UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

PEDRO BRANCANTE MACHADO

Visões do islã europeu: uma análise do debate intelectual sobre a presença muçulmana na França

SÃO PAULO

2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

PEDRO BRANCANTE MACHADO

Visões do islã europeu: uma análise do debate intelectual sobre a presença muçulmana na França

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em História Social
do Departamento de História da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de
São Paulo, para obtenção do título de
Mestre em História Social

Orientador: Prof. Dr. Peter Demant

SÃO PAULO

2009

Ao Jorge,

que esse mundo lhe faça bem.

Resumo

O objetivo dessa pesquisa é anali históricos do debate intelectual francês sobre a presença muçulmana no características principais em um mapa crítico do debate. O estudo visa fo compreensão acerca dos desafios atuais e das possíveis conseqüências pol intelectuais para o futuro da integração – ou da segregação – dos muçulmanos franceses.

Bibliografia

Abstract

This research aimed at analyzing the historical foundations of the French intellectual debate on the muslim presence in the country, as well as forging a critical map of this debate. This study intends to provide tools for understanding both the current challenges involved and the possible political consequences of those intellectual projects to the future of integration – or segregation – of French muslims.

Palavras-Chave

História contemporânea, imigração, islã,

Laicidade, França

AGRADECIMENTOS

Essa pesquisa não teria sido possível sem a construtiva orientação e dedicado acompanhamento de meu orientador Peter Demant, a quem agradeço imensamente pelas críticas e incentivos constantes.

Um reconhecimento especial a meus pais, Roberto e Vera, pelo afinco com que buscaram me mostrar que os desafios da vida são superados com dedicação e empenho. Às minhas irmãs Daniela e Ana Lívia, pelo companherismo. Aos meus avós, Tereza, Onaldo, Nely e Leonardo, pelo carinho e apoio incondicional, sempre.

À Julie, por iluminar minha vida - e pela compreensão das noites e finais de semana perdidos.

ÍNDICE

Apresentação.....p.8

Cap. 1 – Introdução Geral.....p.11

1.1 - Histórico da presença muçulmana na França.....p.11

1.2 - As religiões e o Estado laico.....p.16

1.3 - O que mudou com os atentados de 11 de setembro?.....p.18

1.4 - A Europa como campo de batalha do islamismo.....p.20

1.5 - Os intelectuais e o debate público na França.....p.25

1.6 - Fundamentos do debate francês sobre o islamismo e a presença muçulmana no país.....p.27

1.7 – Plano de Trabalho.....p.37

Cap. 2 – Histórico da presença muçulmana na França.....p.42

2.1 - Primórdios da presença muçulmana na França.....p.44

2.2 - A formação de uma "matriz comum".....p.53

2.3 - O pós-1974: crise econômica e politização do debate sobre a presença muçulmana.....p.63

2.4 - Anos 1980: Querelas culturais: a identidade *beur* e a *rainbow coalition* à esquerda.....p.67

2.5 - Anos 1990: o retorno da religião e a securitização do debate sobre a presença muçulmana.....p.73

Cap.3 – Estado e religiões na França: o neutro receptáculo republicano?.....p.80

3.1 - Notas sobre significado do conceito.....p.80

3.2 - Gênese.....p.83

3.3 - A "guerra das duas Franças" e a "questão escolar".....p.89

3.4 - O modelo francês no contexto europeu.....p.93

3.5 - Laicidade e islã.....p.95

Cap. 4 – Mapa do debate intelectual.....p.104

4.1 - Islamólogos franceses.....p.106

4.2 - Republicanos laicos.....p.109

4.3 - Laicidade positiva.....p.113

4.4 - Direita republicana.....p.117

4.5 - Intelectuais muçulmanos.....p.121

4.6 - Esquerda Radical.....p.124

4.7 - Ultradireita (nacional-catolicismo).....p.126

Considerações finais.....p.128

Bibliografia.....p.131

APRESENTAÇÃO

A presença muçulmana na França constitui um dos principais temas de debate intelectual e político na história recente do país, e insere-se no contexto europeu de auto-questionamento sobre a identidade coletiva dos povos autóctones do continente – muitas vezes em contraposição aos muçulmanos ali presentes. Esse debate abrange diversos aspectos da vida social, política e até econômica da França e terá desdobramentos futuros, ainda incertos, com relevante impacto para a conformação da sociedade nacional e da condição muçulmana na Europa Ocidental. A já intrincada lógica do relacionamento entre os imigrantes muçulmanos e as sociedades anfitriãs na Europa se tornou ainda mais complexa com a ascensão do radicalismo islâmico, em especial com a repercussão dos atentados de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos e, posteriormente, em 11 de março de 2003 em Madri e em 7 de julho de 2005 em Londres.

Nesse contexto, a proposta desta dissertação de mestrado é investigar os impactos diretos e da ascensão do terrorismo islâmico na percepção de intelectuais sobre a presença e a integração dos muçulmanos na França. O estudo está dividido em duas partes. Na primeira, é feita uma discussão historiográfica sobre as conseqüências dos fluxos de imigração e a relação entre Estado e religião na França. Na segunda, examinam-se as reações de diversos intelectuais à ameaça do islamismo, por meio da observação seletiva de seus artigos, livros e entrevistas publicados entre setembro de 2001 e dezembro de 2007.

O objetivo é construir um mapa *crítico* do debate que, ainda que restrito, possa ser esclarecedor de alguns dos dilemas vividos e das respostas elaboradas pela sociedade francesa.

Com a definição dos principais termos e posicionamentos dos intelectuais em debate na França, pretende-se, por um lado, entender quais seriam as conseqüências sociais e políticas da adoção de um ou outro ponto de vista para as populações muçulmanas, e para a sociedade francesa como um todo, e, por outro, entender como uma sociedade moderna e laica conviverá com expressões de religiosidade radical, e qual será o impacto dessa decisão sobre o grupo religioso específico. Para tanto, as questões mais relevantes de que se parte são: intelectuais crêem que a sociedade francesa pode conviver com o islamismo radical? Com os muçulmanos? Com os imigrantes[1]? De que modo?

A hipótese defendida é, portanto, a de que compreender suas respostas e projetos políticos proporcionará certa previsibilidade sobre as políticas que provavelmente moldarão o futuro da integração – ou da segregação – dos muçulmanos franceses.

A pesquisa partiu da premissa de que o aumento numérico e qualitativo dos atentados terroristas de motivação islâmica no Ocidente contribuiu para a constituição da percepção acerca da condição dos muçulmanos na Europa, em especial na França. Se faz necessário, portanto, estudar as principais idéias, correntes e propostas em debate neste país com relação ao futuro da integração social e cultural dos muçulmanos. Com o intuito de melhor contextualizar a situação francesa no ambiente europeu – extremamente diverso quanto aos modelos de política de integração – pretende-se lançar mão de comparações com a situação da integração em outros países do continente.

[1] Tribalat (2004), p. 57, constata que *"l'usage du concept d'immigré, en référence aux seules personnes originellement citoyennes d'un premier pays et qui résident ensuite durablement dans un second pays où elles ne sont pas nées, est aujourd'hui largement accepté en France et au sein de la communauté scientifique en langue française"*.

O processo imperfeito de integração dos imigrantes, os desdobramentos recentes da reconstrução identitária religiosa e as formas peculiares de tratamento da religião na França contribuem para alargar o escopo do debate sobre o impacto do terrorismo na percepção sobre as comunidades muçulmanas. Essa pesquisa procura entender como os intelectuais franceses respondem às seguintes perguntas: Como acomodar demandas religiosas num ambiente social marcado pelo secularismo e num ambiente político laico? Como combater o islamismo violento sem coibir a liberdade de credo e consciência? Como evitar que o Estado hostilize as religiões das minorias? Como afirmar a identidade nacional sem transformar o imigrante e seus descendentes e potenciais inimigos? Estas questões contemporâneas têm preocupado os principais intelectuais, que oferecem respostas que, em geral, contemplam – em diferentes intensidades – os três fundamentos principais do debate francês sobre a presença muçulmana identificados nesta pesquisa.

CAPÍTULO 1 – INTRODUÇÃO GERAL

1.1 - Histórico da presença muçulmana na França.

Conforme explicitado na seção "Plano de Trabalho", ao final deste capítulo introdutório (item 1.8), para uma melhor compreensão do debate intelectual contemporâneo acerca da presença muçulmana na França, é essencial compreender o histórico desse processo, bem como as forças-profundas que permeiam as percepções atuais. A França é o país europeu de maior e mais perene contato histórico com o Islã e os árabes. Ao menos doze séculos de história, da batalha de Poitiers em 732 à lei de proibição do uso do véu em escolas e prédios públicos em 2004, que contaram com uma riqueza enorme de fatos, impossíveis de serem sumarizados nesta dissertação. A colonização, seu imaginário, seu legado e sua dissolução traumática possuem, no entanto, um papel razoavelmente privilegiado nos debates atuais acerca da presença muçulmana na França. Essa presença se dá não apenas por meio de referências diretas, mas também por forças históricas de longo prazo: seria possível imaginar a influência francesa no Líbano e a presença de pensadores libaneses na França, como Antoine Sfeir ou Amin Maalouf, sem o Acordo de Sykes–Picot de 1916[2]? Além do ainda mais evidente caso dos países do Magreb, alvos imediatos da *"mission civilisatrice"* empreendida durante mais de um século pelo Estado francês.

O percurso histórico, analisado com maior profundidade no capítulo II está, portanto, estruturado em três momentos, avançando no tempo e na relevância para este estudo.

[2] Um interessante e exaustiva lista de personalidades francesas de origem libanesa pode ser encontrada no seguinte sítio oficial do governo de Beirute na internet: http://www.emigrants.gov.lb/ara/downloads/La%20communaut%C3%A9%20libanaise%20en%20France.doc . Sobre o Acordo Sykes Picot, vide Hourani (2006), p. 418.

A despeito da existência de políticas e de fluxos migratórios nas décadas anteriores à Segunda Guerra Mundial, é no período pós-guerra que se estabelecerá a "matriz comum" do relacionamento (medidas de controle ou atração de estrangeiros, estímulos ou restrições à sua instalação definitiva, etc.) francês com imigrantes, em especial provenientes do norte da África. Por isso o estudo histórico desta dissertação inicia-se com a instalação dos primeiros trabalhadores imigrantes e as conseqüentes ondas de reagrupamento familiar nos anos 1950 até meados de 1970. A raiz dos questionamentos atuais acerca da presença muçulmana em quase toda a Europa está, portanto, muito ligada aos movimentos migratórios do pós-Segunda Guerra, principalmente na ida de imigrantes originários das antigas possessões coloniais para trabalhar, em princípio temporariamente, na reconstrução do país. A maioria dos especialistas identifica ainda duas outras ondas migratórias, uma anterior e outra posterior a desses migrantes econômicos, ambas de menor importância. A primeira seria composta por colaboradores dos antigos regimes coloniais e a segunda por refugiados ou auto-exilados, muitos dos quais oriundos da classe média vindos de lugares como Albânia, Argélia, Bulgária, Afeganistão, Bósnia, Tchetchênia, Líbano, Palestina, Iraque, Irã, e Cachemira[3].

O motivo mais evidente para a escolha de cidadãos das ex-colônias foi sua capacidade de comunicação na língua da ex-metrópole. Os imigrantes foram chamados para trabalhar "provisoriamente" na reconstrução européia e aos poucos se estabeleceram em países que, se não se preparavam com políticas sociais específicas para acolhê-los de forma definitiva, ao menos estiveram dispostos a conceder-lhes cidadania e a permitir, em geral, a reintegração familiar. Vale notar que o caso britânico é um pouco diferente, pois o grande fluxo de imigrantes veio no imediato pós-guerra contando com a plena cidadania garantida pela

[3] Ver Haddad (2000), para uma síntese dos debates.

legislação da Nova Commonwealth de 1948. Gilles Kepel afirma que, mesmo assim, *"the legislators of 1948 did not however foresee the mass migration of Indian and Pakistani nationals and West Indians which then took place."*[4]. Essa relevância do passado colonial da França na configuração da presença muçulmana no país será constantemente transformada por ideólogos islamófobos em ferramenta propulsora do comportamento segregacionista. A islamóloga Yvonne Haddad, por exemplo, crê que o histórico colonial faz com que parte da população "metropolitana", apoiada naquela ideologia, ainda se negue a assumir que os muçulmanos e outros imigrantes façam parte da nação[5].

Em seguida examina-se o período de "instalação definitiva" dos muçulmanos na França, o que corresponde grosso modo à segunda metade dos anos 1970 e notadamente aos anos 1980, quando também surgem as primeiras reivindicações mais claras, principalmente relacionadas às condições de trabalho e de vida em nível local (como a demanda por salários justos e melhoria dos alojamentos destinados aos trabalhadores e suas famílias). A partir de meados da década de 1980, a ascensão da identidade *beur* e do movimento "SOS Racismo" configuraram uma corrente de reivindicação política conhecida como "coalizão arco-íris", pois envolvia militantes de esquerda, defensores de direitos homossexuais, feministas e ativistas muçulmanos com uma agenda de reivindicações baseada nos discursos de direito à diferença e do reconhecimento das especificidades culturais e religiosas das minorias no âmbito dos direitos humanos.

[4] Kepel (1997) pg. 99

[5] Haddad (2000), p. 601.

A maior parte dos analistas, porém, coloca a ênfase das tensões atuais e da percepção crescentemente negativa de franceses (e europeus em geral) sobre os muçulmanos em episódios ocorridos na virada da década de 1980 para a de 1990, que seria o terceiro momento do histórico aqui traçado. Os principais fatos lembrados são a alteração da ordem internacional em 1989[6], o caso Rushdie na Inglaterra[7], as discussões sobre o uso do véu (*hijab*) nas escolas francesas[8], ou até mesmo a Guerra do Golfo[9]. Por outro lado, é razoavelmente consensual entre especialistas a avaliação de que desde então as tensões também têm sido estimuladas pela radicalização crescente de lideranças islamistas dentro da França (exemplificado pela ascensão do movimento pietista Tabligh), do Reino Unido (com o surgimento do fenômeno *Londonistan*)[10] e de outros países europeus. O ponto culminante dessa espiral de percepções negativas será o imediato pós-11 de setembro, que reordenará as percepções e os temas em debate, quando se aprofundam argumentos e análises construídas sobre a base histórica analisada nessa primeira parte do trabalho.

