cumprimento quase imediato dessas exigências consideradas “não ameaçadoras” e “preferíveis” pelos empregadores àquelas do movimento sindical francês. (KEPEL, 1991, p. 62 e BOYER, 1998, p. 103).

Pouco a pouco, o Islã sai dos porões. Nos anos 80, pequenos locais geridos pelas associações são criados para atender as demandas crescentes para a prática. Ao lado das salas de prece, salas de reuniões e de formação corânica também surgem. A multiplicação das associações e a vinda crescente de recursos financeiros estrangeiros permitem que as associações comecem a adquirir terrenos e a edificar suas primeiras mesquitas. Aos poucos, o Islã torna-se cada vez mais visível e mais enraizado no espaço francês. (BOYER, 1998, p. 311). (Ver figura 5).

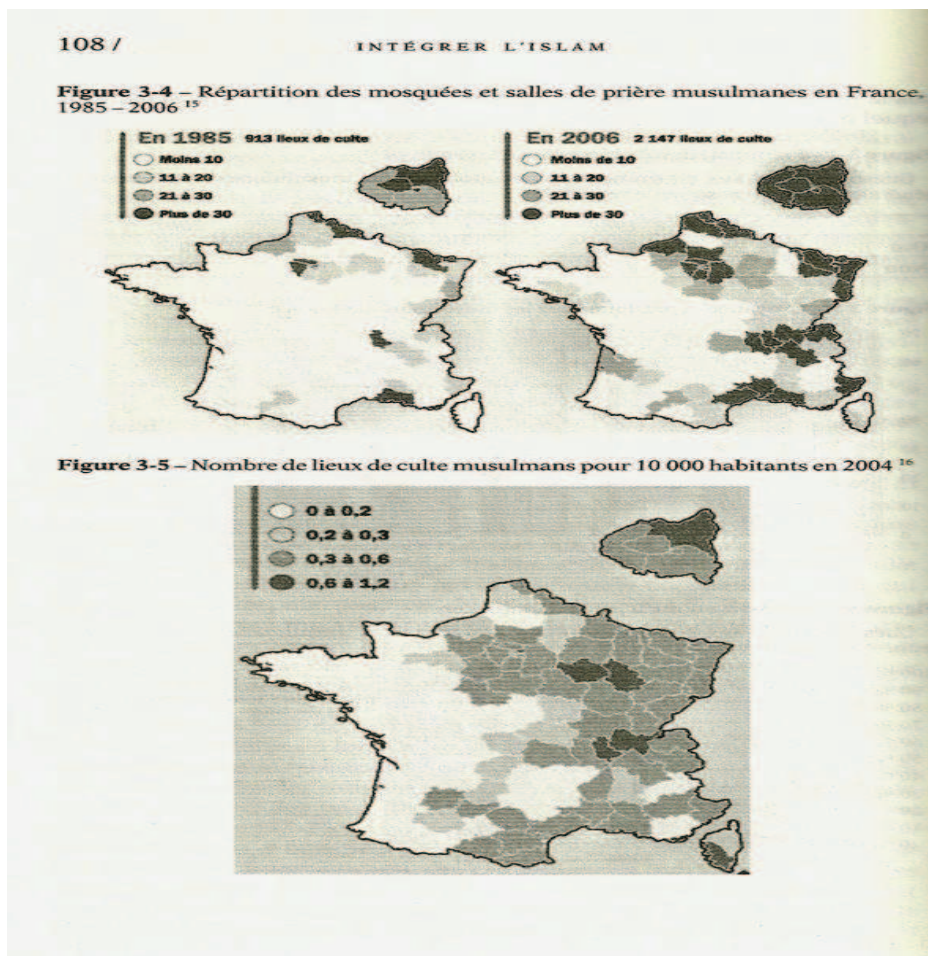


Figura 5 – a visibilidade do crescimento do Islã por meio dos locais de culto de 1985 a 2006. E a distribuição espacial do número de locais de culto para cada 10 mil habitantes em 2004 (LAURENCE e VAÏSSE, 2007, p. 108).

Mas mesmo que a identidade religiosa não tenha sido automaticamente apreendida ao grupo que se estabelecia, este sentiu, desde o início, as resistências da sociedade inclusiva a acolher recém-chegados. Como resposta, a primeira geração de nascidos e escolarizados na França começaram a mobilizar movimentos e organizações sociais no combate ao preconceito e à marginalização política, econômica e social nos quais se identificavam. Esse é o caso da Marcha dos *Beurs*<sup>61</sup>, com o movimento *Touche*

<sup>61</sup> A língua francesa, como qualquer língua, possui variações sócio-culturais em seu emprego. Além da norma culta, usada nos textos escritos, e das próprias variações regionais, influenciadas por dialetos, o francês convencional é empregado pela maior parte da população e das situações, sendo considerado o falar correto. O *argot* já é uma linguagem de gíria e muito informal (tendo se originado dentre a população carcerária como forma de dificultar a compreensão dos diálogos pela polícia) que passou a ser muito utilizado pelos jovens e pelas populações das *banlieues*, em geral. Do *argot*, criou-se o *verlin* (*l'invers*) que consiste na inversão silábica das palavras. Assim, *beur* significa árabe em *verlin* (*arabe*) e *pote* seria um termo em *argot* que significaria literalmente “chapa”, “camarada”. *Touche pas à mon pote* é o movimento de defesa dos jovens de origem estrangeira vítimas do preconceito.

*pas à mon pote*, do *SOS Racisme* e do *Jeunes Arabes de Lyon et Banlieue* (JALB). Nos dois primeiros casos, o objetivo era a busca de uma aliança com outros grupos étnicos e sociais para facilitar a integração na França e combater o racismo. Somente o JALB buscava manter sua identidade intacta, estabelecendo alianças conjunturais. É muito importante ressaltar a ausência do aspecto religioso nestes movimentos. A mobilização do grupo e o combate ao racismo envolviam uma percepção étnica comum e não religiosa. O elemento de distinção entre eles e os franceses de origem era a ascendência estrangeira, pois o pertencimento confessional não possuía qualquer significação social, sendo este destinado ao domínio privado e familiar. A reivindicação desses movimentos se resumia à obtenção da igualdade civil e da dignidade, pois referências religiosas poderiam dividir os movimentos. (BOYER, 1998, p. 319 e KEPEL, 1991, p. 15).

A “religiosização” tanto da percepção da identidade coletiva da minoria, quanto do debate sobre o processo de integração (e do próprio processo em si) tem sua motivação identificada em fatores internos e externos. Como fator externo, a Revolução Iraniana de 1978-79 é considerada um marco para o mundo muçulmano, pois colocou o Islã como força agregadora internacional no lugar do nacionalismo árabe. O Islã passou a ser considerado como uma forma de revigoração político e social tanto pelos próprios muçulmanos quanto pelo resto do mundo. Para muitos muçulmanos, a revolução significou o triunfo final do Islã sobre o Ocidente. Para outros, ela significou o revigoração da barbárie e do fanatismo, sendo o terrorismo islâmico a concretização desse novo momento. Na França, os efeitos sentidos por essa transmutação de valores dentre os muçulmanos foi o nascimento de um entusiasmo pelo pertencimento religioso, uma restituição do orgulho de ser muçulmano outrora minimizado devido à condição de estrangeiro e ex-colonizado do grupo; e também devido ao estereótipo negativo apregoado ao Islã na França. (Idem, *ibidem*, p. 18).

Como fator interno, a religião tornou-se um caminho, uma via facilitadora da sedentarização dos muçulmanos na França. Considerado como uma “fortaleza interior”, o Islã proporcionaria a referência identitária e o direcionamento moral para aqueles que se encontravam em uma situação de marginalização política, econômica e social, vítimas do racismo e do desemprego. (Idem, *ibidem*, p. 46).

[...] Com certeza, durante todo esse tempo, desde minha chegada até meu casamento, eu tive uma vida de vagabundo, à direita e à esquerda. Como os peixes que se lançam para tudo, para todas as direções, após as explosões de

dinamite. Se você já viu, você sabe que o peixe tocado pelo dinamite avança em ziguezague, trombando em uma pedra aqui, em outra lá. Nós saíamos com uma garota aqui, outra lá, paquerando aqui e lá, e nós bebíamos o vinho de um lado, e o raki de outro. Assim, passávamos a vida. Eu não podia ganhar dinheiro, e eu só fazia o mal à minha volta. Com certeza, após o casamento, tudo isso terminou. [...]. Eu me dei conta que meu amadurecimento não foi verdadeiramente devido a meu casamento, mas ao fato de que em alguns locais eu ouvi falar muito do Islã [...]. De um lado o Islã, de outro a formação da família contribuem para amadurecer uma pessoa. Agora – graças a Deus – [...] essas idiotices e loucuras de antes terminaram. (Pai de família turco, 30 anos, estudos primários). (Tradução nossa).<sup>62 63 64</sup>

A metáfora do peixe na pesca por dinamite demonstra claramente o estado de desorientação de muitos muçulmanos, principalmente dos imigrantes, em seus primeiros momentos na França e o papel do Islã para a estabilização psicológica e social dessas pessoas. Mas essa não é a primeira vez que a religião é usada como refúgio pelos muçulmanos em interação com a França. Durante o período colonial, a França se utilizou de duas formas distintas de apropriação do Islã segundo seus interesses políticos: no Marrocos, o respeito e a proteção ao Islã tradicional foram intensos, constituindo uma visão muito positiva e valorativa do culto. Essa postura garantia o distanciamento necessário entre o francês e o estrangeiro, demonstrando o não interesse em anexar ou em transformar o Marrocos em colônia. No caso da Argélia, o interesse era a sua anexação, sua transformação em outro departamento francês. O aspecto religioso foi subsumido ao étnico, sendo que a prática do culto foi securitizada e sua

---

<sup>62</sup> “[...] *Bien sûr, pendant tout ce temps, depuis mon arrivée jusqu’à mon mariage, j’ai mené une vie de vagabond, à droite et à gauche. Comme les poisons qui se jettent partout, dans toutes les directions, après les dynamitages. Si vous avez déjà vu ça vous savez que le poisson touché par la dynamite avance en zigzag en se cognant à une pierre par-ci, une autre par-là. On allait vers une fille ici, une autre là-bas, on en draguait une là, une autre ailleurs, et on buvait du vin d’un côté, du raki de l’autre. Ainsi passait la vie. Je ne pouvais pas gagner de l’argent, et je ne faisais que du mal à mon entourage. Bien sûr, après mon mariage, tout ça a été terminé. [...]. Je me suis rendu compte que ma maturation n’est pas vraiment due à mon mariage, mais au fait que, dans certains endroits, j’avais abondamment entendu parler de l’islam [...]. D’un côté l’islam, de l’autre l’accroissement de la famille jouent pour faire mûrir une personne. Maintenant - Dieu merci - [...] ces bêtises et ces folies d’autrefois sont finies [...]. (père de famille turc, 30 ans, études primaires).*” (KEPEL, 1991, p. 46).

<sup>63</sup> Esse e os seguintes depoimentos foram extraídos de um questionário realizado por Gilles Kepel e sua equipe, durante o Ramadã, entre os meses de maio e junho de 1985. Esse questionário foi composto de perguntas semi-estruturadas, no idioma do entrevistado, no qual o intuito buscado pela pesquisa foi da captação do modo de pensar e das categorias mais próximas ao entrevistado, evitando assim uma imposição da percepção francesa sobre eles. (KEPEL, 1991, p. 27).

<sup>64</sup> Todd (1994) critica a pesquisa realizada por Kepel identificando falhas na sua amostragem: a proporção de magrebinos, turcos e africanos não corresponderiam àquelas da realidade; e a região escolhida teria correspondido àquelas regiões de sistema antropológico diferencialista e desigual na França (os sistemas da França serão melhor vistos adiante), refletindo uma reislamização que para Todd seria muito inferior àquela demonstrada.

organização transmitida à França. O intuito era enfatizar uma entrada individualizada dos argelinos à cidadania francesa, mantendo as diferenças de origem (e não as religiosas) como o único elemento de distinção. Para aqueles argelinos contrários à colonização francesa, o Islã tornou-se o refúgio e a orientação ideológica para a luta pela independência. (BOYER, 1998, p. 45).

De todo modo, a apropriação da religião como refúgio ao ambiente percebido como hostil pelos muçulmanos não será uma característica geral dessa minoria. Primeiramente, há uma separação pouco clara (tanto para a sociedade inclusiva quanto para os muçulmanos) entre a identidade étnica e a identidade religiosa adotadas como elemento de distinção da sociedade francesa e de união do grupo:

-Em sua opinião, tornar-se francês muda alguma coisa para o muçulmano?

-Não, isso não mudaria nada se você é francês, você muda sua nacionalidade, os franceses te consideram sempre como um árabe, eles te tratam sempre como o árabe sujo ou outra coisa [jovem argelina, 16 anos, solteira. Entrevista em francês]. (Tradução nossa).<sup>65</sup>

Essa confusão corresponde justamente ao momento de transição entre a conformação da identidade minoritária étnica (muito heterogênea, por sinal) e os primeiros movimentos de estruturação de uma identidade mais comum e una entre esses estrangeiros e descendentes. Essa identificação religiosa possibilita a constituição de uma minoria mais consistente, centrada numa religião universal que, através de noções como a de *Ummah*, consegue garantir uma homogeneidade da prática e um vínculo religioso entre os fiéis além, inclusive, dos vínculos nacionais. Porém, como já foi anteriormente visto nas inúmeras tentativas de federalização do Islã, há também inúmeros graus de observância religiosa, conseqüentemente, de apropriação do Islã como elemento adaptativo/protetor dos muçulmanos na sociedade francesa.

Na realidade, a comunidade muçulmana da França parece tão profundamente dividida que ela é mais comumente não-encontrável: alguns muçulmanos da França são franceses, outros são estrangeiros; alguns são imigrantes, outros são filhos ou netos de imigrantes, outros não são nada disso; alguns remontam suas origens próximas ou distantes do Marrocos, outros de Mali,

---

<sup>65</sup> “*A votre avis, si on devient français, est-ce que ça change quelque chose pour un musulman? – Non ça changerait pas du tout si tu es un français, tu change ta nationalité, les Français te considèrent toujours comme un arabe, ils te traiteraient toujours de ‘sale arabe’ ou autre chose [jeune fille argelienne, 16 ans, célibataire – en français].*” (KEPEL, 1991, p. 42).

outros da Turquia, outros na França e de múltiplos outros países; alguns são crentes, outros não; alguns são praticantes, outros não, ou ocasionalmente; alguns se definem como muçulmanos, outros não; alguns pertencem à classe média, outras à classe trabalhadora; alguns são de direita, outros são de esquerda, etc. Sobretudo, essa ‘comunidade’ não possui qualquer forma de organização nacional unificada. (Tradução nossa).<sup>66</sup>

A solução encontrada para lidar com tamanha diversidade é justamente o elemento de referência de todas elas: o Islã. Independente de praticar ou não, de ser francês ou imigrante, de ter origem magrebina ou africana, de estar plenamente integrado ou marginalizado política-econômica e socialmente, todos esses indivíduos seriam segundo Laurence e Vaïsse (2007, p. 26) “muçulmanos potenciais”, ou de acordo com Boyer (1998, p. 230) “muçulmanos culturais”. Eles, de qualquer modo, estariam ligados ao Islã e a sua herança cultural, respondendo em maior ou menor grau às demandas de integração da sociedade e do Estado francês.

De todo modo, a partir dos anos 80 a França acompanhou a visibilização do Islã no país, motivada tanto pela influência da Revolução Iraniana (fator externo), quanto pela apropriação da religião como elemento adaptador/protetor (fator interno). O número de associações (após a lei de 1981) disparou, assim como o número de requerimentos para a construção de Mesquitas. Mais fiéis decidem observar a religião, afirmando e demonstrando mais intensamente o seu pertencimento religioso. Os movimentos sociais de combate ao racismo das primeiras gerações perdem seu caráter étnico e ganham conotação religiosa. Simultaneamente, a sociedade francesa inclusiva responde a esse crescimento com as primeiras rejeições a construção de mesquitas, com o receio do surgimento do comunitarismo no país (o que tornaria a minoria permanentemente distinta, logo inassimilável à sociedade e francesa), e o temor também de que o fundamentalismo religioso alcançasse os muçulmanos franceses, principalmente os jovens das *banlieues*. A marginalização do grupo passa a ser apontada como um fator potencial para o crescimento e a intensificação da prática do

---

<sup>66</sup> “*En réalité, ‘la communauté musulmane’ de France apparaît si profondément divisée qu’elle est le plus souvent introuvable: certains musulmans de France sont français, d’autres étrangers; certains sont immigrés, d’autres enfants ou petit-enfants d’immigrés, d’autres rien de tout cela; certains font remonter leurs origines proches ou lointaines vers le Maroc, d’autres vers le Mali, d’autres vers la Turquie, d’autres vers la France et de multiples autres pays; certains sont croyants, d’autres pas; certains sont pratiquants, d’autres pas, ou occasionnellement; certains se définissent comme musulmans, d’autres pas, certains appartiennent à la classe moyenne, d’autres à la classe ouvrière; certains sont de droite, d’autres sont de gauche, etc. Surtout, cette communauté ne possède aucune forme d’organisation nationale unifiée.*” (LAURENCE e VAÏSSE, 2007, p. 26).

Islã, principalmente quando se observa uma prática religiosa inicialmente privada e individual (ou seja, completamente convergente com um país laico), mas que se torna pública e politicamente reivindicativa a partir da sedentarização.

A retomada do Islã na França pode ser considerada, paradoxalmente, uma resultante da integração e também da marginalização dos muçulmanos. Integração quando se considera as tentativas de organização do grupo, de construção e apropriação de uma identidade política capaz de torná-lo autores de sua própria integração. Os jovens reconhecem seus direitos de cidadão e se mobilizam através das tentativas de organização do próprio culto (como a exigência por melhores locais de prece, por locais de formação de imams franceses, por disponibilidade de açougues de carne *hallal*, por adaptações no calendário para os feriados religiosos, por criações de cemitérios e serviços funerários especializados, etc.). (BOYER, 1998, p. 322 e KEPEL, 1991, p. 19). E marginalização, pois a inconsistência da integração política, a desigualdade econômica e a exclusão social levam a uma busca de reafirmação na sociedade, encontrando no Islã o caminho alternativo às vias tradicionais para melhor se posicionarem na sociedade e se fortalecerem como cidadãos franceses.

Novamente, a retomada do Islã não é um movimento generalizado entre a segunda geração de nascidos na França. Há uma grande parte de jovens que se desislamizaram, identificando-se com a vida material e secular (e com a própria *laïcité* francesa), rejeitando alusões às referências islâmicas que muitas vezes lhes são apregoadas, independentemente de suas práticas ou convicções pessoais. (BOYER, 1998, p. 26). Segundo Kepel (1991, p. 59), não só os jovens, mas muitos muçulmanos encontraram outros canais de integração à sociedade francesa, como a socialização por trabalho, habitação, etc. A ocorrência de casais mistos, por exemplo, tornou-se algo recorrente para este grupo específico.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Segundo Laurence e Vaïsse (2007, p. 63), elementos que se tornam indicativos de uma integração dos muçulmanos à sociedade francesa seriam: casamentos mistos, a presença de mulheres no mercado de trabalho, laços sociais com pessoas externas à comunidade de origem, e a mudança nos hábitos das refeições. Para Kepel (1991, p. 37), o grande indicador seria os hábitos alimentares sociais. Através de uma pergunta (Você aceitaria que você ou seus filhos fossem convidados para jantar na casa de um não muçulmano?), Kepel estabeleceu quatro níveis integrativos a partir das respostas: grupo A que rejeita totalmente o convite; grupo B que aceitaria eventualmente mas sob a condição de comer a carne *halal* ou de se abster do consumo de um outro tipo; grupo C que não veria problema algum em aceitar o convite, mas somente sob a condição de não se servir álcool ou carne de porco; e o grupo D que não veria nenhum empecilho de princípio ou de condições para aceitar o convite.

No extremo oposto, há os muçulmanos que retomam o Islã, que recorrem a religião por necessidade (apropriação visceral), devido às dificuldades de adaptação (no caso de imigrantes recentes) e à marginalização político-econômica e social (no caso das segundas e terceiras gerações). E aqueles que retomam por escolha (apropriação cerebral). Na apropriação visceral, o Islã seria garantidor de uma estabilização e de uma proteção contra os desvios sociais aos quais os muçulmanos se consideram vulneráveis. A integração é considerada por muitos como inalcançável, pois a sociedade francesa lhe parece hostil e incompreensível, levando a um movimento de recusa e rejeição de se integrarem. O Islã forneceria a possibilidade de afirmação de uma personalidade própria, constituída em oposição ao sistema de valores francês dominante. (Idem, *ibidem*). Contudo, mesmo segundo o modelo francês de assimilação, é compreensível a utilização do Islã de forma visceral pelos recém-chegados, pois as dificuldades de sedentarização levariam a procura por um referencial cultural que os acolhesse na nova situação em que se encontravam. De uma perspectiva positiva, a apropriação da religião poderia auxiliar a inserção, conseqüentemente, a integração dessas pessoas na sociedade francesa, pois a estabilização emocional e cultural permitiria uma maior abertura e maiores concessões à cultura e ao modo de vida franceses, não sendo esses considerados ameaçadores, portanto não automaticamente rejeitados. A religião muçulmana proporcionaria um referencial transcendental, para além do lugar de origem ou chegada, que de alguma forma equilibraria (principalmente após a Revolução Iraniana) a relação entre o muçulmano e o francês de origem. (Idem, *ibidem*, p. 60).

A França tenta estimular com as iniciativas de federalização do Islã, uma apropriação visceral/cerebral positiva do Islã, onde a religião auxiliaria na integração desse indivíduo à sociedade. Seja por necessidade ou por escolha (ou pelos dois), uma observação do Islã condizente com as leis da república, com a *laïcité* e, acima de tudo, não comunitarista, ou seja, não concorrente com a nação, só teria a contribuir com a sociedade e o Estado.

Percebe-se em tudo uma vontade de conjugar, sobre diversos modos, o fato francês com a identidade muçulmana: sem evocar necessariamente um comunitarismo, que poderia se opor a uma integração individual *à la française*, ou seja uma guetificação, pode-se sublinhar o desejo de reconstruir um laço social, colocando de antemão a referência islâmica para promover atividades muito diversas, educativas, culturais, esportivas... suscetíveis de lutar contra o mal das *banlieues*, propondo aos jovens a tomada de seu destino em mãos e inventar seu lugar na sociedade, tanto como francês tanto como muçulmano, em uma oscilação entre o preenchimento comunitário e a

abertura, mas de uma vontade profunda de reconhecimento e diálogo com os outros jovens. (Tradução nossa).<sup>68</sup>

Um jovem muçulmano é alguém que é francês e muçulmano e que deve encontrar as vias para determinar como ele é francês e muçulmano ao mesmo tempo. ele teve uma tomada de consciência, mas o processo é longo. (Tradução nossa).<sup>69</sup>

Os jovens muçulmanos possuem um desafio sobre sua identidade e o Islã tornou-se uma resposta. Se essa apropriação se deu por necessidade ou por escolha não é necessariamente um impedimento para a integração, ao contrário do entendimento de Kepel que identifica uma percepção de ameaça no Islã cerebral francês. (KEPEL, 1991, p. 59). Kepel afirma que o crescimento do islamismo seria um obstáculo à integração. O fundamentalismo islâmico seria incompatível com a identidade nacional francesa, logo esses jovens muçulmanos nascidos e educados na França se tornariam um obstáculo insuperável à integração. Mas Oliver Roy (2007, p. 42) ressalta que várias conclusões são feitas a respeito da interação entre o Islã e a *laïcité*, mas que tomam por base uma visão essencialista da religião. Tanto fundamentalistas quanto críticos do Islã tomam o dogma como referência em suas práticas e seus discursos.

O Islã como o cristianismo e o judaísmo se estruturaria de forma inviolável sobre seus dogmas e, particularmente, sobre seu código jurídico (*sharia*). Ao afirmar que não há separação entre religião e Estado (*din wa dawlat*); que a *sharia* é superior a qualquer outra forma de direito; e de que o indivíduo deve se vincular primeiramente (e prioritariamente) à *umma* (comunidade de fiéis), o Islã tornaria-se incompatível com o Estado e a sociedade francesa, pois estes se estruturariam no vínculo direto entre o indivíduo e o Estado, sem intermediações comunitaristas. Porém, também como toda religião, o Islã não seria um bloco monolítico: as divisões teológicas entre sunitas e

---

<sup>68</sup> “On remarque partout la volonté de conjuguer, sur des modes divers, le fait français avec l’identité musulmane: sans évoquer nécessairement un communautarisme, qui pourrait s’opposer à une intégration individuelle à la française, voire une ‘guettoïsation’, on pourrait souligner le désir de reconstruire un lien social, mettant en avant le référent islamique, pour promouvoir des activités très diverses, éducatives, culturelles, sportives... susceptibles de lutter contre le mal des banlieues, en proposant aux jeunes de prendre leur destin en mains et d’inventer leur place dans la société, en tant que Français et en tant que musulmans, dans une oscillation entre rempli communautaires et ouverture, mais avec une volonté profonde de reconnaissance et de dialogue avec d’autres jeunes.” (BOYER, 1998, p. 327).

<sup>69</sup> “Un jeune musulman c’est quelqu’un qui est français et musulman et qui doit trouver les voies pour déterminer comment il est français et il est musulman en meme temps. Il y a eu une prise de conscience, mais le processus est long.” (Présence musulmae en France, Dossier du SRI, p. 41 apud BOYER, 1998, p. 325).

xiitas remontam a época do califado; a existência de quatro escolas jurídicas em seu interior demonstraria a variedade de interpretações que a religião registra e uma abertura que contradiria a literalidade apregoada pelas vertentes mais ortodoxas e fundamentalistas; e a extensão geográfica de sua observância levou a adaptações culturais e particulares na interpretação e na prática de seus dogmas. (BOYER, 1998, p. 118).

[...] na realidade, o Islã integrou muito rapidamente estes modelos [monarquias hereditárias e sociedades complexas e hierarquizadas dos impérios Bizantino e Sassânida] e sua civilização se desenvolveu em sociedades muito diversificadas, freqüentemente mais abertas e tolerantes que aquelas de seus adversários cristãos do Oriente e do Ocidente, com práticas muito distanciadas dos dogmas, ligados a situações muito diferentes daquelas de sua origem em Meca e Medina. O sucesso do Islã se explica justamente por suas capacidades de adaptação e inculturação em meios muito diversos [...] Então, se dogmaticamente o Islã tradicional não é compatível com a *laïcité*, ele é capaz de evoluções históricas que lhe permitem se desenvolver em um mundo laico. (Tradução nossa).<sup>70</sup>

Dessa forma, todas as acomodações culturais recuperadas na seção anterior não seriam estranhas à religião, garantindo uma abertura por parte do Islã para a sua integração na França. Ao mesmo tempo, por parte da França, não se pode afirmar que ela não seria afeita à diversidade cultural. O que ela concebe é uma identidade francesa, uma lealdade à nação prioritária e que não seja comprometida por outros laços. Deixar as diferenças para o espaço privado não significa a individualização dessa vivência; ela pode ser sim coletiva, mas desde que não concorrencial com o Estado e a nação. (Idem, *ibidem*). Porém, os pontos de incompatibilidade dogmática coincidem não só no combate ao comunitarismo, ou seja, no combate à concorrência entre vinculações no indivíduo, mas também na permeação entre religião e política do Islã em um Estado mais que secularizado: laico.

A *laïcité* francesa nasceu do combate entre o republicanismo e a Igreja Católica, principalmente em relação ao ensino público, considerado este o espaço primordial para

---

<sup>70</sup> “[...] dans la réalité, l’islam a très vite intégré ces modèles [monarchies héréditaires et les sociétés complexes et hiérarchisées des Empires byzantin et sassanide] et sa civilisation s’est développée dans des sociétés très diversifiées souvent plus ouvertes et plus tolérantes que celles de leurs adversaires chrétiens d’Orient et d’Occident, avec des pratiques très éloignées de dogmes liés à des situations très différentes des origines à La Mecque et Médine. Et le succès de l’islam s’expliquent justement par ses capacités d’adaptation, d’inculturation dans des milieux très divers [...] Donc, si dogmatiquement l’islam traditionnel n’est pas compatible avec la laïcité, il est capable d’évolutions historiques qui lui permettent de se développer dans un monde laïc.” (BOYER, 1998, p. 122).

a formação do cidadão. E apesar dessa relação ter sido oficializada na lei de 1905, esta não contém qualquer definição ou alusão à *laïcité*. A *laïcité* concebida como uma separação rígida entre Igreja e Estado, e como uma liberação do espaço público e político da religião, dando a esta um espaço próprio, jamais pretendeu substituir o discurso religioso ou promover um compartilhamento de valores. A *laïcité* significou o compartilhamento de regras, um resultado da organização da religião no espaço público, indo além da secularização que já se define pelo processo de descentralização da religião na sociedade. (ROY, 2007, p. xii).