Outro fator relevante é a percepção da existência de um "choque de civilizações" entre o Ocidente e o Islã, este visto cada vez mais como uma identidade coletiva (ou um rótulo) capaz de superar todas as identidades étnicas ou nacionais. A identificação entre civilização muçulmana – com suas diversas expressões culturais locais ou nacionais desconsideradas – e o Islã como religião totalizadora merece uma investigação aprofundada, impossível de ser realizada nesta pesquisa. Mas é fácil notar que há uma grande tendência na mídia francesa pela

[6] Tibi (2002).
[7] Kepel (1997), p. 126; Sayyid (2003); P. Lewis, (1994)
[8] Kepel (1997); Leveau (2001).
[9] Halliday (2003), cap. 3
[10]Beckford & Joly & Khosrokhavar (2005) Phillips (2007).

associação direta entre qualquer aspecto retrógrado de uma sociedade muçulmana (desde a posição social das mulheres ao terrorismo, passando pelo déficit democrático em países muçulmanos) com os fundamentos de sua religião[11]. É difícil imaginar, porém, que um ato violento de um francês católico fosse associado às atrocidades relatadas no Velho Testamento. Por outro lado, a lógica "politicamente correta" de absolutamente não criticar ou debater as questões ligadas ao Islã domina parte da intelectualidade européia. O anti-racismo extremado não deveria, no entanto, impedir o livre debate e a identificação de problemas e ameaças presentes no comportamento de parte da população, sob a justificativa que se tratam de pessoas em posição econômica desprivilegiada.

A estes eventos recentes e construções cognitivas soma-se, portanto, o histórico de ineficiência das políticas públicas para a promoção da integração sócio-cultural dos muçulmanos europeus. Apesar da adoção de diferentes modelos por França, Reino Unido, Alemanha, Holanda, Bélgica e países escandinavos, há hoje uma concordância sobre o fracasso relativo de todos. A segunda e a terceira geração convivem, grosso modo, com problemas parecidos com os que imigraram: recebendo serviços públicos de menor qualidade, sofrendo discriminação na concorrência por empregos, habitando bairros violentos e isolados e vivendo em condições de pobreza pouco alentadoras[12].

[11] Roy (2002), Said (1997) e Deltombe (2005) fazem estudos críticos desta associação imediatista.

[12] É claro que existem exceções notáveis: muitos muçulmanos se integraram perfeitamente e chegaram a ocupar posições de destaque na sociedade, mas mesmo estes enxergam os problemas de integração da maioria ainda marginalizada. Ver, por exemplo, a brilhante síntese de Léveau (2003) e também Ramadan (2006) para uma perspectiva muçulmana.

1.2 - As religiões e o Estado laico

Paralelamente à discussão sobre o passado das comunidades muçulmanas na Europa, se faz necessário traçar a evolução da relação entre religião e Estado na França, assim como a da relação entre o princípio de laicidade e o islã especificamente, temas que serão objeto do capítulo III. A principal justificativa desta investigação do campo religioso é colocada por Hervieu-Léger, ao indicar que a reconstrução identitária dos integristas[13] baseia-se numa "nova religiosidade", marcada pela subjetividade, pela adesão ao credo como uma escolha pessoal (e não por tradição). Assim, as próprias conseqüências da modernidade abriram espaço para o proselitismo radical com seu discurso sobre a segurança da religião num mundo desencantado, injusto e excludente[14].

Do ponto de vista da relação formal entre religião (incluindo expressões individuais ou coletivas de religiosidade) e poder público, os países europeus assumiram modelos historicamente distintos. Os franceses seguiram o caminho do *assimilacionismo,* idéia de que a religião numa república secular deve ocupar somente os espaços privados, que não pode exercer influência sobre o poder público e tampouco oprimir os indivíduos que fazem parte do grupo religioso. Crer que os valores republicanos assimilam qualquer cultura ou religião fez com que a França encarasse as questões referentes à religiosidade dos muçulmanos de maneira característica, mormente por conta do princípio da laicidade (*laïcité*) consolidado em lei desde 1905. O polêmico uso do véu (*hijab)* por alunas muçulmanas nas escolas públicas, questionado nos primeiros anos da década de 1990 e proibido por lei em março de 2004, foi um dos marcos

[13] Em francês o termo *intégriste* é mais corrente do que *fondamentaliste*, por sua vez de maior uso em inglês (*fundamentalist*). Neste trabalho utilizam-se ambos com o mesmo significado. Ver Hévieu-Léger (2001)

[14] Gauchet (1985)

principais deste posicionamento assimilacionista, assunto longamente debatido entre a maior parte dos intelectuais analisados pelo presente estudo[15].

Enquanto isso, os britânicos, por exemplo, valorizaram o *comunitarismo (ou multiculturalismo)* político como forma de organização das demandas dos diversos grupos étnicos que passaram a compor a sociedade nacional, estimulando a igualdade entre grupos pelo princípio do direito a ser diferente. Vale notar que no Reino Unido a religião mantém certo papel na vida política, ainda que boa parte dos seus habitantes não seja praticante[16]. São exemplos disso a educação religiosa nas escolas públicas, o uso de símbolos cristãos em instituições administrativas e o próprio fato da Rainha ainda ser a chefe temporal da Igreja Anglicana. A vontade de manter estes traços culturais e religiosos para a maioria dos britânicos influenciou os formuladores de políticas públicas a promover a integração pelo reconhecimento da diferença, estimulando a formação de comunidades e lideranças capazes de articularem politicamente as demandas deste grupo social[17]. Acontece que as clivagens, que em princípio seriam étnico-culturais, acabaram por muitas vezes se constituir em fronteiras religiosas, com os sikhs paquistaneses se distanciando dos muçulmanos de mesma origem, e estes se aproximando dos indianos de mesma religião, por exemplo.

[15] Para um histórico das discussões na década de 1990, ainda sob o governo socialista de François Mitterrand, ver Kepel (1997); Roy (2002); e Ramadan (2006).

[16] Vide capítulo III para diferença entre os conceitos de laicidade e secularizarição utilizadas nesta pesquisa.

[17] P. Lewis (1994); Kepel (2003)

1.3- O que mudou com os atentados de 11 de setembro?

A hipótese de que os atentados de 11 de setembro nos EUA tiveram impacto na opinião pública europeia pode ser confirmado pelo aumento exponencial do espaço midiático dedicado aos assuntos relacionados ao islã e aos muçulmanos. Também o crescimento de políticas e de intervenções estatais na organização oficial dos muçulmanos franceses – como na constituição acelerada do Conselho Francês do Culto Muçulmano (CFCM) em 2002, depois de mais de dez anos de lentos avanços - comprovam o elevado status político atribuído ao assunto. Essa data será considerada como um *turning point* não pelos atentados em si ou pela demonstração de ousadia e poder pelos terroristas, mas pela repercussão gerada quase que obrigatoriamente em todos os meios intelectuais. Ninguém ousou calar-se diante do terror, e as reações continham diferentes justificativas filosóficas que culminavam em projetos passíveis – na maior parte das vezes – de classificação no espectro político.

No que concerne à possível alteração no comportamento da população autóctone diante dos muçulmanos europeus, um estudo de Joel Fetzer e Chistopher Soper de 2003 traz proposições relevantes. Os autores haviam realizado pesquisas de opinião nos três países europeus com maior população muçulmana (Alemanha, França e Reino Unido) em julho de 2001 e puderam, com a repetição da enquete em abril de 2002, comparar os resultados antes e depois dos atentados. Dois resultados merecem destaque: o de que nos três países houve um aumento das posições contrárias à acomodação pelo Estado de práticas religiosas muçulmanas nas escolas[18] – embora na França esse número não tenha sido tão significativo quanto nos

[18] Tradução minha de "public support for state accommodation of Muslims´ religious practices in the schools". Em Fetzer e Soper (2003), p. 255.

demais -; e a de que um número menor de entrevistados se identificou como muçulmano na segunda pesquisa. Além disso, deve-se considerar o conteúdo do *Summary report on Islamophobia in the E.U. after September 11 2001*[19], que relatou aumento significativo no número de hostilidades e agressões cometidas contra muçulmanos no período imediatamente posterior aos atentados nos EUA.

Se é verdade, porém, que esse tipo de discussão ocupou a imprensa, os políticos e os intelectuais de quase todo o mundo, no caso europeu, este debate normalmente não esteve presente apenas nas reflexões sobre segurança nacional e estratégias de política internacional, mas, antes, deu origem a profundas e antagônicas percepções sobre o futuro da integração social e cultural de cidadãos muçulmanos nas sociedades européias. A crescente ligação feita entre os dois assuntos – imigração, ou presença de imigrantes e seus descendentes, e terrorismo – a partir do 11 de setembro justifica-o como momento de clivagem fundamental para a pesquisa. Além disso, essa data dá início ao cenário político mundial que Gilles Kepel definiu como "Terror [americano] e martírio [muçulmano], figuras epônimas de duas Grandes Narrativas opostas que disputam entre si o controle do mundo muçulmano.[20]"

Com relação à terminologia empregada, é preciso ressaltar que, enquanto os vocábulos "islã" ou "muçulmano" representam apenas aquela religião e seus seguidores, o termo "islamismo" é entendido nesta pesquisa como ideologia que prega o renascimento da religião e sua expansão para o âmbito político, argumentando um retorno às práticas e à moral descritas pelo livro sagrado, isto é, sinônimo de "fundamentalista". O islamismo não é necessariamente

[19] Allen e Nielsen (2002).
[20] Kepel (2008), p. 16, tradução minha.

violento, mas normalmente contém discursos hostis ao Ocidente e serve como base intelectual para a maioria das organizações terroristas islâmicas hodiernas. Além disso, seu caráter integrista e hermético dificulta a convivência em sociedades seculares e pluralistas.

Já o "terrorismo islâmico" ou "terrorismo fundamentalista" que, em geral, é mencionado nesse trabalho, é aquele definido por meio do termo "desterritorializado" para indicar que, à diferença do terrorismo tradicional, este fenômeno recente não tem reivindicações políticas referentes a um território determinado, todo o globo é alvo potencial de ataques, assim como podem os terroristas ter origem em diversos países[21].

1.4 - A Europa como campo de batalha do islamismo

Um dos aspectos mais intricados da história contemporânea diz respeito à influência de valores subjetivos e identidades coletivas na determinação do comportamento dos agentes, sejam eles estados, grupos ou indivíduos[22]. Ao longo do século XX as identidades coletivas "muçulmana" e "ocidental[23]" relacionaram-se numa variedade de situações: nas emancipações coloniais, nas relações interestatais e, nas últimas décadas, se intensificaram também por meio

[21] Cf Roy (2002), seção intitulada "*L'occidentalisation et la violence*", pp. 22-32.

[22] Na disciplina de relações internacionais este fenômeno se acentuou vertiginosamente com o fim da guerra fria. Tibi (2002), por exemplo, entende que "*after the cold war, ethnicity, religion and culture are of growing interest to students of international politics. The situation has changed: cultures and civilizations and the ethnic subdivisions within these entities are moving to the center stage*" (p.18)

[23] Não é preciso aceitar a religião como a única linha de clivagem fundamental entre os povos (como faz Samuel Huntington, 1997) para constatar que existem identidades coletivas generalizantes, pois mesmo um teórico pós-colonialista como Bobby Sayyid atesta que *"taking note of the internal differences in Islam or the West does not invalidate the existence of the West or Islam. The logic of collective identities is precisely that they are forged through the erasure of internal differences. This is the case of any collective identity, whether it be a nation state, a local community or a transnational amorphous formation such as the West or Islam".* Sayyid (2003), pg viii.

dos novos movimentos migratórios[24]. Estes internalizaram os desafios, assim como as benesses, do contato com o "diferente", em sociedades que passaram a ser vistas, ainda que involuntariamente, cada vez mais como multiculturais. A alteridade, porém, sempre foi um princípio relevante na constituição de comunidades políticas e, conjugada com o velho projeto de homogeneização cultural promovida pela tradição política nacionalista, fez com que o afluxo de imigrantes na Europa contasse sempre com uma minoritária, mas barulhenta, oposição xenófoba.

A Europa é, além do mais, um espaço inquestionavelmente rico para entender as atuais tensões existentes entre as comunidades de extremo zelo religioso e as sociedades seculares, pois ela é ao mesmo tempo a região mais secularizada do mundo e a sede de significativos grupos de discurso integrista, dentre os quais alguns conglomerados muçulmanos[25]. Além disso, o Velho Continente tem um longo registro de contatos com o mundo islâmico, uma história alternada de conflito e cooperação que guarda grande relevância para o debate sobre as percepções atuais.

Vale, ainda, notar que os europeus relacionam-se duplamente com o terrorismo islâmico, isto é, como alvos potenciais e reais de atentados e como sede involuntária de organizações *jihadistas*[26]. Desde o desmantelamento de células terroristas – na Holanda, na

[24] Ver Haddad (2000).

[25] Estas tensões nem sempre são estimuladas pelo integrismo em si, mas pelo complicado relacionamento de práticas religiosas estritas com uma sociedade secularizada. Jones (1997), por exemplo, questiona, do ponto de vista da teoria política liberal, se é o Estado ou o indivíduo que deve arcar com "os custos" da crença religiosa, partindo da discussão sobre o direito de um professor de escola pública muçulmano não trabalhar na sexta-feira à tarde por conta de suas orações na mesquita local no Reino Unido.

[26] Leiken (2005), especialista em segurança e crimes transnacionais, afirma que "the growing nightmare of officials at the Department of Homeland Security is passport-carrying, visa-extempt mujahideen coming from the United States' western European allies".

Espanha, na França, no Reino Unido e na Alemanha – na seqüência dos atentados nos EUA, o recrutamento de novos candidatos a kamikaze nos subúrbios e prisões da Europa ocidental encontra-se em "expansão descentralizada", isto é, sua força e amplitude depende menos de uma estratégia e um poder central, e mais de prosélitos radicais independentes, que atuam em pequenos nichos sociais[27]. O fenômeno é agravado se considerarmos a afirmação do islamólogo francês Olivier Roy de que alguns terroristas se radicalizaram somente quando imigraram para o Ocidente, deixando em seus países uma juventude comum e desengajada tanto da religião como da política:

> *Plus surprenant, aucun [auteur de l'attentat contre le World Trade Center] n'a d'antécédents de militantisme islamique ou politique. Après une vie 'normale', ils se sont pour la plupart réislamisés en Occident, comme le marrocain Ahmed Ressam, ou bien Mohammad Atta.*[28]

O debate sobre os motivos do funcionamento da propaganda fundamentalista entre alguns jovens descendentes de imigrantes nas periferias de Londres, Bradford, Paris e Lyon faz com que todas as questões sócio-econômicas relativas a esse grupo social ganhem profundidade e urgência na opinião pública[29].

Entender como alguns países europeus reagem à ameaça do islamismo radical facilita o entendimento de duas grandes questões atuais, uma no nível nacional e outra no internacional.

---

[27] Beckford & Joly & Khosrokhavar (2005) e Roy (2002).

[28] Roy (2002), p. 26.

[29] Como aludido anteriormente, a Europa se vê tanto como um alvo de atentados quanto como um celeiro de terroristas. Um indicador claro do aumento da preocupação é a pesquisa de opinião realizada pelo Instituo MORI em abril de 2004 (antes dos atentados de Londres) no Reino Unido, apontando o terrorismo como o assunto mais importante da política britânica na opinião de 47% dos eleitores. Disponível em http://www.mori.com/polls/2004/mpm040419.shtml .

Primeiramente, auxilia a compreensão dos desafios das sociedades multiculturais, pois perceber como indivíduos culturalmente diferentes se entenderão dentro de um Estado é refletir acerca do significado de "cidadania", "integração social" e até mesmo "nação" em termos contemporâneos. Will Kymlicka, por exemplo, descreve, a partir da perspectiva da teoria política, os principais desafios referentes aos direitos das minorias na realidade multicultural das democracias liberais, pois entende que:

> *Finding morally defensible and politically viable answers to these issues is the greatest challenge facing democracies today. [...]Since the end of the Cold War, ethno cultural conflicts have become the most common source of political violence in the world, and they show no sign of abating.*[30]

Em segundo lugar, a análise desta reação ajuda no esclarecimento das transformações da relação entre a identidade cultural (étnica, religiosa ou qualquer outra) dos indivíduos e o comportamento internacional dos Estados, ou seja, opina, a partir das conclusões da análise deste estudo, sobre o debate criado em torno de um possível "choque de civilizações" que reordenaria a geopolítica mundial no século XXI. Apesar de duramente criticado por sua inconsistência epistemológica e análise reducionista das relações entre os povos, Huntington conseguiu colocar o "choque de civilizações" no debate internacionalista da década de 90, e avançou no questionamento identitário das democracias abertas à imigração sobre bases culturais, nas quais a religião teria um peso importante[31].

[30] Kymlicka (1996) p. 24.
[31] Huntington (1997; 2001).

É, ademais, razoavelmente consensual entre estudiosos do islã europeu que as tensões provocadas pela intolerância ascenderam na Europa durante a década de 1990 sobre uma base de conflitos intra-sociedade. A novidade que a violência terrorista promove é interligar fortemente os assuntos internos às relações internacionais, de forma que o debate sobre a plena integração de comunidades muçulmanas européias passa a sofrer as conseqüências da percepção sobre a ordem mundial. Dessa forma, por exemplo, o discurso xenófobo da extrema direita ganha força política mesmo com atentados ocorridos fora do território nacional[32], e discursos de segurança (internacional) abarcam domínios antes enquadrados como problemas sociais, num rápido e perigoso processo de "securitização". Por securitização entende-se o processo político e intelectual de identificação de um objeto como ameaça, concluindo, assim, que o assunto deve passar a constar no domínio (e na agenda) da segurança nacional[33].

Especialistas têm definido o medo europeu do islamismo radical mormente como "demográfico-cultural", em contraposição, por exemplo, aos Estados Unidos, onde ele seria prioritariamente estratégico[34]. Isso reforça o valor do estudo histórico e sociológico sobre a integração muçulmana no tecido social destes países, assim como a análise de suas reações frente à ameaça do islamismo radical, em especial com a crescente interligação entre assuntos de integração e assimilação de imigrantes e segurança internacional provocada pela ascensão do terrorismo islâmico. Pela longa e profunda presença francesa no mundo árabe, em especial no Magreb, a opinião pública e a mídia nacional dedicam razoável espaço para avaliações acerca dos impactos do terrorismo na situação política dessa parte do mundo. Ao contrário dos

[32] Ver Demant (2004) pg. 181; Haddad (2000).

[33] Uma boa exposição dos perigos da securitização da imigração, em especial no caso europeu, é oferecida por Bigo (2001). Uma exposição de suas vantagens encontra-se em Buzan (1993).

[34] Halliday (2003); Demant (2004); Haddad (2000); Sayyid (2003) expõem esta característica, assumida pela maioria dos demais autores sem muitos desenvolvimentos.

Estados Unidos, onde o terrorismo é encarado, do ponto de vista geopolítico, como oriundo de uma região estratégica, porém distante, na França há significativa proximidade geográfica e cultural, e, por conseguinte, política, com países nos quais a presença de grupos terroristas islâmicos constitui, senão um forte componente político-social, uma força em ascensão no cenário nacional[35].

1.5 - Os intelectuais e o debate público na França

No âmbito desse trabalho, concebe-se que, ademais da ameaça material representada pela violência extremista, também o questionamento sobre a função e o espaço possível – e desejável – da religião numa sociedade laica, move os intelectuais a refletirem sobre o melhor meio de garantir, ao mesmo tempo, segurança e liberdade aos cidadãos em uma realidade cada vez mais multicultural.

Torna-se fundamental, portanto, uma reflexão sobre o papel dos intelectuais e do debate de idéias na composição da vida social e política francesa. O debate entre intelectuais é um indicador confiável dos posicionamentos europeus, sobretudo pelo caráter democrático destes dois países, desde que matizado e entendido como um discurso que participa na construção das referidas "imagens do mundo" de Weber, e não como a realidade em si. O caminho direto de intervenção dos intelectuais se dá por sua influência nos formuladores de política assim como nos meios de comunicação e na população. O intelectual pode assim extrapolar os domínios do abstrato e interferir diretamente na realidade, produzindo percepções e transformando ou

[35] Giblin (2006) e Bunzl (2005).

confirmando práticas sociais e políticas. Aos intelectuais resta, portanto, a capacidade de legitimar ou deslegitimar práticas e discursos político-econômicos. Isto transforma a *intelligentsia* num grupo competitivo e divergente, com agrupamentos em torno das idéias de um expoente, táticas de propaganda, e outras iniciativas que objetivam ampliar o poder de influência de suas idéias na sociedade[36].

Alguns historiadores identificam o século XX como o da ascensão e queda dos intelectuais[37]. O caso Dreyfus é visto por muitos como o marco inicial de uma era em que o intelectual passa a agir na esfera política com independência para criticar as autoridades. Régis Débray contesta, porém, a validade deste conceito para os intelectuais dos anos pós-segunda guerra[38]. Num texto posterior, Edward Said sugere a necessidade do intelectual moralista, definido como uma espécie de humilde defensor da verdade contra a autoridade política[39]. Trata-se claramente de uma descrição normativa deste papel social, ao invés de uma referência empírica analítica.

Um relevante conceito a ser emprestado da disciplina conhecida como sociologia do conhecimento é o de *intelligentsia*, que, a despeito de sua vulgarização no vocabulário das ciências sociais com valor pejorativo, possui rica e complexa definição. A *intelligentsia*, segundo Karl Mannheim, seria a "última fase da consciência social", fazendo com que os intelectuais não constituam propriamente uma classe, mas um grupo que estaria

[36] O foco, contudo, são os intelectuais e suas opiniões, e não as reportagens midiáticas e a percepção popular, que foram avaliadas em literatura específica, como Deltombe (2005) e Halliday (2003).

[37] Ver o debate promovido por Jennings e Kemp-Welch (1997) e o livro seminal de Winock (2000)

[38] Débray (1979) entende que a exposição midiática, ao transformar o intelectual em um "pop star", releva mais sua aparência e a facilidade de exposição das idéias do que qualquer compromisso com a verdade.

[39] Para Said (1995, publicado pela primeira vez em 1983) presenciamos, nas últimas décadas, a ascensão dos "policy-oriented intellectuals" que objetivam a fabricação do consenso para legitimar as políticas governamentais ou os programas partidários, sem grandes compromissos com princípios ou valores maiores.

entre as classes (não acima delas) e que se caracteriza, em princípio, por ser o único grupo capaz de formular uma síntese das diferentes perspectivas, é o grupo dos "feiticeiros dos conceitos", aquele que acredita no poder de transformação social das idéias. Isso não quer dizer, contudo, que não existam interesses por trás das afirmações dos intelectuais, ou que os demais grupos da sociedade não se utilizem das idéias para transformar a realidade. Mas as exceções constantes servem justamente para confirmar que a *intelligentsia* se define conforme o descrito acima e que possui uma função social correspondente a essa definição, que muitas vezes não é cumprida[40].

1.6 - Fundamentos do debate francês sobre o islamismo e a presença muçulmana no país.

Os debates emergidos na década de 1990 balizaram, em grande medida, a primeira reação intelectual aos atentados terroristas islâmicos de 11 de setembro de 2001. Se o "caso Rushdie" em 1989 foi o marco mais relevante para a Europa como um todo, na França a querela sobre o uso do véu islâmico nas escolas já atingira o alto nível do debate público. Não se deve deixar de notar, entretanto, que a sociedade francesa foi talvez uma das primeiras na Europa a se deparar com o terrorismo islâmico, com a série de atentados em Paris em 1995 de autoria do Grupo Islâmico Armado argelino (GIA), de Boualem Bensaïd e Khaled Kelkal. No entanto, a ligação imediata e evidente desse ato com a guerra civil argelina e o histórico de desentendimentos entre ex-metrópole e ex-colônia fez com que o atentado gerasse pouca repercussão sobre as potenciais ligações de muçulmanos franceses com o terrorismo islâmico.

[40] Mannheim (1974); Bourdieu (1974), (1980).

Esses exemplos notórios não devem, contudo, ser entendidos como um resumo do debate que viria após os atentados de 11 de setembro. Sua análise serve, antes de tudo, para identificar as posições ocupadas por diferentes intelectuais e grupos de pressão *antes* que o assunto tomasse as proporções atuais[41].

Os três fundamentos do debate francês sobre o islamismo e a presença de muçulmanos no país identificados são:

A) *Relação entre Estado e religiões (laicidade*);

A complexa relação entre política e religião na França é certamente sua maior especificidade no ambiente europeu e o maior vetor de debates sobre a presença e a integração de muçulmanos na sociedade[42]. A lei de 1905 que estabelece a separação entre Estado e Igreja possuiu diversos desdobramentos ao longo do século passado e sobreviveu com vigor até os dias de hoje, quando é invocada, por exemplo, para justificar o banimento do uso de insígnias religiosas em instituições públicas em 2004. A despeito do alcance nominalmente amplo, é sabido que a lei de 2004 foi motivada pela proibição do uso do véu (*hijab*) por jovens muçulmanas nas escolas públicas laicas do país.

[41] Débray (2004;2005), Favell (1998), Gauchet (2005), International Crisis Group (2007); Roy (2002; 2005), Kepel (2003), Khosrokhavar (2003), Nielsen (1995), Ramadan (2006) Sfeir (2005), Weil (2005).

[42] As condições de compatibilidade entre comunidades (ou indivíduos) extremamente religiosas e sociedades seculares, onde o culto é privado e o Estado é laico, normalmente culminam na discussão sobre a validade da religião como linha de clivagem para a identidade coletiva dos indivíduos. Em meados da década de 1980, o filósofo Marcel Gauchet revitalizou o questionamento sobre o processo de "secularização" e de "saída da religião" da França ao estudar o "desencantamento do mundo" e o possível "retorno à religião" (nos termos colocados por Max Weber), sem, contudo, colocar a questão específica do islamismo. Seu livro, porém, se tornou imprescindível às análises posteriores, pois soube elevar as questões de integração/segregação à reflexão sobre o papel social da religião no mundo contemporâneo.

O debate suscitado em diversos âmbitos – principalmente no estatal, por meio da Comissão Stasi[43] – continha sempre a questão de fundo: o islã é compatível com a *laicidade*? Ou ainda, o islã constitui ameaça aos valores e à identidade nacional francesa? Esse ponto, extremamente relevante em todos os debates, comprova que muito do questionamento acerca da integração dos muçulmanos nas sociedades européias é também um processo de (re)definição da identidade nacional. Isso ensejaria, segundo alguns, uma espécie de identidade européia negativa, isto é, mais elaborada em contraposição ao islã do que provida de uma definição própria, autônoma[44].

Uma questão central para o debate intelectual francês repousaria, portanto, sobre a influência do componente (anti-) católico da laicidade francesa. É certo que a lei de 1905 e a maior parte dos desdobramentos dessa radical separação entre assuntos estatais e assuntos religiosos tiveram endereço certo: o conservadorismo católico. Nesse sentido, caberia questionar se o que ocorre, atualmente, é um choque entre a laicidade republicana e os valores do islã ou se o próprio modelo de relação entre política e religião estaria ultrapassado, indicando que o tratamento dispensado ao islã – especialmente suas vertentes conservadora e fundamentalista – merece outros parâmetros a serem formulados.

B) *Questão social;*

[43] Convocada por Jacques Chirac em fevereiro de 2003, a comissão, composta por 20 membros de diferentes horizontes e presidida por Bernard Stasi, que à época possuía o cargo de Mediador da República,

[44] Debray (2004); Sfeir & Andrau (2005); Baubérot (2000).