A *laïcité*, mesmo tendo surgido no embate entre Estado e catolicismo, seria incompatível com qualquer dogma religioso, pois a idéia de um confinamento da esfera religiosa ao espaço privado é contrária não só ao catolicismo e ao Islã, mas a todas as religiões. Diferentemente da história ocidental, o Islã jamais alcançou um estado santificado e um corpo eclesiástico que se colocasse em disputa para a organização do mundo temporal (o que propiciou o surgimento da *laïcité*). O califado era a autoridade política e o centro de referência da comunidade religiosa, não separando formalmente a política da religião, pois nunca tais esferas teriam se colocado nos mesmo termos que a Igreja Católica e o Estado moderno se colocaram no Ocidente, principalmente na França. Todas as autoridades no mundo muçulmano eram seculares, pois suas escolhas jamais se basearam em critérios religiosos, levando a ocorrência de uma secularização rotineira, sem grandes tensões entre autoridades religiosas e seculares<sup>71</sup>. O Estado no mundo muçulmano sempre foi fraco e a sociedade civil muito forte, onde sultão ou emir tomava o poder pela força e o mantinha a medida que defendesse o Islã e advogasse pela sharia internamente. Em uma situação contratual com as autoridades religiosas, o poder político não era sagrado nem transcendental muito menos se apresentava como a fonte da lei. A força da sociedade civil se baseava nas suas relações tribais (*asabiyya*) e na lei religiosa (*sharia*), colocando-se resiliente em relação ao poder do Estado (Idem, 2007, p. 54).

Ao mesmo tempo, a operacionalização social e política de uma religião somente se dá por meio da interpretação e implementação de seus dogmas, ou seja, por meio da religiosidade. Essa religiosidade se torna responsável não só pela orientação da conduta social, mas principalmente pela integração do fiel ao mundo. Para que uma norma

---

<sup>71</sup> Exceto no Irã, onde o Islã xiita possui uma forma de clero e cuja revolução foi a deflagração do conflito entre autoridades seculares e religiosas.

religiosa se torne uma norma social (em uma forma alternativa de operacionalização do dogma) necessita-se de mecanismos de intervenção de outras autoridades (e de um outro sistema de normas) para que ela se faça valer. Portanto, o dogma não determina um sistema político, mas sim uma visão de mundo que obrigatoriamente necessita de uma interpretação contextualizada, entremeada de elementos culturais, sociais ou políticos. (Idem, 2007, p. 57).

No caso do Islã, o dogma sempre orientou a realidade dos fiéis através do sistema cultural da sociedade cuja influência sempre se apresentou mais forte do que a do Estado e de sua estrutura política. (Idem, 2007, p. 59). Portanto, uma vez inserida à sociedade francesa, a religiosidade islâmica sofreria uma transformação de sua orientação societal. No primeiro momento de chegada dos imigrantes muçulmanos, estes se encontrariam como estrangeiros em uma outra nação e, na continuidade de sua religiosidade, eles teriam buscado manter o referencial cultural de sua origem. A localização espacial distanciada e o agrupamento entre conterrâneos teriam facilitado essa manutenção. Porém, a partir do momento em que eles se sedentizam, o Estado francês passa a impor a prática religiosa privada do Islã, em respeito à *laïcité*. Enquanto um “islã de porão”, não houve a ocorrência de grandes tensões entre muçulmanos e Estado/sociedade franceses devido à baixa visibilidade do Islã em sua prática mais individualizada. Porém, a partir dos anos 80, a minoria passa a se definir por sua identidade religiosa compartilhada. A religiosidade pública tradicional do Islã se choca com a *laïcité*, principalmente quando demandas políticas por melhor reconhecimento da minoria se estruturam sobre uma identidade religiosa.

As novas gerações de muçulmanos franceses se encontram mais distanciadas daquele referencial cultural de origem de seus pais ao mesmo tempo que a marginalização sócio-econômica da maioria do grupo compromete uma identificação plena com a nação francesa. A reislamização de parte do grupo se deve justamente a essa perda cultural, pois o fundamentalismo islâmico é fruto de um enfraquecimento da sociedade que acarreta a operacionalização política da religião. (Idem, 2007, p. 63). Para aqueles que não se reislamizaram, o enfraquecimento da religiosidade é nítido, porém a perda cultural tentará ser suprida pela transformação da apreensão do Islã. Ao invés de uma prática religiosa operacionalizada pela cultura em que se encontra, o Islã se torna o próprio referencial cultural, a vinculação identitária para aqueles que não se identificam plenamente com a sociedade e a nação francesa. Pode-se então tentar

conjecturar a partir destas afirmações que, a longo prazo, o Islã e sua grande capacidade adaptativa possam conformar uma operacionalização com a própria cultura francesa, retornando ao seu papel de religião, mas numa conformação francesa de sua prática: “[...] *peessoas são também criadoras de cultura, e as culturas que elas criam dependem de suas identificações passadas e presentes.*” (Tradução nossa).<sup>72</sup>

Mas por enquanto, a sociedade francesa enxerga na permanência do Islã o resultado de uma má e inevitável integração de uma minoria, somada a um contexto internacional de securitização dessa religião. A idéia de um dogma religioso incompatível com a base identitária da nação (apesar de que, na realidade, qualquer dogma seria incompatível) foi agravado pelo temor ao fundamentalismo islâmico dentre sua juventude reislamizada, dado que esta transforma o modo de apropriação dos dogmas, criando demandas políticas de práticas religiosas, quando a expectativa seria de sua completa integração à sociedade e à identidade francesa.

A França parece enfrentar dificuldades de assimilar a minoria, de integrá-la plenamente a sua sociedade, pois formalmente os muçulmanos já são franceses, já são cidadãos e em nada se difeririam do resto da sociedade. Porém, a dispersa e deslegitimada participação política, a marginalização econômica da maioria e o recrudescimento dos estereótipos, levam ao acerbamento das diferenças, ao invés do estímulo à identificação e ao compartilhamento das semelhanças. Por mais que se observem sinais de integração através de uma presença crescente nos esportes e no entretenimento (BOYER, 2007, p. 95), através dos casos de sucesso econômico e acadêmico de muitos muçulmanos franceses, isso só demonstra claramente a imensa diversidade do grupo. Contudo, uma demonstração clara também do longo percurso a ser trilhado para uma integração completa, pois a presença, por mais simbólica que seja, ainda é pontual nas posições de poder e de destaque na sociedade. Nas *banlieues*, entretanto, ela é maciça. A religião, portanto, vem se agregar a este complexo quadro de forma inicialmente marginal e discreta, mas logo constituidora e permeadora do processo, justamente por ser uma facilitadora da sedentarização (ao se oferecer como referencial cultural e de estabilização dos imigrantes), e por proporcionar uma percepção de reequilíbrio na interação com o francês de origem, por parte do francês

---

<sup>72</sup> “[...] *people are also ‘culture-bearing’ and the cultures they bear differ depending on their past and present identifications.*” (GUTMAN, 1994, p. 6).

muçulmano. Porém a sua reapropriação cultural e a sua reapropriação dogmática são ambas resultantes da perda cultural e da própria marginalização percebida pela minoria.

O Islã e sua prática não são incompatíveis com a França. A incompatibilidade está concretamente nas próprias condições de observação religiosa proporcionadas pelo Estado francês aos seus muçulmanos e no status integrativo desta minoria (político e sócio-econômico). Essas condições refletem, na verdade, as dificuldades de reconhecimento não de uma incontestável presença do Islã na sua sociedade e Estado, mas sim de sua incorporação inevitável ao âmago da nação francesa.

A França possuiria duas peculiaridades como caso de observação de um processo de integração de uma minoria muçulmana: seu modelo de integração assimilacionista e sua cidadania/identidade republicana. Muitos dos limites encontrados para o sucesso do processo de integração podem ser entendidos por meio desses dois importantes fatores.

## PARTE II

Ao longo da primeira parte, realizou-se uma descrição detalhada do processo de constituição de uma minoria em uma democracia-liberal e do desenrolar de sua interação com a nova sociedade. O caso francês tornou-se exemplar para a observação deste fenômeno pois ela representa o Estado-nação clássico e ao mesmo tempo em que constitui, desde o último século, como a principal sociedade imigrante da Europa e uma das principais do mundo. (WALZER, 1999, p. 52). Como foi visto anteriormente, a partir dos anos 50 a França recebeu um intenso fluxo migratório que, ao se estabelecer no país, constituiu-se como uma minoria requerente de integração. Porém, a França não se tornou uma sociedade de imigração nos últimos 60 anos. A extensão da imigração em seu território datada desde romanos e tribos germânicas até poloneses, judeus e espanhóis no início do século XX foi obscurecida pelo “[...] *extraordinário poder assimilador da nação francesa – de modo que imaginamos a França como uma sociedade homogênea, com uma cultura muito singular e distintiva.*” (Idem, *ibidem*).

Os grupos imigrantes anteriores aos muçulmanos nunca se organizaram como minoria. Todas as organizações comunitárias visavam um reforço no apoio a todos aqueles que passavam obrigatoriamente por uma assimilação rápida à política e à cultura do novo país. (Idem, *ibidem*). O que se questiona no contexto atual francês são quais fatores teriam levado à constituição inaugural de uma minoria na história do país, logo, quais teriam sido os fatores que obstruíram o sucesso do modelo assimilacionista para a integração de novos membros a uma sociedade.

Contudo, na contramão de uma constatação de fracasso do modelo assimilacionista, Todd (1994, p. 369) afirma haver uma falsa idéia de falha na assimilação francesa e ao contrário do que usualmente se constata, essa assimilação estaria não só em pleno processo, mas em aceleração. Os problemas identificados nas gerações francesas descendentes de imigrantes (principalmente nos grupos oriundos das *banlieues*) seriam resultantes de uma desestruturação muito rápida de seus sistemas antropológicos pela influência inevitável do sistema francês majoritário, por meio não só das interações cotidianas, mas principalmente através da televisão e da escola que se tornaram os principais veículos de transmissão dos valores franceses. A França assimilaria todos os seus imigrantes, por mais que essa tarefa tenha se tornado mais

complicada devido às diferenças étnicas e religiosas mais acentuadas entre esse grupo e a sociedade de recepção. (Idem, 1994, p. 387). Porém, segundo Todd, o processo estaria sofrendo um atraso momentâneo por consequência do próprio posicionamento de parte da sociedade francesa e do Estado. Por um discurso baseado na tolerância à diferença, a sociedade francesa e o Estado estariam falhando em apresentar aos imigrantes a cultura francesa como dominante, em demonstrar a eles o seu destino inevitável de serem assimilados. O direito à diferença teria retardado a percepção das regras sociais e antropológicas do meio receptor, o que teria acarretado um estado de desorientação psicológica das gerações nascidas na França, pois a ausência de regras levaria a subversão das próprias culturas imigrantes, corrompendo o sistema de referência de origem, além de gerar ansiedade e insegurança na sociedade receptora, que se veria incapaz de lidar com o grupo em questão. A absorção de um novo grupo implicaria, segundo o autor, na destruição do seu sistema de hábitos de origem o que, inevitavelmente, acarreta sofrimento para todos a serem assimilados, principalmente aqueles que são obrigados a passar por uma mudança relativamente mais profunda entre o seu sistema de origem e o novo a ser incorporado. (Idem, 1994, p. 389). Se o Estado francês se impusesse de forma mais clara à minoria, assumindo uma postura assimilativa com todas as suas consequências terminológicas e morais, a integração retornaria ao seu ritmo normal e esperado, pois as culturas imigrantes se veriam obrigadas a abraçar o sistema cultural francês dominante, dada a impossibilidade de se manter intacta a sua cultura de origem.

Dessa forma, a avaliação do sucesso ou fracasso do modelo assimilacionista de integração é posto em xeque. Como avaliar o estágio atual de integração da minoria? Em que se basearia a integração de um grupo minoritário? Enumerou-se, precedentemente, fatores específicos do caso francês que poderiam ser considerados como significativos para a conformação desse processo integrativo:

- a vinda através da migração econômica (como mão-de-obra) e do repatriamento de ex-combatentes;
- a origem em ex-colônias (a influência do passado colonial nas relações e nas percepções estabelecidas entre Estado/sociedade e minoria);
- a provisoriidade inicial da estadia e os contratos de trabalho temporários (a não intencionalidade de incorporação do grupo);
- a moradia diferenciada (segregação espacial);

- o fim do programa migratório em 1974 com a conseqüente sedentarização do grupo através do reagrupamento familiar (a crise econômica e a não mais desiderabilidade dos imigrantes ocasionaram justamente a permanência dos mesmos no hexágono);
- e a transformação da representação identitária do grupo, onde a sua sedentarização levou à passagem de um posicionamento individualizado e étnico para um minoritário (grupal) e religioso.

Todos esses fatores conformaram, de alguma forma, o fenômeno de constituição da minoria e de integração dos muçulmanos na França. Mas é difícil precisar o peso relativo de cada um como facilitadores ou complicadores do processo. Eles se apresentam mais como elementos de composição específicos do caso francês, que iluminam o fenômeno, mas não são suficientes para a compreensão de um resultado como de sucesso ou fracasso. Para isso, se faz necessário discutir o que seria a integração de uma minoria e como o modelo assimilacionista, adotado pela França, proporia de fato a plena incorporação de um grupo numa sociedade. Na primeira parte, a partir de uma orientação proposta por Laurence e Vaïsse (2007), estabeleceu-se o que seriam padrões de integração (política, sócio-econômica e cultural), como forma de vislumbrar a situação real de integração da minoria muçulmana a partir de domínios constituidores de qualquer contexto social. Constatou-se um quadro de dispersão na organização política, de marginalização econômica e estigmatização social (apesar da enorme heterogeneidade dessa minoria) e de acomodações culturais possibilitadoras de uma convivência estável (quando não harmônica) entre a minoria e o restante da sociedade. Porém, a questão ainda permanece em aberto: há de fato uma integração em processo? O modelo assimilacionista é bem-sucedido ou ele se coloca como obstáculo ao processo? Em que consiste uma integração plena ou mesmo o próprio modelo assimilacionista? Para qualquer tentativa de resposta a todas essas questões, é necessário recuperar conceitualmente esses fenômenos, principalmente como a literatura se coloca a respeito dos mesmos, pois essas discussões trarão a clareza e a precisão conceituais necessárias para avaliar a situação atual e os prováveis desdobramentos da integração dos muçulmanos na França.

### 3 INTEGRAÇÃO

A palavra integração continua a reinar vazia de sentido, já que assimilacionistas e segregacionistas podem igualmente a reclamar, lhe dando a significação que lhes convêm, absorção de indivíduos para os primeiros, enclaves de grupos para os segundos. (Tradução nossa).<sup>73</sup>

Integração é um conceito caótico: uma palavra usada por muitos, mas entendida diferentemente por quase todos. [...] [O conceito] é individualizado, contestado e contextual. (Tradução nossa).<sup>74</sup>

Não há uma única e geralmente aceita definição, teoria ou modelo de integração. O conceito continua a ser controverso e intensamente debatido. (Tradução nossa).<sup>75</sup>

A primeira dificuldade para definir se a minoria muçulmana está de fato em um processo de integração na França é o próprio entendimento do que é estar integrado. Kivisto (2003, p. 18) chama atenção para os inúmeros termos que são correntemente usados como sinônimos, mas que precisamente significam fenômenos diferenciados. *Aculturação*<sup>76</sup>, *adaptação*, *acomodação* e *integração* seriam terminologias intercambiáveis na maior parte das discussões. Na primeira parte deste trabalho, estabeleceu-se definições para *assimilação*, *integração* e *inserção* a partir de suas definições semânticas e não teóricas. Como o caos conceitual também se estende para esses termos, o retorno para a definição semântica (recurso este igualmente usado por Kivisto) tornou-se uma ferramenta possibilitadora de uma maior organização dos termos em geral, tomando como referência a precisão do seu significado e não a multiplicidade de seu uso na literatura, pois nesse último caso, uma escolha arbitrária

---

<sup>73</sup> “Le mot d’intégration continue de régner, vide de sens puisque assimilationnistes et ségrégationnistes peuvent également s’en réclamer, lui affectant la signification qui leur convient, absorption des individus pour les premiers, enclavement des groupes pour les seconds.” (LAURENT E VAÏSSE, 2007).

<sup>74</sup> “[...] Integration is chaotic concept: a word used by many but understood differently by most. [The concept is] individualized, contested and contextual.” (ROBINSON, 1998, p. 118 apud AGER e STRANG, 2008, p. 167).

<sup>75</sup> “There is no single, generally accepted definition, theory or model of immigrant and refugee integration. The concept continues to be controversial and hotly debated.” (CASTLES et al, 2001, p. 12 apud idem ibidem).

<sup>76</sup> A marcação dos termos em itálico foi utilizada para diferenciar o uso da palavra em seus termos semânticos, do uso das mesmas como referência ao fenômeno social que envolve as minorias e o estudo em questão.

teria que ser feita em prol de uma determinada forma de utilização, o que influencia obrigatoriamente qualquer conclusão sobre a avaliação do percursos dos muçulmanos na França.

<b>Etapa/Processo</b>	<b>Definição</b>
<b>Incorporação</b>	Inclusão, anexação de uma substância ou um elemento em outro ou em um todo; admissão, absorção, integração ou reunião de algo a outro.
<b>Inclusão</b>	Estado daquilo ou de quem está incluído, inserido, metido, compreendido dentro de algo, ou envolvido, implicado em; introdução de uma coisa em outra, de alguém em um grupo, etc.
<b>Inserção</b>	A introdução de algo em um meio diferente do seu; fazer entrar; colocar-se no meio de outros.
<b>Adaptação</b>	Ajustar-se, adequar-se; pôr-se em harmonia, em conformidade; acomodar-se.
<b>Acomodação</b>	Tornar-se cômodo, por em boa ordem; ajustar-se.
<b>Aculturação</b>	Processo de modificação cultural de indivíduo, grupo ou povo que se adapta a outra cultura ou dela retira traços significativos; fusão de culturas decorrente de contato continuado; processo por meio do qual um indivíduo absorve, desde a infância, a cultura da sociedade em que vive.
<b>Hifenização</b>	Construção de laços inter-grupais que ligam ou transcendem identidades particulares, criando uma identidade coletiva que não é central nem periférica. (Ex. Ítalo-brasileiro, nipo-americano...). <sup>77</sup>
<b>Integração</b>	Inteirar, completar, somar algo que o torne parte integrante de um todo.
<b>Assimilação</b>	Tornar algo estranho em semelhante, convertendo sua substância para fazê-lo seu. Em sua origem americana, a assimilação era relacionada à expressão <i>melting-pot</i> <sup>78</sup> , ou seja, a fusão da diferença para a conformação de um todo homogêneo.
<b>Multiculturalismo</b>	A preservação de culturas diferentes ou identidades culturais distintas em uma sociedade, nação ou Estado unificado. <p>Salad Bowl* (EUA): metáfora característica da modo americano, em que “em uma salada, cada folha preserva sua forma e sabor distintos, e se torna cada vez mais interessante a medida que novos ingredientes são adicionados.”</p> <p>Mosaic* (Canadá): a metáfora canadense afirma que cada pedra monocromática cria a impressão visual de uma figura multicolorida. (Idem, ibidem).</p>

Tabela 1 – Definições de expressões relativas à interação de minorias com sociedades majoritárias. Fonte: elaboração própria.

<sup>77</sup> (ALEXANDER, 2001, p. 245). Esse é o único termo cuja definição não foi encontrada no dicionário devido a seu caráter conceitual muito específico.

<sup>78</sup> (\*)

(BAUBÖCK, 2002, p. 14). No caso dos termos *assimilação* e *multiculturalismo*, suas definições foram completadas por referências teóricas, devido a própria história de uso e referência dos termos, fazendo-se necessário a alusão aos já familiares *melting-pot*, *salad bowl* (originados nos EUA) e *mosaic* (de origem canadense) para sua melhor definição.

Todos os termos acima são usados de forma intercambiável na literatura em geral. Porém, numa observação mais atenta, percebe-se nuances entre cada um, onde alguns se apresentam como referências situacionais de um dado processo, e outros tornaram-se processos em si, constituindo escolas de pensamento e, conformando um intenso debate teórico sobre qual deles seria o mais adequado, factível e bem-sucedido a partir de seu respectivo propósito. Como um dos autores sensíveis a essas distinções, Kivisto (2003, p. 18) elege a *incorporação* como o melhor termo a ser utilizado. Em sua definição em inglês, segundo o *Oxford English Dictionary*, *incorporação* seria:

Admitir o se tornar membro em um corpo corporificado; combinar-se ou formar-se em uma sociedade; se unir em ou como um corpo; se misturar ou combinar para formar um todo consistente; se colocar em ou dentro de outro para a formação de um corpo ou de um todo integral. (Tradução nossa).<sup>79</sup>

A definição de *assimilação* seria muito próxima segundo o próprio autor, de forma que ele opta pela utilização dos dois termos como sinônimos e foca sua discussão sobre o processo de assimilação/incorporação e não desdobrando o uso da terminologia *integração*. Alexander (2001, p. 242) também opta pelo termo *incorporação* (a despeito de *inclusão* que para ele invocaria uma idéia de reconhecimento autêntico), porém a assimilação se tornaria uma das formas de incorporação (juntamente com a *hifenização* e o *multiculturalismo*).

Como se pode observar, Kivisto e Alexander optaram pela *incorporação* como o termo referência para suas discussões. Contudo, ela possui um peso relativo divergente para ambos, principalmente no que concerne sua relação com a *assimilação*. Enquanto Kivisto enxerga a *assimilação* como sinônimo de *incorporação* e o *multiculturalismo* como sua manifestação estrutural (cujas diversas interpretações teriam acarretado sua conformação antagonica), Alexander já entende a *assimilação* como um subtipo da *incorporação* (conjuntamente com o *multiculturalismo* e a *hifenização*). Portanto, tomar a *incorporação* como o termo e o processo de referência para a presente discussão mostra-se pouco promissor.

---

<sup>79</sup> “To admit to membership in a corporate body; to combine or form into a society; to unite in or as one body; to blend or combine thoroughly to form a consistent whole; and to put in or into another so as to form one body or integral whole.” (KIVISTO, 2003, p. 18).

A partir das definições apresentadas acima, pode-se buscar destacar as diferenças e semelhanças encontradas entre os diferentes significados e, assim, sistematizar quais são aqueles que se apresentam como situações ou etapas de um processo, e quais são os que se consolidam como um processo de fato, possibilitando uma melhor organização da discussão e, conseqüentemente, uma opção pelo termo/processo referência mais neutro e abrangente. Tal termo/processo irá se tornar a ferramenta de análise e observação do caso em questão, auxiliando na formulação de parâmetros que permitam uma compreensão mais precisa da situação dos muçulmanos na França.

Assim, observa-se que o elemento comum entre todos os termos acima é o encontro de duas forças distintas que se interagem. É por essa razão que a utilização desses termos na literatura é feita de forma tão intercambiável e pouco rigorosa. De uma maneira geral, eles são capazes de descrever o mesmo tipo de fenômeno. Todavia, as distintas formas que se dão o encontro, ou o produto resultante dessa interação, serão os elementos responsáveis pelas variações dos usos teóricos das terminologias acima. Percebe-se que o principal elemento diferenciador entre elas é a maneira e o grau de transformação dessa interação. Logo, se a referência é situacional, momentânea, o efeito transformador dessa interação (causado e sentido pelas forças em interação) será pequeno. Nesse caso, os termos denominados aqui como “etapas do processo” seriam os mais apropriados na descrição dessas situações. Quando a referência é processual, num decorrer mais alongado do tempo, o efeito transformador dessa interação é muito maior, conformando, assim, fenômenos, processos em si que chegam a se constituir como escolas de pensamento e a imprimirem, entre si, um debate teórico e uma disputa política.

Percebe-se pelo quadro acima uma semelhança muito clara entre alguns termos como *inclusão* e *inserção*; e *adaptação* e *acomodação*. Os últimos são claramente termos sinônimos e significam a ação resultante de duas forças em interação. Não fica claro qual delas agiria ou se seriam as duas. Mas o que se pode assegurar é que as ações de adaptar e de acomodar buscam a sintonia do diferente, a harmonização do que seria potencialmente desconfortável e conflitante. Para compreender a situação dos muçulmanos na França por essa perspectiva, implicaria que muçulmanos e franceses estivessem buscando superar suas divergências em suas interações para a melhor convivência. Através desta abordagem, alguns elementos poderiam ser destacados como

exemplificadores deste movimento: quando os muçulmanos aceitam que a construção das novas mesquitas não contenham minaretes ou as chamadas dos *muezzin* (STATHAM et al, 2005, p. 433), denotando uma tentativa de ajuste, pois cede-se em aspectos da experiência religiosa para uma melhor convivência na sociedade. E mesmo quando o Estado francês decide tomar a dianteira no processo de organização do Islã no país, principalmente no que concerne à prática religiosa, destoando do não-intervencionismo da *laïcité*, há claramente a demonstração de esforços para uma melhor acomodação da minoria. Por mais que haja conflitos e desajustes (como o caso da veiculação pública das charges de Maomé, em 2006; das manifestações nas *banlieues*, em 2005; e da proibição do Foulard, em 2004), não se pode ignorar a existência de esforços para uma melhor interação, uma vez que a existência como minoria na França é fato incontestável. A utilização dos termos *acomodação* e *adaptação* são amplos por serem capazes de se referir a diversas esferas da convivência humana: política, econômica, social e cultural. Mas eles também são restritos, pois indicam somente um aspecto da interação: o esforço realizado para a harmonização dos grupos. Se existe um processo real de acomodação e adaptação, torna-se pouco compreensível a intensificação dos conflitos. A *acomodação* e a *adaptação* representam mais conceitos designantes de um aspecto da interação (esforço de harmonização) e de um provável desfecho da mesma (harmonia), do que um conceito mais neutro no sentido de captar as diversas manifestações e movimentos dessa interação. Teleologicamente, o sucesso é presumido e por essa razão qualquer conflito só seria parte integrante. Para evitar a opção por um desfecho enquanto o próprio caso se desenrola, é considerado aqui prudente tomar a *acomodação* e a *adaptação* com mais uma forma de análise, como movimentos reais realizados tanto por muçulmanos como por franceses, mas não os únicos que ocorrem. Adotá-los como a ferramenta de análise, é já tomar o fim como dado, o que pode ser precipitado.

A *aculturação* e a *hifenização*, apesar de não serem sinônimos entre si, possuem uma semelhança por se tratar de processos essencialmente identitários. Na *aculturação*, há um aprendizado e absorção da cultura do outro o que leva obrigatoriamente a uma modificação de quem se acultura. Mas não necessariamente a modificação da fonte de aculturação, ou seja, da cultura que é absorvida. No caso francês, os muçulmanos que têm o francês como sua língua materna, que adotam as vestimentas, os hábitos alimentares e até os feriados franceses seriam aqueles sujeitos aculturados. A França

não se modificou ao recebê-los. Ela só se tornou a fonte da cultura que foi absorvida por eles ao longo de uma extensa interação. Os imigrantes muçulmanos dos anos 50 e 60 são completamente diferentes de seus filhos e netos nascidos no hexágono e automaticamente cidadãos franceses. Mesmo o esforço por uma organização política e por uma melhor representação seriam mais um demonstrativo da absorção dos valores, principalmente políticos, por essa população. Na *hifenização*, o que se tem é uma acoplagem de identidades, uma junção para que não haja modificações forçadas em nenhuma das duas em questão. A *hifenização* trata exclusivamente da minoria muçulmana. É ela que possui outra identidade para ser estabelecida e referenciada juntamente com a francesa. O exemplo mais claro seria a denominação árabe-francês, afro-francês ou muçulmano-francês. Porém, devido à concepção da identidade nacional francesa, as primeiras hifenizações são impossíveis; já a última é praticável, mas com ressalvas. Como já foi sucintamente abordado na parte I (e que será mais detalhadamente abordado adiante), a França constrói sua identidade nacional, desde a Revolução Francesa, numa relação direta entre indivíduo e nação. Não se concebe intermediários ou qualquer outro potencial concorrente à vinculação nacional. Portanto, se denominar árabe e francês ao mesmo tempo é irrealizável. Por mais que “árabe” ou “afro” denote uma identidade étnica, ela pode facilmente se tornar concorrencial com a nacional, se for concebida como tal. Se a etnia exigir valores culturais e comprometimentos paralelos ao ser francês, ela não pode ser tolerada, tornando sua hifenização uma contradição em termos. No caso do “muçulmano”, o termo denota uma confissão religiosa. Por mais que a França se declare um país laico, onde sua *laïcité* tenha se estruturado no combate da influência religiosa (católica, para uma maior precisão) no espaço público, a religião não foi abolida do Estado, nem da nação. Ela simplesmente teve seu espaço de atuação restrito à esfera privada de cada indivíduo. Desta forma, uma identidade religiosa privada não competiria com a identidade nacional, possibilitando essa hifenização.