É inegável a situação de exclusão social dos muçulmanos – imigrantes ou seus descendentes – na maioria dos países europeus. Na França, como em diversos outros países europeus, os recenseamentos oficiais não contém perguntas sobre origem étnica e religião, por exemplo, por considerar esses aspectos característicos do foro íntimo de cada pessoa. Há, no entanto, crescente debate sobre a necessidade de se incluir esse tipo de identificação nas estatísticas oficiais. A demógrafa Michelle Tribalat é quem mais defende essa alteração, chegando a acusar o governo de temer a divulgação desses dados, pois possivelmente eles comprovariam o fracasso da integração dos imigrantes e seus descendentes no mercado de trabalho e na sociedade em geral[45]. No entanto, ainda que não haja estatísticas oficiais sobre a porcentagem de muçulmanos vivendo na pobreza, o problema é visível não só pelas filas nos centros de busca de emprego, mas também nos próprios bairros menos favorecidos, conhecidos por seus prédios HLM (Habitações com Aluguel Moderado, na sigla em francês)[46]. Há razoável consenso entre especialistas de que o atual processo de formação de guetos étnicos nas *banlieues* corresponde a um fracasso, ainda que parcial, das políticas de assimilação tidas como um dos pilares da integração à francesa[47]. O grande debate se dá, no entanto, entre aqueles que consideram esse fenômeno conseqüência natural do processo de reconstrução identitária vivido pelos imigrantes e seus descendentes, e outros que enxergam o racismo, explícito ou velado, da sociedade francesa como vetor central da exclusão e do processo de formação de guetos[48].

Por outro lado, é preciso notar que o crescimento da violência urbana na França tem sido fator fortemente influenciador da percepção generalizada acerca dos muçulmanos. De

[45] A respeito desse debate, ver Roy (2005), pp. 49-50.

[46] Em 2005, a França contava com mais de 4 milhões de habitações sociais (aproximadamente 18% do parque habitacional), que acolhiam mais de 12 milhões de pessoas. Ver Weil (2005) pp. 50-56.

[47] Giblin (2006) faz excelente resumo do debate em torno do processo de formação de guetos.

[48] Weil (2005), pp. 47-55.

fato, estatísticas policiais e estudos sobre violência urbana comprovam que parte significativa dos crimes violentos (assaltos, roubos e estupros) são cometidos por homens de origem árabe (o termo "arabe" é usado muitas vezes em tom depreciativo na linguagem dos jovens franceses). Fetzer e Soper avaliam, ainda o peso da também violenta abordagem de policiais franceses nas áreas onde há grandes concentrações de muçulmanos, e o muitas vezes inexistente julgamento dos abusos e crimes de ambas as partes pela justiça francesa, o que fortalece o clima de impunidade da violência cometida nessas áreas[49]. Gangues armadas e polícia protagonizam, portanto, cenas típicas de competição pelo controle não só territorial dos bairros mais violentos, mas também procuram convencer a comunidade local a integrar o seu "lado na batalha".

Há, ainda, razoável consenso sobre os estímulos provocados pela condição social ruim em direção ao fundamentalismo religioso e à adesão aos discursos da decadência ocidental, diferindo os autores quanto à intensidade desta influência, bem como de sua relação com a violência terrorista[50]. Mas, com a exceção de alguns marxistas ou terceiro-mundistas radicais, ninguém enxerga a condição socioeconômica como a raiz do fundamentalismo e do terrorismo islâmico, e uma avaliação do perfil dos *jihadistas* mais conhecidos bastaria para desmentir esta causalidade única, proposta, por exemplo, por Tariq Ali[51]. Os terroristas fundamentalistas não são *freedom-fighters* desesperados por justiça diante da opressão da hiper-potência mundial, mas, por outro lado, é preciso entender que o anti-americanismo (por vezes anti-ocidentalismo) crescente nos países islâmicos tem impacto nas comunidades muçulmanas européias.

[49] Fetzer e Soper (2005, pp 66-69)

[50] Offe (1998) apresenta uma visão moderada, comum à maioria dos intelectuais, ao apontar que os defeitos de integração sócio-econômica têm o efeito involuntário da construção de identidades culturais imaginadas, chamada por ele de "reconstrução cultural e religiosa", que poderia facilitar a assunção de valores fundamentalistas.

[51] Ali (2002).

Isso posto, torna-se imperativo considerar a questão social como uma das forças que orienta o debate sobre a integração dos muçulmanos na Europa, em especial no caso francês. Nesse aspecto, a comparação com o modelo comunitarista (ou multicultural) adotado nos países anglo-saxões de tratamento político dos imigrantes, que estimula a concentração espacial dos grupos étnicos ou religiosos se torna bastante profícua. Há, atualmente, importante debate intelectual na Europa sobre as vantagens de cada modelo. Ao comunitarista se atribui a de imprimir maior transparência às relações interétnicas, pois, uma vez organizadas espacialmente (processo denominado de forma pejorativa por alguns cientistas sociais como "guetoização" das cidades), as diferentes comunidades teriam maior facilidade em vocalizar suas exigências, ao mesmo tempo em que o Estado possuiria maior controle sobre os grupos, ainda que indireto, já que se formaria um canal de diálogo com as respectivas lideranças comunitárias.

Na França, porém, essa estratégia de política social adquiriu ferrenhos opositores sob a bandeira do universalismo republicano, que seria, segundo seus defensores, a filosofia política da Nação, inscrita em sua Constituição e história[52]. A estratégia assimilacionista seria mais adequada à integração dos estrangeiros por defender a realização de uma espécie de contrato social realizado entre o indivíduo (jamais o grupo ou a comunidade, segundo a tradição do republicanismo francês) e o Estado, no qual este se compromete a garantir a liberdade individual – inclusive com relação à comunidade de origem – em troca da submissão aos valores políticos vigentes no país[53].

[52] Um resumo desses posicionamentos pode ser encontrado no site *Observatoire du Communautarisme* de Julien Landfried, disponível em www.communautarisme.net.

[53] Nicolet (1994).

Paralelamente a essas questões relevantes, o supra citado medo sócio-cultural tem sido estimulado, em especial após os atentados de 11 de setembro, por várias construções psicológicas, sociais e até midiáticas, um sentimento de islamofobia nas sociedades ocidentais. Fred Halliday prefere o termo "antimuçulmanismo", que seria uma "semi-ideologia" com diferentes funções retóricas em cada país, mas sempre com a capacidade de confundir na discussão pública os temas legítimos com os espúrios[54].

O principal risco da reação "psicosocial" chamada aqui de islamofobia é a desqualificação social dos muçulmanos, com riscos enormes não apenas para o processo de integração dos imigrantes e seus descendentes, mas também para a sociedade que os acolhe. Tal simplificação perigosa ameaça corroer as instituições democráticas e liberais desenvolvidas durante séculos, além de provocar instabilidade social. Os terroristas sabem explorar a vulnerabilidade das sociedades complexas, sendo uma de suas principais táticas a criação do caos psicológico na esperança de destruir ou fragilizar o inimigo por dentro[55]. O melhor exemplo dessa estratégia é declaração de *fatwas* por clérigos muçulmanos contendo sentenças de morte para certas pessoas – os casos mais famosos são os dos escritores Salman Rushdie e Taslima Nasreen, mas até o personagem Mickey Mouse, da Walt Disney, foi recentemente condenado por um predicador saudita[56] – a serem executadas por qualquer muçulmano.

Como a Europa será um terreno de intensas experiências multiculturais, os cientistas sociais devem estar atentos para avaliar se as vozes públicas mais importantes estão se

[54] Halliday (2002). Ver capítulo 6 para a definição de "antimuçulmanismo", denominação que, segundo o autor, prioriza o fato deste preconceito ser dirigido contra comunidades de costumes muçulmanos, e não contra a religião islâmica em si.

[55] Cf. Wieviorka (1988); Berman (2003); Kepel (2008).

[56] "Une Fatwa contre Mickey", notícia veiculada em 2 de outubro de 2008, disponível no sítio: http://www.20minutes.fr/article/258582/Monde-Une-fatwa-contre-Mickey.php .

engajando na criação de um diálogo construtivo e tolerante ou na concepção de uma ideologia reducionista que pode desembocar no desesperado autocerceamento das liberdades para evitar o mal maior[57]. Nas palavras de Kepel, "sem poder eliminar absolutamente essa perspectiva apocalíptica, as ciências sociais servem, de todo modo, para compreender em quais condições tamanho risco pode ser minimizado.[58]"

C) *Interligação com a situação no mundo árabe.*

O fato de a grande maioria dos muçulmanos franceses possuir origem árabe torna as associações com a situação política do Oriente Médio e do Magreb uma terceira força no debate público francês. Jonathan Laurence e Maurice Vaïsse estimam que cerca de 40 % dos muçulmanos franceses são originários da Argélia, 25 % do Marrocos e 10 % da Tunísia. Notam, no entanto, que esses países, a despeito de serem de maioria árabe, possuem significativas populações berberes – em geral de religião muçulmana – que também imigraram. Essa característica difere daquela do Reino Unido, onde a imensa maioria dos muçulmanos vem da península indiana[59].

O intelectual libanês Samir Kassir mostrou, de maneira pungente, como há uma crise no mundo árabe, mais que no muçulmano, e como as restrições ao debate aberto sobre o

[57] Diversos intelectuais alertam para este perigo. Ver Boradori (2003) para um diálogo entre os filósofos contemporâneos Jürgen Habermas e Jacques Derrida; para a avaliação em termos de teoria política ver Michael Ignatieff (2005).

[58] Kepel (2008), p. 19, tradução minha de: *"Sans pouvoir écarter absolument cette perspective apocalyptique, les sciences sociales servent toutefois aa comprendre à quelles conditions pareil risque peut être minimisé"*.

[59] Laurence e Vaïsse (2007).

assunto – sob medo da acusação de racismo ou algo similar – têm impedido uma tomada de consciência capaz de alterar a situação de crise política e social vivida nessa larga extensão do planeta[60].

Na França essa restrição ao debate se comprova em larga medida, mas, paradoxalmente, acaba por constituir um dos pilares do debate nacional sobre os desafios vividos pela integração desses imigrantes. É que boa parte da população autóctone de baixa renda, que convive cotidianamente e, não raro, compete por empregos com as populações imigrantes desenvolveu certa percepção estereotipada acerca desses grupos, uma visão antagonista que a maior parte dos intelectuais procura desmistificar, sem que os mais populistas deixem de se aproveitar dessa "arabofobia" para conquistar discípulos, ou mesmo votos.

No momento de discussão desse assunto, não se pode perder de vista o debate sobre o dualismo entre etnia e religião, com a análise da reconstrução identitária pela qual vêm passando tanto as identidades nacionais (argelinos, tunisianos, marroquinos) como as étnicas (berberes, árabes), transformadas em religiosa (muçulmanos) tanto por membros desses grupos como pelo resto da sociedade francesa.

Um exemplo pungente da interligação entre a situação política do mundo árabe e o debate sobre a presença muçulmana na França foi a dramática série de atos violentos perpretados por islamistas em 1995. Em julho daquele ano, o Grupo Armado Islâmico (GIA), baseado na Argélia, realiza o primeiro atentado terrorista islâmico de larga escala em território

[60] Kassir (2004)

francês com a explosão de artefatos no metrô de Paris, matando oito pessoas e ferindo oitenta. Nos meses seguintes, ao menos quatro tentativas similares falharão ou causarão impactos menores, mas o clima de terror se instala em Paris.[61]

Em um primeiro momento, houve, na opinião pública em geral e no debate intelectual em particular, um sentimento misto entre a percepção de que os atentados possuíam apenas motivação política – como se a ex-metrópole sofresse desdobramentos da crise institucional enfrentada entre os anos de 1992 e 1995 na Argélia – e razões religiosas, isto é, uma incipiente demontração de que o ódio ao « Ocidente » contido nos discursos do islamismo radical poderia se revelar violento. A notícia de capa do periódico de grande circulação *L'Express* de maio de 1996, revela essa segunda vertente, ao apresentar um retrato falado de um homem de feições árabes, chamado Djamel Zitouni, acompanhado do título : « O islamista que faz a guerra contra a França[62] ». No entanto, a partir de 1997, com o surgimento de declarações de ex-agentes secretos argelinos, primeiro ao jornal inglês The Observer[63], e, em seguida, ao cotidiano francês Le Monde, de que os atentados haviam sido planejados pelo serviço secreto militar argelino com o objetivo de enfraquecer internamente os islamistas – e conquistando o apoio francês para consolidação do regime em que os militares controlavam de fato o poder, emergido em 1992 – a vertente explicativa da motivação religiosa para os atentados perderá força, ao menos até setembro de 2001.

[61] Aroua et alli (1999).

[62] Tradução livre de "L'islamiste qui mène la guerre contre la France". Edição de 30 de maio de 1996, disponível em http://www.lexpress.fr/informations/l-islamiste-qui-mene-la-guerre-contre-la-france_614592.html .

[63] Edição de 9 de novembro de 1997 do The Observer, em entrevista com o ex-capitão Hocine Ouguenoune intitulada *We bombed in Paris for Algeria.*

1.7 - Plano de trabalho

O trabalho está dividido em duas partes essencialmente diferentes quanto à metodologia. A primeira utiliza sobretudo a bibliografia indicada, enquanto a segunda partirá de coleta de dados e análise de fontes primárias de expressão dos intelectuais selecionados em seus artigos, livros, mas também na mídia impressa, televisiva e na internet entre 11 de setembro de 2001 e dezembro de 2007.

O primeiro capítulo constitui investigação histórica sobre a imigração e a subseqüente tentativa de integração econômica, social e política dos muçulmanos na França, com eventuais comparações com o ocorrido no resto da Europa. Para tanto, faz-se necessário identificar os principais grupos étnico-religiosos imigrados assim como suas condições no país de origem, somar-se a análise das reações dos grupos sociais nacionais dentro do espectro que vai do centro às extremidades esquerda e direita do espectro político, para, finalmente, entender o modelo de relacionamento que foi desenvolvido no país, considerando também suas diferenças internas. Dessa forma, os resultados da integração dos muçulmanos serão avaliados em conformidade com os três fatores enumerados por Peter Demant:

> primeiramente, a postura da sociedade anfitriã, ou seja, como as autoridades e populações os aceitam e os absorvem; em segundo lugar, as diferenças entre os muçulmanos, ou seja, quão homogênea é sua identidade coletiva; finalmente, as opções que os próprios imigrantes desenvolvem[64].

[64] Demant (2004, p.173)

Investiga-se, ainda, a virada fundamental da década de 1980 para a de 1990, atribuindo relevância aos episódios que tornaram públicas – e nacionais – as questões sociais colocadas pelos muçulmanos seja na condição de imigrantes geralmente excluídos, seja na de minoria religiosa.

O segundo capítulo traça um panorama da relação peculiar entre Estado e religiões na França. O assunto é carregado de tensões políticas e da defesa de valores que definiriam a essência do republicanismo francês, e porque não, a própria identidade política do país. Estado laico desde 1905, a França conviveu com diversos questionamentos acerca dos limites da ação estatal em cima das práticas ligadas ao *locus* do credo dos indivíduos (primeiro com o catolicismo, e hoje mormente com o islã, mas também com outras religiões). Nesse contexto, se torna imprescindível percorrer um breve histórico do princípio de laicidade (*laïcité*) e de seus "usos" mais contemporâneos, isto é, as diferentes interpretações a ele atribuídas por pensadores e políticos franceses.

A laicidade francesa será interpretada enquanto desdobramento no campo do relacionamento Estado-religiões da filosofia política Republicana, que, em francês, tem significado muito próprio por ter passado por constantes reinterpretações, desde seu desabrochar em 1789. Claude Nicolet afirma que:

> "*autant dire que le mot républicain a une valeur idéologique, quíl ne se contente pas de qualifier um système institutionnel ou une tendance politique, mais que, à la manière de toute idéologie, il prétend exprimer une attitude mentale, une certaine présence au*

monde et une explication du monde, um comportement, qu'auront – et que devront avoir – em commun tous ceux qui se réclament de lui"[65].

O país conheceu, desde a Revolução, cinco formas de república. Já na Primeira, a separação entre Igreja e Estado demonstrava o viés *laicizante* dessa expressão política. Mas é com o início da Terceira (1870-1940), que emergem discussões em torno do caráter laico não só do Estado, mas também de suas instituições, como a escola pública. O histórico do republicanismo é analisado, portanto, enquanto cerne do pensamento político francês, mas o enfoque é atribuído não a seu projeto político mais amplo, mas em dois de seus desdobramentos: de início, seu modelo proposto de interação com as religiões e, ainda, com as expressões de religiosidade possíveis e desejáveis na sociedade francesa; por fim, sua concepção de cidadania e de pertencimento à nacionalidade, que marcará profundamente as políticas de integração social (ditas *assimilacionistas*) dos imigrantes que adentraram ao país ao longo do último século.

No capítulo quatro, que trata da investigação e análise do embate público a partir de 11 de setembro de 2001, foram identificados dois debates centrais entre os intelectuais franceses. O primeiro deles é "a questão do véu", que se tornou pública em 1989, mas que ganhou proporções muito mais significativas a partir das discussões em torno da chamada *Loi du Voile*, iniciadas em 2003 e até hoje bastante discutida, apesar de não mais ocupar os holofotes da mídia, como quando de sua aprovação pelo Parlamento em março de 2004. Serão analisadas diversas intervenções de intelectuais de diferentes correntes de pensamento com vistas a elaborar um mapa crítico do debate que teve lugar na sociedade francesa, bem como identificar

[65] Nicolet (1994, p. 11)

as vozes mais proeminentes e suas perspectivas políticas. Não se trata, mais uma vez, de uma análise midiática, ou de opinião pública, mas de uma avaliação dos projetos de sociedade em disputa direta, entendendo os intelectuais como portadores desses argumentos.

Analisa-se, igualmente o debate surgido a partir das declarações polêmicas do filósofo francês Alain Finkielkraut ao jornal Haaretz[66], de Israel, sobre o caráter étnico e religioso das revoltas do subúrbio de Paris iniciadas em outubro de 2005. Não tratará somente das declarações desse filósofo, mas de todo o debate em torno do possível componente religioso desses eventos, com desdobramento sobre as percepções de intelectuais acerca da (possível) relação entre condição social ruim e radicalização de comportamentos.

O quarto capítulo será, portanto, dedicado ao mapeamento do debate intelectual na França, com identificação das correntes de pensamento, sua relação com o poder político e seus intelectuais mais proeminentes. Tendo analisado as duas questões centrais – uma no campo da política e dos valores nacionais e outra no campo sócio-econômico – e algumas outras secundárias (como a criação, pelo Governo, do CFCM – Conselho Francês do Culto Muçulmano; ou as polêmicas envolvendo Tariq Ramadan, entre outros), o posicionamento de diversos intelectuais é, então, organizado em grupos de opinião. Uma vez caracterizado o "mapa", são feitas considerações críticas à cada corrente e identificadas as prováveis conseqüências políticas dessas visões. Essa análise procurará ordená-los de acordo com seu posicionamento diante dos três fundamentos do debate intelectual francês já apresentados ("laicidade", "questão social" e "situação política no mundo árabe").

[66] Entrevista intitulada "What sort of Frenchmen are they?" realizada por Dror Mishani and Aurelia Smotriez e publicada na edição de 17 de novembro de 2005 do jornal israelense Haaretz.

Dadas as restrições inerentes a uma dissertação de mestrado, a análise é limitada ao posicionamento de uma seleção de intelectuais, entendidos como portadores de alguns dos grandes projetos em debate nos últimos anos[67]. A identificação de padrões retóricos, dos problemas trazidos à luz no corpo dos textos e dos modelos de solução explícitos ou subentendidos serão ferramentas de análise da percepção dos intelectuais selecionados.

O principal motivo para, em alguns momentos, utilizar a análise comparada com a situação vivida em outros países europeus é o de que o radicalismo islâmico não é um fenômeno nacional, mas as respostas o são em grande medida. E essas respostas podem diferir muito, pois apesar de partilharem valores e história muitas vezes convergentes e vivenciarem, em linhas gerais, os mesmos problemas com a imigração, a filosofia política que fundamenta o conceito de nação e de identidade nacional dos países europeus é bastante díspar. Além de seguirem tradições filosóficas peculiares, o próprio papel do intelectual público nos países é distinto, assim como sua forma de influência na esfera política; há divergência também sobre o relacionamento ideal entre o Estado e religião e sobre a melhor política para garantir a democracia numa sociedade multicultural; e, finalmente, há o posicionamento controverso dos países face às grandes questões políticas envolvendo o mundo muçulmano, em especial o Oriente Médio e o terrorismo.

[67] A nacionalidade destes intelectuais não é critério de recorte. O que interessa é a inserção deste no espaço de discussão pública nacional.

CAPÍTULO 2 - HISTÓRICO DA PRESENÇA MUÇULMANA NA FRANÇA.

A história da presença muçulmana na França é marcada por duas forças-profundas: a fratura colonial e as políticas de imigração e de integração dos imigrantes provenientes das colônias e, posteriormente, dos Estados pós-coloniais do norte da África. Intimamente ligadas e mutuamente influenciadas, ainda que não se possa afirmar que uma seja consequência da outra, essas forças moldariam os impulsos, os obstáculos e as condições impostas à maior parte dos muçulmanos que decidiu viver na França. A história dessa presença é, portanto, composta por itinerários de deslocamentos e tentativas de adaptação; uma história dinâmica, de jornadas pessoais que deram vida a um fenômeno muito – é preciso constatar – inesperado para os artífices do antigo Império colonial francês. Este capítulo se debruça sobre alguns dos fatos mais marcantes desse processo histórico, tentando desvelar as consequências políticas e sociais de maior relevância para o debate que se reforça e aprofunda no final do século e que constitui o objeto central dessa pesquisa.

Há que se ressaltar, desde já, a existência de diversos aspectos envolvidos nos conceitos de imigração e imigrantes, que vão desde a atribuição de cidadania, a garantia de mobilidade, os direitos associados à nacionalidade e, em última instância, o controle de um Estado sobre seu território e população. Este último, em especial, torna os fenômenos migratórios estreitamente ligados às oscilações políticas e às percepções oficiais acerca do conceito de nação. A França constitui, no entanto, um espaço político muito particular, pois grande parte dos debates referentes à nacionalidade – bem como seus desdobramentos sobre as

políticas de imigração e integração – desde a segunda metade do século XIX ocorre no escopo das discussões sobre os sentidos do republicanismo francês[68]. Essa particularidade, inclusive em relação ao ambiente europeu, faz com que, ao contrário do caso alemão, "do ponto de vista francês a nacionalidade seria uma escolha, e não um destino"[69]. Como exemplo da idéia de adesão voluntária do indivíduo à Nação, costuma-se citar o texto da Constituição de 1791, que atribui cidadania francesa àqueles que:

> São nascidos na França de um pai francês, são nascidos na França de um pai estrangeiro e fixaram residência no país, vieram se estabelecer na França e prestaram o juramento civil, nascidos de um pais estrangeiro, descendentes de um francês ou francesa expatriados por motivos religiosos, desejarem se estabelecer na França e prestarem o juramento cívico.[70]

Mas traçar uma história da imigração e das políticas de integração social dos imigrantes na França estaria por demais além do alcance dessa dissertação, tendo em vista, igualmente, que esse é um país de imigrantes que, até bem pouco, se recusava a perceber tal heterogeneidade como formadora de sua identidade[71].

[68] Viet (1998) e Nicolet (1994).
[69] Reis (2007), p. 37.
[70] Ibidem.
[71] Weil (2005) e Sfeir & Andrau (2005)

2.1 Primórdios da presença muçulmana na França

A França é provavelmente o país europeu ocidental com maior e mais perene contato histórico com os povos muçulmanos. A história da relação entre a França e o islã (e os muçulmanos) possui cerca de treze séculos, tendo-se iniciado apenas um século depois do surgimento dessa religião. Desde então, esse relacionamento teve características diversas e, se é verdade que muitos frutos positivos surgiram dessa interação, é preciso, no entanto, reconhecer que ela foi muito mais marcada por conflitos e desentendimentos. Nesse sentido, Jean Mouttapa argumenta que a questão do islã *"est née avant que la France soit 'France', alors que la nation n'était qu'en gestation, avec la bataille de Poitiers puis les croisades, et avec la réception de la pensée et des sciences arabes dans nos universités medievales*[72]*"*. Essa primeira fase de contatos, ao longo das Idades Média e Moderna, porém, não deixou populações muçulmanas na França, mas, antes, fomentou a influência cultural mútua e criou as bases para as futuras percepções recíprocas entre muçulmanos de diversas "nacionalidades" e franceses cristãos[73]. Pois as entidades coletivas abordadas nessa história são bastante heterogêneas, especialmente em sua evolução: na longa duração, o que chamamos de França passou de um conjunto de reinos feudais germânicos, superpostos a um substrato celta e romano para uma nação com uma identidade coletiva muito particular e razoavelmente definida, enquanto o islã, de uma religião de povos árabes razoavelmente homogênea, passou a ser a crença com maior número de fiéis espalhados pelo globo, com crescentes subdivisões e matrizes de influências[74].

[72] Apud Arkoun (2006), p. IX.

[73] *Orientalismo*, a obra seminal de Edward Said, trabalha muito bem essa construção histórica das percepções ocidentais sobre os muçulmanos, o que não significa dizer que esse trabalho esteja de acordo com a avaliação de Said sobre as consequências políticas da estereotipização dos muçulmanos pelos ocidentais.

[74] Hourani (1991).

O primeiro momento da "etapa contemporânea" da presença muçulmana na França se inicia nos estertores do século XIX, especialmente pela imigração de trabalhadores rurais e mineiros, em sua maior parte de origem cabila (o maior dos agrupamentos berberes da Argélia). Em 1904 estima-se que haveriam cerca de 5 mil imigrantes desempenhando esse tipo de trabalho na metrópole. A primeira onda migratória que consolidou uma minoria muçulmana no país remonta, no entanto, à Primeira Guerra Mundial, quando centenas de milhares de magrebinos foram recrutados para integrar o Exército francês ou para trabalhar em fábricas de armamentos e suprimentos aos combatentes.

O fato de que, nas primeiras duas décadas do século XX, não se tenha registros significativos de tensões sociais ou culturais entre os *indigènes algériens* e os *français de souche* se deve principalmente ao isolamento dos primeiros em relação ao resto da sociedade. Além disso, os norte-africanos eram vistos como parte inquestionável do Império Colonial Francês: nada mais normal, portanto, que o recurso à mão-de-obra colonizada em momentos de necessidade. Um relatório imediatamente anterior à eclosão da guerra indica que as principais « demandas sociais » dos muçulmanos têm relação com os rituais religiosos e as necessidades para realização do culto. A comissão encarregada desse levantamento recomenda a criação de um órgão público que teria o objetivo de estabelecer "medidas necessárias para respeitar seus costumes religiosos no que concerne as inumações, sua alimentação, etc.[75]". No entanto, avalia Michel Renard, "*la guerre en a décidé autrement"*, pois, com o início dos conflitos, o Exército francês rapidamente tomaria pra si a responsabilidade de acomodar demandas sociais, culturais e religiosas dos muçulmanos.

[75] Renard (2006), p 714.

O Exército francês, em busca de homens para o combate intenso e custoso das trincheiras da I Guerra Mundial, empreendeu grande esforço de propaganda junto à opinião pública colonial, ao mesmo tempo em que procurava convencer as elites locais da importância dessa contribuição para a manutenção da "liberdade" da França e de suas colônias. Havia, no entanto, fortes dúvidas entre membros do alto escalão do exército de que a lealdade desses soldados – muitos dos quais pisando pela primeira vez em solo europeu - resistisse às péssimas condições de combate na Guerra. Para evitar tensões internas, o Exército « regularizou » o culto muçulmano durante os combates; projetou uma estela fúnebre específica para soldados dessa fé, com inscrição em francês e árabe e voltada para Meca; e garantiu o cumprimento dos ritos de enterro dos soldados mortos e assegurou "espaços mçulmanos" em cemitérios em Paris, Bagneux, Pantin, Ivry e Nogent-sur-Marne[76] (nesta localidade chegou-se a construir uma mesquita, em 1916). Essas ações demonstram que o Exército francês estava ciente do tipo de demanda social comum entre as populções muçulmanas naquele momento, conforme aludido pelo relatório do Ministério do Interior no pré-Guerra, mas as motivações eram claramente interessadas em buscar uma acomodação temporária, não se vislumbravam portanto, políticas de integração de imigrantes que viessem a se instalar definitivamente em solo francês. Não se praticava a tolerância religiosa e o reconhecimento das diferenças em nome da integração social e política dos muçulmanos, mas sim como medida de garantia e reconhecimento da lealdade à defesa da República em tempos de Guerra.