Tanto a *aculturação* quanto a *hifenização* são processos, fenômenos identitários que ocorrem por uma interação prolongada entre dois grupos. E por se tratarem da questão identitária, os dois termos perdem amplitude como ferramenta analítica da questão dos muçulmanos. No caso da *aculturação*, é muito claro que tenha ocorrido com os muçulmanos. Mas não se pode afirmar que não tenha ocorrido nenhuma transformação cultural com a sociedade francesa, pois os efeitos da interação são uma

via de mão-dupla. No caso da hifenização, após a modificação identitária da minoria a partir dos anos 80 e 90, em que se reduziu o pertencimento étnico para se enfatizar o religioso, ela torna-se um fenômeno realizável no hexágono. Contudo, a hifenização não pode ser considerada plena, pois muitos dos conflitos e tensões gerados na interação da minoria muçulmana com a sociedade e o Estado francês são devido à apropriação pública da religião, que se antagoniza com a concepção identitária nacional do país. Além disso, tanto a *aculturação* quanto à *hifenização* se restringem ao domínio cultural/identitário da minoria. De forma alguma se reduz aqui a importância da questão identitária para uma minoria. Pode-se inclusive considerar como essencial para a sua definição. Porém, como o foco se detém no percurso interacional da minoria, passando desde o seu estabelecimento até os prováveis desfechos de sua interação e existência, ambos os conceitos tornam-se limitados para um entendimento mais completo desta questão. Fora os problemas específicos de cada um, como a ausência dos efeitos interacionais na maioria (no caso da *aculturação*), e a própria possibilidade de ocorrência no hexágono (no caso da *hifenização*).

Por fim, os termos *incorporação*, *inclusão* e *inserção*. Pode-se constatar como traço comum a remissão ao que seria o primeiro momento dos muçulmanos no hexágono, onde eles se inseririam no país, estariam incluídos em um novo ambiente. De acordo com os respectivos significados exibidos acima, uma inclusão e uma inserção não implicam ou nada dizem sobre seus próprios desdobramentos. Não se pode concluir que os muçulmanos se transformarão com este contato ou mesmo em que aspectos os franceses se modificarão ao terem, em seu território, este novo grupo. Em distinção ao argumento elaborado por Kivisto (2003) e Alexander (2001), e seguindo a orientação deste trabalho (ou seja, tomando o significado semântico como referência), observa-se que o termo *incorporação* possui muito mais proximidade com os termos *inclusão* e *inserção*, do que com termos como *assimilação*. A *incorporação* tampouco implicaria em mudanças ou transformações e, referir-se-ia ao momento de entrada, de introdução de um grupo em outro. Contudo, é inegável também que a *incorporação* se aproxime consideravelmente da *integração*. O incorporar remete não só a um movimento de entrada, mas também a conformação de um todo. Seu limite se estabelece neste ponto, pois nada se pode inferir sobre transformações do que era inerente ao todo ou do que foi incorporado. O termo ganha neutralidade dessa forma e isso o torna uma potencial escolha como referência ou ferramenta analítica. Contudo, como há indícios de seu uso

como sinônimo da *assimilação* (o que poderia comprometer a neutralidade de sua referência) e como sua ênfase está mais no momento de entrada, de inserção do grupo, do que nos desdobramentos posteriores (seu escopo temporal é limitado), a *integração* acaba por se tornar o termo mais adequado como ferramenta analítica na presente discussão.

A *integração* se colocará entre o limiar das definições acima e dos conceitos abaixo. As primeiras se limitam a analisar a interação entre grupos diferentes por uma determinada perspectiva (entrada, desfecho ou esfera cultural), já os últimos representam escolas de pensamento e modos particulares de desdobramento dessas interações. A *integração*, portanto, se coloca como ferramenta analítica do caso justamente por se tornar o parâmetro de observação. O esforço a ser realizado por este trabalho é analisar os prováveis limites da *assimilação* francesa ao entendê-la por meio do que seria uma *integração* completa de uma minoria. Dessa forma, o *multiculturalismo* e a *assimilação* podem ser interpretados como modos de *integração*.

O *multiculturalismo* surge a partir dos anos 70 como resposta aos desafios colocados para as democracias-liberais com minorias e para as sociedades multiculturais. Quando o “outro” não pode ser mais assimilado ou excluído, novas formas de lidar com a diferença são formuladas. Após vinte anos da expansão dos direitos civis para a população negra nos EUA, iniciaram-se discussões para a expansão do que seriam as “minorias raciais” no país. No mesmo momento, Peter Adler, em 1974 cunha pela primeira vez o termo *multicultural* em seu texto intitulado *Intercultural Communication*. O homem multicultural seria aquele que:

[...] não mantém barreiras claras entre ele e as variedades pessoais e contextuais nas quais ele poderia se encontrar.[Ele é] capaz de grandes mudanças nos seus arranjos referenciais e incorpora a habilidade de recusar um caráter permanente... Ele é uma pessoa que está sempre em processo de se tornar parte ou à parte de um dado contexto cultural. Ele é um ser muito mais formativo, resiliente, cambiável e evolucionário. (Tradução nossa).<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> “[...] maintains no clear boundaries between himself and the varieties of personal and cultural contexts he may find himself in. [ He is] capable of major shifts in his frame of reference and embodies the ability to disavow a permanent character... he is a person who is always in the process of becoming a part and apart from a given cultural context. He is very much a formative being, resilient, changing, and evolutionary.” (ADLER, 1994, p. 71 apud ALEXANDER, 2001, p. 237).

Até que quinze anos mais tarde, o termo *multiculturalismo* foi formulado pela acadêmica feminista Catherine Stimpson como “[...] *tratar a sociedade como a soma de vários valorosamente iguais, mas étnica e racialmente distintos grupos.*” (Tradução nossa)<sup>81</sup>. Essa mudança na conotação do termo é perceptível, pois no início dos anos 70 significava uma comunidade intercultural e interdependente em expansão, relativista do universalismo. Já no início dos anos 90, o termo já parece ligado à desconstrução e à deflação das demandas por universalismo, e ligado à reabilitação e à proteção de discursos culturais autônomos e de comunidades interacionais separadas. (ALEXANDER, 2001, p. 237). Foi a partir deste momento que uma teoria política foi consistentemente elaborada nos EUA e no Canadá. (TRIANDAFYLLIDOU et al, 2006, p. 4). Assim, o *multiculturalismo* constituiu-se como uma escola de pensamento muito heterogênea (RINGELHEIM, 2010, p. 109) em termos teóricos, e variável em termos geográficos, desenvolvendo características específicas de acordo com o contexto em que se manifestou e manifesta (EUA e Canadá principalmente, mas também Reino Unido e Países Baixos). Ele proporia o reconhecimento público da diferença, pois a indiferença às distintas condições e à pluralidade das identidades presentes na sociedade, levaria ao benefício de determinados grupos a despeito de outros. A princípio da cegueira à diferença (*difference-blind*) manteria a cultura hegemônica e marginalizaria aquelas que não possuem os mesmos recursos, isto é, o mesmo reconhecimento. (TAYLOR, 1994, p. 43). Para o liberalismo, o reconhecimento de direitos culturais se antagonizaria ao tratamento igualitário dos indivíduos. Dworkin (apud idem, 1994, p. 56) afirma que uma sociedade liberal se baseia em não adotar nenhuma visão substantiva sobre os fins de uma vida, ou seja, o que se considera como uma boa vida e à qual as pessoas buscariam. Cada indivíduo teria a sua visão particular, logo o liberalismo se comprometeria com o tratamento justo e igualitário entre pessoas, independente de suas concepções de fins. Assim, a sociedade liberal se uniria em torno de um comprometimento procedimental, na busca pelo tratamento dos indivíduos com igual respeito.

Muitas críticas ao multiculturalismo se constroem a partir da acusação de que diferenças e divisões seriam por ele introduzidas onde eram anteriormente inexistentes e que o multiculturalismo abalaria a coesão social de uma sociedade, comprometendo os

---

<sup>81</sup> “[...] *treating society as the sum of several equally valuable, but distinct racial and ethnic groups.*” (STIMPSON, 1992, p. 44 apud idem *ibidem*).

conceitos de cidadania comum e de solidariedade por permitir a manutenção da diferença. (TRIANDAFYLLIDOU et al, 2006, p. 4). Ao defender direitos culturais a grupos que se encontram marginalizados na representação democrática, o multiculturalismo seria acusado de ser inapropriado ao procedimentalismo igualitário liberal. Porém os defensores do multiculturalismo vêem sim uma compatibilidade, pois haveria direitos invariáveis dos indivíduos a serem respeitados (vida, liberdade, propriedade, expressão, religião, reunião, etc). Porém, certas imunidades e pressupostos de tratamento uniforme poderiam ser revistos de modo a garantir mais justiça no reconhecimento dos indivíduos. (TAYLOR, 1994, p. 61). Seria o *comunitarismo* que entenderia a impossibilidade dos indivíduos permanecerem a parte de seus fins. Para Michael Sandel (1982, p. 150 apud KYMLICKA, 1995, p. 91) alguns fins seriam constitutivos, definidores da identidade pessoal de um indivíduo. Dessa forma, o Estado deveria reforçar o vínculo de um indivíduo com seus fins constitutivos, limitando as situações em que fosse obrigado a revê-los devido a pressões externas de outros grupos, muitas vezes majoritários.

Os multiculturalistas avaliam que os comunitaristas se limitam, pois por mais que compartilhem a consideração da importância dos laços sociais a um grupo particular (o que para um comunitarista seria muito mais importante do que qualquer vínculo político ou cívico à sociedade em geral), estes não poderiam igualmente limitar o indivíduo, restringindo-o aos fins específicos de um grupo subnacional. Neste ponto, os multiculturalistas se aproximariam dos liberais, pois é fundamental que o indivíduo possua condições legais e sociais de avaliar e revisar seus valores e modos de vida. (KYMLICKA, 1995, p. 92).

Portanto, desde os anos 70 e, principalmente a partir dos anos 90, o *multiculturalismo* se colocou como o contraponto ao *assimilacionismo*. Se, anteriormente, as únicas opções eram assimilar ou segregar, isto é, a transformação da diferença no semelhante ou a sua completa exclusão; com o multiculturalismo surge a valorização da manutenção da diferença para uma melhor composição da sociedade. No debate sobre o reconhecimento de minorias como condição para sua integração, o multiculturalismo se oporia à assimilação justamente por reivindicar a proteção e o reconhecimento de identidades culturais distintas de uma maioria, mesmo a despeito do igualitarismo procedimental do liberalismo, dado que este promoveria a injustiça de tratamento. Porém, como a França adota a assimilação como seu modo de integração e a

sua identidade nacional (que será visto adiante) se define pela indiferenciação dos indivíduos, sua rejeição ao multiculturalismo e ao comunitarismo é muito forte. Não se concebe discussões sobre o reconhecimento de diferenças (multiculturalismo) e muito menos que o indivíduo possua vínculos comunitários acima daqueles do Estado e da nação. Essas alternativas são vistas como potenciais “guetificadores” da sociedade, específicas do contexto anglo-saxão e são completamente rechaçadas nos debates sobre a integração dos muçulmanos no país. (JENNINGS, 2000).

Assim, o *multiculturalismo*, além de se estruturar pela questão da identidade, ele se apresentaria também como uma alternativa ao processo de interação social, como um fenômeno tal como a assimilação. Sua capacidade de abrangência vai para além da identidade cultural por propor uma alternativa mais apropriada à realidade social multicultural das sociedades liberal-democráticas no tratamento da diferença e do “outro”. Ao propor que grupos possam interagir harmoniosamente sem necessitar de se transformar em função do outro, e que as diferenças não só conjuram uma sociedade liberal-democrática, mas que também favorecem a sua estabilidade, o *multiculturalismo* consegue expandir seu escopo para todos os domínios concernentes à interação com o outro, muito além do cultural. Ele se apresentaria como um reforço aos vícios e falhas produzidos pelo próprio liberalismo e pela representação democrática da diferença. Sua proposição trata dos fundamentos da sociedade humana, pois engloba a cidadania e a vinculação de um indivíduo a sua sociedade e Estado. (Idem, *ibidem*). Contudo, como o *multiculturalismo* também se apresenta muito mais como um modo de interação, inclusive como o contraponto direto ao modo apresentado pelo *assimilacionismo*, conclui-se igualmente que o ganho proporcionado por sua utilização conceitual está justamente no debate que provoca.

A *assimilação*, como o *multiculturalismo*, distingue-se dos outros termos, por se compor não só como um processo completo de interação entre grupos sociais, mas também por já se constituir como escola teórica na sociologia (uma teoria de relações étnicas de grupo), e também por se apresentar como um modo de integração de indivíduos e minorias a uma sociedade. Ela sempre foi considerada a primeira e mais natural resposta sociológica (ALEXANDER, 2001, p. 244) a essas questões. A assimilação era prática corrente no século XIX, principalmente entre os impérios coloniais (CASTLES e DAVIDSON, 2000, p. 60) e ganhou um arcabouço teórico nos EUA com Robert E. Park e a Escola de Chicago, quando se buscou entender os

impactos da imigração em massa para o país (KIVISTO, 2004, p. 149). Segundo Todd (1994, p. 373), num rápido passar de olhos sobre a bibliografia, constata-se que 90% das reflexões sobre assimilação e segregação até os anos 80 eram anglo-saxãs.

Seus diferentes entendimentos iniciais perpassavam desde a consideração de condicionamentos biológicos (casamentos mistos), físicos (contato) e sociais (capacidade da nação de socializar recém-chegados) propícios para a fusão de indivíduos à sociedade (MAYO-SMITH, 1894, p. 652 apud KIVISTO, 2004, p. 152); a definições de homogeneização de grupos por meio de acomodações entre membros de raças distintas em contato prolongado e com condições psíquicas presentes (SIMONS, 1901 apud idem ibidem). Park marcaria o rompimento desses entendimentos, pois ele teria buscado estruturar uma definição de *assimilação* que se afastasse de limitações biológicas e populares<sup>82</sup> para um tratamento mais sociológico do termo. (PARK, 1921 apud idem, 2004, p. 159). Ele sairia da análise individual e consideraria a *assimilação* também como um processo de *incorporação* de grupos que não se limitaria a preferências morais.

Park teria distinguido, então, dois processos: a *acomodação* (ajustes para a redução de conflitos, para o controle da competição e para a manutenção de uma base de segurança na ordem social); e a *assimilação* em si, que consistiria num processo de interpenetração e fusão onde pessoas e grupos adquiririam memórias, sentimentos e atitudes do outro grupo, resultando em sua incorporação na nova vida cultural comum. (Idem, ibidem, p. 160). Enquanto a *acomodação* seria um processo rápido e consciente, a *assimilação* seria lenta e inconsciente. Porém nesta primeira definição de Park, a *assimilação* seria mais uma fusão cultural. Ela não teria nenhum aspecto político ou estrutural. Entretanto, 16 anos mais tarde, Park (1930, p. 160) reelabora sua definição entendendo que a *assimilação* seria um processo onde uma multiplicidade de grupos étnicos, em um território compartilhado, estabeleceria um nível de solidariedade que tornaria possível uma existência nacional. Esse processo ocorreria quando o imigrante tivesse já adquirido a língua e os ritos sociais do grupo majoritário e não enfrentaria preconceitos que o impedissem de participar na vida política e econômica da coletividade nacional. A *assimilação* não necessariamente resultaria em homogeneidade

---

<sup>82</sup> Processo dual de nacionalização/desnacionalização para a criação de uma nova cultura homogeneizante; “sintonia de mentalidades” (melting-pot); e contribuição daqueles que chegam à nova sociedade (no caso, essa concepção popular teria surgido entre os próprios imigrantes). (KIVISTO, 2004, p. 159).

cultural. Mas ela atrairia os indivíduos, pois como as sociedades modernas seriam individualistas, os indivíduos buscariam alcançar novas oportunidades, ampliar suas opções de vida e reavaliar seus valores. A *assimilação* possibilitaria aos indivíduos o escape das restrições “paroquiais” de seus grupos étnicos. (KIVISTO, 2004, p. 162).

Segundo Castles e Davidson (2000, p. 60), ao longo da história, a assimilação teve como contraparte o que eles chamam de “*exclusão diferencial*”. Nela, imigrantes seriam aceitos com limite temporal e funcional de sua estadia. Eles poderiam permanecer enquanto trabalhadores e não como habitantes; como indivíduos e não como famílias ou comunidades; temporariamente e não permanentemente. A exclusão diferencial teria sido prática na Alemanha e na Suíça durante os fins do século XIX e início do século XX. Em certos aspectos, a França teria tido o mesmo padrão de comportamento com o último fluxo migratório ao país. Por mais que não tenha determinado previamente a não desiderabilidade dos imigrantes, ela os via como temporários, individuais e funcionais em sua sociedade. A provisoriamente das moradias e o fechamento das fronteiras em 1974 é a prova cabal de como o país os compreendia. Ao lidar com a diferença em um tempo de comunicação e transporte lentos e de fronteiras bem-definidas, *assimilação* e *exclusão diferencial* se tornavam as únicas opções políticas, pois não era concebível a possibilidade de lidar com a diversidade por muito tempo. (CASTLES e DAVIDSON, 2000, p. 61).

Esse histórico prático da *assimilação* teria lhe acarretado uma pesada carga ideológica. Em sua aplicação, a *assimilação* procedeu por meio do seu emprego forçado, ou seja, da supressão da diferença para a imposição de língua, cultura, valores, costumes e visões de mundo de um grupo sobre outro. Esse processo (praticado correntemente na história humana) resultaria na superioridade daquilo que é imposto e na opressão daquilo que se busca erradicar. (HIERONYME, 2005, p. 138). Porém ela também vincularia uma carga ideológica positiva ao seu termo. Ao se constituir historicamente como contraponto à *segregação diferencial*, a *assimilação* demonstrou uma disposição da sociedade de recepção em acolher os novos membros plenamente. Esta sociedade ofertaria a adoção de seus valores políticos fundamentais e de seus componentes culturais básicos, de forma a compatibilizar os interesses dos recém-chegados de se adentrarem ao novo ambiente com o fortalecimento da sociedade como um todo. (HIERONYMI, 2005, p. 137).

Por essa herança ideológica (positiva e negativa), a *assimilação* apresentaria riscos como ferramenta analítica. É evidente que qualquer análise que utilizasse a *assimilação* como critério tentaria se manter mais neutra possível. Mas qual seria a concepção neutra da assimilação? Em termos gerais, há um consenso em relação ao que a assimilação se propõe: a absorção do diferente no cerne de uma sociedade, tornando-o integrante e indiferente ao todo. Contudo, a valorização ideológica deste processo se dá justamente na maneira proposta para lidar com a diferença. Enquanto esta era entendida como algo desestabilizador da sociedade, como obstáculo à integração de novos membros, a *assimilação* (em sua acepção positiva) era a melhor e indiscutível opção. Porém quando a diferença passou a ser valorizada (muito por se colocar como inevitável), na emergência do *multiculturalismo*, a *assimilação* passou a ser revista e discutida. Portanto, grande parte da sistematização do conceito é oriunda das mudanças de sua valorização, tornando frágil a sua utilização como ferramenta analítica sob o aspecto da neutralidade conceitual.

E por fim, a variedade de tipos e desdobramentos processuais. Em termos gerais, assimilação poderia variar segundo as seguintes formas:

- individual (o tornar um indivíduo igual ao resto ) e/ou grupal (a incorporação de um grupo a uma sociedade distinta do mesmo). (PARK, 1914 apud KIVISTO, 2004, p. 155);
- procedimental (passagem institucional) e/ou substantiva (construção de uma identidade pública pela absorção das diferenças). (ALEXANDER, 2001, p. 243);<sup>83</sup>
- cultural (pela absorção da identidade majoritária) e estrutural (casamentos mistos) (KIVISTO, 2003, p. 21);

---

<sup>83</sup> A tipologia elaborada por Alexander se aproxima tanto daquela usada presentemente na caracterização do modelo assimilacionista francês, que elas se tornam quase intercambiáveis. A passagem institucional que é a maneira como ele define “assimilação procedimental” pode ser facilmente identificada com a “assimilação formal” do caso francês, pois ao se adquirir a cidadania e se tornar politicamente francês, os muçulmanos realizam esta “passagem institucional”, tornando-se indiferenciáveis do restante da população. E o mesmo pode se dizer sobre a “assimilação substantiva”. No caso francês, os filhos dos imigrantes muçulmanos frequentariam a escola desde a tenra idade, receberiam a transmissão dos valores nacionais e interagiriam com os filhos dos franceses de origem, estabelecendo, portanto, um vínculo de pertencimento e de identidade com a nação francesa. Ao compartilhar esta identidade francesa, o grupo se fundiria na nação e na sociedade, tornando-se indiferenciado em sua identidade pública, logo assimilado. Suas diferenças, antes definidoras de uma identidade distinta, se perderiam com o passar do tempo.

Todas as variações acima são demonstrações claras de que a *assimilação* é um processo complexo e que ocorre sob diversos aspectos, simultaneamente, porém independentemente. Uma assimilação procedimental não necessariamente necessita de uma assimilação substantiva, bem como uma assimilação estrutural não depende de uma cultural. Logo, determinar quais são os limites encontrados para a *assimilação* em um dado contexto requer contemplar as variações explicitadas acima. Seu caráter independente e simultâneo impede a construção de uma ferramenta analítica para a própria compreensão da *assimilação*, pois a abrangência completa dessas variações só pode ser feita se a referência à *assimilação* se dá em termos gerais. Um conceito operacionável em tais termos necessitaria obrigatoriamente de parâmetros para possibilitar a captação de todos esses aspectos, pois seu caráter geral não possui precisão para avaliar cada tipo de variação. Como não há referências na literatura sobre parâmetros para a *assimilação* e como a opção por uma maior precisão da ferramenta, através da escolha por um dos tipos de variação não é recomendável (sob que critérios se optaria por um tipo de assimilação e não outro?), conclui-se que a avaliação da assimilação por ela mesma não é possível.

Fora essas três perspectivas principais da *assimilação* acima, é possível levantar ainda muitos outros questionamentos que reforçam a incerteza interpretativa em relação à *assimilação*. Como foi agora pouco visto, o cerne da questão deste processo está na maneira como ele propõe a lidar com a diferença. A *assimilação* da diferença ou a sua manutenção é um debate que sempre incorre no risco de se tornar ideológico, porém ele é o fundamento do próprio modelo. A *assimilação* se define pela extinção das diferenças, mas até que ponto é aceitável o seu acontecimento, isto é, qual das variedades acima deve ser buscada e quais devem ser evitadas é uma questão recorrente. A assimilação deve se restringir ao seu aspecto mais formal e procedimental ou é válido e desejável suas manifestações mais substantivas? A *assimilação* seria um processo irreversível e inevitável, logo todas as discussões sobre seus limites e mesmo o contraponto do *multiculturalismo* se colocariam como inúteis a longo-prazo? Enfim, não cabe aqui (e nem seria possível) esgotar todos os questionamentos e elementos fundadores da incerteza interpretativa deste modelo. Basta considerar que, para uma análise mais completa da *assimilação*, a *integração* se oferece como o pano de fundo ideal principalmente quando comparada ao *multiculturalismo*. Como ambos não oferecem parâmetros para sua própria análise, analisá-los através da *integração* e seus

parâmetros garante uma percepção muito mais precisa dos limites de cada um, logo de seu sucesso ou fracasso em casos reais de sua adoção. De fato, pode-se considerar a *assimilação* e o *multiculturalismo* como modos, formas teóricas e práticas distintas de *integração*. Como a França defende e adota o *assimilacionismo*, a ênfase estará na sua análise ao passo que o *multiculturalismo* se apresenta como o modo concorrencial, portanto um esclarecedor contraponto das limitações e avanços do *assimilacionismo*.

#### 4 ARRANJO CONCEITUAL

Na tentativa de formular um melhor e mais sistematizado arranjo conceitual para a integração, dotando-a de um poder analítico mais preciso, Ager e Strang (2008, p. 170) propõem os que seriam “domínios essenciais definidores de integração” (*Defining Core Domains of Integration*):

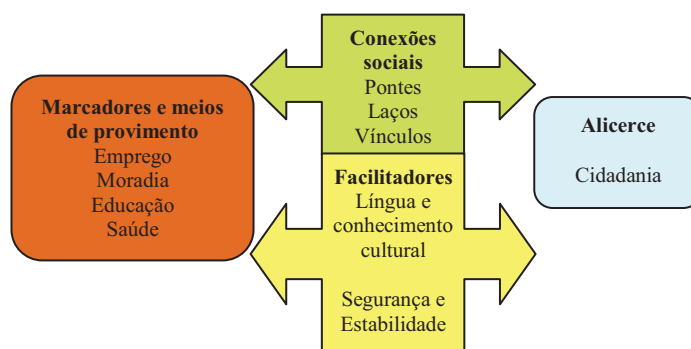


Figura 6: Exemplificação esquemática do arranjo conceitual de Ager e Strang. Fonte: elaboração própria

Eles se estruturariam em dois eixos principais: marcadores e meios de provimento público (emprego, moradia, educação e saúde); e alicerce (cidadania). Os facilitadores (língua e conhecimento cultural/segurança e estabilidade) e a conexão social (pontes, laços e vínculos sociais) formariam o elo entre o alicerce e os provimentos públicos, pois promoveriam conectividade suficiente entre o pertencimento formal e substantivo de um indivíduo a uma sociedade. Os facilitadores seriam todos os elementos removedores de barreiras à integração, considerando o conhecimento da língua e a sensação de segurança (tanto da sociedade inclusiva em relação ao grupo que se integra quanto da minoria em relação à sociedade de acolhida) como facilitadores da integração de um grupo. No caso das conexões sociais, elas representariam todas as interações necessárias para a ocorrência da integração. Os laços sociais seriam aquelas relações entre a própria comunidade imigrante, promovendo o capital social primário necessário para colocação profissional, casamentos, eventos sociais, etc. As pontes sociais seriam as conexões estabelecidas com a sociedade majoritária, enquanto as ligações já seriam os vínculos com as estruturas do Estado. (AGER e STRANG, 2008).

Todavia, o arranjo conceitual de Ager e Strang foi elaborado visando entender a integração de imigrantes e refugiados na Grã-Bretanha.<sup>84</sup> Desta forma, muitos dos seus elementos são mais apropriados na compreensão da integração de recém-chegados. Eles se apresentam pouco elucidativos no caso de uma minoria estabelecida e já na sua terceira-geração. Por essa razão, a partir do arranjo conceitual elaborado por Ager e Strang, formulou-se um outro arranjo que se apresentaria mais adequado para a compreensão do processo integrativo da minoria muçulmana na França.

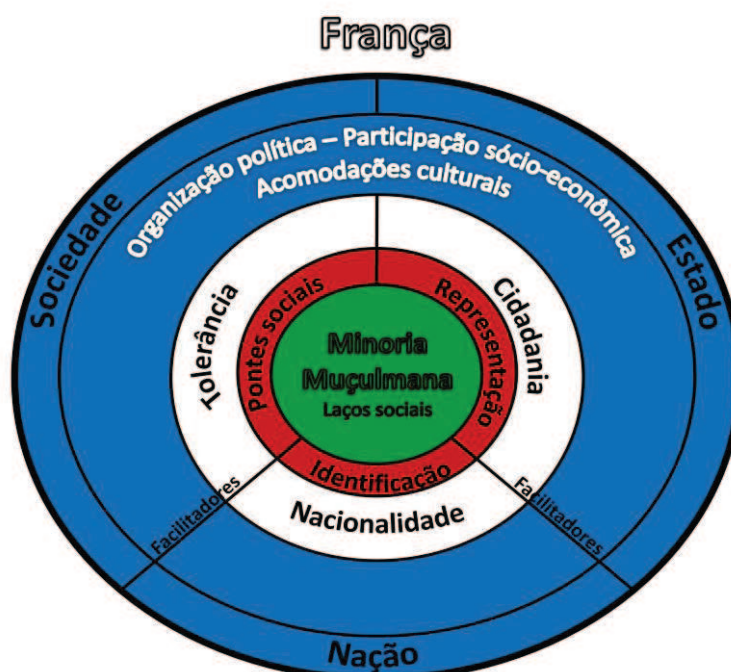


Figura 7 – A integração na França. Fonte: elaboração própria.

<sup>84</sup> O objetivo inicial de pesquisa era a formulação de um arcabouço intelectual mais geral e consistente para o conceito *integração*. Desta forma, os autores fundamentaram a pesquisa através de (1) análises documental e conceitual, contendo aproximadamente 200 indicadores e 49 definições discretas e conceitos relacionados. Apesar da diversidade de foco e perspectiva, um número considerável de temas são recorrentes na literatura; (2) Um trabalho de campo através de entrevistas em campos de refugiados (o objetivo de pesquisa dos autores era a integração de refugiados e imigrantes na Inglaterra); (3) análise secundária de um *survey* transnacional sobre refugiados em paralelo com o estudo *Indicators of Integrations* (MORI, 2003 apud AGER e STRANG, 2008, p. 168) para a realização de uma triangulação; (4) E a verificação que consiste em uma consulta junto a potenciais usuários do arranjo conceitual, tanto no nível local de prática, quanto na política mais geral. A triangulação entre as três fontes anteriores proveria a base para uma validação desse arranjo ao descrever resultados-chave dos entendimentos normativos da integração. O foco da verificação é o sentido e a utilidade deste arranjo para os potenciais usuários. (Idem, 2008, p. 169). Por mais que o arranjo conceitual da *integração* possua outro foco de análise (refugiados e imigrantes e não minorias), o esforço analítico é considerável tornando muito válido a apresentação deste arranjo no presente trabalho.

A integração se basearia na interação entre minoria muçulmana e França, sendo esta subentendida em: Estado, nação e sociedade. Como meios e marcadores de provimento público, entende-se os padrões integrativos explicitados na primeira parte do presente trabalho: organização política, participação sócio-econômica e acomodações culturais. Eles abrangeriam tanto a interação com a sociedade francesa, quanto com o Estado e a sua capacidade de provimento, representando os meios materiais possibilitadores de uma integração e também a indicação de sua ocorrência.

Como alicerce, define-se não só a cidadania, mas também a nacionalidade e a tolerância da sociedade. A cidadania promoveria o vínculo do indivíduo ao Estado através da garantia igualitária de seus deveres e direitos, onde a representação democrática através do voto garantiria essa vinculação. A nacionalidade possibilitaria o pertencimento do indivíduo à nação, onde através do compartilhamento de símbolos e de uma herança histórica comum, o indivíduo vincularia a si uma identidade social compartilhada, garantindo uma identificação da sociedade ao seu Estado através de uma solidariedade unificadora de indivíduos, referencial de sua história e de seus modos de vida, e diferenciadora de outras nações. (KYMLICKA, 1995; TODOROV, 1989). E por fim a tolerância. Segundo Walzer (1999, p. 16) a tolerância poderia ser representada por um continuum<sup>85</sup> que teria como traço comum a toda sua extensão, a convivência com a alteridade, com algo estranho e externo a um grupo em questão. Ela, portanto, permitiria o desenrolar de uma interação entre minoria e sociedade ou, segundo Ager e Strang (2008), a existência de pontes sociais.

Os facilitadores já seriam toda e qualquer ação promovida tanto pela França (Estado, nação e sociedade) quanto pela minoria para a remoção de barreiras à integração.

As próximas seções vão se referir à aplicação do arranjo conceitual de Ager e Strang adaptado à análise da integração de uma minoria, no caso, dos muçulmanos na

---

<sup>85</sup> A tolerância teria sua origem no fim das guerras religiosas, durante os séculos XVI e XVII, em que as pessoas passariam a uma resignada aceitação da diferença para a possibilidade de realização da paz. Um segundo ponto do *continuum* seria a atitude passiva e indiferente à diferença. Um terceiro ponto teria como base o estoicismo moral onde os “outros” possuem o direito de exercer sua diferença, mesmo quando esta possa ser considerada inaceitável por aqueles que toleram. Um quarto ponto seria já um posicionamento positivo em relação à diferença, baseando-se na curiosidade até alcançar, por fim, o endosso entusiasta da mesma. Este endosso pode ser compreendido por duas perspectivas: o endosso estético, onde se valoriza a diferença através da admiração pela diversidade; e o endosso funcional, em que a diferença é condição necessária para a autonomia humana. É sob esta última perspectiva que nasceria o multiculturalismo. (WALZER, 1999, p. 17).

França. O arranjo conceitual em si já possibilita sinalizações para a situação integrativa da minoria. Porém suas limitações já aludidas acima fornecerão igualmente discussões e elementos que justifiquem sua ampliação, tornando o arranjo conceitual da integração mais adequado à compreensão do caso francês.

#### **4.1 Marcadores e meios de provimento**

Os marcadores e meios de provimento público não só demarcam o nível integrativo, mas também denotam o meio necessário para o alcance da integração. Dessa forma, a organização política, a participação sócio-econômica e as acomodações culturais podem ser considerados como meios de integração de uma minoria. Todas as associações, federações e grandes mesquitas muçulmanas surgidas na França (principalmente a partir da permissão de associações estrangeiras, em 1981) demonstraram um amadurecimento da presença do grupo e de sua referência identitária religiosa, onde buscou-se a conformação de uma representação e de um interlocutor legítimo para o grupo e para o Estado, facilitando sua representação e o atendimento de suas demandas específicas. A CFCM (2003) foi o grande marco na tentativa de se estabelecer a organização política do Islã na França. Porém, como anteriormente visto, essa organização política ainda é muito falha e questionada, pois os muçulmanos na França ainda se definem por sua dispersão política e por sucessivos fracassos de sua federalização. Deste modo, esse marcador representaria uma integração em processo, mas sem sinalizações de sua conclusão. Muito se avançou desde as primeiras levas de imigrantes muçulmanos, dado que hoje eles se constituem como minoria e possuem um ativismo político remarcável na sociedade civil. Contudo, a dissonância e as disputas entre os potenciais representantes não lhes conferem a legitimidade necessária perante o grupo, permitindo uma influência considerável do Islã internacional sobre as associações francesas, principalmente através de financiamentos e movimentos de reislamização das novas gerações.

As ações do Estado para o auxílio da organização política do Islã podem ser entendidas como facilitadoras da integração do grupo. Ao tentar promover uma melhor comunicação entre minoria e poder público, criando um interlocutor legitimado, as

ações do Estado francês possibilitam a realização de demandas, logo as acomodações culturais do grupo, diminuindo a influência estrangeira e fortalecendo o vínculo representativo entre minoria e Estado.

Os marcadores emprego, moradia e educação de Ager e Strang podem ser reunidos no que se chamou aqui de “participação sócio-econômica”, dado que eles constituem as condições necessárias para a integração dessa natureza. Esse marcadores também fornecem um indicativo da integração dos muçulmanos no hexágono, dado que representam concretamente a participação sócio-econômica da minoria. No caso do emprego, este é considerado um dos mais importantes (e também um dos parâmetros mais estudados) por influenciar outros parâmetros e domínios. Ele promoveria independência econômica, autonomia para planejamentos de longo-prazo, oportunidade de contato entre grupos distintos (no caso entre minoria e sociedade) e de aprendizado da língua local, re-estabelecendo a auto-estima (principalmente entre os imigrantes) e encorajando alianças dentro do grupo e externamente a ele. (Idem, *ibidem*). Na análise da integração muçulmana na França, este marcador é representativo da marginalização econômica de grande parte da minoria. Como foi visto na primeira parte, os casos de subemprego e desemprego atingem primeiramente os grupos descendentes dos trabalhadores imigrantes do que a respectiva população francesa inclusiva da mesma faixa etária e de mesmo nível educacional. (BOYER, 1998, p. 255). Ao mesmo tempo, Ager e Strang consideram que qualquer medida que incentive a empregabilidade nestes grupos deve ser considerada de caráter integrativo por parte da sociedade e do Estado de recepção, logo, também um facilitador. (Idem, 2008, p. 171).

O marcador moradia é considerado importante devido ao seu efeito no bem-estar físico e emocional sobre um grupo recém-chegado ou diverso de uma sociedade. A moradia quando possui o tamanho, a qualidade e as facilidades adequadas (principalmente se há facilidade para seu financiamento pelo poder público) garante a sensação de se “estar em casa” ou “bem estabelecido”. (Idem, *ibidem*). Quando os imigrantes se constituem como minoria, a moradia se torna crucial na viabilização da convivência com a vizinhança no processo integrativo. Neste contato diário e cotidiano, realiza-se um forte aprendizado da cultura majoritária, além de permitir que a sociedade majoritária se familiarize com a presença do outro, garantindo fortes chances de sucesso num processo adaptativo ou acomodativo de um grupo em uma sociedade. Quando se toma o marcador moradia, este estabelece a condição fundamental para que qualquer

regime de tolerância se estabeleça: a convivência. Para a realização de um processo integrativo, é inevitável que se passe por um momento de convivência entre alteridades até que determinado grupo se integre a uma sociedade, não se marginalizando. No caso francês, a segregação espacial nas *banlieues* através de um processo desordenado de estabelecimento dos imigrantes com o reagrupamento familiar, tornou-se um fator crucial no entendimento das dificuldades de integração do grupo. As moradias de má qualidade, distantes dos centros das grandes cidades e com grande concentração de populações de ascendência estrangeira agravaram os processos de estigmatização social e marginalização econômica. Ser morador de tais localidades já implica uma séria de pré-concepções para o francês de origem, facilitando a perpetuação de preconceitos, principalmente por não proporcionar a interação entre os dois grupos. A convivência com pessoas da mesma origem, principalmente no momento de reafirmação identitária religiosa, através do Islã, intensifica as demarcações das diferenças e a percepção de uma guetificação destes locais.

Minguettes à Venissieux, Vaux-en-Velin, Bron, Rillieux-la-Pape... fenômeno dos bairros difíceis, às vezes abandonados, que se encontram igualmente nos entornos de cidades médias da região como Romans. É nestas cidades que se elabora um Islã há longo tempo marginal, clandestino, que possui dificuldades de se organizar e de apresentar suas reivindicações. Em um espaço social onde se misturam desemprego, formas diversas de exclusão, racismo e sentimento de injustiça, pode-se desenvolver sabidamente a reação islamista que aparece como um recurso e uma fonte de valorização que abastece os hábitos identitários. [...] É talvez nesta região que se vê mais claramente a clivagem social no interior das comunidades muçulmanas. De um lado, os muçulmanos bem-sucedidos, que procuram um reconhecimento e uma visibilidade, notáveis bem integrados que estiveram no início do projeto da grande mesquita de Lyon, com a esperança de controlar os muçulmanos das banlieues. Do outro, comunidades rompidas, desejosas de se reagruparem em torno de mesquitas de bairro, procurando deter seu destino em mãos, e em ruptura às vezes aberta com a sociedade que mal lhes dá lugar. (Tradução nossa).<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> “*Les Minguettes à Venissieux, Vaux-au-Velin, Bron, Rillieux-la-Pape... phénomène des quartiers difficiles, parfois en déshérence, que l’on rencontre également aux abords de villes moyennes de la région, comme Romans. C’est dans ces cités que s’est élaboré un islam longtemps marginale, clandestin, qui a du mal à s’organiser et à présenter ses revendications. Dans un terreau social où se mêlent le chômage, les formes diverses d’exclusion, le racisme et le sentiment d’injustice, peut se développer aisément la réaction islamiste qui apparaît comme un recours et une source de valorisation fournissant des repères identitaires. (...). C’est peut-être dans cette région que l’on voit le plus nettement le clivage social à l’intérieur des communautés musulmanes. D’un côté, des musulmans qui ont réussi, qui cherchent une reconnaissance et une visibilité, des notables bien intégrés qui ont été à l’origine du projet de grande mosquée à Lyon, avec l’espoir de contrôler les musulmans des banlieues. De l’autre, des communautés éclatées, préférant se regrouper autour des mosquées de quartiers, cherchant à*

O marcador da educação é de longe um dos mais importantes para qualquer análise sobre processos integrativos. Em processos como a *assimilação*, a *aculturação* e mesmo o *multiculturalismo*, a educação se torna peça-chave para a transmissão dos valores nacionais, para a formação de novos cidadãos, para a construção dos vínculos nacionais e para a socialização e convivência, desde cedo, entre os diversos grupos e habitantes de uma sociedade. Na França, particularmente, o ensino teria uma função para além da educação: ele seria emancipatório. É na escola que as diferenças se subsumiriam em prol da formação de uma identidade cívica e igualitária entre os futuros cidadãos.

A escola [deve] permanecer o que ela é – um lugar de emancipação – os pertencimentos não devem fazer a regra na escola. [...] Na nossa sociedade, a escola é a única instituição que é voltada ao universal. É por essa razão que os homens e mulheres livres não estão prontos a transigir sobre sua independência de princípio, perpetuamente ameaçada pelos poderes de fato, econômicos, ideológicos ou religiosos. (Tradução nossa).<sup>87</sup>

O ensino público na França é gratuito e obrigatório, fazendo com que desde as primeiras gerações, franceses descendentes de imigrantes se vinculassem a nação francesa e convivessem obrigatoriamente com a sociedade de origem. A educação também seria responsável pela formação de competências (AGER e STRANG, 2008, p. 172), tornando-se diretamente responsável pela conformação do futuro mercado de trabalho. Contudo, é neste ponto que estes três marcadores se interpenetram. Barreiras iniciais como língua e preconceito (para aqueles que chegaram) e o exemplo familiar (para aqueles que já nasceram no hexágono) levam a minoria muçulmana a ter as mais elevadas taxas de evasão escolar e a menor presença relativa nas universidades. Como a definição da escola se dá de acordo com o bairro do aluno, a convivência maciça entre alunos de ascendência estrangeira em bairros afastados e mal estruturados conformam um grupo com sérias dificuldades de entrada no mercado de trabalho. Como visto na

---

*prendre leur destin en mains, et en rupture parfois ouverte avec une société qui a du mal à leur faire place.*” (BOYER, 1998, p. 256-7)

<sup>87</sup> “L’école [doit] rester ce qu’elle est – un lieu d’émancipation – les appartenances ne doivent pas faire la loi à l’école. [...] Dans notre société, l’école est la seule institution qui soit dévolue à l’universel. C’est pourquoi les femmes et les hommes libres ne sont pas prêts à transiger sur son indépendance de principe, perpétuellement menacé par les pouvoirs de fait, économiques, idéologiques ou religieux.” (BADINTER et al, 1989 apud BAUBEROT, 2009, p. 191).

seção sobre o padrão de integração sócio-econômico, a delinquência juvenil é muito alta sobre estes grupos e as manifestações em série nas *banlieues*, em 2005, ilustram muito bem essa realidade.

De acordo com Abdelhafid Hammouche (1990, p. 175 apud TODD, 1994, p. 315), distinguiriam-se três instâncias distintas de socialização dos franceses muçulmanos que se tornam responsáveis, respectivamente, por três destinos de integração diversos: família, escola e rua. Quando a família predomina na vida desses jovens, há o favorecimento da manutenção de certos comportamentos tradicionais, econômicos ou antropológicos do ambiente de origem dos pais. Quando a escola predomina, significaria o sucesso da assimilação completa dos valores franceses dominantes e a ascensão social desse francês para o cerne da sociedade inclusiva francesa. E por fim, quando a rua se torna a instância de socialização mais forte, ocorre a condução a um universo fluído, incluindo potencialmente o risco do desemprego, da delinquência e da permanência da marginalização política, sócio-econômica e cultural.

Os marcadores definidos por Ager e Strang compõem os três tipos de socialização definido por Hammouche (1990). Para que ocorra uma integração completa, é o marcador educação que deve ser predominante, garantindo uma formação completa aos jovens e uma melhor colocação no mercado de trabalho (ou seja intervindo diretamente no resultado do marcador emprego). No caso da intensificação da marginalização pela socialização nas ruas, os marcadores educação, moradia e emprego se reforçam negativamente, contribuindo para a interrupção completa do processo integrativo. No caso da família, o que se tem é a preservação de valores externos de origem que podem vir a sofrer um reforço quando contrapostos aos valores nacionais franceses transmitidos pela escola. Neste caso, o que se verificaria é uma falha da assimilação (e não necessariamente da integração), dado que a assimilação pressupõe uma absorção dos valores culturais da sociedade majoritária pela educação e este quadro não ocorreria de acordo com a socialização familiar. Porém (e aqui se verificam os limites do modelo *assimilacionista*), não necessariamente a manutenção dos valores de origem significaria uma falha no processo de integração de uma minoria. De acordo com os marcadores utilizados até agora, o sucesso escolar, a boa colocação profissional, a moradia apropriada, a participação política e a boa estima social podem ser perfeitamente compatíveis com a manutenção de valores distintos daqueles definidores da sociedade inclusiva. Ao mesmo tempo em que a socialização escolar,

resultando em uma absorção completa dos valores culturais da maioria, não garante necessariamente uma receptividade ou um imaginário coletivo positivo sobre um determinado grupo. Por esta razão, o arranjo de Hammouche é interessante para se observar e reforçar a interconexão entre estes três marcadores (emprego, educação e moradia) e as possíveis resultantes deste processo. Contudo, determinar o sucesso (ou seja a conclusão) de um processo integrativo através destes três cenários ainda se apresenta limitado.

No modelo original elaborado por Ager e Strang, o último marcador seria a saúde. A disponibilidade de serviços de saúde gratuitos é considerada muito importante para aqueles grupos que começam a se estabelecer em um novo país (Idem, ibidem) e que entendem que a integração está relacionada ao fato de se estar provido pelo Estado em questão. No caso francês, a saúde é obrigatória, acessível e de fato utilizada por todos, portanto este marcador não acrescenta muito para a análise de uma minoria já estabelecida e que já possui um acesso garantido a todos estes serviços. Outra limitação que se destaca no arranjo conceitual original dos autores concerne à organização política. Dado que este marcador só é esperado após a sedentarização do grupo, ele não seria considerado quando se vislumbra a análise da integração de imigrantes. A conscientização do grupo a partir da percepção de restrições comuns só ocorre com o passar do tempo, o que resulta na construção de laços sociais e de associações que busquem facilitar o diálogo com o Estado e com a sociedade inclusiva para a melhor solução de suas demandas, logo e uma melhor representação e reconhecimento. As restrições comuns da minoria iriam desde as dificuldades de realizar suas práticas culturais particulares até à constatação de uma marginalização econômica e de uma estigmatização social. Portanto, no caso de uma minoria, o indicador “organização política” torna-se essencial para a observação de seu processo integrativo em uma sociedade.

Igualmente, as acomodações culturais representam um importante indicador para a integração, pois elas se apresentam como ajustes práticos para a manutenção de hábitos e referências culturais de uma minoria em uma sociedade que compartilha uma cultura societal distinta. A cultura societal pode ser definida como:

a cultura que provê aos indivíduos meios de vida significativos em volta de um largo espectro de atividades humanas, incluindo social, educacional, religioso, recreacional e econômico, englobando as esferas pública e privada.

Essas culturas tendem a ser territorialmente concentradas e baseadas no compartilhamento de uma língua. (KYMLICKA, 1995, p. 76).

A sociedade francesa teria uma cultura societal distinta daquela dos imigrantes muçulmanos que chegaram nos anos 50 e 60. Porém, diferente da expectativa assimilacionista, o referencial do Islã não se apagou para as gerações seguintes de muçulmanos franceses. Muitos de fato se secularizaram, ao saírem de uma sociedade religiosa para uma de definição identitária laica. (TODD, 1994, p. 320). Porém, nessa passagem o Islã deixou de ser um sistema de dogmas para se constituir como um sistema de hábitos, um referencial cultural, requerente de auxílio e de mobilização por parte do poder público e de tolerância por parte da sociedade para a sua melhor prática. (BOYER, 1998, p. 149 e TODD, 1994, p. 318). Sem contar que, ainda parte da minoria permaneceu observando a religião e muitos jovens iniciaram um processo de reislamização, ou seja, de retorno religioso. As acomodações culturais se apresentam como marcadores muito importantes, pois a sua ocorrência demonstra a disposição prática tanto por parte da minoria, quanto por parte do Estado para uma integração completa do grupo, fundamentando-se principalmente na tolerância da convivência entre os diferentes modos de vida. A construção de mesquitas, a existência de centros de formação franceses para imams, a adaptação do calendário nacional para as festas religiosas mais importantes, a estruturação de hospitais, presídios e forças armadas para a disponibilidade de um acompanhamento religioso para os fiéis, a oferta de serviços funerários e de açougues de carne *hallal*, a adaptação do cardápio em refeitórios coletivos públicos, etc, todas elas se colocam como adaptações práticas e concretas da diferença, no intuito da integração.

Entretanto um forte questionamento se coloca para as acomodações culturais: a legitimidade de demandar ações adaptativas ao Estado. Imigrantes e seus descendentes poderiam ser contemplados por mobilizações públicas para sua melhor acomodação, ou demandas por melhor integração seriam restritas a minorias nacionais, dado que estas não optaram voluntariamente pela situação em que se encontram? Os muçulmanos na França já se constituiriam como minorias nacionais? O Estado francês comporta demandas por tratamento diferenciado?

Segundo a definição usada pelo FCNM (*Framework Convention on the Protection of National Minorities*) formulada por Capotorti (2010), a minoria seria:

Um grupo numericamente inferior ao resto de uma população de um Estado, em uma posição não-dominante, cujos membros – sendo nacionais deste Estado – possuíam características étnicas, religiosas ou lingüísticas distintas daquelas do resto da população e mostrariam, somente implicitamente, um senso de solidariedade direcionado na preservação de sua cultura, tradição, religião ou língua. (Tradução nossa)<sup>88</sup>

E. K. Francis (1954, p. 8) possui uma definição muito semelhante a de Capotorti, em que minorias surgiriam como resultantes de novos padrões de interação social advindos da transferência de um número suficiente de indivíduos (entendido aqui como a quantidade necessária de indivíduos para a constituição de um grupo social entre si) de uma sociedade para outra. Esses novos padrões de interação social se colocam devido a diferenças inerentes entre a sociedade de recepção e a sociedade de origem. Para Ringelheim (2010, p. 104), uma minoria surgiria quando um grupo se percebe como não pertencente à nação. Surgida desde o século XIX, a idéia de minoria nacional estaria vinculada à emergência da questão da nacionalidade, onde os princípios que legitimariam a autoridade sobre um povo se basearia no compartilhamento de uma cultura comum por ele. Porém, a existência da nação não pressuporia o desenvolvimento de um Estado, logo a situação de Estados multinacionais no mundo seria recorrente. Assim, as preocupações que surgiam para a proteção de minorias baseava-se na garantia de um tratamento igualitário pelo Estado à grupos nacionais em seu território, principalmente àqueles que se encontram em menor número. Contudo, para os críticos do multiculturalismo, direitos especiais não só trariam tensões internas, quanto feririam a neutralidade da identidade política de um cidadão, diferenciando o seu vínculo com o Estado. (RINGELHEIM, 2010, p. 105 e KYMLICKA, 1995).

Apesar de sua grande diversidade regional, a França não se considera detentora de minorias nacionais em uma situação de demanda por reconhecimento, ao mesmo tempo em que ela tampouco assinou ou ratificou o FCNM que, desde 1998, condiciona a entrada à União Européia por meio do respeito e da proteção a minorias nacionais. A França ao se negar a assinar o FCNM não estaria formalmente descumprindo uma

---

<sup>88</sup> “*A group numerically inferior to the rest of the population of a State, in a non-dominant position, whose members – being nationals of the State – possess ethnic, religious or linguistic characteristics differing from those of the rest of the population and show, if only implicitly, a sense of solidarity, directed towards preserving their culture, traditions, religion or language.*” (CAPOTORTI, 1979 apud RINGELHEIM, 2010, p. 110).

proteção às suas minorias, porque formalmente ela não as teria. O acordo busca privilegiar a proteção de minorias nacionais, ou seja, sociedades distintas a uma cultura majoritária que por terem sido incorporadas a uma nação involuntariamente, teriam demandas por autonomia e auto-governo na busca pela sobrevivência de sua distinção. (KYMLICKA, 1995, p. 10). Já os imigrantes teriam se deslocado individualmente ou em família para um outro Estado, conformando os chamados “grupos étnicos”. Por migrarem, os grupos étnicos teriam optado por abandonarem suas culturas societais, buscando se integrar à nova sociedade, e serem aceitos como membros plenos. Mesmo que eles procurem um melhor reconhecimento de suas diferenças, não se ambicionaria a autonomia ou a criação de um auto-governo. Os grupos étnicos lutam pela modificação de algumas leis e instituições da sociedade majoritária para melhor acomodar suas particularidades, através dos chamados “direitos poliétnicos”. (Idem, 1995, p. 11).

Sob esse entendimento, os muçulmanos na França não se conformariam como minorias, mas sim como grupos étnicos. Logo, a demanda por acomodações culturais só poderia ser feita em termos de direitos poliétnicos, buscando uma melhor igualdade no seu tratamento e não no reconhecimento de sua diferença. (RINGELHEIM, 2010, p. 111). Como já visto, o *multiculturalismo* emergiu como um forte movimento pela defesa dos direitos de reconhecimento. E essa visão multiculturalista particular de Kymlicka distingue os imigrantes das minorias nacionais, onde aos primeiros se legitimaria as demandas pela garantia do tratamento igualitário enquanto que para os últimos, já seria legítimo a demanda pelo reconhecimento da diferença política.

Isto não significa que imigrantes voluntários não têm reivindicações em relação à expressão de sua identidade. Ao contrário, se rejeitamos a opção de viabilizar aos imigrantes a recriação de sua cultura societal, então devemos direcionar esta questão para como garantir que a cultura majoritária seja hospitaleira com os imigrantes e com a expressão de suas diferenças. (Tradução nossa).<sup>89</sup>

Porém, independentemente das críticas feitas a essa distinção de Kymlicka, deve se questionar primeiramente como se define a minoria muçulmana na França. Sua

---

<sup>89</sup> “*This does not mean that voluntary immigrants have no claims regarding the expression of their identity. On the contrary, if we reject the option on enabling immigrants to re-create their societal culture, then we must address the issue of how to ensure that the mainstream culture is hospitable to immigrants, and to the expression of their differences.*” (PAREKH, 1990 apud KYMLICKA, 1995, p. 96).

origem como grupo étnico é indiscutível. Os muçulmanos se estabeleceram por um processo migratório individual e posteriormente familiar (reagrupamentos), de caráter econômico e aleatório, pois nem mesmo os imigrantes concebiam a sua permanência definitiva no hexágono. Porém eles se sedentarizaram. Após os anos 70, o estabelecimento dos muçulmanos resultou na constituição de um grupo que ano após ano conscientizou e conscientizou-se de sua presença e de sua diferença no Estado, na nação e na sociedade inclusiva francesa.

Seguindo a terminologia de Kymlicka, os muçulmanos na França não seriam uma minoria nacional, pois não teriam sido incorporados. Não teriam nem mesmo uma nação comum, dada à diversidade de suas origens étnicas e ao tempo de sua presença no hexágono. Mas eles já não seriam mais grupos étnicos. O peso numérico, as gerações nascidas e educadas em território nacional, as iniciativas de organização política, a mobilização pública para sua integração e, acima de tudo, a consciência identitária de um elo religioso comum, baseado numa herança cultural para alguns e numa prática para outros, inegavelmente dariam contornos minoritários a essa coletividade.

## 4.2 Facilitadores

Os facilitadores seriam todas as ações do Estado criadas para remover barreiras que impedissem a integração de um grupo à sociedade, ou seja, sua conexão a ela. Ager e Strang pontuam que língua/cultura e segurança (*safety/security*) seriam os principais obstáculos encontrados para a integração. O compartilhamento de uma língua facilita não só o acesso a serviços oferecidos pelo Estado ou a melhores colocações profissionais. O domínio da língua corrente também abriria as portas para o compartilhamento cultural de uma sociedade e possibilitaria o estabelecimento de um laço de pertencimento ao grupo em que se adentra. A comunicação permite o melhor entendimento entre as pessoas, o aprendizado dos costumes e hábitos, além de possibilitar a familiarização com as alteridades percebidas. A tolerância de um indivíduo, sua vinculação como nacional e sua participação como cidadão são facilitados quando a barreira língua/cultura é rompida. (AGER e STRANG, 2008, p. 182).

No caso dos muçulmanos, de um modo geral, a barreira língua/cultura não colocaria grandes empecilhos, pois muitos teriam vindo de regiões colonizadas pela França, logo com algum contato ou referência à língua e aos hábitos franceses, diminuindo o estranhamento por parte da minoria. Por outro lado, essa familiaridade pode ser questionada quando muitos imigrantes são provenientes das zonas rurais das colônias e seriam fracamente educados, levando a um maior estranhamento quando chegavam para trabalhar nas grandes cidades francesas. Porém, quando se coloca a avaliação dessa barreira para a minoria em uma perspectiva mais ampla, percebe-se que ela não teria implicações para as novas gerações, dado que essas teriam nascido ou pelo menos sido educadas pelo ensino público francês, dominando o idioma e sendo familiarizadas com a cultura.

A segunda barreira descrita por Ager e Strang é a percepção da segurança e da estabilidade tanto do grupo que chega quanto pelo grupo que recebe. A curta temporalidade das estadias e o estabelecimento em áreas em que inflinjam riscos não só à segurança pessoal, mas que são igualmente percebidas como ameaçadoras por sua intolerância e preconceito acarretam grandes dificuldades de integração. (Idem, 2008, p. 184). No caso francês, a imagem estigmatizada da *banlieue*, juntamente com os próprios riscos reais que esses bairros oferecem (violência urbana, por exemplo), constituem uma barreira para a integração da minoria desde o princípio de seu estabelecimento no hexágono, pois a percepção da insegurança advém não só da sociedade inclusiva que enxerga nos grupos marginalizados uma ameaça, mas também da minoria que vê na sociedade inclusiva um ambiente hostil e inseguro para se conviver.