Após o interstício militar, e motivado por seus feitos, alguns intelectuais reunidos em torno do jornalista Paul Bourdarie retomariam o projeto de construção de uma mesquita em Paris. Não se tratava, uma vez mais, de promover o espaço do islã na França como um traço

[76] Recham (1996) p. 46; Viet (1998), p.33.

cultural crescente da nação francesa, ou mesmo um gesto reconhecedor da imigração de norte africanos muçulmanos como característica perene do quadro social nacional: era, antes de tudo, uma estratégia para expandir a presença francesa no mundo árabe, para conquistar corações e mentes não só nas quase centenárias colônias africanas, mas nas que viriam a ser adquiridas no Oriente Médio. Depois da guerra, era preciso imaginar estratégias para:

> *La conquête morale des élites du monde arabe et musulman et [la] recherche les ponts existants ou à établir entre la civilisation arabe et la civilisation française. Dans ce but, les promoteurs [d'un Institut franco-arabe musulman] avaient tout d'abord pensée de proposer l'édification à Paris d'une mosquée*[77].

Para melhor contextualizar essa "política árabe" da França nos anos 1920 e 1930, é preciso fazer uma breve digressão sobre a situação política do mundo árabe nessas décadas. Ainda que povos árabes do Norte da África e do Oriente Médio já estivessem sob domínio colonial britânico (Egito, desde 1888) e francês (Argélia, desde 1830 e Tunísia desde 1881. como protetorado) há décadas, até o fim da I Guerra Mundial o Império Otomano, em especial na figura de seu Sultão, considerado o "Califa" do mundo islâmico, exercia um contra-peso relevante no imaginário muçulmano, em especial aqueles da península arábica. Com a dissolução do Império Otomano e a independência turca, a maior parte dos povos árabes será submetida ao controle colonial direto via *mandatos*[78] de França e Reino Unido. A influência

[77] Renard (2006), 719.

[78] Os mandatos britânicos (Iraque e Palestina) e franceses (Síria e Líbano) derivaram do Acordo de Sykes-Picot de 1916 e foram instituídos pela Liga das Nações, sob a justificativa de que esses povos, antes subjulgados ao Império Otomano, deveriam tornar-se independentes, não sem antes passar por um período de transição durante o qual seriam tutelados por potências detentoras desses mandatos. Ver Hourani (2006), p. 416.

sobre os povos árabes era, portanto, fundamental do ponto de vista econômico, político e até social, conforme afirma o historiador Albert Hourani:

> [O] Magreb era importante para a França não só por si mesmo, mas por seu lugar no sistema imperial francês. Fornecia força humana para o Exército, minérios e outros materiais para a indústria; era campo de vasto investimento, e lar de mais de 1 milhão de cidadãos franceses. As rotas por terra, mar e ar para as possessões francesas na África Ocidental e Central passavam por ele. Esses interesses eram protegidos pelo Exército francês espalhado de um lado a outro do Magreb, e pela Marinha em Bizerta, Casablanca e, depois, Mers el-Kebir. Comparado com isso, os interesses no Oriente Médio eram limitados, mas ainda assim consideráveis: investimentos no Egito e no Líbano; o petróleo do Iraque, que em 1929 fornecia metade do que a França precisava; certo grau de compromisso moral com os cristãos da área do território sob mandato. Além disso, a presença militar francesa na Síria e no Líbano fortalecia a posição da França como potência mediterrânea e mundial; seu Exército podia usar sua terra, a marinha seus portos, e uma rota aérea militar ia da França, através do Líbano, até a Indochina.[79]

Enquanto isso, em Paris, em 19 de agosto de 1920, o Parlamento aprova uma lei que estende a linha de crédito ao *Institut Musulman*, criado na Argélia em 1917, mas bem aceito pelos demais africanos do norte e do oeste que lutaram no Exército francês. Oficialmente, foi em retribuição a essa contribuição muçulmana que o Governo do Presidente Gaston Doumergue terminou, em 1926, a construção da Grande Mesquita de Paris, em cuja

[79] Hourani (2006), p. 421.

inauguração esteve presente o Sultão marroquino Moulay Youseff, além de Si Kaddour Ben Ghabrit, o primeiro e mais destacado diplomata árabe da França, que seria designado em diversas ocasiões para excercer as funções de um emissário especial à África do Norte e ao Oriente Médio[80]. Ben Ghabrit, em seu discurso na inauguração da Mesquita de Paris, afirma:

> *Ma confusion le dispute à ma fierté de voir ici réunis le plus haut représentant de la Nation Française et Sa Majesté le sultan du Maroc. Cette réunion est symbolique. Elle marque que la France, fidèle à une politique plusieurs fois séculaire, affirme, d'éclatante manière, la sympathie qu'elle ressent pour les musulmans de toutes origines qui sont pour elle également des amis. Cet hommage de haut et noble libéralisme aura, a déja eu le plus grand retentissement dans le monde musulman, car il démontre que la France hospitalière à toutes les races ne l'est pas moins à toutes les idées, à toutes les religions*[81].

[80] Kepel (1991), pp. 65-76.
[81] Renard (2006), p. 722-3.

Ilustração 1

O Presidente francês Gaston Doumergue, o Sultão do Marrocos moulay Youssef (ambos sentados) e Si Kaddour Ben Ghabrit, diplomata, presidente da Société des habous et des Lieux saints de l'Islam (em pé, no canto direito), durante a inauguração da Mesquita de Paris, em julho de 1926[82].

Os anos 1930, no entanto, viram um significativo aumento da presença muçulmana na França, que havia sido crescente desde o final da I Guerra Mundial, mas não igualava-se aos contigentes de imigrantes vindos do sul da Europa. Com a recessão, o Governo francês adotará medidas restritivas de imigração, com vistas a proteger a mão-de-obra nacional, como a lei de 10 de agosto de 1932. Mas não é só a crise econômica que influencia o estabelecimento de quotas definindo a proporção máxima de estrangeiros por região do país e por setor de atividade. Como Ralph Schor mostra em sua obra seminal, *L'opinion française et les étrangers en France (1919-1939)*, campanhas xenófobas e reascensão dos nacionalismos, em especial no continente europeu, contribuiram para a formulação dessa lei e para construir a percepção de

[82] Fonte: sítio na internet do Ministério da Cultura da França, disponível em http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/memoire_fr .

que o país deveria controlar melhor suas fronteiras se não quisesse ser « invadido » por estrangeiros[83]. No entanto, Viet e Weil mostram que a lei de 1932 teve um impacto muito mais simbólico do que real, a despeito da repatriação forçada de 20 mil pessoas em 1935, pois as quotas não estabeleciam limites para a agricultura, que era o setor que mais empregava estrangeiros, ao lado da mineração, e o controle sobre alguns setores da indústria era bastante conivente com exceções[84].

Nesse momento, tem início uma construção psicológica difícil de ser mapeada, mas possível de ser constatada no imaginário francês: a idéia de que os imigrantes estão dispostos a superar barreiras, a viver na ilegalidade, a trabalhar sem direitos, e, ainda assim, alcançar um nível de vida melhor do que em seu país de origem. Esse fenômeno, que constitui certa simplificação da realidade, mas não deixa de ser fiel a ela, fundamenta o conceito de "migração econômica" e dificulta a aceitação, por parte de alas mais conservadoras da sociedade, do reconhecimento de cidadania plena aos imigrantes e seus descendentes – o que seria um ato de boa vontade, apenas, e não um recohecimento da contribuição dos estrangeiros à economia nacional – mesmo os em situação legal. Essa percepção tem raízes bastante profundas: não por acaso, a maioria dos muçulmanos que migram para a França no entre-guerras são trazidos por (e tem sua interlocução principal com) um órgão público bastante especializado: o *Service Extérieur de Main-d'ouvre Étrangère (SMOE)*, que funciona de 1919 até 1937.

Em 1938, no entanto, antes mesmo do início da II Guerra Mundial, já é latente a falta de mão-de-obra na França, o que fará com que o Estado elimine a política de quotas

[83] Schor (1985)
[84] Viet (1998), p. 46 e Weil (1995) p. 32.

estabelecida em 1932 e centralize novamente a importação de trabalhadores, com recurso, principalmente, às colônias do Magreb. Com a Guerra, mais uma vez se inicia o processo de mobilização e recrutamento nas colônias. O historiador Belkacem Recham descreve a disputa pela lealdade dos muçulmanos argelinos durante as duas Guerras Mundiais como uma grande operação de Estado, para a qual foi decisivo o apoio das elites locais e a intensa propaganda do Exército francês. Afinal, os adversários a essa lealdade também eram poderosos: em outubro de 1914, o sultão-califa otomano Mehmed V proclamaria uma *jihad* para incitar a revolta dos muçulmanos que integravam o Exército francês, que acabou não surtindo grandes efeitos; e os alemães, em ambas as guerras, investiram em propagandas em língua árabe para desestimular o engajamento muçulmano do lado francês. Em dezembro de 1940 os alemães criam, em Paris, um escritório de propaganda para Argélia, Marrocos e Tunísia, que conta com dirigentes de origem magrebina próximos ao governo de Vichy ou simpatizantes das idéias nazistas[85].

Recham avalia, ainda, que às vésperas da II Guerra entram com mais força nesse embate movimentos nacionalistas argelinos contrários à participação de seus compatriotas nessa « aventura européia ». Entretanto, após intensa campanha política de convencimento da elite argelina e a adesão significativa dos « évolués[86] » à causa francesa, *« la masse, poussé par les grands chefs musulmans et l'élite intellectuelle, se rangea aux côtés de la France encore parée d'un grand prestige et de l'auréole de sa victoire de 1918.[87] »*

[85] Le Pautremat (2003), p. 375.

[86] Segundo Recham (1996), o termo *évolués* designa uma vanguarda argelina letrada em francês e constituída por estudantes, políticos *indigènes* e intelectuais argelinos.

[87] Recham (1996) p. 48

Ao contrário do ocorrido com o término da I Guerra, ao final da II muitos soldados muçulmanos permaneceriam em solo francês. Em 1º de janeiro de 1945 a França contava com cerca de 1 milhão e meio de estrangeiros (metade do número contabilizado em 1930), dos quais, estima-se, 300 mil eram muçulmanos[88]. A despeito do sucesso do exército em recrutar centenas de milhares de soldados oriundos das colônias (dos quais cerca de 40 mil foram mortos em combate), o déficit de mão-de-obra era maior do que nunca, e seria preciso instituir uma estratégia eficiente para suprir as necessidades de reconstrução do país no curto e médio prazos – imaginando que essa contribuição seria temporária, e que depois viria a ser substituída pelos *baby-boomers* franceses[89].

2.2 – A formação de uma "matriz comum"

O período imediatamente posterior à II Guerra funda uma nova era da presença muçulmana na França. Em vez de pequenos fluxos de homens trabalhadores para suprir uma carência de mão-de-obra em locais ou atividades específicas, terá início um grande processo de afluxo de migrantes estimulado pelo Estado com vistas a promover a reconstrução do país. E, se é verdade que a França e os demais países europeus não possuíam, inicialmente, intenção de que essa instalação fosse perene, ao menos estiveram dispostos a conceder direitos básicos,

[88] Viet (1998), p. 52.

[89] O total de baixas do Exército francês durante a II Guerra é estimado em 250 mil. Além disso, durante os conflitos as taxas de natalidade se reduziram drasticamente, devendo-se ainda, considerar um provável crescimento na taxa de mortalidade infantil, pela piora das condições de vida, em especial na zona rural. Hobsbawm (1994), p. 283. O termo baby-boom representa a explosão da taxa de natalidade no pós-guerra, comum em todo o mundo atingido por ela, mas especialmente na Europa.

autorizar o reagrupamento familiar e promover políticas, com diferentes graus de sucesso, para a efetiva integração social dos recém-chegados.

A II Guerra Mundial marca inexoravelmente o início dessa nova etapa da presença muçulmana na França por dois motivos principais, um econômico, outro político. O econômico, e mais evidente, foi a necessidade de reconstrução dos países afetados pelos combates, em especial os Aliados, o que qualificava a França para receber vultosos investimentos no âmbito do Plano Marshall[90]. O político foi o impacto do fim da guerra nas perspectivas de emancipação colonial, em especial na Argélia. A « desilusão de 1945 » para movimentos independentistas magrebinos iria despertar a percepção tardia de que o fim da guerra trouxera liberdade para a metrópole, mas não para colônias.

Do ponto de vista econômico, a devastação havia ocorrido não apenas nas cidades – a agricultura do continente também estava em ruínas – e o esforço de reconstrução demandava mão de obra com urgência. Essa característica de excepcionalidade da « missão » dos trabalhadores estrangeiros em território europeu faria com que sua permanência fosse percebida como essencialmente temporária. Na Alemanha, por exemplo, o termo utilizado para designar esses imigrantes – em grande parte de origem turca – era o de « Gastarbeiter », algo como « trabalhador-hóspede ». O termo refletia de maneira explícita a concepção política alemã da condição desses imigrantes, que ficou conhecida como modelo de rotação (o mesmo que ocorreria na Suíça). Esse modelo é, normalmente, contraposto àquele de imigração

[90] A França recebeu 1,1 bilhão de dólares no primeiro biênio do Plano Marshall, ficando atrás apenas do Reino Unido, com 1,3 bi. Esses dois países concentraram 50% das doações no período, e manteriam essa prevalência até o fim do Plano. Fonte: http://www.loc.gov/exhibits/marshall/

definitiva dos trabalhadores estrangeiros, conforme praticado na Suécia e no Reino Unido. O francês encontrava-se entre esses dois paradigmas[91].

No âmbito político, a participação de soldados muçulmanos no Exército francês desperta, não só nestes, mas também nas camadas mais bem informadas da sociedade magrebina, certo desejo de estender as consequências da Libertação para ajudar a fundar uma nova ordem política na África do Norte. O dia 8 de maio de 1945 reflete de maneira pungente essa situação contraditória e simbólica: enquanto a França celebra a vitória dos Aliados no terreno europeu, revoltas independentistas eclodem nas cidades argelinas de Sétif e Guelma. A repressão militar é extremamente violenta – as estimativas giram em torno de mais de mil mortos –, o que aumenta exponencialmente o radicalismo dos movimentos nacionalistas. Mohammed Harbi, intelectual franco-argelino especialista na história da (des)colonização chega a firmar que *"la guerre d'Algérie a bel et bien commencé à Sétif le 8 mai 1945[92]",* pois, além desse episódio de violência, a elite argelina pôde perceber que, no imediato pós-guerra, a causa colonialista rapidamente conquistou a preferência dos líderes da resistência e fundadores da IV República. Uma das respostas, a mais relevante para o escopo dessa pesquisa, será a mobilização dos argelinos na França através do Movimento pelo Triunfo das Liberdades Democráticas, ligado ao Partido do Povo Argelino (PPA), à época liderado por Messali Hadj. O Governo francês, temeroso do surgimento de uma « quinta coluna » na luta pela independência em seu território, desenvolve o que alguns autores chamarão de « visão policial

[91] Messina (2007), p. 24.

[92] Harbi, Mohammed, artigo intitulado "Pages d'histoire occultées", na edição de agosto-setembro de 2005 do periódico *Le Monde Diplomatique*.

do islã », submetendo os imigrantes magrebinos a constantes controles policiais, até mesmo nos locais de trabalho[93].

Uma terceira vertente da presença muçulmana na França diz respeito à influência das necessidades demográficas – logo, perenes – sobre a política de imigração, em possível contraposição com o componente econômico (necessidade de mão-de-obra no curto prazo, em caráter temporário). Vincent Viet, no entanto, ao analisar as forças políticas em jogo no momento da formulação da nova política de imigração francesa, afirma que:

> *Issue, en 1945, d'un compromis entre deux politiques d'essence différente, celle de la main-d'ouvre et celle de la population, la nouvelle politique de l'immigration eut bien du mal à trouver ses marques. La période de l'immédiat après-guerre a révélé, au millieu des cahots de la reconstruction, les contradictions d'une politique dont l'ambition était de repeupler um pays affaibli et devasté en tenant compte des besoins conjoncturels de l'économie nationale. L'exigence du repeuplement rencontrait de plein fouet celle, essentielle, de la remise em marche de l'économie. Que, dans ces conditions, la politique de la main-d'oeuvre ait retrouvé sa primauté traditionnelle sur la politique de la population n'est guère surprenant.*[94]

A despeito da prevalência, portanto, das duas forças explicitadas – a necessidade econômica e a situação política colonial – é preciso ressaltar que os fluxos migratórios de larga escala contêm sempre uma grande diversidade de aspectos envolvidos: além do controle de

[93] Amiri (2006), pp. 870-872.
[94] Viet (1998), p. 135.

mobilidade e das fronteiras, políticas e esforços de conceituação do significado de cidadania e nacionalidade. O caso da França não foi diferente, e tem sido considerado ainda mais problemático com os muçulmanos, pelas complicações adicionais causadas pelas diferenças culturais e religiosas. A crescente presença muçulmana na França fez com que as políticas a ela relacionadas se alterassem de maneira significativa ao longo dos anos, segundo um complicado processo de auto-avaliação, conforme descrito por Rossana Reis:

> A forma como essas políticas se modificam ao longo da história revela como o próprio auto-entendimento do Estado nacional se transforma. Isso não equivale dizer que essas políticas sejam uma simples transposição de idéias abstratas de nacionalidade para a realidade. De fato, as políticas de migração e nacionalidade refletem interesses econômicos, demográficos e conjunturas políticas. Contudo, pelas suas próprias naturezas, elas obrigam os atores sociais envolvidos nas suas produções a se expressarem em um discurso de nacionalidade, a tentarem responder à questão "quem somos nós", ou "quem nós queremos ser", e, nesse sentido elas acabam sendo um reflexo interessante da forma como a imagem da nação é construída[95].

Levando em conta as considerações acima, pode-se identificar uma mudança de postura significativa na França se comparados os períodos de 1945 a 1974, e de 1974 em diante. No primeiro momento, as necessidades demográficas e econômicas são de tal monta que esvaziam o debate sobre a influência do afluxo de imigrantes sobre a identidade nacional – até porque, conforme dito, grande parte do contingente de trabalhadores imigrantes era percebido como visitante -, ao mesmo tempo em que a identidade francesa parece consolidada,

[95] Reis (2007), p. 39.

inquebrantável (ao menos até maio de 1968), e suficientemente generosa para tolerar certo grau de diversidade em seu interior. No momento de 1974 em diante, não apenas os questionamentos de toda sorte sobre a identidade nacional francesa assumem proporções enormes, mas também a diminuição das demandas por mão-de-obra estrangeira faz com que as diferenças culturais entre franceses autóctones e os imigrantes e seus descendentes (desta feita percebidos como uma nova realidade perene do quadro social nacional) sejam ressaltadas nos debates públicos sobre as perguntas "quem somos nós" ou "quem nós queremos ser".

O regime iniciado em 1945 alterou consideravelmente a política de imigração francesa. A legislação de 2 de novembro de 1945 estabelece, em bases bastante liberais, as condições para imigrar, trabalhar e residir na França. Ao contrário da política de quotas de 1932, a nova lei confere ao imigrante o direito de circular e procurar trabalho em todos os ramos de atividade e regiões do país, exceção feita à permissão de trabalho temporária, que condicionava e restringia a vinda do trabalhador à ocupação de um posto de trabalho específico, previamente acordado com o empregador[96]. É importante ressaltar a existência de certo paradoxo nesse aludido liberalismo do regime migratório estabelecido em 1945: se por um lado, o Governo facultava aos empregadores a contratação de trabalhadores diretamente nos países de origem – sendo que a maior parte desse recrutamento ocorre nas colônias e, posteriormente, países do Magreb – por outro, a complexa burocracia montada em torno das permissões de residência (titre de séjour), atribuídas pelo Ministério do Interior, e as permissões de trabalho (titre de travail), pelo Ministério do Trabalho e da Seguridade Social, somada ao crescente poder adquirido pelas autoridades locais no trâmite desses pedidos

[96] Viet (1998), p. 142.

adicionou relevante grau de discricionariedade ao processo de concessão de direitos aos imigrantes.

Se o fim da II Guerra é o impulso essencial, não se pode negar que o evento que deixa a maior cicatriz na história da imigração muçulmana para a França é o processo de descolonização. Na França também o processo de independência é visto como uma ruptura. Pretende, com isso, transformar-se em um país industrial e moderno, à imagem dos EUA, ainda que isso não significasse alinhamento à política norte-americana da época. Leveau e Kepel entendem que:

> [P]aradoxalmente, esse desejo de expansão industrial levará a um aumento imprevisto do recurso à mão-de-obra de origem magrebina, reintroduzindo por outro viés o fator de heterogeneidade cultural que se acreditava haver desaparecido junto com a ruína do Império[97].

Ou ainda, nas palavras de Fernand Braudel: "pela primeira vez, creio, no plano nacional, a imigração traz à França um tipo de problema 'colonial', desta vez inserida em seu próprio interior. Com incidências políticas que tendem a ocultar a complexidade de fenômenos de rejeição – recíproca – que não se pode negar, ainda que se lamente"[98]. Em suma, o processo de independência faz com que a presença muçulmana na França se torne cada vez mais uma questão política: os países de origem dos imigrantes tentam, por meio de suas associações de trabalhadores, controlar greves e a politização de seus cidadãos; movimentos argelinos diversos buscam influenciar trabalhadores franceses a lutar pela independência ou a utilizá-los

[97] Leveau & Kepel (1988) p. 10. Tradução minha.

[98] Braudel (1986) t.3, p. 187. Tradução minha

como fonte de financiamento para suas ações de sabotagem das instalações francesas nas colônias, bem como dos atentados realizados em território metropolitano. É importante ressaltar, ainda, que os cidadãos argelinos possuíam liberdade de circulação formal e, uma vez instalados na metrópole, teriam os mesmos direitos dos cidadãos franceses. Essa liberdade foi essencial para os primeiros fluxos de imigrantes, ainda na década de 1940. Em 1956 tem início uma série de regularizações dos argelinos residentes.

Com os acordos de Évian de 1962, permanece o benefício formal de livre circulação dos cidadãos argelinos na ex-metrópole, limitada, contudo, pelo controle do Office National Algérien de la Main-d'Oeuvre (ONAMO) sobre a saída de seus nacionais. Em 1968, a despeito da permanência formal desse direito, os argelinos têm a liberdade de circulação restringida pelas autoridades francesas. Em 1973, após uma série de incidentes xenófobos no sul da França, o governo argelino, nesse momento visto como um bastião da política terceiro-mundista de afirmação de autonomia em relação aos blocos da Guerra Fria, proíbe unilateralmente a emigração. Tal decisão política irá ao encontro da brusca alteração do cenário econômico em 1974, como conseqüência da crise do petróleo. Diante da recessão, os principais advogados da manutenção da política liberal de imigração, os donos de grandes empresas, deixam de pressionar o governo. Em 31 de outubro de 1973 a circular Marcellin-Fontanet anuncia o fim das regularizações de imigrantes "sem-papéis".

Durante o período dos "Trinta Gloriosos" (1945-1974) a política francesa de imigração sofreu variações bruscas, mas todas elas dentro do mesmo "modelo" político assimilacionista que Vincent Viet chama de "matriz comum". As mudanças se davam, portanto, sem prejudicar a continuidade Um exemplo é o aumento, entre 1948 e 1968, do

percentual de entrada de imigrantes em situação irregular de 26% a 82%. Jean-Marcel Jeanneney, que foi o primeiro Embaixador da França em Alger depois da independência, afirma, em 1966, quando ocupava o Ministério de Assuntos Sociais, que "*l'immigration clandestine elle-même n'est pas inutile car, si l'on s'en tenait à l'application stricte des règlements et accords internationaux, nous manquerions peut-être de main-d'oeuvre*[99]*"*. Nesse contexto, percebe-se que a entrada irregular do imigrantes no período 1945-1974, não significava que o governo estivesse impondo barreiras ao fluxo. Ao contrário, as políticas de regularização iniciadas em 1956 servem justamente para formalizar *a posteriori* esse desejo.

De todo modo, é preciso ressaltar que o "modelo político" imaginado pela filosofia política francesa constitui principalmente um ponto de partida e, muitas vezes, uma justificativa para a implementação de estratégias concretas de lide cotidiana com os imigrantes. Diversos autores da área de imigração ressaltam esse caráter volátil das diferentes ações impetradas pelos governos franceses: é preciso considerar a conjuntura política do momento, o quadro social em questão e, ao final, somar o princípio pelo qual são guiadas essas ações. Por isso, Alexis Spire intitula sua extensa pesquisa sobre as políticas e regras de atribuição de permanência e nacionalidade francesa aos imigrantes de "*Étrangers à la carte*"[100]. No mesmo sentido, Vincent Viet afirma que a hipótese principal de sua análise da "*France immigrée"* é a da existência "de um 'compromisso' constantemente recomposto: a política francesa de imigração seria construída por ajustes sucessivos, sempre se esforçando em recompor, frente aos eventos e evoluções que a transbordaram, os compromissos herdados da sua matriz jurídico-institucional de 1945 e de práticas anteriores a essa[101]".

[99] Whitol de Wenden (2006), p. 812.
[100] Spire (2005).
[101] Viet (1998), p. 22. Tradução minha.

A data de cesura da análise em 1974 justifica-se pelo início do período de queda no crescimento econômico da Europa Ocidental: para os franceses, é o fim dos "trinta gloriosos" anos e o início da "euroesclerose". Contribui para a mudança de paradigma em 1974 o crescente peso demográfico das populações de origem muçulmana na sociedade francesa, conforme o quadro abaixo:

Tabela 1

	Argélia	Marrocos	Tunísia	Outros	Total
1957	313.000				**313.000**
1962	350.000	50.000			**400.400**
1967	562.000	65.000			**562.000**
1974[102]	710.000	260.000	139.000		**1.110.450**
1980	792.000	299.900	147.100		**1.239.000**
1982	805.100	441.300	190.800	205.000	**1.642.200**
1985	820.900	516.400	202.600		**1.539.900**
1990	614.200	572.600	206.300	300.000	**1.693.195**

[102] Weil (2005), p. 16. Para os demais anos, Nielsen (1995), pp. 8-10.

2.3 – O pós-1974: crise econômica e politização do debate sobre a presença muçulmana

> *Nous sommes quand même avant tout un peuple européen de race blanche, de culture grecque et latine, et de religion chrétienne. Essayez d'intégrer de l'huile et du vinaigre. Agitez la bouteille. Au bout d'un moment, ils se sépareront de nouveau. Les Arabes sont les Arabes, les Français sont les Français. Vous croyez que le corps français peut absorber dix millions de musulmans, qui demain seront peut-être vingt millions et après-demain quarante? Si nous faisons l'intégration, si tous les Arabes et Berbères d'Algérie étaient considérés comme Français, comment les empêcherait-on de venir s'installer en métropole, alors que le niveau de vie y est tellement plus élevé? Mon village ne s'appellerait plus Colombey-les-Deux-Églises, mais Colombey-les-Deux-Mosquées!* [103]

Essa polêmica declaração de Charles de Gaulle, que hoje certamente seria vista como típica da extrema-direita nacionalista, revela importantes características da evolução, desde o fim da II Guerra, do processo de politização da imigração e presença muçulmana na França. No período 1945-1974, declarações como essa não causavam reações em larga escala – mesmo da parte de intelectuais progressistas -, e tampouco eram tão freqüentes, dado o razoavelmente baixo grau de politização do assunto. Ao final da década de 1970, ao contrário, a campanha pelo reconhecimento da nacionalidade apenas por meio do jus sanguini e a idéia de que a imigração seria uma forma de invasão, como colocado pelo Presidente Valéry Giscard d'Estaing, não apenas repercutiram enormemente na sociedade e opinião pública francesa, como revelavam um maior desejo de transformar a própria presença – e não apenas a

[103] Stora (1999), p.35.

imigração – muçulmana na França um assunto político de alto nível. Mas o que mudou de maneira tão significativa entre 1974 e 1979?