Os facilitadores língua/conhecimento cultural e segurança/estabilidade são de grande valia para o entendimento de um processo integrativo. Contudo, na adaptação do arranjo conceitual de Ager e Strang para o caso francês, considera-se mais apropriado a manutenção da abertura desta categoria. Toda e qualquer ação para a remoção de barreiras integrativas deve ser considerada como um facilitador da integração. As acomodações culturais, por exemplo, em toda a sua variedade seriam extremamente ilustrativas para a aproximação entre minoria e sociedade inclusiva. De fato, a percepção da segurança e a familiaridade com a língua e cultura são elementos básicos para a remoção de qualquer barreira integrativa. Sem o domínio da língua, demandas não seriam feitas e o que leva, conseqüentemente, à sensação de insegurança, pois as

demandas não estariam sendo atendidas. Porém é fundamental não se restringir somente a elas.

### 4.3 Conexões sociais

Considerada como um dos traços definidores da integração, as conexões sociais seriam juntamente com os facilitadores, a vinculação entre os meios de provimento público e o alicerce. As conexões formariam o tecido de realização da integração, por representar todas as interações sociais estabelecidas pela minoria na sociedade inclusiva, ao mesmo tempo que os facilitadores removeriam as barreiras para a melhor efetivação dessa integração.

As conexões sociais se dividiram em: laços sociais, pontes sociais e vínculos sociais. (AGER e STRANG, 2008, p. 178). Os laços sociais se refeririam às ligações com família e amigos, com grupos de mesma origem étnica e mesma origem religiosa. A manutenção desses laços primários constituem um elemento crucial para a integração, pois representam a base da formação identitária<sup>90</sup> e a cultura societal orientadora das visões de mundo e das práticas sociais, fornecendo o apoio e as conexões sociais necessárias para um primeiro estabelecimento na nova sociedade, como colocações profissionais, convívios sociais e culturais. No caso dos muçulmanos na França, os laços sociais foram um importante recurso dos imigrantes para lidar com os traumas do desenraizamento, no que se refere ao abandono do lugar de origem e às dificuldades de adaptação no novo ambiente. Com as políticas habitacionais, os laços sociais foram ainda mais fortalecidos devido à proximidade física entre o grupo. *A noria migratoire* (KEPEL, 1991) foi suavizada a partir do estabelecimento dessas conexões sociais. E quando sedentarizados, as confrarias e mesquitas foram responsáveis pelo estabelecimento de novas redes de solidariedade entre os muçulmanos, sendo consideradas por muitos como freios à integração do grupo à sociedade francesa. (BOYER, 1998, p. 24).

---

<sup>90</sup> “A identidade humana é criada, segundo Taylor, dialogicamente, em resposta às nossas relações, incluindo nossos diálogos de fato com outros.” (Tradução nossa). “Human identity is created, as Taylor puts it, dialogically, in response to our relations, including our actual dialogues with others.” (GUTMAN, 1994, p. 7).

As pontes sociais já seriam a interação *per se*. Elas representam as relações entre a minoria e a sociedade inclusiva, tornando-se crucial para a percepção da natureza dessas interações, como aproximação, indiferença ou rejeição entre os diferentes grupos. Caso ocorra a percepção de receptividade por parte da minoria, um processo integrativo pode ser impulsionado, ao mesmo tempo que a percepção de hostilidade pode se colocar como um deflagrador de um processo de exclusão e marginalização. (Idem, 2008, p. 180). Em uma análise secundária, Ager e Strang observaram também que apesar das pontes sociais amistosas oferecerem a melhor sensação de bem-estar integrativo para um grupo, seriam os contatos sociais intensos, com as pessoas das proximidades, que garantiriam um maior sucesso econômico e social à longo-prazo, pois a força e a estabilidade dessas conexões sociais seriam mais fortes.

Assim, são nos contatos diários no trabalho, nas áreas públicas como parques, shoppings, bancos, clubes, praças, escolas, estações de metro, repartições públicas, que se tem a convivência real entre minoria muçulmana e sociedade inclusiva francesa. São nessas pequenas interações diárias que se configuram contextos de tolerância para a construção das pontes sociais. E são nessas interações que se capta a receptividade ou a rejeição de um grupo para com outro. Quando a França se debate com o dilema das *banlieues*, fica claro que a integração é variada e em muitos contextos ela ainda se apresenta como inexistente.

A raiva está prevalecendo nestes espaços [*banlieues*], expressa nas relações intra e inter-comunitárias. Essa violência verbal e algumas vezes física orienta as relações inter-pessoais no espaço público, que possui seus próprios códigos e define as fronteiras da comunidade. Nas *banlieues*, a violência provê uma forma de expressão coletiva baseada territorialmente e etnicamente, uma maneira de dominar pela provocação. Desde 2000, numerosos relatórios alertaram a classe política para o mal-estar das *banlieues* com o aumento do conflito étnico-religioso, especialmente entre judeus e muçulmanos, violência verbal e às vezes física contra garotas que optam por vestimentas similares àquelas de seus pares na sociedade de entorno; e a violência simbólica representada pelo véu. (Tradução nossa).<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> “Rage is becoming prevalent in these spaces, expressed in violence in relations both within and between communities. This verbal and sometimes physical violence guides interpersonal relations in public spaces, which has its codes including dress codes, and defines the boundaries of the community. In the *banlieues*, violence provides a territorially and ethnically based form of collective expression, a way of ruling by provocation. Since 2000, numerous reports have sought to alert the political class to the social malaise prevailing in the *banlieues*, the increase in the ethno-religious conflict, especially between Jews and Muslims; the verbal and sometimes physical violence against girls who choose dress codes similar to those of their peers in the surrounding society; and the symbolic violence represented by the headscarf.” (KASTORYANO, 2006, p. 67).

E por fim os vínculos sociais. Estes seriam as conexões entre o indivíduo e as instituições do Estado, como por exemplo os serviços públicos. (AGER e STRANG, 2008, p. 178). Na adaptação feita do arranjo conceitual de Ager e Strang ao caso de integração francês, os vínculos sociais não são claramente explicitados, pois eles se limitariam às interações práticas do indivíduo com o Estado. Porém quando se toma o alicerce como perspectiva, observa-se que o Estado não é o único co-ator na integração dos muçulmanos e os serviços públicos tampouco seriam a única forma de interação concreta. A nação e a sociedade são tão importantes quanto e elas também constituiriam interações práticas com o indivíduo. No caso da sociedade, as pontes sociais são extremamente elucidativas, porém Ager e Strang não consideram a nação e nem os vínculos que ela poderia estabelecer com os indivíduos.

Como será visto na próxima seção, a identidade nacional é um aspecto fundamental a ser considerado numa análise de processos integrativos de uma minoria e a restrição à refugiados e imigrantes limita mais uma vez a utilização completa do arranjo conceitual de Ager e Strang neste presente trabalho.

#### **4.4 Alicerce**

O segundo eixo do arranjo conceitual formulado por Ager e Strang é o que ele denomina “alicerce”. O alicerce se constitui como a base fundacional da integração, pois determina os modos de vinculação de um indivíduo a ser integrado. Essa base fundacional seria composta pela *tolerância*, pela *cidadania* e pela *nacionalidade* com seus respectivos direitos e responsabilidades cada. A tolerância não necessariamente vincularia o indivíduo à sociedade, pois ela somente promove o meio para a interação entre as alteridades, para o contato direto entre minoria e sociedade. Sem a tolerância é impossível pensar em qualquer integração, pois em um ambiente de hostilidade e desrespeito abertos, não se co-relaciona: se disputa. Como visto na seção anterior, as pontes sociais são estabelecidas quando a interação ocorre de modo tolerante entre grupos. E a tolerância se torna a melhor definição para esta interação, pois devido ao seu continuum, ela iria da resignação ao endosso entusiasta da diferença, abrangendo as diferentes percepções aceitáveis para a convivência entre alteridades. (WALZER, 1999,

p. 17; GUTMAN, 1994, p. 22). Porém como não vincula o indivíduo à sociedade, só possibilita a coexistência, ela se diferiria dos outros elementos do alicerce: a cidadania e a nacionalidade.

Originalmente, Ager e Strang só consideraram a cidadania em seu arranjo conceitual, mas ao mesmo tempo fizeram referências à nacionalidade. Eles afirmam que o alicerce seria um dos parâmetros mais controversos devido não só a diferentes entendimentos da questão da cidadania, mas principalmente também por envolver a questão da nacionalidade nas sociedades, ou seja, o senso de identidade de uma nação. (Idem, 2008, p. 173). Mesmo cientes da questão da nacionalidade, Ager e Strang não separam as categorias o que talvez seja resultado de uma imprecisão encontrada na própria literatura em geral entre os limites da nação e do Estado. De toda forma, na adaptação do arranjo conceitual de Ager e Strang para o caso francês, a consideração das duas categorias separadamente se torna crucial para o entendimento do presente caso e a tabela 2 exemplifica, de modo geral, as relações institucionalizadas que conformam a vinculação de um indivíduo pela cidadania e pela nacionalidade na França.

Universal	<b>Cidadania</b>			LAÏCITÉ
	Cidadão	<b>Democracia-liberal Representativa</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Direitos e deveres             <ul style="list-style-type: none"> <li>○ Participação política (voto)</li> </ul> </li> </ul>	Estado	
Particular	<b>Nacionalidade</b>			LAÏCITÉ
	Nacional	<b>Identidade Nacional</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Cultura e história compartilhadas</li> <li>• Vontade de compartilhar</li> <li>• Reconhecimento mútuo do compartilhamento</li> </ul>	Nação	

Tabela 2: as vinculações de um indivíduo pela cidadania e pela nacionalidade na França. Fonte: elaboração própria

Segundo Castles e Davidson (2000, p. 12) a cidadania e a nacionalidade seriam formas distintas de vinculação, pois enquanto o cidadão é aquele indivíduo abstraído de suas características culturais; o nacional já é aquele membro de uma comunidade que compartilha valores culturais comuns. A cidadania envolve fundamentalmente a identidade política de um indivíduo, logo suas respectivas obrigações e direitos. Ela se

colocaria de forma universal e acima de diferenças culturais de modo que a identidade política passa a ser definida por seu aspecto universal e abstrato, onde todos são publicamente iguais, estando vinculados da mesma forma. Esse vínculo se diferiria de outros pertencimentos de grupo tais como etnia, religião, classe social e região, próprios de uma identidade não-pública. (RAWLS, 1985, p. 241 apud CASTLES e DAVIDSON, 2000, p. 12). Mas essa indiferenciação da cidadania se dá dentro dos limites de um Estado. Ao vinculá-los a um Estado específico, a cidadania gera regras formais de pertencimento, onde uma vez cidadão, o indivíduo compartilharia direitos e deveres iguais a qualquer outro naquela sociedade, sendo incorporado organizacionalmente ao Estado. (KOENIG, 2005, p. 222).

Já a nacionalidade se refere às formas de identificação simbólica a uma nação, indo para além de uma incorporação formal pelo status de cidadão. A nação representa um dos grupos<sup>92</sup> mais importantes pelo qual um indivíduo define a sua identidade, podendo levar a consequências extremas como o auto-sacrifício para o benefício de compatriotas, ou ao endosso da violência brutal a outros grupos. (BILLING, 1995 apud ROCAS et al, 2010, p. 393). Individualmente, essa identificação nacional variaria entre central para o auto-conceito de uma pessoa, e marginal por meio do grau de importância dos atributos dados por essa identificação (idem, 2010, p. 394). Tudo dependeria dos valores que uma pessoa identifica na nação, pois estes são representações sociais cognitivas que se tornam princípios orientadores de vida por indicar cursos de ação desejáveis pelo grupo (FEATHER, 1995, apud idem, 2010, p. 395). Como todo grupo, a nação ofereceria recursos e oportunidades para o indivíduo alcançar determinados valores ao mesmo tempo que restringiria o alcance a outros. Espera-se, contudo, que o indivíduo se identifique com os valores nacionais, dado que a expectativa dominante numa sociedade é a expressão do patriotismo, ou seja, da boa-estima de seu próprio grupo. A normatividade desta expectativa faz com que o pertencimento nacional proporcione segurança e estabilidade, onde o indivíduo se perceberia alcançando as expectativas sociais e suas ações legitimadas pelo grupo nacional. A nacionalidade

---

<sup>92</sup> A teoria da identidade social (TDS) e da auto-categorização (TAC) proveriam elementos para um entendimento mais psicológico do pertencimento de um indivíduo a um grupo. A TDS fala que normalmente o indivíduo distingue o grupo-de-dentro dos grupos-de-fora, valorizando aqueles que ele pertence (patriotismo) e/ou denegrindo aqueles dos quais não faz parte (chauvinismo). Já a TAC se refere a como os indivíduos aceitam pertencer a um determinado grupo e como se comportariam de acordo com ele (RAIJMAN, 2008, p. 199).

criaria um sentimento de pertencimento, de fazer parte de uma coletividade com interesses e destino compartilhados. (Idem, 2010, p. 397).

Nas próximas seções, a *cidadania* e a *nacionalidade* serão tratadas com mais detalhes, buscando enfatizar seus aspectos mais importantes para uma melhor elucidação do caso francês, dado que elas representam os modos formais e simbólicos de inclusão e vinculação de indivíduos a um país. No caso da cidadania, será realizada uma recuperação da constituição histórica do seu conceito até a sua conformação moderna pela Revolução Francesa. É importante salientar as diferentes contribuições recebidas pela cidadania (grega, romana e inglesa), pois cada uma é responsável por um avanço particular do conceito. Elas conformarão o cidadão moderno, o seu modo de vinculação ao Estado, e comparativamente esclarecerão como a revolução francesa teria contribuído inauguralmente para esta conformação. Neste momento particular, a história da cidadania moderna se confunde com a história da própria França, onde cidadania e cidadania francesa se assemelhariam. Na seção seguinte, será observada a relação entre cidadania e democracia. A sua importância está na conformação da representação como o único vínculo político possível do cidadão na democracia atual. Serão igualmente salientadas as limitações identificadas atualmente pela literatura na validade da representação democrática e, principalmente destacar-se-á forte semelhança entre as críticas à representação democrática e as críticas à identidade nacional francesa. Como a França funde sua identidade nacional como uma identidade cívica, individual e universalista, ela herdaria para sua nação as mesmas críticas feitas à representação democrática na atualidade.

Na seção posterior será tratada a *nacionalidade*. Inicialmente será feita uma recuperação das principais perspectivas teóricas, enfatizando o limiar entre o conceito de nação e os de Estado e grupo étnico. As variedades encontradas nesses limites refletem as diferentes conformações que os Estados atuais assumem para si e sua nação. A França seria aquele país que funde nação e Estado, logo administraria uma identidade nacional que vincula cidadãos indiferenciados e não indivíduos. A ausência de um conteúdo étnico explícito em sua identidade nacional é solucionado por um sistema antropológico periférico desigual e diferenciador, que lhe fornece uma identidade francesa particular, mas de forma velada. Assim, será tratada a história da formação da identidade nacional, perpassando os sistemas antropológicos na França para, por fim, demonstrar o estabelecimento da *laïcité* não como um fenômeno de secularização, mas

sim como a resultante de uma longa batalha entre Igreja Católica e Estado que se tornou um elemento de reforço à identidade nacional universalista do país.

O objetivo principal é o entendimento da importância do alicerce como vínculo e dispositivo de inclusão de indivíduos a uma sociedade e que se manifesta distintamente por meio dos vínculos da cidadania e da nacionalidade. Na França, nacionalidade e cidadania vão ser entendidas de modo universal, secular e republicano. (BRUBAKER, 1992 e JOPPKE, 1999 apud RAIJMAN et al, p.2008, p. 197). Dessa forma, elas determinarão a percepção e o tratamento destinado não só aos muçulmanos, mas a toda e qualquer pessoa externa a ser assimilada pelo Estado e nação franceses. É na concepção cívica de cidadania, e na assimilacionista da nacionalidade que a França se torna um caso único para a observação de um processo integrativo.

#### **4.4.1 Cidadania: vinculação do indivíduo ao Estado**

O *homo civicus* e o *homo politicus* de Dahl (1961) são concebidos em uma orientação paralela: enquanto o primeiro buscaria a satisfação de suas necessidades em um contexto de escassez e de limitação imposta pelo outro, só o último se empenha a construir estratégias possíveis na melhor utilização dos recursos para a satisfação de suas necessidades. O *homo civicus* não se afasta das atividades cotidianas, não busca outra gratificação a não ser aquela provida pelo trabalho. Ele mantém suas ações e seus interesses de forma privada e não-política. Já o *homo politicus* utiliza grande parte de seus recursos para ampliar ou manter o controle sobre a política, buscando a satisfação de suas necessidades também no espaço público.

O cidadão se define precisamente pela sua aptidão em romper com as determinações que o encerram em uma cultura e em um destino impostos por seu nascimento, a se libertar dos papéis prescritos e de funções imperativas. O que funda o princípio – ao mesmo tempo que os valores – da nação democrática é a oposição entre o universalismo do cidadão e as especificidades do homem privado, membro da sociedade civil. (Tradução nossa).<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> Le citoyen se définit précisément par son aptitude à rompre avec les déterminations qui l'enfermeraient dans une culture et un destin imposés par sa naissance, à se libérer des rôles prescrits et des fonctions impératives. Ce qui fonde le principe – en même temps que les valeurs – de la nation démocratique, c'est

A cidadania é a manifestação do *homo politicus* e o fundamento da democracia liberal moderna. Apesar de ser um conceito também muito heterogêneo (PAREKH, 1990 apud KYMLICKA, 1995, p. 174), a cidadania pode ser definida em termos gerais como o “[...] ato de empoderamento de alguém em relação ao ambiente em que se origina.” (BOBBIO, 1990, p. 52 apud CASTLES e DAVIDSON, 2000, p. 26). Sua tendência é a busca crescente por mais direitos de ação num contexto, e a rejeição de se submeter a este. Como no caso do *homo politicus*, este empoderamento busca uma melhor satisfação das necessidades e desejos em um ambiente de recursos escassos. Esta busca por empoderamento pelo indivíduo se realiza na sujeição do caótico, do arbitrário e do irracional a regras formuladas por ele e pela coletividade. A liberdade seria justamente o poder formular regras para si próprio (ROUSSEAU, 1971, p. 524 apud idem, 2000, p. 27). Como o cerne da questão da cidadania está no jugo da lei e não do homem, ela possui a premissa na capacidade de razão do homem para a formulação das próprias regras que o governam. (Idem, ibidem).

O ordenamento do mundo por regras e a legitimidade de quem as formula seguem o contexto e as visões de mundo respectivos de sua realização. O problema dessa mutabilidade do conceito de cidadania (que sempre busca a expansão e a inclusão de modo a tornar cada vez mais controlado tudo o que lhe é externo e incontrolável) está na fragilidade e na incerteza do conceito de razão usado para a formulação das regras. Para incluir, ele deve ser sempre renegociado, se adaptando às ações, direitos e obrigações que as pessoas vêem como necessárias para que elas possam ser empoderadas num determinado momento. (Idem, 2000, p. 28).

Ao longo do tempo, essas variações no contexto a ser regrado bem como as variações na própria forma de regulamentação possuem um histórico de diferentes e crescentes manifestações que vão todas constituir, de alguma forma, o que vem a ser a cidadania moderna. Nas sociedades antigas como a grega, o cidadão era um *homo politicus* pertencente à polis e também um soldado. Aqueles que não podiam lutar eram considerados incapazes de defender a cidade (mulheres, crianças, comerciantes), portanto não eram cidadãos e não poderiam formular as regras. A noção da cidadania se fundaria na determinação do laço de quem é igual e amigo em contraposição a quem é

---

l’opposition entre l’universalisme du citoyen et les spécificités de l’homme privé, membre de la société civile. (SCHNAPPER, 1994, p. 92).

externo, estrangeiro. Os laços de sangue comuns foram a tentativa de estabelecer um padrão de vinculação entre os cidadãos e de manutenção dessa diferenciação (dando origem ao que se conhece hoje como *jus sanguini*). Como a certeza dessa vinculação não era absolutamente assegurada, construiu-se miticamente um passado comum, uma herança compartilhada entre os cidadãos que legitimavam e mantinham seu empoderamento e sua vinculação entre si em contraposição aos outros externos. Era o jugo da lei que defenderia o indivíduo dentro e fora de sua própria sociedade, pois todo aquele que não é cidadão, viveria sob o jugo do caos ou da dependência. E por mais que a cidadania seja tendencialmente democrática e inclusiva, a velocidade dessa inclusão depende do grau de abertura das regras de inclusão de novos cidadãos. “[...] *Aristóteles, o mais famoso teórico da cidadania em Atenas, expressamente afirmou que cidadãos são um grupo que, para trazer ordem ao caos, se uniu para formular leis para um bem comum, [com] a política precede[ndo] a comunidade [...]*”. (Tradução nossa).<sup>94</sup>

Já a cidadania em Roma necessitava abarcar muito mais diferenças, dado que não se tratava mais de cidades-estado ou reinos: tratava-se de um império. Os critérios de inclusão eram mais ágeis, pois todo aquele que havia servido à Roma teria sua cidadania garantida, não necessitando mais de uma história ou de uma cultura comum. A cidadania romana se baseava no pertencimento a uma comunidade política, com direitos e deveres legais (*idem, ibidem*), ou seja, baseada no status jurídico. (SCHNAPPER, 1994, p. 87). Por outro lado, a cidadania romana não implicava igualdade e participação, nem mesmo a necessidade de mitos e origens comuns. A inclusividade da categoria era muito maior e não necessitava de interações face-a-face por se tratar de um vasto império. Não se esperava o *homo politicus* ativo, que exercesse seu poder político, mas sim cidadãos passivos que se definissem pelo cumprimento de seus direitos e deveres, pois Roma era governada por uma oligarquia baseada no poder econômico e militar e eram estes os formuladores das regras. A cidadania civil não garantia participação ou poder político, mas abria a potencialidade da vocação universal da cidadania, a ser estendida para todos aqueles compatíveis com seus critérios de inclusão. “[...] *o cidadão, enriquecido, trocaria de classe e de centena*<sup>95</sup>, *o que o*

---

<sup>94</sup> “(...) *Aristotle, the foremost theoretician of citizenship in Athens, expressly stated that citizen were a group who, to bring order to chaos, united to make laws for a common good, and that politics thus preceded community (...)*”. (CASTLES e DAVIDSON, 2000, p. 31).

<sup>95</sup> Centena significaria *centurie*, uma unidade política e administrativa formada de 100 cidadãos que em razão de sua riqueza teria autorizada sua participação política.

*autorizava a participar na vida pública e a entrar em seguida no cursus honorum. O sucesso econômico e social poderia finalmente desobstruir a participação política, a aristocracia não era totalmente fechada.*”<sup>96</sup> (Tradução nossa). Roma representou um avanço na questão da inclusividade, mas um retrocesso em termos de democracia, pois por mais que houvessem mais cidadãos, estes porém tinham menos poderes políticos reais. (CASTLES e DAVIDSON, 2000, p. 33).

O surgimento do Estado-nação moderno a partir do século XVII inaugurou um novo entendimento da cidadania. Como forma de organização de um mundo tido como caótico após o desmembramento do Império Romano, os Estados modernos se constituíram com base no governo de poderes absolutos dos antigos senhores de guerra feudais, que se impuseram em grandes extensões territoriais, tornando-as suas possessões. O Estado só pôde se constituir através da conexão território, riqueza e poder, onde a prevalência do campesinato permitiu a organização territorial baseada naqueles mais produtivos (maiores extensões de terra) e mais poderosos (de maior capacidade militar e defesa). (BARTELSON, 1995, p. 41). Eles passaram a organizar o mundo através de casamentos dinásticos, alianças para a manutenção da balança de poder e centralizações das forças armadas, da economia e do sistema jurídico. (CASTLES e DAVIDSON, 2000, p. 34). A espacialização da política e a politização do espaço levaram a constituição do Estado como uma unidade territorial organizada. (BARTELSON, 1995, p. 41). É o soberano das grandes monarquias ocidentais que estabelece a base do Estado territorial, constituindo-o como corpo político independente contra os privilégios feudais e das cidades, e contra as ambições imperiais e do poder da Igreja. (SCHNAPPER, 1994, p. 90).

A história da formação do Estado é a história de como a concentração de poder e a soberania personalizada resultaram da competição vitoriosa do ancestral lógico da soberania; sua conquista da terra e da riqueza e a subjugação de populações na condição primordial da anarquia são passos essenciais para o processo formativo. Mas assim que alcançamos a modernidade, a concentração de poder se dissipa na dispersão do poder; a transferência da soberania dos reis ao povo, levada tanto pela reforma gradual

---

<sup>96</sup> “*Le citoyen, devenu riche, changeait de classe et de centurie, ce qui l'autorisait à participer à la vie publique et à entre ensuite dans le cursus honorum. La réussite économique et sociale pouvait finalement déboucher sur la participation politique, l'aristocratie n'était pas totalement fermée.*” (SCHNAPPER, 1994, p. 88).

quanto pela revolução social, é emoldurada como uma consolidação gradual dos Estados [...]. (Tradução nossa).<sup>97</sup>

O Estado se constitui estabelecendo fronteiras e o governo legítimo sobre povos e coisas (FOUCAULT, 2000, p. 279) e gradualmente torna-se a fonte legítima do poder e a instância legítima para a formulação e a implementação de regras em seu respectivo território. Porém, a emergência do individualismo moderno (SCHNAPPER, 1994, p. 92) leva a demandas pela dispersão do poder, antes concentrado na figura do soberano. A titularidade e o exercício do poder (BOBBIO, 2004, p. 321) se destacam um do outro e o indivíduo passa a compor o corpo político, a ser o titular do poder e a fonte de soberania do Estado. A este caberia o exercício autorizado do poder. As demandas pela dispersão do poder e pelo individualismo moderno são entretantes à própria expansão da cidadania que leva ao crescimento do empoderamento do indivíduo para a formulação das próprias regras que o governam. Isso não significa que essa dispersão, ou seja, que essa expansão da cidadania tenha ocorrido sem resistências. Inicialmente, o Estado tentou combater todas as pretensões da população contrárias às hierarquias naturais (hierarquia da razão e da autoridade). No entanto, o combate mostrou-se em vão, levando a uma concessão e a um comprometimento por parte do Estado com as hierarquias da razão e da autoridade socialmente acordadas. (CASTLES e DAVIDSON, 2000, p. 34). Como Bartelson pontua (1995, p. 39), a dispersão do poder foi acompanhada tanto por reformas graduais quanto por revoluções sociais, culminando em contribuições específicas, mas fundamentais para a constituição da cidadania moderna.

A revolução inglesa de 1688 buscou estabelecer alguma forma de *accountability* daqueles que governavam os governados, garantindo que o jugo da lei só se daria através do consenso e da autorização. Haveria portanto uma expansão do empoderamento do indivíduo, pois mesmo que este não formulasse por si as regras que o governassem, sua autorização era essencial para aqueles que o fizessem (contrato social). A democracia inglesa se estabeleceu na garantia de liberdade para a criação de

---

<sup>97</sup> “The story of state formation is the story of how power concentration and personalized sovereignty result from the victorious competition of this logical ancestor of the sovereign; his conquest of land and wealth and his subjugation of populations within the primordial condition of anarchy are essential steps in the formative process. As we reach modernity, however, power concentration gives away to power dispersion: the transfer of sovereignty from kings to people, whether carried out by gradual reform or by social revolution, is portrayed as a gradual consolidation of states (...).” (BARTELSON, 1995, p. 39).

contra-poderes, poderes estes correspondentes à representação política das principais forças sociais. O pluralismo seria a expressão natural da liberdade pública, pois alguém só se tornaria cidadão por pertencer a alguma comunidade particular e por ela se expressar politicamente. O interesse geral surgiria dos vários interesses particulares constituintes da sociedade. (SCHNAPPER, 1994, p. 91). A revolução inglesa, apesar de possuir todos os elementos para uma ampla expansão da cidadania (um estado tirânico; uma eficiente máquina estatal; um judiciário guardião da lei; e um povo revolucionário que destituiu a monarquia pela força para impor suas visões por meio das *Bill of Rights* e *Act of Settlement*), ainda se mostrava limitada, pois a ênfase desta revolução estava no momento constitucional de transmissão do poder para as mãos populares e não em uma prestação de contas regular do soberano com aquele que é governado, ou mesmo numa formulação direta das regras. Por essa razão, o empoderamento do indivíduo não se colocava como algo constante, mas sim circunstancial. Esse exercício político intermitente conformou uma cidadania inglesa ligada correntemente aos pertencimentos particulares do indivíduo. O seu vínculo público e o exercício do seu poder político seria restrito ao momento único de autorização e legitimação do soberano. (CASTLES e DAVIDSON, 2000, p. 36).

E por fim, a Revolução Francesa de 1789. Ela se tornou o ponto-chave para a constituição do que vem a ser a cidadania moderna, pois colocou os direitos do indivíduo contra o Estado e acima de suas obrigações e deveres para com ele. Para todos aqueles que se viam como nada, a revolução os tornaria tudo, e na luta contra o Estado tirânico, se estabeleceria um sistema baseado na primazia do reconhecimento de seus direitos e de sua dignidade. Com a revolução foi criada a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* na qual declarava-se que

todo o homem é igual em seus direitos (Artigo 1); e a soberania se basearia na nação cuja vontade geral é expressa em leis (Artigo 3); isso seria alcançado através da participação de todos, igualmente e diretamente, ou através de representantes que formulariam estas leis (Artigo 6). (Tradução Nossa).<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> (Art. 1) that all men are equal in their rights, and (Art. 3) that sovereignty lies in the nation, whose general will is expressed in the laws. This is achieved through the participation of all equally directly or through representatives in making those laws (Art. 6). (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO apud CASTLES e DAVIDSON, 2000, p. 36).

Assim, incessantemente em diferentes versões de tais declarações, nós encontramos a afirmação de que, depois da vida e da liberdade, cada indivíduo possui a si e a sua propriedade, e tem o direito à liberdade de consciência, de expressão e de organização, de forma a poder participar no debate condutor à formulação de leis. A democracia implícita está em um arranjo de procedimentos desenhados para proteger direitos na esfera privada, os quais são precisamente os direitos de e para a diferença. (Tradução nossa).<sup>99</sup>

Os revolucionários franceses se inspiraram no pensamento de Rousseau para a formulação de sua concepção de cidadania e para fundarem, a partir dela, as bases da democracia moderna, fundindo nesta o ideal republicano e democrático. Para Rousseau, a soberania popular se constituiria por meio de uma vontade geral inalienável, indivisível e infalível. Ela teria o poder de fazer as leis através do Estado, sendo fundada pelo consenso e pela participação de todos os indivíduos, igualmente. Não só o poder deveria ser exercido diretamente e igualmente pelo povo (democracia) como sempre emanaria dele (república). (BOBBIO, 2004, p. 323). A revolução francesa pregava que como cidadão, todos os indivíduos teriam capacidade e participariam da política igualmente. O espaço público se tornaria o local da união igualitária entre indivíduos para a formulação de leis destinando bem-comum, enquanto o espaço privado seria aquele reservado para o privilégio da diferença. Desta forma, o interesse e a vontade de cada cidadão individual se identificaria ao interesse e à vontade coletiva, e no espaço público eles poderiam ser formulados e manifestos. O cidadão, o homo politicus, se tornaria a expressão direta da vontade geral e, por essa razão, ele deveria se manter independente de todas as ligações intermediárias, e em ligação estreita com o Estado. O Estado centralizado seria o organizador e o garantidor da cidadania, estabelecendo-se como a instituição fundamental de legitimação e aplicação das regras na sociedade, logo tornando-se a expressão da vontade geral. A existência de instituições plurais e de forças sociais concorrentes ao vínculo estabelecido com o Estado só fragmentariam a vontade geral, pois esta nada mais é do que a vontade de todos os cidadãos. A cidadania francesa vai ser concebida, portanto, em contraposição ao Estado, mas simultaneamente

---

<sup>99</sup> “Thus, again and again in different versions of such declarations, we meet the assertion that, after life and liberty, each individual possess himself and his property, and has a right to freedom of conscience, expression and organization so that he can participate in the debate leading to the making of laws. The implicit democracy is a set of procedures designed to protect the rights in a private realm, which are precisely rights of and to difference.” (RIALS, 1988, p. 488 apud idem, 2000, p. 37).

em referência a ele, dentro de suas fronteiras. (SCHNAPPER, 1994, p. 91 e CASTLES e DAVIDSON, 2000, p. 39).

A doutrina jacobina (originada dos jacobinos e do seu papel crucial na revolução francesa) enfatizaria, então, um Estado centralizado e uma rejeição ao pluralismo institucional e étnico-cultural na França. O pluralismo institucional significava a existência de estruturas políticas, econômicas e geográficas intermediárias entre o indivíduo e o Estado, onde estas acabavam por enfraquecer a soberania e por interferir na democracia; já o pluralismo étnico-cultural implicava a preservação de particularismos que prejudicavam a construção de uma sociedade racional com aplicações universalistas. (SAFRAN, 2003, p. 438). Condicionantes do passado e da cultura seriam prejudiciais para o indivíduo, logo a ênfase estaria na sua capacidade mental para a formulação da vontade própria que o libertaria do passado, pois assim o indivíduo alcançaria o pleno empoderamento. Todos os homens seriam seres potenciais, devendo recusar seu passado e pensar autonomamente no que seria melhor para eles mesmos. E como todos são iguais, a resultante destas vontades seria a verdadeira vontade coletiva. A dependência entre os homens seria a fonte da desigualdade e o impedimento de sua liberdade, pois o homem só é livre quando capaz e possibilitado de formular suas próprias regras.

Assim, reunindo os elementos da cidadania grega (democracia e igualdade de participação), romana (capacidade de inclusão), inglesa (autorização do governo) e francesa (a igualdade no espaço público e autonomia individual para a formulação da vontade geral), a cidadania moderna seguiu um percurso crescente de empoderamento do indivíduo, resultando em seu caráter universal e na possibilidade de cada um exercer concretamente seus direitos e formular suas próprias regras. (SCHNAPPER, 1994, p. 93). Ela se tornou uma forma de identidade, pois a cidadania representa a vinculação de um indivíduo a uma comunidade política, ou seja, sua manifestação como *homo politicus* através da participação em um Estado liberal-democrático. Somente um Estado nestes termos (democrático e liberal) seria capaz de propiciar a realização da cidadania moderna, pois o Estado liberal-democrático é aquele que passa a reconhecer e a garantir direitos e liberdades fundamentais<sup>100</sup> a todos os indivíduos, mesmo com a limitação de seu poder e atuação. Esse direitos e liberdades, uma vez conquistados contra o Estado

---

<sup>100</sup> Os direitos seriam à vida, à propriedade e a liberdades tais como de pensamento, religião, imprensa, reunião, etc. (BOBBIO, 2004, p. 323).

absoluto (BOBBIO, 2004, p. 324), acabaram por levar à dispersão do poder político e à emergência da soberania popular, ou seja, do povo como titular do poder político e como o autorizador do seu exercício. São esses direitos e liberdades que tornariam o indivíduo um *homo politicus* capaz de exercer autonomamente o seu poder político.

#### **4.4.2 Cidadania e democracia-liberal representativa**

Até o século XIX, a cidadania demarcava o limite da inclusão/exclusão de um indivíduo a uma comunidade política, porém seu empoderamento foi se ampliando através da aquisição crescente de direitos sociais em domínios como educação, saúde e bem-estar<sup>101</sup>, possibilitando meios mais concretos para sua participação política, pois de acordo com T. H. Marshall, os direitos sociais da cidadania seriam prosseguimentos inevitáveis dos direitos políticos uma vez já conquistados (KASTORYANO, 2010, p. 87 e SCHNAPPER, 1994, p. 95). Para o autor, a expansão da cidadania através da inclusão dos direitos sociais universais teria uma função integrativa de grupos excluídos, pois segundo sua perspectiva, a exclusão cultural da classe operária inglesa seria gerada pela exclusão econômica e esses direitos promoveriam “*um senso direto de pertencimento à comunidade baseado na lealdade a uma civilização que é uma posse comum*”. (Tradução nossa)<sup>102</sup>. De toda forma, além da garantia das condições materiais básicas para o exercício do poder político, a cidadania moderna também enfrentaria outro desafio para sua realização plena: a participação política do cidadão. Como os cidadãos dos Estados modernos poderiam, cada um, participar direta, concreta e plenamente na formulação das regras que o governam? Como seria possível a conformação da vontade geral a partir da pluralidade das vontades individuais e das

---

<sup>101</sup> A importância dos direitos sociais ficou ainda mais evidente após a 2ª Guerra Mundial em que a garantia dos direitos sociais resultou na formulação do Estado de bem-estar social (ou Estado providência), onde o acesso à educação, à moradia, à saúde, ao emprego, à cultura e a uma melhor distribuição de renda foram considerados essenciais para que qualquer indivíduo pudesse usufruir plenamente de seus direitos políticos, e não só tivessem seu acesso formalmente garantido. (KASTORYANO, 2010, p. 87 e SCHNAPPER, 1994, p. 95).

<sup>102</sup> “(...) *a direct sense of community membership based on loyalty to a civilization which is a common possession.*” (T H MARSHALL apud KYMLICKA, 1995, p. 180). Kymlicka critica a visão integrativa de Marshall, pois a aquisição da cidadania não teria como consequência necessária a integração à cultura nacional, principalmente para grupos historicamente excluídos como negros, mulheres, minorias religiosas, gays e lésbicas.

diferentes visões do bem-comum no espaço público? Haveria uma distinção entre uma vinculação simbólica e uma real do indivíduo ao Estado e no exercício do seu poder político? Na tentativa de solucionar todas essas questões, pode-se afirmar que a cidadania moderna encontrou na democracia-liberal representativa o meio adequado não só para sua realização, mas também para se constituir como o elemento fundamental de vínculo entre cidadão e Estado.

Entendendo a democracia como um concurso de várias idéias, posições, opiniões, argumentos, críticas, modelos e teorias, ela pertenceria a uma construção, distribuição, aplicação e limitação coletiva da autoridade política (no caso o Estado). (DRYZEK, 2001, p. 4). Foi na abertura para a pluralidade e no igual condicionamento para a disputa pelo poder político que a democracia encontrou seu trunfo para se estabelecer como o principal sistema político. Através da cidadania, a democracia se fundou na disponibilização de inúmeros critérios orientadores da escolha por um sistema político, naturalizando-os para os seres humanos. Esses critérios naturalizados são exemplificados como o desejo de adquirir posses, de perseguir o próprio interesse a dispensa de outros, de assegurar uma esfera privada da vida contra o controle político, de reconhecer a autoridade do Estado como legítima, participando na escolha de governos. Esses princípios passaram a ser considerados tácitos, pertencentes à natureza humana, logo uma necessidade básica e independente do sistema político vigente. Esses princípios liberais-democráticos orientados determinariam não só a maneira como as pessoas pensam, mas também como elas constituiriam suas próprias identidades. (Idem, *ibidem*).

A naturalização desses inúmeros direitos e liberdades tornaram-se referência de vinculação do indivíduo ao Estado, conformando essa ligação através de uma identidade política/jurídica igualitária (sua cidadania) que garantiria ao indivíduo a titularidade do poder e a capacidade legítima de seu exercício. A identidade política de um indivíduo passa a ser concebida por meio da apropriação desses princípios, de modo que mesmo aqueles que os rejeitam e reclamam seu direito de não serem democráticos nem liberais, na verdade estão sendo liberais e democráticos (pelo menos de modo procedimental) justamente por requererem o direito de serem diferentes e de terem esse direito assegurado pelo Estado. (KYMLICKA, 1995).

E como a cidadania, a democracia também sempre caminhou para sua expansão, orientando-se sempre para ser mais democrática. Por isso observam-se três movimentos

essenciais a ela: a franquia, ou seja, o aumento do número de participantes nos arranjos políticos (expansão da cidadania); o escopo, ou seja, a expansão para outros domínios tidos como privados; e a autenticidade, em que a democracia deixa de ser simbólica para ser mais substancial. (DRYZEK, 1996, p. 4). Dessa forma, na impossibilidade de proporcionar o exercício direto do poder político pelo cidadão, a democracia tornou-se representativa de modo a garantir sua maior franquia, escopo e autenticidade, além de condicionar a realização da cidadania nos Estados liberais-democráticos.

Representação não é um compromisso infeliz entre um ideal de democracia direta e realidades modernas bagunçadas. Representação é crucial na constituição das práticas democráticas. Democracia “direta” não é barrada pela escala da política moderna. É improvável, devido ao cerne dos próprios traços da política e da democracia. [...] Isso é verdade, porque premissas democráticas incluem autonomia suficiente dos indivíduos para desenvolver e sustentar diferentes preferências, incluindo diferentes preferências para envolvimento político, e porque formas democráticas incluem um comprometimento para o alcance de decisões. (Tradução nossa).<sup>103</sup>

As instituições políticas da democracia representativa tentaram garantir a eficácia governamental e o sentimento de que os cidadãos não se percebessem estrangeiros e desvinculados às políticas geridas por seus próprios dirigentes, dado que a intervenção direta, de cada um, seria impraticável. (Idem, *ibidem*). O Estado então se tornaria a instância de representação legítima dos cidadãos, tendo seus dirigentes eleitos com a incumbência de formular leis (legislativo), aplicá-las (judiciário) e gerir os bens públicos (executivo) visando o bem-comum da sociedade como todo.

[...] o Estado é uma organização, composta de numerosas agências levadas e coordenadas pela liderança do Estado (autoridade executiva) que tem a habilidade ou a autoridade de fazer e implementar regras para todas as pessoas assim como o parâmetro de se fazer regras para outras organizações sociais em um dado território, usando força se necessário para fazer valer a sua maneira. (Tradução nossa).<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> “Representation is not an unfortunate compromise between an ideal of direct democracy and messy modern realities. Representation is crucial in constituting democratic practices. (...) ‘Direct’ democracy is not precluded by the scale of modern politics, but because of core features of democracy as such. This is true because democratic premises include sufficient autonomy for individuals to develop and sustain different preferences, including different preferences for political involvement, and because democratic forms include a commitment to reaching decisions.” (PLOTKE, 1997, p. 19; 27).

<sup>104</sup> “[...] it is an organization of numerous agencies led and coordinated by the state’s leadership (executive authority) that has the ability or authority to make and implement the binding rules for all the people as well as the parameters of the rule making for other social organizations in a given territory, using force if necessary to have its way.” (WEBER apud MIDGAL, 1998, p. 19).

O Estado, detendo o monopólio legítimo da força e o exercício autorizado do poder, se tornaria a instituição legítima na formulação de regras e na representação da vontade coletiva de todos os cidadãos, impondo à sociedade um pluralismo limitado a partir de um sistema de representação de interesses e, exercendo pelos cidadãos o poder político. O Estado também conformaria as fronteiras de extensão da cidadania, ou seja, os critérios de inclusão/exclusão dos cidadãos. Ele, de forma geral, penetraria a sociedade, a regularia, extrairia seus recursos e se apropriaria deles de diversas formas. E mesmo sendo um agente entre outros (como agentes econômicos, civis, transnacionais), ele permanece sendo o principal e seu imperativo é o interesse público oficial (DRYZEK, 2000, p. 81). O Estado, entretanto, também poderia ser definido como democrático e liberal justamente por resolver o exercício direto do poder político dos indivíduos, através da garantia da representação igualitária de todos (sua democratização) e por conceder e proteger as liberdades individuais essenciais à cidadania (sua liberalização). Dessa forma, o direito de voto tornou-se o instrumento privilegiado da participação política e o símbolo da cidadania, pois ele se torna o instrumento de transferência, autorização e referendo do poder do cidadão para com o Estado. O sufrágio universal (expandindo a cidadania e a democracia) foi também sendo estendido progressivamente a novas categorias da população, proporcionando a todos os indivíduos o ser cidadão e o participar da vida política. (SCHNAPPER, 1994, p. 94). Através da extensão da cidadania, a sociedade foi se tornando cada vez mais democrática.

Porém, segundo Rosanvallon (1998), em qualquer democracia-liberal haveria uma crise de representação democrática, independentemente de qual perspectiva da representação se leva em conta<sup>105</sup>. Como toda representação democrática seria incapaz de abranger a multiplicidade social dada à impossibilidade de poucas pessoas falarem por uma multidão e levarem em si toda a pluralidade de interesses e perspectivas (YOUNG, 2006), ela dessubstancializaria o social para torná-lo abstrato, permitindo

---

<sup>105</sup> A representação não significa uma relação natural entre representante e representado, podendo ser entendida muito mais como uma relação simbólica. Ela possui um aspecto personificante (*stand for*), em que o representante personificaria, substituiria o representado (visão muito criticada na literatura pela impossibilidade concreta de sua realização); e um aspecto relacional (agente-principal), em que o representado autorizaria o representante ao mesmo tempo em que se veria obrigado a cumprir as decisões do último. Este por outro lado deveria levar em conta os interesses do representado ao mesmo tempo em que prestaria contas a ele, podendo ser substituído. (PLOTKE, 1997, p. 28).

assim a construção jurídica de um povo governável por regras universais, pois o corpo do simbólico “povo” não seria encontrável. A democracia moderna seria então um “lugar vazio”, abstrato de poder que não se confundiria com nenhuma pessoa concreta, dado que seria um lugar de pura representação (SCHNAPPER, 1994, p. 95). O sujeito político na democracia representativa passa a se diferir completamente do sujeito social ocorrendo, então, uma inconciliação entre o princípio político que consagra a potência de um sujeito coletivo, sacramentado juridicamente através do imperativo da igualdade; e o princípio sociológico, que é a realidade em toda a sua pluralidade.

Para Rosanvallon (1998), a idéia de um povo abstrato e não concreto seria tão antiga quanto a sua criação e por isso a democracia seria marcada por crises de representação. Assim, como o contrário de representação seria exclusão<sup>106</sup>, toda vez que a democracia representativa falha, ela geraria a exclusão de grupos na sociedade, tornando-se menos democrática. Uma intervenção direta pelo Estado poderia tentar igualar as condições de oportunidade, porém essa própria ação é contestada, pois descumpriria o reconhecimento igualitário e universal dos cidadãos que ele deve assegurar. As diferenças seriam cristalizadas, afastando ainda mais a possibilidade da contínua democratização e fazendo emergir todos os debates sobre a questão do reconhecimento de grupos marginalizados na sociedade pelo próprio sistema em questão. É nessa esteira que o multiculturalismo se estruturaria, pois a falha no reconhecimento de determinados grupos pela representação liberal-democrática levou à construção de críticas à aplicação uniforme das regras definidoras de direitos aos cidadãos, sem exceções; e também ao tratamento do sistema político restrito sempre ao indivíduo, desconsiderando coletividades. (TAYLOR, 1994, p. 60). São as constatações nas falhas de representação que estruturarão as políticas de identidade daqueles grupos que ainda se vêem excluídos da representação e do exercício político real no Estado liberal-democrático.

Assim, o que se torna de fundamental consideração nesta discussão sobre a eficiência da democracia representativa são suas implicações para a vinculação do cidadão ao Estado e, a partir delas, compreender como as críticas à representação se assemelhariam profundamente às críticas realizadas à identidade nacional francesa

---

<sup>106</sup> E de *participação* seria *abstenção*. (PLOTKE, 1997).

atualmente<sup>107</sup>. Todd (1994, p. 205) define a identidade nacional francesa como “[...] uma homogeneidade fantasma que mascara uma real diversidade objetiva” (tradução nossa)<sup>108</sup> e Walzer (1999, p. 52) a define como anômica por conformar uma situação de presença física da diferença, mas a sua ausência conceitual. A semelhança com a crítica à representação democrática se encontra justamente em uma identidade nacional que busca ignorar a pluralidade étnica e institucional em sua sociedade (SAFRAN, 2003, p. 438) em prol de uma definição cívica e indiferenciada de seus nacionais. O *staatsnation* francês combinaria Estado e nação em uma única instituição (CASTLES e DAVIDSON, 2000, p. 14), desta forma, o cidadão vinculado ao Estado estaria igualmente vinculado à nação, onde ser cidadão pressupõe ser francês e vice-versa. Porém nação e Estado são instituições diferentes de vinculações distintas ao indivíduo, pois o cidadão é aquele que se define e se vincula ao Estado pela ausência da diferença, (ou seja, pela sua igualdade jurídica); já o nacional teria um vínculo mais concreto a uma comunidade, compartilhando valores culturais comuns a sua nação. (Idem, *ibidem*).

Sob essa perspectiva, a França teria uma enorme capacidade assimilacionista, pois qualquer indivíduo que se torne cidadão seria automaticamente incluído também na nação, minimizando diferenças particulares e heranças históricas. Porém, é a capacidade integrativa que é questionada, pois quando essas diferenças particulares são vínculos identitários fundamentais ao indivíduo, quando elas se colocam como culturas societárias orientadoras de suas escolhas e práticas sociais, ignorá-las ou minimizá-las não significaria só excluir um indivíduo do exercício do seu poder político (ao não considerá-las como representáveis), mas fundamentalmente significaria comprometer sua autonomia e identidade. (KYMLICKA, 1995, p. 128).

---

<sup>107</sup> Um ponto importante a se colocar (mas que escapa um pouco à discussão presente) é a relação entre democracia representativa/cidadania moderna e França. É muito claro que a conformação da democracia e da cidadania tenham perpassado a própria história da França, onde aspectos foram adquiridos a partir dos próprios desdobramentos do país. Ao mesmo tempo, não é surpreendente encontrar determinados aspectos da democracia representativa na estrutura identitária do Estado e da nação. Isso poderia oferecer uma perspectiva de compreensão entre a semelhança das críticas à representação e à identidade nacional do país. A Revolução Francesa seria o ponto comum entre o estabelecimento das noções modernas de democracia e cidadania, e a construção da nação francesa, pois ela representaria um marco para a constituição de ambos. Porém as semelhanças terminam aí. As noções modernas de democracia e cidadania também receberam uma grande influência da Independência Americana e dos desdobramentos históricos deste país, principalmente de seu pensamento político. Ao mesmo tempo em que particularidades da própria história francesa também teriam contribuições fundamentais para a formação de sua identidade nacional, como por exemplo as guerras napoleônicas, o expansionismo colonial, etc.

<sup>108</sup> “[...] l’image opposée d’une homogenité fantasmée, masquant une réelle diversité objective.” (TODD, 1994, p. 205).

A integração pela cidadania (ou o que se pode chamar de lealdade política) representaria um aprendizado do político como lugar de unidade e de consenso sobre os meios de regulamentar por meio do compromisso (e eventualmente pela força) os conflitos de toda natureza. E o voto democrático, símbolo da democracia representativa e da condição de cidadão, não teria somente a função da escolha dos dirigentes, de dar aos eleitores a ocasião de manifestarem sua confiança em relação a uma determinada política se ser seguida. Ele é símbolo do novo sagrado, da sociedade política ela mesma, que se torna capaz de assegurar os laços sociais e o destino da coletividade. (SCHNAPPER, 1994, p. 97).

De modo geral, a cidadania representa o elemento crucial de vinculação de um indivíduo ao seu Estado, ou seja, constituiria o alicerce de integração de uma sociedade. Logo ela se torna um parâmetro para a análise da integração de um grupo, pois só como cidadão um indivíduo se vincularia plenamente à comunidade política em questão, usufruindo de todos os direitos e liberdades destinados a sua condição. Habitar um Estado liberal-democrático e não ser um cidadão pleno implica em uma situação de exclusão clara do indivíduo como *homo politicus*, destituindo-o de sua liberdade ao se encontrar vetado de qualquer formulação das próprias regras que o regem. Independentemente de suas atribuições particulares (classe, gênero, etnia, credo) ao se tornar cidadão, o indivíduo uniria-se igualmente ao povo e a toda comunidade política. O questionamento sobre a eficácia representativa da democracia, ou seja, a disjunção entre a titularidade do poder e o seu exercício, através da de-substancialização do social para a construção jurídica do povo, fundamenta a neutralidade da condição do cidadão, mesmo que essa só se dê de forma abstrata. Dessa forma, todo o processo integrativo passaria, mesmo que só juridicamente, a aquisição da cidadania por novos membros.

#### **4.4.3 Nacionalidade**

O alicerce integrativo também se estruturaria por outro elemento crucial quando se trata da vinculação de um indivíduo a um Estado-*nação*: o último termo da palavra. Enquanto a cidadania apresenta uma neutralidade/universalidade que vincula o indivíduo ao Estado através de uma identidade política igualitária; a nacionalidade já

assume formas particulares à respectiva nação. Através dessas particularidades, a nacionalidade fornece os critérios para a aquisição da cidadania, ou seja, para a inclusão de um indivíduo estrangeiro ao Estado, por meio de sua constituição como nação. (BRUBAKER, 1992; JOPPKE, 1999 apud RAIJMAN et al, p.2008, p. 196).

A nacionalidade seria entendida como o vínculo de um indivíduo a sua nação, ou seja, ela representaria a fonte de unidade de um Estado democrático a partir do compartilhamento de uma identidade comum. Construir-se-ia um senso emocional-afetivo a partir da veneração de símbolos e mitos históricos compartilhados. (KYMLICKA, 1995, p. 238). Essa unidade se conforma por meio de uma base de solidariedade entre os nacionais, que compartilhariam ou pelo menos se identificariam com uma história, língua, valores e/ou até religião comuns. (KYMLICKA, 1995, p. 192). A importância dessa identificação, dessa solidariedade mútua, está na geração de uma lealdade do indivíduo com sua nação e com seus co-nacionais. No patriotismo, o indivíduo valorizaria seu grupo nacional em relação aos outros, estando disposto ao sacrifício mútuo e às acomodações necessárias para uma convivência social tolerante e para uma democracia funcional.

Como a nacionalidade envolve a união de um Estado, este se empenharia em garantir a introjeção de valores nacionais através da educação cívica, pois é a valorização da nação, ou seja, o patriotismo que levaria um indivíduo a privilegiar sua identidade nacional a despeito de outras vinculações:

Ele [o Estado] deve proteger e encorajar as instituições nacionais, os hábitos tradicionais, os costumes, as cerimônias, os jogos, as festas, os espetáculos: sendo as formas de vida social que contribuirão para atar o cidadão a sua pátria – mesmo pelo pouco que elas sejam específicas a este país e à nenhum outro – fazendo coincidir o cultural e o político. (Tradução nossa).<sup>109</sup>

Diferenças étnicas e nacionais-identitárias quando enfatizadas politicamente, levariam a formação de clivagens na sociedade e a desestruturação do Estado. Mas não da nação. Apesar da teoria liberal entender que a única forma de produzir a união em uma sociedade seria através de uma identidade cívica compartilhada, ou seja, por meio

---

<sup>109</sup> “[...] il doit protéger et encourager les institutions nationales, les usages traditionnels, les coutumes, les cérémonies, les jeux, les fêtes, les spectacles: autant des formes de la vie sociale qui contribueront à attacher le citoyen à sa patrie – pour peu qu’elles soient spécifiques à ce pays-là, et à aucun autre – en faisant coïncider le culturel et le politique”. (TODOROV, 1989, p. 208).

de um status comum e indiferenciado de cidadania, (KYMLICKA, 1995), não seria esta identidade cívica a geradora de solidariedade e união de um Estado-nação, muito menos de uma sociedade. A indiferenciação do cidadão permitiria que ele se identificasse a qualquer Estado liberal-democrático da mesma forma. Porém é o sentimento de pertencimento, é a identificação de valores e de referências de conduta, é o compartilhamento de um passado e de um destino comuns, que criam laços entre os indivíduos, conformando-lhes uma nação comum.

Dessa forma, nacionalidade e cidadania são vínculos de natureza diferente, que podem até se interpenetrar em determinados contextos (como no caso da França segundo Schnapper, 1998 e; Castles e Davidson, 2000), mas que de forma elementar se diferem justamente na questão da neutralidade do indivíduo em relação a suas atribuições particulares e a seu respectivo vínculo ao coletivo. Em uma definição mais rigorosa,

Uma nação pode então ser definida como uma denominada população humana compartilhando um mesmo território histórico, mitos e memórias históricas comuns, uma cultura pública e de massa, uma economia comum e direitos e deveres legais comuns a todos os membros. (Tradução nossa).<sup>110</sup>

Nesta definição de Smithe trazida por Castles e Davidson (2000), a nação envolve uma história comum, um compartilhamento cultural de um grupo estruturado em um território delimitado e guarnecido de sistemas econômicos e legais compartilhados. Por esta perspectiva, nação envolveria aspectos tanto de grupo étnico quanto de Estado, apresentado-se como um estado intermediário entre ambos. A definição trazida por Gellner (1983) se assemelharia a de Smith, mas com ressalvas. Em sua definição, a referência estatal (território, sistema econômico e político) não ocorreria, porém o autor enfatiza o compartilhamento de cultura, de deveres e de direitos mútuos, além de considerar a disposição de um grupo humano de se reconhecer como nação como o elemento crucial para sua definição como tal:

---

<sup>110</sup> “A nation can therefore be defined as a named human population sharing an historic territory, common myths and historical memories, a mass, public culture, a common economy and common legal rights and duties for all members.” (SMITH, 1991, p. 14 apud CASTLES e DAVIDSON, 2000, p. 13).

1 - Dois homens são da mesma nação se e somente se eles compartilham a mesma cultura, onde cultura significa um sistema de idéias, signos, associações, modos de comportar e comunicar;

2 - Dois homens são da mesma nação se e somente se eles se reconhecem como pertencentes a mesma nação. Em outras palavras, nações são produtos dos homens; nações são artefatos das convicções, lealdades e solidariedades homens. Uma mera categoria de pessoas (ou seja, ocupantes de um dado território, falantes de uma dada língua, por exemplo) só se torna nação se e quando os membros da categoria firmemente reconhecem certos deveres e direitos mútuos ao outro em virtude do seu pertencimento compartilhado. É este reconhecimento de cada um como companheiros deste tipo que os torna nação, e não outros atributos compartilhados, estes independentemente do tipo que sejam, que os separa da categoria de não-membros. (Tradução nossa).<sup>111</sup>

Já Schnapper (1994) irá definir a nação diferentemente às formas já apresentadas acima. No seu caso, a nação se definiria fundamentalmente como uma unidade política de duas faces: uma interna que ela integra através dos indivíduos; e outra externa que ela apresenta e interage com outras.

Como toda unidade política, a nação se define por sua soberania que se exerce, no interior, para integrar populações que ela inclui e, no exterior, para se afirmar como sujeito histórico em uma ordem mundial fundada sobre a existência e as relações entre nações/unidades-políticas. Mas sua especificidade é que ela integra populações em uma comunidade de cidadãos, cuja existência legitima a ação interior e exterior do Estado. (Tradução nossa).<sup>112</sup>

Na sua perspectiva primordialista, a nação existiria desde sempre e por esta razão seria facilmente confundível com comunidades étnicas. O homem teria sempre participado de coletividades históricas e no momento em que ele compartilha uma

---

<sup>111</sup> “1 – Two men are from the same nation if and only if they share the same culture, where culture in turn means a system of ideas and signs and associations and ways of behaving and communicating; 2 – Two men are from the same nation if and only if they recognize each other as belonging to the same nation. In other words, nations maketh man; nations are the artefacts of men’s convictions and loyalties and solidarities. A mere category of persons (say, occupants of a given territory, or speakers of a given language, for example) becomes a nation if and when the members of the category firmly recognize certain mutual rights and duties to each other in virtue of their shared membership of it. It is their recognition of each other as fellows of this kind which turns them into a nation, and not the other attributes, whatever they might be, which separate that category from non-members.” (GELLNER, 1983, p. 7).

<sup>112</sup> “Comme toute unite politique, la nation se définit par sa souveraineté qui s’exerce, à l’intérieur, pour intégrer les populations q’elle inclut et, à l’extérieur, pour s’affirmer en tant que sujet historique dans un ordre mondial fondé sur l’existence et les relations entre nations-unités politiques. Mais sa spécificité est qu’elle intègre les populations en une communauté de citoyens, dont l’existence légitime l’action intérieure et extérieure de l’État.” (SCHNAPPER, 1994, p. 28)

especificidade cultural, o limite entre estas duas definições se tornaria tênue. Todavia, em sua perspectiva modernista, a nação seria uma construção recente da era democrática que prolonga e transcende os sentimentos étnicos e as instituições que a precederam através de uma organização política. Neste caso, o conceito de nação se aproximaria muito ao de Estado, pois envolveria uma organização política que vincularia indivíduos. Schnapper destaca que diversos autores franceses diferenciariam claramente unidade política de nação cívica (Ernest Renan, Marcel Mauss, Raymond Aron), enquanto outros (com destaque a Max Weber) manteriam esta distinção ambígua. A autora então passa a definir a nação como um projeto político que transcende a tensão entre universalismo da identidade política e o particularismo da pluralidade das identidades sociais (SCHNAPPER, 1994, p. 116), tornando-se o elo entre Estado e sociedade. A nação teria no Estado seu suporte racional e sua inscrição territorial. Através dele, a identidade coletiva conseguiria ter expressão política e objetiva. (Idem, 1994, p. 106). Ao mesmo tempo em que para a sociedade, ela seria uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2009, p. 32), pois ela se tornaria uma construção social nascida da pluralidade de pertencimentos, baseada na escolha por algumas memórias comuns e por alguns outros esquecimentos.

A questão então se volta para a formulação da nacionalidade francesa e como ela se relacionaria com a cidadania. Mesmo que Schnapper tenha proposto um posicionamento conciliador da nação para a incongruência entre a identidade política indiferenciada e a identidade particular do indivíduo a uma comunidade, não se poderia encontrar essa conciliação na nacionalidade francesa. Em sua aula intitulada “*Qu’est-ce qu’une nation?*” na Sorbonne, em 11 de março de 1882, Ernest Renan definiu o que seria a nacionalidade francesa, tendo suas falas sistematicamente reproduzidas a partir dos anos de 1980, no momento em que o país se via às voltas com uma minoria muçulmana já estabelecida em seu território e requerente não só de uma representação mais apropriada, mas principalmente de sua integração. Para o autor, a nação seria uma alma composta por memórias comuns e planos que expressam o desejo de se conviver. Ela seria uma vontade coletiva compartilhada por indivíduos de diferentes religiões e línguas. Eles estariam unidos por uma referência política única, baseada em uma vontade geral que independeria de afiliações culturais, linguísticas ou religiosas de cada um. Para Renan, seria quimérico fazer política por análises etnográficas, de forma que ele repudiava qualquer representação política de distinção feita por comunidades ou

identidades minoritárias, cujos laços e afiliações locais que acompanhavam o estado republicano comprometeriam a integridade da nação. Esta vincularia os indivíduos através de um “plebiscito diário”, de uma escolha e uma vontade autônoma e individual de se integrar à França e ser francês. (KASTORYANO, 2006, p. 63).

Esse vínculo nacional fundamentado na indiferenciação do indivíduo tem como origem (assim como a cidadania) na Revolução Francesa. A partir dela, fundou-se um Estado republicano cuja burocracia e regras uniformizantes foram resultantes da expansão de um poder conquistador por todo o hexágono, baseado inicialmente na região da Bacia parisiense e sobretudo inspirado no sistema antropológico dominante da região (TODD, 1994, p. 221). Desde a Idade Média, a França lidaria com dois subsistemas antropológicos em seu território: libertário/igualitário e autoritário/desigual. (Ver figura 8).



Figura 8 – A distribuição dos sistemas antropológicos na França. (TODD, 1994, p. 194)

Na análise das relações fraternas e de herança por todo o país, observa-se na região da Bacia parisiense (juntamente com a costa mediterrânea e o Trégorrois, a oeste do departamento de Côtes-d’Armor), o predomínio de um sistema antropológico familiar igualitário, nuclear, exogâmico (posteriormente livre, individualista e laico).

Nessa região ocorreria a predominância das línguas oïl<sup>113</sup> e historicamente ela teria estado, de algum modo, diretamente sob o controle do Estado monárquico francês. (Idem, 1994, p. 198). Portanto, observar-se-ia uma maior homogeneidade cultural nessa região do que no resto do país, tanto no plano religioso como familiar, agrícola e até arquitetônico:

É, no mais, a França da família nuclear igualitária, da monocultura cereal, das casas de fachada branca e tetos de ardósia. É a França que constrói, em meados do século XII e XIII, no polígono Laon-Reims-Bourges-Poitiers-Le Mans-Amiens, catedrais góticas, em direção ao céu, mas que, decepcionada talvez em sua questão de um Deus inacessível, inicia no século XVIII o processo de descristianização européia. É este mundo móvel, mas homogêneo em seus hábitos e crenças que, brutalmente, declara a universalidade do homem. (Tradução nossa).<sup>114</sup>

Com a Revolução Francesa ocorrendo justamente nessa região, há a transposição do ideal metafísico de igualdade familiar para concepções gerais dos homens, povos, raças e gêneros. Cada grupo e nação passa a ser percebido do mesmo modo que a família típica da região parisiense: um agregado de indivíduos iguais. (Idem, *ibidem*). Todas as ordens que concebiam como a diferenciação natural entre os homens (clero, nobreza, monarquia) foram abolidas pela revolução. Mesmo os povos das províncias no entorno de Paris também foram considerados franceses. Isso permitiu a criação de uma homogeneidade por todo o território nacional influenciando inclusive no arranjo administrativo, através da partilha igualitária entre departamentos e comunas. Minorias lingüísticas, culturais e religiosas foram declaradas inexistentes, e aqueles além da fronteira nacional seriam considerados semelhantes aos franceses, onde as diferenças seriam concebidas como produtos históricos acidentais e superficiais. (Idem, *ibidem*). Quando estes se apresentavam como agressores (o caso dos ingleses e prussianos), os franceses lhes definiam coletivamente como não-humanos devido a força de seus

---

<sup>113</sup> Segundo a Academia Francesa, as línguas d'oïl seriam aquelas do ramo galo-romano que deram origem ao que seria hoje a língua francesa nacional e a todas aquelas em que se encontra o fonema oïl [wi]/[oui]. Esses dialetos seriam: *berrichon*, *bourguignon-morvandiau*, *champenois*, *franc-comtois*, *gallo*, *lorrain*, *mayennais*, *normand*, *picard*, *poitevin-saintongeais* e o *wallon*.

<sup>114</sup> “C’est en gros la France de la famille nucléaire égalitaire, de la monoculture céréalière, des maisons à façades blanches et toits d’ardoise. Celle qui construit, entre le milieu du XII<sup>e</sup> et le milieu du XIII<sup>e</sup>, sur le polygone Laon-Reims-Bourges-Poitiers-Le Mans-Amiens, des cathédrales gothiques tendues vers le ciel, mais qui, déçue peut-être dans sa quête d’un Dieu inaccessible, amorce au XVIII<sup>e</sup> siècle le processus de la déchristianisation européenne.” (TODD, 1994, p. 199).

hábitos e crenças distintos, porém, individualmente, eles ainda seriam tidos como homens concretos, logo semelhantes e universais.

Nas outras regiões do hexágono predominaria um outro sistema antropológico que será completamente ignorado pela homogeneização vinda da revolução. Nelas predominariam um sistema antropológico familiar tronco (*de souche*) desigual (os irmãos são prioritários em caso de herança e as irmãs são excluídas da partilha), autoritário<sup>115</sup>, diferenciador e religioso, de modo que durante a revolução foram essas regiões que permaneceram monarquistas e católicas ativas, onde a república só era aceita sob salvaguarda do Vaticano. (Idem, 1994, p. 203). Contudo, essas regiões também viveriam uma contradição, pois ao se estabelecer pela concepção inerente da diferença humana (distinção natural entre irmão da irmã, marido e esposa), ou seja, pela desigualdade, elas também se estabeleceriam pela integração vertical do grupo, isto é, pelo autoritarismo de seu sistema. A coesão do grupo se daria pela submissão a um ideal no caso à religião (católica), à identidade étnica específica (bretão, savoyard, auvergnat, rouergat, basque, béarnais, alsacien) ou também à própria idéia de unitarismo fixada pela nação francesa. Esse paradoxo explicaria a razão da permanência de afiliações identitárias tão fortes entre esses grupos e também a manutenção intacta da unidade do reino francês durante a guerra dos Cem Anos, a crise protestante do século XVI e a revolução francesa de 1789. (Idem, 1994, p. 209). Estes eventos demonstraram uma adesão das elites meridionais à idéia de uma França abrangente dos sistemas oïl e oc<sup>116</sup>, ou seja para além de sua própria identidade comunitária particular.

---

<sup>115</sup> Haveria uma variação dos tipos familiares por meio da dicotomia entre o sistema comunitário e o nuclear absoluto. Entre estes dois pólos do espectro, os tipos familiares se combinariam entre igualitário/livre e desigual/autoritário, e igualitário/autoritário e desigual/livre, respectivamente. O sistema comunitário seria autoritário nas regiões próximas à Ocitânia (nordeste) e igualitários na região parisiense (sudeste). Já o sistema nuclear absoluto do oeste sobreporia a desigualdade do sistema familiar bretão ao liberalismo da região parisiense. Essas combinações representam sistemas intermediários encontrados nas regiões limítrofes dos dois sistemas, originados dos contatos ocorridos entre as populações do centro e da periferia, mas que não impedem a composição geral da dualidade do sistema antropológico francês. (TODD, 1994, p. 197).

<sup>116</sup> As línguas oc seriam aquelas do ramo romano faladas na metade sul da França compreendendo os dialetos *auvergnat*, *gascon* (*béarnais*), *languedocien*, *limousin*, *provençal* e *vivar-alpin*.

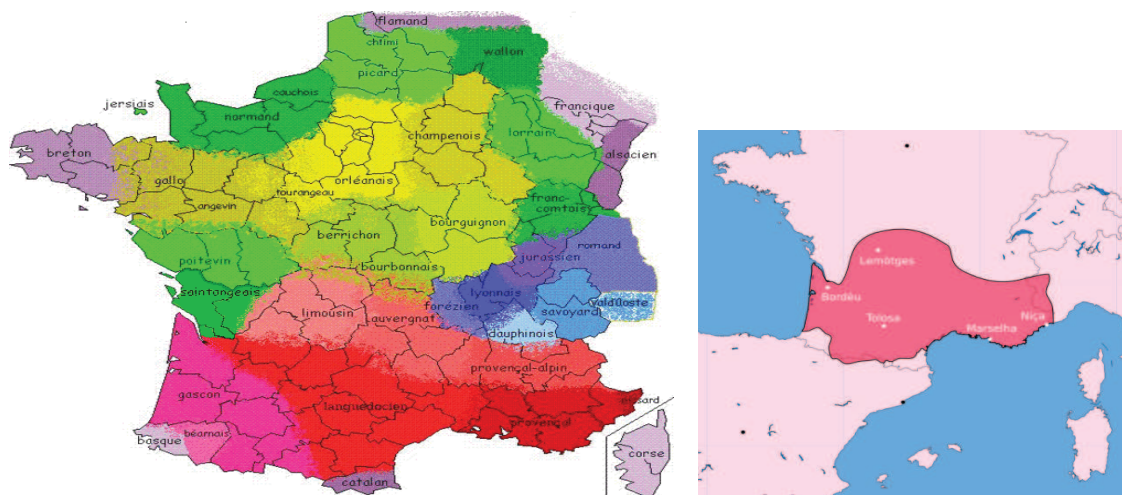


Figura 9 e 10: a repartição lúnguística da França. Sistemas oíl e oc. Fonte:

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Langues\\_de\\_la\\_France1.gif#filehistory](http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Langues_de_la_France1.gif#filehistory)

<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8b/Occitanie.png>

O protestantismo foi um fenômeno tipicamente Ocitano (logo de parte da periferia do hexágono e não de seu centro) e com forte presença nas zonas dos vales do Rhône e Garonne e em Rochelle-Genève. Os enfrentamentos com os católicos se deram justamente pela disputa por um bem-comum: a influência no Estado. O protestantismo também se tornou crucial para a união lingüística na França, pois o francês foi a língua vernacular escolhida por Calvino para a tradução da bíblia e a viabilização de um acesso direto à Deus pelas massas. (Idem, 1994, p. 211).

O estabelecimento de uma língua nacional impressa é considerada um elemento crucial para a construção da idéia de nação, pois ela lança as bases para uma consciência nacional através da (1) criação de campos de intercâmbio e comunicação escritos e falados por um grupo restrito; (2) da fixação de uma estrutura lingüística comum, levando à percepção subjetiva de antigüidade do pertencimento nacional e destituindo dialetos regionais que, por não estarem tão próximos da língua impressa, perdem espaço, e são assimilados pela língua oficial. Porém, por vezes eles se mantêm como vestígios orais particulares de regiões. (ANDERSON, 1991, p. 80-81). A língua nacional impressa proporciona a organização da memória de um grupo e a torna acessível para todos (ANDERSON, 2009, p. 121), tornando seu uso inevitável ao se conformar no ensino e na administração pública de um Estado. No arranjo conceitual de Ager e Strang (2008), o domínio da língua e da cultura de uma sociedade majoritária é considerado um facilitador para a integração. Ele permitiria um melhor acesso aos

meios de provimento público (educação, emprego e moradia) ao mesmo tempo que vincularia o indivíduo ao Estado e à nação, pois garantiria um melhor exercício dos direitos e deveres destinados ao cidadão, melhorando sua participação e representação política, e lhe proporcionaria o pertencimento a uma comunidade, pois ao falar a mesma língua, o indivíduo compartilharia, de alguma forma, das mesmas memórias e do destino comum de um grupo, tendo acesso a esse conjunto de valores e laços que o conectaria a uma coletividade, mas o desligaria de outras, estabelecendo uma referência e um limite de pertencimento.

O diferencialismo dessas regiões sempre se colocou como um desafio a idéia universalista do centro, pois ao defender a universalidade do homem e a indiferenciação da vontade geral, a França teve que lidar com seu próprio diferencialismo identitário. Ao fundir a vinculação da cidadania ao Estado à vinculação dos nacionais a sua nação, a França importou para o âmbito da nação, os mesmos questionamentos da representação democrática. Ela destituiu não só o Estado, mas também a nação do seu vínculo com a sociedade e com a multiplicidade da realidade que ela deveria abranger. A incongruência não seria só a representação de um povo abstrato e des-substancializado, ou uma democracia inconcreta e falha substantiva e procedimentalmente. A França buscou des-substancializar também a identidade social de seu nacional. Contudo, não é possível a existência de uma nação desprovida de alguma definição identitária. A crítica multicultural ao liberalismo ainda vai mais longe ao afirmar a impossibilidade de que algum governo não endosse, de alguma forma, uma cultura societal particular.

O governo portanto não pode evitar a decisão de qual cultura societal ele apoiará; e se ele apóia a cultura majoritária, ao usar a língua majoritária em escolas e agências públicas, ele não pode recusar o reconhecimento oficial de línguas minoritárias sob o argumento de violação da ‘separação entre Estado e etnicidade’. (...) O Estado pode (e deve) substituir juramentos religiosos em tribunais por seculares, mas ele não pode substituir o uso do inglês nos tribunais por língua alguma. (Tradução nossa).<sup>117</sup>

A permanência do diferencialismo francês tornou-se essencial para a própria existência de sua identidade nacional igualitária, pois esta fragilizava a autodefinição

---

<sup>117</sup> “The government therefore cannot avoid deciding which societal cultures will be supported. And if it supports the majority culture, by using the majority’s language in schools and public agencies, it cannot refuse official recognition to minority languages on the ground that this violates the ‘separation of state and ethnicity’. (...) The state can (and should) replace religious oaths in courts with secular oaths, but it cannot replace the use of English in courts with no language.” (KYMLICKA, 1995, p. 111).

dos nacionais por torná-los iguais a todos. Estas regiões nutriram um forte sentimento nacional francês, de forma unitarista e diferenciada, conformando uma consciência particular que definirá o francês por ele mesmo, distinto de todos. (TODD, 1994, p. 227). Charles Maurras (1868-1952) dirigiu o periódico “Ação Francesa” e se tornou o símbolo do nacionalismo francês e dos movimentos contra-revolucionários. Para ele, a definição da universalidade da civilização francesa seria um artifício retórico e uma concessão ao temperamento nacional majoritário. O francês deveria defender sua essência contra os agressores externos (que seriam os judeus, os prussianos, os maçons e os protestantes). Não haveria uma única raça, pois a nação se fundaria na diversidade étnica e seria a representação metafórica da família para os indivíduos, buscando desta forma se distinguir da concepção nacional identitária alemã que se constituía naquele mesmo momento a partir de sua unificação. (Idem, 1994, 212). O indivíduo para Maurras pertenceria à nação, logo não poderia voluntariamente a compor.

A nação é o mais vasto dos círculos comunitários que são (temporalmente) sólidos e completos. Sobre-a e você desnuda o indivíduo. Ele perderá toda sua defesa, todos seus apoios, todos suas disputas. Livre de sua nação, ele não será negado à penúria, à exploração e à morte violenta. Nós concluímos, conforme à verdade natural, que tudo que ele é, tudo que ele tem, tudo que ele ama é condicionado à existência da nação: pelo pouco que ele queira se resguardar, é necessário que ele defenda, custe o que custar sua nação. (Tradução nossa).<sup>118</sup>

Entendendo o nacionalismo como um princípio político que busca assegurar a congruência entre a unidade política e nacional (GELLNER, 1983, p.1), Maurras formulou um nacionalismo francês que se empenhou em compatibilizar uma nação particular e única a um Estado constituído de forma sintética e unificador de um todo paradoxal. E justamente por propor uma nação em tais termos, por demandar o reforço e a intensificação do particularismo, Ação Francesa acabou sendo condenada pela Igreja Católica, em 1926. Por mais que tenha surgido em regiões de forte catolicismo e tenha tido católicos como seguidores, estes teriam diminuído a importância da religião na busca pelo ideal de nação. A Igreja Católica sempre teve um papel de moderação no

---

<sup>118</sup> “*La nation est la plus vaste des cercles communautaires qui soient (au temporal) solides et complets. Brisez-le et vous denudez l’individu. Il perdra toute sa défense, tous ses appuis, tous ses concours. Libre de sa nation, il ne sera ni de la pénurie, ni de l’exploitation, ni de la mort violente. Nous concluons, conformément à la vérité naturelle, que tout ce qu’il est, tout ce qu’il a, tout ce qu’il aime est conditionné par l’existence de la nation: pour peu qu’il veuille se garder, il faut qu’il défende coûte que coûte sa nation.*” (GIRARDET, 1983, p. 198 apud TODD, 1994, p. 213).

diferencialismo das regiões periféricas. Ao mesmo tempo em que ela afirmava a unidade do gênero humano, utilizando o latim como sua língua litúrgica, ou seja uma mesma língua para todos; ela submetia todos os fiéis à hierarquia de Roma, e o latim, de fato, era para o domínio de poucos. Desta forma, a Igreja combatia o universalismo republicano estabilizando e temperando os particularismos dessas regiões, além de remetê-los sempre a sua própria universalidade. (TODD, 1994, p. 214). A Igreja federou microdiferencialismos ao mesmo tempo em que preservava um ideal do gênero humano que ultrapassava qualquer grupo étnico ou nação. Contudo, macrodiferencialismos como o proposto pela *Ação Francesa* eram combatidos, pois nada poderia contestar a superioridade da fé e a autoridade papal. (Idem, 1994, 379).

A posição combativa da Igreja na França, principalmente contra o universalismo republicano, acabou por elevar a secularização do Estado francês em moldes identitários nacionais: a *laïcité*.

#### **4.4.4 *Laïcité***

Segundo Berger (1985, p. 119), a secularização seria um processo onde setores da sociedade e da cultura seriam retirados da tutela das instituições e símbolos religiosos. A secularização afetaria a totalidade da vida cultural, observando-se o declínio dos conteúdos religiosos não só na sociedade, no Estado e nas instituições (secularismo), mas também nas consciências e práticas individuais (secularidade). (TAYLOR, 2007, p.1). Roy (2007, p. 8) entende a secularização como um processo que não requer implementação política, pois é referente ao momento em que a religião deixa de ser o centro da vida humana, de construir os sentidos de mundo dos indivíduos. A secularização seria originada das próprias divisões da religião (KOSMIN, 2005?, p. 2), onde se diferenciariam os religiosos nas paróquias, ou seja, aqueles que interagiriam no mundo, daqueles afastados e reclusos em monastérios. Sua origem terminológica já seria remetida às palavras latinas *saeculus* e *saeculum*, significando a primeira “mundo e vida mundana” e a segunda “neste mundo”, conferindo-lhe não só um aspecto espacial, mas também temporal ao termo.

Historicamente, a utilização da secularização é registrada desde o século XVI, porém foi com o tratado de Westphalia que ela fixa seu sentido jurídico. (FÆSSEL et al, 2007, p. 10). A Reforma Protestante levou muitos Estados a romperem com a autoridade eclesiástica e a tomarem as propriedades da Igreja para usos não-religiosos. Porém foi a Revolução Francesa, com a doutrina jacobina, que lança as bases para o embate concreto contra a Igreja, antagonizando-se à religião e promovendo o ateísmo. O contexto histórico de combate dos revolucionários ao despotismo da monarquia e à massiva influência religiosa da Igreja Católica Romana foi conformado por uma luta pela igualdade de todos os indivíduos, por sua autonomia de pensamento e pela libertação de todos os condicionantes históricos e culturais que o impedissem de pensar autonomamente e o diferenciarem do resto da sociedade. O Estado seria a representação da vontade-geral e era a ele que o indivíduo deveria unicamente se vincular. Após a revolução, o Estado emerge como o centro de organização dos projetos de racionalização societal na França, passando a controlar as instituições antes sob tutela religiosa (lei civil, educação e ciência) e tornando-se o foco simbólico para a construção da identidade coletiva. (KOENIG, 2005, p. 223). Dessa forma, o jacobinismo instauraria uma incompatibilidade entre a religião cristã e o projeto nacional francês, pois ambos demandariam uma vinculação universalista e proporiem uma emancipação do indivíduo: “*longe de ligar os corações dos indivíduos ao Estado, ela [a religião cristã] os destaca, como de todas as coisas da terra.*” (Tradução nossa).<sup>119</sup>

Dessa forma, a secularização na França se conforma de uma maneira particular quando comparada a outras sociedades, pois o seu secularismo não se limitará a um processo social de deslocamento da religião. Ele se estruturará numa escolha política para a organização da religião no espaço público, tendo por *laïcité* a denominação de sua forma.

Para Roy (2007, p. 8), a *laïcité* teria se definido pela arbitrariedade do poder do Estado na definição de seu lugar, portanto seria a separação entre religião e política na lei, enquanto o indivíduo faria isso na esfera privada e a secularização na sociedade. Porém, para Milot (2009, p. 1), a literatura se limitaria a definir a *laïcité* por seu aspecto descritivo, ou seja, pelas decisões políticas que a referenciam (separação, não-

---

<sup>119</sup> “*Loin d’attacher les coeurs des citoyens à l’État, elle les en détache, comme de toutes les choses de la terre.*” (ROUSSEAU apud TODOROV, 1989, p. 207).

financiamento de cultos ou escolas privadas, interdição de símbolos religiosos, etc). Para a autora, a *laïcité* se definiria como um meio político e institucional de fazer diferentes grupos de indivíduos, com diferentes concepções de verdade conviverem juntos. Ela possuiria quatro princípios que seriam diferentemente interpretados e seguidos nas realidades dos Estados: (1) a garantia da liberdade de consciência e (2) de igualdade entre elas, seriam suas finalidades; enquanto seus meios seriam (3) a neutralidade do Estado em relação aos cultos religiosos e (4) a autonomia do poder político em relação às autoridades religiosas/filosóficas. (Idem, *ibidem*).

Assim, Milot (2009) elabora cinco tipos-ideais da *laïcité*, que seriam diferentemente adotados pelos Estados de acordo com o momento histórico particular, podendo inclusive ser encontrados simultaneamente. O primeiro seria a *laïcité* separatista. Nela haveria a superdeterminação do princípio de autonomia política sobre os outros princípios, buscando-se uma emancipação da normatividade religiosa pela separação entre esfera pública e privada. A *laïcité* separatista seria a mais adotada entre imigrantes, pois ela garantiria a legitimidade religiosa de seus cultos dentro da esfera privada. No caso das majorias, elas também adotam esse tipo de *laïcité*, pois ele é aplicado justamente às minorias. E para não abrir mão de seus símbolos religiosos públicos (como é o caso de feriados baseados no calendário religioso específico do culto majoritário), estes passam a ser definidos como patrimoniais ou heranças culturais. As limitações deste tipo está na reduzida neutralidade por parte do Estado e na restrição à liberdade de consciência e em favor de uma igualdade conformista. (Idem, 2009, p. 4).

O segundo tipo seria a *laïcité* anti-clerical. Ela se basearia no afastamento da influência das autoridades religiosas sobre a esfera pública. Em contextos onde a presença das tradições confessionais são de longa data, a *laïcité* anti-clerical é a expressão da vontade política de laicização. Nesse caso, o Estado não pode permanecer inteiramente neutro, pois ele é chamado à restringir o poder de ação e a expressão pública de autoridades religiosas. A *laïcité* anti-clerical é considerada um tipo provisório, pois ela representa a ação de demover a influência religiosa para se instaurar um tipo determinado de *laïcité* na sociedade. (Idem, 2009, p. 5).

O terceiro tipo seria a *laïcité* autoritária. Ela representa uma emancipação radical e repentina do Estado em relação às autoridades religiosas, quando estas são percebidas como ameaçadoras à estabilidade do governo político ou a algum projeto que ele pretenda efetuar. Geralmente essa *laïcité* ocorre em contextos que possuam outros

imperativos culturais e sócio-econômicos ou quando a *laïcité* anti-clerical não surtiu efeito, levando o Estado a uma ação rápida (brutal para as pretensões religiosas de normatização da vida social) de limitação à autonomia das confissões em nome de uma causa maior.

O quarto tipo é a fé-cívica. Ela é uma *laïcité* que toma forma a partir de um conjunto de valores sociais com base na sociedade política, estruturando-se na exigência de uma lealdade dos cidadãos a ela superior às outras, pois o aspecto cívico do indivíduo se baseia em sua atuação como cidadão na vida política, portanto seu aspecto mais importante. Caso se suspeite que a identidade política de um indivíduo contenha valores outros ou que os valores compartilhados com a maioria não estejam completamente interiorizados, exige-se que ele modele sua expressão pública de modo a provar que suas outras adesões particulares não fragilizariam sua vinculação à sociedade política. Essa exigência é reflexo de um temor social da influência nociva da religião sobre o vínculo político, podendo se transformar em um processo de intenção quando indivíduos manifestam publicamente sua identidade religiosa. (Idem, 2009, p. 6). Essa *laïcité* se baseia na suposição que um indivíduo coloque todos os componentes de sua identidade, todos os seus valores na normatividade da sua confissão religiosa. Porém mesmo a identidade dos mais ortodoxos seria multifacetada. Contudo este temor social identificaria uma dupla alienação na religião sobre o cidadão, pois o fiel seria submetido a uma autoridade externa ao do Estado e seria incapaz de participar da vida política, pois não possuiria autonomia racional. Este indivíduo não seria um cidadão segundo esta concepção. Dessa forma, no caso da integração de novas pessoas à sociedade, a abdição da expressão religiosa se tornaria um critério de avaliação do que seria um “bom cidadão”. (Idem, 2009, p. 7). A neutralidade desta *laïcité* seria falha, pois ela exige uma compensação do cidadão para que ele possa se expressar religiosamente, de modo que ele manifeste sua lealdade aos valores cívicos da nação.

E por fim a *laïcité* de reconhecimento. Ela busca preservar a dignidade moral da pessoa por postular a autonomia de cada um. Toda concepção de vida mereceria proteção do Estado, onde este reconheceria concretamente os direitos fundamentais de todo culto e este não teria sua expressão social limitada. O Estado se colocaria como árbitro, devendo sempre manter sua neutralidade. (Idem, 2009, p. 8). As limitações dessa *laïcité* estariam nos potenciais desacordos dado que as concepções de vida podem ser várias e contrárias entre si, além da possibilidade de instrumentalização da demanda

por liberdade de consciência, quando estas se conformam mais de forma comunitária do que na busca por uma integração cidadã.

Essa conceituação de Milot representa as tentativas de desvincular o contexto francês do conceito, um esforço que ainda se mostra limitado, pois mesmo a reprodução da palavra se mantém no original em francês na literatura.<sup>120</sup> Cada tipo desenvolvido por Milot pode ser remetido a uma passagem da história de constituição da *laïcité* na França, tornando essa desvinculação ainda insuficiente. A particularidade da *laïcité* se deve às próprias peculiaridades francesas em seu processo de secularização: primeiramente por este ter sido resultado de uma longa e conflituosa batalha entre Estado e Igreja Católica, iniciando-se desde a Revolução Francesa e perdurando até o século XX. (WILLAIME, 2004, p. 378). Isso conformou posicionamentos muito radicais em relação ao espaço público destinado à religião (no caso a Igreja). Além disso, não só o Estado seria muito forte em sua atuação na sociedade civil, definindo-se de forma centralizada e homogeneizante, mas também a sociedade francesa sempre teria se posicionado de forma muito resistente a expressões públicas de afiliações religiosas, o que levou a uma maior privatização da religião no país do que em outros na Europa. (Idem, *ibidem*).

Enquanto nos EUA a separação entre Igreja e Estado foi feita em um único decreto, em 1791, na França o processo foi diluído, aumentando em número e em intensidade os embates entre o Estado republicano e a Igreja Católica. Inicialmente, a *laïcité* foi institucionalizada na 3ª República, primeiro em 1880, com a destituição da tutela da Igreja sobre o ensino público e obrigatório; e logo posteriormente em 1905, onde se separou formalmente Igreja e Estado através da decisão de mais não se reconhecer e nem subsidiar diretamente qualquer culto religioso. Em 1946 e em 1958, esses arranjos foram incorporados nas constituições da 4ª e 5ª República, respectivamente. Porém entre 1946 e 1980, o conflito ainda permaneceu em relação aos subsídios públicos para escolas privadas (que eram 90% católicas). (BÁUBEROT, 2009, p. 190).

Até este período, o apoio à prática da *laïcité* era identificada com as posições ideológicas da esquerda francesa que reproduziam o discurso de defesa ao jacobinismo e à identidade assimilacionista do país. (Idem, 2009, p. 191). Porém, a partir de 1960, a

---

<sup>120</sup> A tradução literal para o português seria laicidade.

Igreja Católica também passa a perder o monopólio da influência sobre as regiões periféricas da França, fazendo com que as demandas diferencialistas se expressassem muito mais livremente, por meio da ascensão de temas como descentralização, regionalização, direito à diferença e preservação de dialetos regionais. (TODD, 1994, p. 378). Quando a esquerda chega ao poder (67-81 e 81-93), ela assume o discurso diferencialista das regiões periféricas relativizando seus projetos de supressão dos elementos religiosos no espaço público. Contudo, em 1989 a ideologia da *laïcité* é retomada intensamente, tanto pela esquerda quanto pela direita. A expulsão das três alunas muçulmanas em Creuil, por se recusarem a retirar o véu na sala de aula, levou a substituição do cristianismo pelo Islã como a religião a ser combatida pelo republicanismo francês.

[...] o Estado francês esticou seus velhos músculos, reagindo com aumentada desconfiança a algo que limita as prerrogativas do Estado e a vinculação que o Estado demanda do indivíduo. A França é incapaz de aceitar formas completas de pluralismo cultural que são, ou parecem ser, ligados a uma cultura estrangeiras, ou a formas de religião que se recusam a se confinar à esfera privada ou ao domínio da veneração. (Tradução nossa).<sup>121</sup>

O debate sobre os símbolos religiosos nas escolas públicas se estendeu até 2004 e mobilizou grande parte da opinião pública doméstica e internacional. Muitos entendiam que a expulsão de muçulmanas das escolas por portarem o véu feriria a sua liberdade de expressão e sua autonomia como indivíduo, pois o Estado estaria impondo uma identidade nacional não-religiosa sobre as muçulmanas e (segundo a *laïcité* fé-cívica de Milot) estaria exigindo uma demonstração de lealdade cívica por parte delas à nação, na exigência de seu não-uso público. Já a sociedade estaria promovendo uma atitude de intolerância ao não aceitar conviver com as diferenças trazidas pelo véu dessas alunas, e novamente impondo seu sistema de valor sobre elas. Para outros, o porte do véu nas salas de aula representava uma contestação da identidade nacional e do espaço primordial de formação do cidadão e do nacional francês: a escola. Com a guerra

---

<sup>121</sup> “[...] *the French state has flexed its old muscles, reacting with heightened distrust to something which limits the prerogatives of the state and the allegiance that the state demands of the individual. France is unable to accept fully forms of cultural pluralism that are, or appear to be tied to a foreign culture, or forms of religion that refuse to confine themselves to the private sphere or to the domain of worship.*” (WILLAIME, 2004, p. 379).

da Argélia em 1991<sup>122</sup>, seguida pelos ataques terroristas à Paris em 1995, a percepção do Islã como uma ameaça à sociedade se intensificou. A defesa da laïcité é fortalecida sob o discurso de proteção da identidade nacional, pois a vinculação não-diferenciada do cidadão ao Estado e à nação franceses seria um pré-requisito para a manutenção da união e da solidariedade no país. O porte do véu significaria, neste caso, uma vinculação acima e mais forte do que aquela entre indivíduo-Estado e indivíduo-nação: o pertencimento religioso. E não seria qualquer pertencimento religioso em questão, pois o que se constata a partir dos anos 80 é a existência de uma minoria muçulmana dentro da própria França.

A laïcité viria então garantir a vinculação adequada de uma minoria que demandaria integração não sob qualquer diferença: ela seria uma minoria religiosa, que se definiria pela marginalização de seu culto e de seus praticantes na sociedade. (KASTORYANO, 2010, p. 89). Porém a França se veria numa situação limítrofe, pois formalmente ela tenderia a não reconhecer grupos e pior do que o comunitarismo seria o comunalismo<sup>123</sup> em seu próprio território, pois religião passou a ser mais do que uma prática religiosa: ela se transformou em identidade cultural para uns e identidade política para outros. Contudo, a demanda para a integração da minoria muçulmana é uma questão concreta e atual, levando o país a questionar suas bases nacionais de identidade. O caso do véu configurou somente o catalisador não só de mais um embate entre Estado e religião, mas também de um repensar sobre a nação e a vinculação de seus indivíduos.

A partir dos anos 80 a religião se tornou tema nas agendas de pesquisa acadêmica e nos debates políticos da França e também da Europa. Ao mesmo tempo em que o Estado buscou acomodar demandas religiosas do grupo e a constatar a importância do Islã para a sua sociedade atualmente, ele também permaneceu com ações de limitação da religião e do seu não-reconhecimento. (WILLAIME, 2004, p. 380). O debate sobre a identidade republicana e a laïcité tornaram-se um elemento adicional para o percurso da integração da minoria muçulmana, pois eles reforçam o

---

<sup>122</sup> A guerra da Argélia se deu quando a FIS (Frente Islâmica da Salvação) ganhou o primeiro turno das eleições parlamentares, levando o exército a interromper o processo eleitoral em dezembro de 1991. (BÁUBEROT, 2009, p. 195).

<sup>123</sup> O comunalismo seria uma versão do comunitarismo, porém através da perspectiva religiosa onde o indivíduo teria sua lealdade primária estabelecida com a sua comunidade religiosa. A origem do termo é do contexto multicultural indiano. (NEEDHAM e RAJAN, 2007, p. 12).

modelo assimilacionista como não só o mais adequado, mas também como o único compatível com a própria história e identidade francesas. A apropriação identitária da laïcité influenciou a opinião pública e, nos últimos anos, foi ainda mais intensificada devido a variáveis contextuais que fortaleceram a percepção da minoria como um grupo distinto a ser assimilado. No contexto doméstico, a guerra da Argélia (1991) e os ataques terroristas à Paris (1995), e internacionalmente, a fatwa ao autor indiano Salman Rushdie (1989) e os ataques de 11 de setembro (2001), alimentaram o temor em relação ao Islã e ao risco de radicalização da juventude muçulmana francesa que se encontrava marginalizada na sociedade. A permanência da referência religiosa islâmica no espaço público passa a ser entendida como uma contradição no país e uma falha clara da reconhecida capacidade assimilativa francesa.

Após a polêmica do porte dos véus em escolas públicas em 1989, a França se viu dividida entre expulsões e relocalizações de estudantes. Uma comissão governamental foi criada (Stasi) para avaliar a adequação do seu uso até que, em 2004, uma Lei de Banimento de Símbolos Religiosos em escolas públicas foi aprovada, sendo justificada por meio do caráter universalista e indiferenciador da República francesa, não podendo a escola abrigar a instituição da diferença. Muitos protestos ocorreram na imprensa internacional, sobre o caráter impositivo e anti-liberal da medida, colocando a França em uma posição isolada na defesa do assimilacionismo. Os protestos das banlieues e os embates entre jovens e polícia marcaram o ano de 2005, reforçando as preocupações em relação à integração da minoria. Em 2006, as charges de Maomé veiculadas nos jornais franceses mantiveram viva a discussão sobre a presença do Islã no país e os limites da tolerância entre maioria e minoria. E por fim, em 2010 está em trâmite final a lei de proibição da burca, o que atualmente gera mais discussões, debates e comissões públicas (Comissão da Identidade Nacional), retomando os questionamentos sobre o entendimento da conformação do laïcité no país, e seus reflexos para o processo de integração da minoria muçulmana francesa. O grande dilema atual da sociedade francesa é o quanto o reforço de sua identidade nacional promoveria a assimilação da minoria, ou o quanto ele agravaria a sua segregação. Essa dúvida é refletida nas ações do Estado tanto em acomodar quanto em limitar a prática religiosa no país.

## Considerações finais

A proposta deste trabalho consistiu em analisar a formação de uma minoria e os desafios referentes a sua integração em uma sociedade liberal-democrática. A França representa, atualmente, um caso ímpar para a observação do fenômeno integrativo, pois ela reúne a maior minoria muçulmana na França, tornando-se exemplar para o acompanhamento dos desdobramentos deste fenômeno. Sua identidade nacional republicana e seu modo assimilacionista de integração constituem suas características principais para a conformação de sua maneira de lidar com o outro e, assim, pensar a si mesma.

Na primeira parte, foi realizada a reconstituição da inserção da minoria muçulmana e de seu estabelecimento no hexágono. A forma em que se procedeu o seu desenraizamento e a sua sedentarização tiveram implicações essenciais para a constituição dessa minoria na França. A origem imigrante; as distinções étnicas e religiosas do grupo em relação à maioria; o caráter provisório de sua estadia; e o passado colonial foram responsáveis pela maneira com que o grupo se inseriu no hexágono. Com o fechamento das fronteiras em 1974, a sedentarização ocorre de forma aleatória. O reagrupamento familiar e a concentração em moradias afastadas e de má qualidade promoveram um distanciamento físico e simbólico do grupo em relação à sociedade inclusiva. A minoria se constituiu de maneira dispersa politicamente, marginalizada economicamente e estigmatizada socialmente. Porém, até a década de 70, a percepção identitária do grupo, tanto pelo Estado quanto por eles mesmos, era étnica e individualizada. Com os anos 80, novas gerações se estabelecem, francesas juridicamente, mas muito afastadas da vinculação nacional ao país. A perda do referencial cultural encontra na emergência do Islã uma forma de expressão e de recolocação social. As acomodações culturais configuram uma minoria requerente de integração, um Estado cuja incumbência é integrá-la e uma sociedade que se vê inevitavelmente a tolerá-la.

A segunda parte consistiu na análise do processo integrativo dessa minoria. A imprecisão conceitual de termos como integração e assimilação leva a dificuldades de análise do processo e seus desdobramentos. A França adotou um modelo assimilacionista para integrar grupos externos, dessa forma, os limites deste modelo

podem ser perceptíveis ao entendê-lo como um processo integrativo. A assimilação francesa busca integrar indivíduos por meio da aquisição da cidadania e da socialização escolar, no decorrer de duas gerações, onde as variáveis temporais e contextuais deveriam ser suficientes (como até então teriam sido) para integrá-los plenamente.

Ao tomar o arranjo conceitual de Ager e Strang (2008) como orientação na análise do processo integrativo da minoria muçulmana na França, pôde-se acompanhar como se constitui um processo integrativo. Os marcadores e meios de provimento juntamente com o alicerce seriam eixos que envolveriam dois atores em interação: a minoria muçulmana e a França. Na recuperação dos meios/marcadores de provimento, observou-se indicadores concretos da integração de um grupo, compreendendo principalmente a situação de moradia, emprego, educação, saúde e organização política<sup>124</sup> da minoria. Ao mesmo tempo estes indicadores também representariam meios concretos de integração, pois uma minoria desprovida de algum deles teria descartada qualquer via ou caminho integrativo em uma sociedade. Não é possível pensar em integração sem a disponibilidade de emprego e renda, de acesso à educação e à saúde, ou a uma moradia apropriada, sem um mínimo de organização política que possibilite acomodações do grupo, ou seja, que demande ao poder público o atendimento das necessidades e carências do próprio grupo.

Na recuperação do alicerce, tornou-se muito claro como a categoria França na verdade se reuniria não em dois, mas em três sub-atores diferentes que se relacionam e se estruturam entre si: o Estado, a nação e a sociedade inclusiva, onde a nação se colocaria como a intermediária entre a indiferenciação estatal e a pluralidade identitária do social. Cada um destes sub-atores também estabeleceria uma interação integrativa específica com a minoria: o Estado integraria através da cidadania, a nação através da nacionalidade e a sociedade inclusiva através da tolerância. Retomando a definição de Walzer (1999, p. 16), a tolerância só ocorreria na interação direta entre alteridades, na convivência cotidiana entre grupos distintos, logo ela seria a base para as conexões sociais entre a minoria muçulmana e a sociedade inclusiva francesa. Assim, o alicerce ofereceria a fundação para que qualquer processo integrativo ocorra. Um indivíduo não

---

<sup>124</sup> Lembrando que Ager e Strang utilizam o marcador saúde e não o de organização política. Como já foi explicitado acima, para o caso francês em questão, o marcador saúde se coloca como pouco ilustrativo, ao contrário da organização política que, para além da participação eleitoral, demonstra um amaduramento de uma concepção de grupo pela minoria, tornando-se um meio integrativo, pois proporciona a negociação e a aquisição dos outros meios de provimento público, atendendo a necessidade do grupo.

se integraria a uma sociedade se não fosse considerado como um cidadão que compartilha a identidade nacional e é tolerado em suas relações sociais. Logo, fundando-se nas pré-condições do alicerce e usufruindo dos meios de provimento público que lhes são acessíveis, obtêm-se um quadro de integração bem-sucedido.

A partir deste arranjo, a análise da situação de integração minoritária muçulmana na França torna-se mais sistemática e perceptível para a análise. A primeira constatação é a variedade do processo integrativo, em seus mais diversos níveis. Levando em consideração a diversidade de composição da minoria e do seu status integrativo, pode-se afirmar que a integração ocorreria para alguns e a marginalização ocorreria para outros. Porém, nada indicaria se aqueles grupos que se encontram marginalizados, estariam nesta condição temporariamente ou consolidariam uma cisão no seu percurso integrativo. Em relação aos meios e marcadores de provimentos públicos, encontram-se muçulmanos educados, bem posicionados no mercado de trabalho, habitantes urbanos das grandes cidades, com acesso a todos os serviços públicos e vinculados a alguma associação, seja de bairro, profissional ou mesmo religiosa. Estes muçulmanos culturais atribuem ao Islã uma referência cultural. Por outro lado, haveriam os jovens das *banlieues*, que não chegaram a universidade, mantidos pela assistência social quando desempregados, ou à margem através de subempregos, desprovidos de boa moradia e acesso a boas escolas por habitarem bairros distantes e considerados perigosos, sempre em torno da delinquência e da criminalidade. Esses muçulmanos buscariam uma dignidade na identidade, uma recolocação social que o Islã lhe restituíria. Mesmo a despeito da estigmatização que a religião vem sofrendo atualmente no meio social francês.

Em relação ao alicerce, o que se observa é a vinculação quase completa de todos aqueles que habitam o hexágono pela cidadania. Os direitos políticos seriam reservados para todos aqueles que cumprem os requisitos para sua aquisição, ou seja, para todos aqueles que nascem no território ou se casam de forma mista. Para aqueles que não possuem as condições para a aquisição da cidadania, os direitos sociais são oferecidos através da assistência social para aqueles já estabelecidos. E na falha de uma representação política convencional, busca-se novos espaços na sociedade civil para que a minoria possa ser melhor representada e tenha voz política. Desta forma, observa-se uma contrariedade prática de todos os princípios formais da vinculação cidadã, que no caso francês representariam também o seu ideal de identidade nacional: o oferecimento

de uma representação pública diferenciada. O Estado francês buscaria efetivar a vinculação com o seu cidadão muçulmano de alguma forma, criando um facilitador ao tentar superar barreiras e demonstrando uma orientação para a integração.

Em relação à nacionalidade, esta ainda permanece como um ponto problemático e delicado de integração. Como se viu anteriormente, a França conviveu com uma pluralidade interna que substanciava sua identidade nacional universalista esvaziada por sua neutralidade. A capacidade integrativa do modelo assimilacionista se baseia justamente em uma nação que assimila a todos por ignorar sua diferença. Porém, concretamente a identidade nacional francesa possui elementos étnicos e culturais próprios, onde a busca pela indiferenciação acabou gerando mais diferença e particularidade (o caso da laïcité). Ao se esperar que um indivíduo se torne cidadão, a França pressupôs que ele também se tornasse um nacional, devendo compartilhar uma série de valores e histórias comuns que não necessariamente eles compartilhariam. Na lógica universalista, eles trouxeram a diferença indesejada. Na lógica particularista, eles teriam promovido o encontro de alteridades de vinculação, levando no mínimo, à exigência da tolerância.

Assim, ao buscar oferecer uma representação política aos muçulmanos, a França não nega a sua identidade nacional. Pelo contrário, ela mantém sua orientação de ação onde, por meio do paradoxo da diferença, ela sustenta sua universalidade. Como sempre sustentou. O assimilacionismo francês absorve de fato a diferença, mas anulando-a formalmente, pois é na absorção da diferença que se sustenta sua identidade universal e indiferenciada.

Contudo, o desafio que se coloca para a integração permanece concreto. É a marginalização sócio-econômica de um grupo que alimenta sua estigmatização social e deteriora os laços sociais com a sociedade inclusiva. É a situação de exclusão que incita a busca por uma manutenção e/ou um reequilíbrio identitário, onde o Islã se torna a instância de referência. Seu dogma universalista oferece uma vinculação concorrente à nação, assumindo a posição de embate antes ocupada pelo catolicismo. Porém na sua observação prática, o Islã em nada se incompatibilizaria com sua presença na França.

Deve-se agora observar o decorrer dessa presença muçulmana no país. A integração estaria parcialmente ocorrendo. Muitos muçulmanos se encontrariam perfeitamente integrados, porém a marginalização de grande parte da minoria é indiscutível. Essa marginalização vai para muito além de particularismos identitários:

ela se coloca como uma exclusão real que freia o processo integrativo como um todo, tanto na percepção da minoria quanto na percepção da sociedade e da nação. Logo, o quanto essa exclusão poderá comprometer o arranjo assimilador integrativo francês, ou o quanto ela é resultante de sua limitação ao lidar com este novo grupo, são questões que só serão respondidas no decorrer dos desdobramentos desta própria integração.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGER, Alastair; STRANG, Alison. Understanding integration: a conceptual framework. **Journal of Refugee Studies**. Vol. 21, n. 2. 2008

AGERON, Charles-Robert. [http://www.universalis.fr/encyclopedie/confreries-musulmanes/#c\\_2](http://www.universalis.fr/encyclopedie/confreries-musulmanes/#c_2)

ALEXANDER, Jeffrey. Theorizing the “modes of incorporation”: assimilation, hyphenation, and multiculturalism as varieties of civil participation. **Sociological Theory**. Vol. 19, n. 3, 2001

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das letras, 1991. 330p.

BARTELSON, Jans. **A genealogy of sovereign**. New York: Cambridge University Press, 1995. 317p.

BAUBEROT, Jean. **Laïcité and the challenge of republicanism**. **Modern and Contemporary France**. Vol. 17, n. 2, 2009

BAUBÖCK, Rainer. Farewell to Multiculturalism? Sharing values and identities in societies of immigration. **JIMI/RMI**, vol. 3, n. 1, 202, p. 1-16

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. 194p.

BLUMBERG, Hans et al. **Modernité et secularization**. Paris: CNRS Editions. 2007. 168p.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília. 1997

BOYER, Alain, **L'Islam en France. Politique d'aujourd'hui**. Paris: Presse Universitaire de France, 1998. 370p.

CASTLES, Stephen; DAVIDSON, Alastair. **Citizenship and migration. Globalization and the politics of belonging**. London: MacMillian Press Ltd, 2000, 258p.

CESARI, Jocelyne. Mosques in French cities: towards the end of a conflict? **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 31, n. 6, pp. 1025-1043, 2005

DAHL, Robert. **Sobre a democracia**. 2001. Brasília: UNB.

DAHL, Robert. **Who Governs? Democracy and power in an American city**. 1961. New Haven: Yale University.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto Ed., 2004. 429p.

DICIONÁRIO CONTEMPORÂNEO DE LÍNGUA PORTUGUESA. Rio de Janeiro: Editora Delta S.A. 1958

DRYZEK, J. S. 1996. **Democracy in capitalist times. Ideals, limits, and struggles**. NY: Oxford University Press.

DRYZEK, J. S. 2000. Cap. 4: Insurgent democracy: civil society and state. In: **Deliberative democracy and beyond**. Oxford University Press.

FRANCIS, E. K. Variables in the formation of so-called "minority groups". **The American Journal of Sociology**. Vol. 60, n. 1, 1954

GELLNER, Ernest. **Nation and nationalisms**. 1989

GREEN, Nancy. **Religion et ethnicité. De la comparaison spatiale et temporelle**. Edition l'EHESS. 2002.

HIERONYME, Otto. Identity, integration and assimilation: factor of success and failure of migration. **Refugee Survey Quarterly**. Vol. 24, n. 4, 2005

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Langues\\_de\\_la\\_France1.gif#filehistory](http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Langues_de_la_France1.gif#filehistory) Acesso em 01 de junho de 2010

<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8b/Occitanie.png> Acesso em 01 de junho de 2010

[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_ARTICLE=ASSR\\_142\\_0243](http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=ASSR_142_0243) Acesso em 15 de fevereiro de 2010

[http://www.mosquee-de-paris.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=37&Itemid=61](http://www.mosquee-de-paris.org/index.php?option=com_content&view=article&id=37&Itemid=61)) Acesso em 15 de fevereiro de 2010

<http://www.parisbalades.com/Voc/vocabulaH-M.htm> Acesso em 12 de maio de 2010

JENNINGS, Jeremy. Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in **Contemporary France**. Cambridge University Ed.: B. J. Pol. S., v. 30, pp. 575-598, 2000

KASTORYANO, Riva. French and Secularism in Islam. France's headscarf affair. In: MODOOD, Tariq. **Multiculturalism, Muslims and Citizenship**. New York: Routledge, 2006.

KASTORYANO, Riva. Negotiations beyond borders: States and immigrants in Post-colonial Europe. **Journal of Interdisciplinary History**, vol. 41, n. 1, 2010

KEPEL, Gilles. **Les Banlieues de L'Islam. Naissance d'une religion en France**. Éditions du Seuil. 1991. 425p.

KILLIAN, Caitlin. From a community of believers to an Islam of the heart: “conspicuous” symbols, Muslim practices, and the privatization of religion in France. In: **Sociology of religion**. 2007, 68:3, 305-320

KIVISTO, Peter. Social spaces, transnational immigrant communities, and the politics of incorporation. **Ethnicities**. Vol. 3, n. 1, 2003

KIVISTO, Peter. What is the canonical theory of assimilation? **Journal of History and Behavioral Sciences**. Vol. 40, n. 2, 2004, p. 149-163

KOENIG, Matthias. Incorporating Muslim immigrants in Western Nation-states. A comparison of the United Kingdom, France and Germany. **JIMI/RMI**. Vol. 6, n. 2, 2005, p. 219-234

KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights**. Oxford University Press, 1996

LAURENCE, Jonathan; VAÏSSE, Justin. **Intégrer l’Islam. La France et ses musulmans: enjeux et réussites**. Paris: Odile Jacob, 2007. 388p.

MIDGAL, Joel S. 1998. **Strong societies and weak states**. Princeton University Press.

MILOT, Micheline. **Vers une typologie de la laïcité dans les sociétés actuelles**. Conferência apresentada na Sociedade Internacional de Sociologia da Religião. Santiago de Compostela. Julho de 2009.

NOIRIEL, Gérard. **Atlas de l’immigration en France**. Paris: Autrement Ed., 2002. 63p.

PLOTKE, David. **Representation is Democracy**. *Constellations*, Vol. 4, n° 1, 1997.

RAIJMAN, Rebecca et al. What does a nation owe non-citizens?: National Attachments, perception of threat and attitudes towards granting citizenship rights in a

comparative perspective. **International Journal of Comparative Sociology**, vol. 49, 2008

NEEDHAM, Anuradha Dingwaney; RAJAN, Rajeswari Sunder. Introdução. In: **The crisis of secularism in India**. Durham e Londres: Duke University Press. 2007

RINGELHEIM, Julie. Minority rights in a time of multiculturalism – the evolving scope of the Framework Convention on the Protection of National Minorities. **Human Rights Law Review**. Vol. 10, n. 1, 2010

ROCCAS, Sonia et al. Personal values priorities and national identification. **Political Psychology**. Vol. 31, n. 3, 2010.

ROSANVALLON, Pierre. 1998. **Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France**. Édition Gallimard.

ROY, Olivier. **Secularism confronts Islam**. New York: Columbia University Press, 2007. 128p.

SAFRAN, William. Pluralism and multiculturalism in France: Post-Jacobin Transformations. **Political Science Quarterly**. Vol. 118, n. 3, 2003

SCHNAPPER, Dominique. **La Communauté des Citoyens: sur l'idée moderne de nation**. Paris: Gallimard, 1994

SELLAM, Sadek. **La France et ses musulmans**. Paris: Fayard Ed., 2006. 392p.

STATHAM, Paul et al. Resilient or adaptable Islam? Multiculturalism, religion and migrant's claims-making for group demands in Britain, the Netherlands and France. **Ethnicities**, vol. 5, n. 4, 2005, p. 427-459

TAYLOR, Charles et al. **Multiculturalism**. Princeton University Press, New Jersey, 1994.

TAYLOR, Charles, **Multiculturalism. Examining the politics of recognition.** 1994. pp 3-24

TAYLOR, Charles. **A secular age.** London: Belknap Press of Harvard University Press, 2007

TODD, Emmanuel. **Le destin des immigrés. Assimilation et segregation dans les démocraties occidentales.** Paris: Éditions du Seuil, 1994. 391p.

TODOROV, Tzvetan. **Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine.** Paris: Édition Jacob, 1989. 452p.

TRIANDAFYLLIDOU, Ana. Religious diversity and multiculturalism in Southern Europe. In: MODOOD, Tariq; TRIANDAFYLLIDOU, Ana e ZAPATA-BARRERO, Ricard. **Multiculturalism, Muslims, and Citizenship. A European approach.** London and New York: Routledge Taylor and Francis Group. 2006. 212p.

TRIBALAT, Michele. **How many people in France are of foreign descent?** 1992

WALZER, Michael. **Da tolerância.** São Paulo: Martins Fontes. 1999, 153p.

WILLAIME, Jean –Paul. The cultural turn in the sociology of religion in France. **Sociology of Religion**, vol. 65, n. 4, 2004

YOUNG, Iris Marion. Representação política, identidade e minorias. In: **O futuro da representação.** Revista Lua Nova, n° 67, 2006.