Em primeiro lugar, a já mencionada crise econômica iniciada na esteira do primeiro choque do petróleo, de 1973, que alguns autores chamam de "Euroesclerose". Apesar de não ter sido um período que possa ser chamado tecnicamente de recessão, a nova realidade econômica europeia e francesa criou dificuldades à manutenção do Estado de bem-estar social e instalou, de maneira definitiva, a perspectiva de um "desemprego estrutural" nas economias do continente. Isso não equivale dizer que haveria, a partir de então, um excesso de mão-de-obra, mas que empregos estáveis e duradouros já não constituíam mais a realidade de boa parte da população. O trabalho informal, muitas vezes na forma de subempregos, passaria a dominar o cotidiano das camadas mais pobres da população francesa, estrato social em que maior parte dos muçulmanos se encontrava. Nesse contexto, começa a se desenvolver de maneira mais perene um fênomeno descrito por Fred Halliday como "antimuçulmanismo", uma espécie de rejeição às comunidades muçulmana em países europeus, menos por diferenças religiosas ou tensões étnicas e mais pela alegada competição por postos de trabalho entre esses imigrantes e seus descendentes com os cidadãos autóctones mais pobres[104]. Sintomático desse fenômeno é o crescimento da afiliação política a partidos de extrema direita entre as camadas mais pobres da população francesa.

Em segundo lugar, o endurecimento da política francesa de imigração a partir de 1974, ainda que com grandes hesitações, estabeleceu de vez a "questão dos imigrantes" no debate político nacional. Patrick Weil resume essa evolução errática da seguinte forma:

[104] Vide nota 54.

> *[À] partir de 1974 [la France] n'éxperimenta pas moins de cinq politiques différentes em dix ans. Il fallut attendre 1984 pour que ce que le Royaume-Uni avait admis depuis 1962 ou l'Allemagne depuis 1972 fût accepté par la France: tous les immigrés légalement entrées et installés em France auraient le droit de rester et de s'intégrer*[105].

Sob o governo Giscard d'Estaing (1974-1981), a França suspende a entrada de mão-de-obra estrangeira (julho de 1974) e estimula o repatriamento voluntário de imigrantes (a partir de 1976), mesmo aqueles em condições legais, com a ambiciosa meta de renviar 1 milhão de pessoas (fenômeno conhecido ironicamente como "o milhão de Stoléru", em referência ao Ministro Lionel Stoléru) a seus países de origem em apenas cinco anos[106]. A estratégia de repatriação mostra-se custosa e ineficiente e Giscard d'Estaign é confrontado com escolhas econômicas complexas, pois, se é verdade que o desemprego aumentava significativamente ano a ano, também era perceptível que os franceses autóctones não estavam dispostos a ocupar postos de trabalho pouco qualificados. Além disso, um relatório encomendado pelo governo ao renomado economista Anicet Le Pors desmentia a idéia disseminada de que os imigrantes "custavam" mais (em gastos sociais e políticas de integração) do que traziam ganhos à economia nacional[107].

Fato é que, a despeito da retórica inflamada, da suspensão da imigração regular da mão-de-obra e das malfadadas tentativas de repatriamento voluntário, a segunda metade da década de 1970 constitui um período de generalização da percepção de perenidade dos

[105] Weil (2005), p. 17.
[106] Withol de Wenden (1976), p. 26.
[107] Le Pors (1976).

muçulmanos na França. O governo e os setores da economia intensivos em mão-de-obra percebem a relevância da manutenção de um excedente de trabalhadores pouco qualificados, a despeito das crescentes taxas de desemprego; ao mesmo tempo em que a sociedade francesa enxerga o desejo de permanência dos imigrantes, em especial os muçulmanos oriundos da África do Norte, e de seus descendentes no país. Estes, por sua vez, passam a tomar consciência de sua "indispensabilidade" ao crescimento econômico e aumentam, de maneira vertiginosa, sua capacidade de articulação e mobilização, nesse momento ainda bastante concentrada em demandas trabalhistas, como no Movimento dos Trabalhadores Árabes (MTA) ou na Federação de Associações de Solidariedade com os Trabalhadores Imigrantes (FASTI), que organizou uma grande greve no setor automobilístico dm 1975, mas já com modestas demandas religiosas inseridas em sua pauta de reivindicações, como as reclamações de falta de espaço para reza nos alojamentos (*foyers*) administrados pela Sonacotra[108].

Para a segunda metade da década de 1970, à permanência da necessidade econômica de mão-de-obra pouco qualificada, soma-se, portanto, a conclusão de Rossana Reis de que "as tentativas do governo francês de implementar uma política de imigração zero, e até mesmo de retorno da população imigrante residente, esbarram na mobilização das associações de apoio aos imigrantes, no Judiciário francês e nos interesses da política externa francesa, sobretudo em relação à Argélia." Mas essa mobilização favorável aos imigrantes pobres, em especial os muçulmanos, possuía, até o início da década de 1980, poucas demandas culturais e identitárias envolvidas.

[108] Withol de Wenden (2006), pp. 804-5.

2.4 – Anos 1980: Querelas culturais: a identidade beur e a rainbow coalition à esquerda

Nesse tópico, será dispensada maior atenção aos aspectos culturais e demandas sociais do que propriamente à relação entre imigração e presença muçulmana na França, visto que boa parte da comunidade islâmica já se considerava instalada de forma definitiva no país. Ademais, as medidas restritivas à entrada de imigrantes e a transformação dos discursos a respeito das contribuições (ou dos males) trazidas pela para combater a imigração gerou, além de diminuição do fluxo, efeitos colaterais na precarização das condições de vida dos imigrantes em geral. A conclusão de que, nesse momento, boa parte dos muçulmanos que viviam na França estavam instalados de forma permanente no país, pode ser confirmada pela composição da população de origem magrebina no censo de 1982, que não era mais *male-dominated*, uma característica comum da migração econômica e temporária, conforme a tabela abaixo[109]:

Tabela 2

	Total	*Mulheres*	*Percentual de mulheres*
Argelinos	795.920	304.880	38.3%
Marroquinos	431.120	167.900	38.9%
Tunisianos	189.400	72.300	38.2%
Turcos	123.540	51.480	41.7%

No cenário político, apesar da vitória do Partido Socialista com François Miterrand, em 1981, a recorrência do fenômeno da "cohabitação" – isto é, a necessidade de indicação de um Primeiro-Ministro de direita por terem os partidos dessa coloração política conquistado a maioria das cadeiras no Parlamento – fez com que o governo mantivesse sua política de imigração à deriva, com crescente policiamento das fronteiras e aumento dos controles sobre a

[109] Nielsen (1995) p. 10.

entrada de estrangeiros não-europeus, mas também com diversas ondas de regularizações dos imigrantes em situação irregular e facilitação do reagrupamento familiar, sob influência de políticas baseadas nos preceitos de direitos humanos. Isso não quer dizer que a esquerda buscasse estratégias menos restritivas à entrada de imigrantes, como evidenciado pela declaração de Michel Rocard, Primeiro-Ministro socialista de Mitterrand, que procurava justificar o repatriamento forçado de imigrantes em situação irregular dizendo que "a França não pode acolher toda a miséria do mundo[110]."

Em 1981, o governo garante a liberdade de associação dos estrangeiros, e muitos jovens, em sua maioria nascidos ou educados na França, aproveitam essa oportunidade para reivindicar o "direito à diferença", influenciados pelos discursos de direitos humanos e pelos debates em torno do relativismo cultural. A Marcha pela Igualdade de 1983 (conhecida como *la marche des beurs*), obtém grande repercussão social e política, tendo sida recebida pelo Presidente Mitterrand em sua parada final, Paris. Isso não significa que a sociedade francesa estivesse, como um todo, mais receptiva à integração plena dos muçulmanos no país. Ao contrário, a marcha é, em certa medida, uma mobilização estimulada pela esquerda francesa para combater e criticar o crescimento da extrema-direita, personificada na figura de Jean-Marie Le Pen e seu partido, o Front National, que havia obtido o melhor resultado de sua história nas eleições municipais de 1983. Essa "coalizão arco-íris" (*rainbow coalition*) contava, ainda, com apoio dos movimentos feministas e, obviamente, das associações de apoio aos imigrantes, além dos tradicionais movimentos operários.

[110] Reis (2007), pp. 109-10.

A despeito da propriedade da ressalva de Catherine Withol de Wenden de que *"la visibilité de l'engagement dépasse largement la réalité du militantisme*[111]*"*, o movimento alcança conquistas relevantes, como a adoção, em 1984, da permissão de residência (*carte de séjour*) de 10 anos, baseada não mais em vínculo empregatício obrigatório, mas sim no tempo de residência do imigrante, ainda que o direito de voto aos estrangeiros residentes – mesmo os com título permanente – não tenha sido outorgado. Em 1985 nasce o SOS Racismo, até hoje bastante representativo e atuante na luta pelo reconhecimento das diferenças. No mesmo ano, a Ministra de Assuntos Sociais Georgina Dufoix lança uma política de integração denominada "vivre ensemble", evidente concessão às identidades coletivas em meio aos ideais republicanos que sempre guiaram a estratégia francesa de assimilição de imigrantes[112].

Sob o guarda-chuva do direito à diferença emergem também as demandas religiosas dos muçulmanos. Como ocorrido no início do século com os trabalhadores da mineração, multiplicam-se as reivindicações pela instalação de salas de reza nas fábricas, pela autorização para pausas durante a jornada de trabalho para cumprir os ritos muçulmanos e pela introdução de comida halal nos refeitórios das indústrias e grandes empresas. Os líderes sindicais (mesmo aqueles de caráter laico) passam, portanto, a utilizar o islã como fermento para o engajamento de trabalhadores muçulmanos na causa operária, que vinha perdendo espaço no cenário de contestação social na França – e no mundo – em meados da década de 1980.

É preciso, no entanto, reconhecer que a história da imigração muçulmana na França, a despeito de suas linhas gerais descritas até aqui, constitui um fenômeno muito complexo e

[111] Withol de Wenden (2006), pp. 806
[112] Vide capítulo III desta dissertação.

com impactos e reverberações em diversas áreas da vida social, política, cultural e econômica do país. Não por acaso o assunto é abordado, em especial a partir dos anos 1970, por uma miríade de ciências sociais, da antropologia à psicologia, passando pela demografia. Para inserir brevemente parte desses debates nesta pesquisa, é válido notar que, do ponto de vista cultural e identitário, diversos especialistas defendem a idéia de que o islã predomina como vínculo de identidade – sentimento de pertencimento- maior do que o com a nação por conta das características próprias da religião (conceito de *umma*). Outros entendem que a identificação religiosa só superaria as diferenças étnicas e nacionais no nível das elites muçulmanas exiladas na França.

Leveau e Kepel defendem, no entanto, que, ao menos no caso dos muçulmanos franceses, "sua expressão identitária se definiu sobertudo em termos religiosos, mesmo se o objetivo final [dos imigrantes] permanecia a constituição de grupos de interesse para buscar obter um reconhecimento oficial no espaço francês[113]". E esse reconhecimento só pode ser dado pelo Estado francês, o que faz com que os muçulmanos encontrem dois grandes desafios: de um lado, houve, ao longo da segunda metade do século XX, mas, principalmente a partir dos anos 1980 (quando os muçulmanos mais se mobilizam em torno de demandas sociais), um claro enfraquecimento do poder estatal central, e, de outro, o republicanismo francês laico dificulta o tratamento de demandas oriundas de grupos religiosos. Paralelamente, reconhece-se a existência de um desejo do *establishment* político francês, de esquerda ou direita, de evitar a emergência de grupos religiosos (ou étnicos) sólidos e com demandas políticas de alto nível, sob risco de "comunitarização" da política francesa (preocupação que voltará à tona após 2001), o que os impele a dialogar com os grupos religiosos, em especial os muçulmanos,

[113] Leveau & Kepel (1988), p. 10. Tradução minha.

enquanto representantes dos interesses de imigrantes, que seriam um grupo genérico e heterogêneo, compartilhando apenas interesses comuns.

Após extensa pesquisa coordenada pelo respeitado CERI-FNSP (Centro de Estudos em Relações Internacionais e Fundação Nacional de Ciência Política) ao longo do ano de 1985, Kepel e Leveau coordenam os debates em torno dos resultados de tal classificação. Nesse sentido, os muçulmanos presentes na sociedade francesa poderiam ser divididos em quatro grupos principais, com seu comportamento tipificado a partir de uma questão tão prosaica quanto fundamental: Você aceitaria um convite para você ou seus filhos comerem na casa de um não muçulmano?

O primeiro grupo (A) é constituído por pessoas que respondem imperativamente de maneira negativa a questão acima, utilizando como justificativa preceitos religiosos. Os membros desse grupo são, em geral, bastante marginalizados da sociedade francesa, não apenas por seu comportamento integrista, mas também pelo baixo nível de compreensão da língua francesa, pela reduzida escolaridade e, consequentemente, pelo constante problema de desemprego ou subemprego.

As pessoas do segundo grupo (B) se caracterizam por respostas negativas qualificadas, ao dizer que aceitariam o convite se a comida fosse *halal*[114], ou então se « lícita » por ter sido abatida conforme outros preceitos religiosos. Os pesquisadores entendem que esse grupo mantem-se marginalizado por conta das grandes exigências par o convívio com a maior

[114] O termo halal significa "lícito", em árabe. O Islã somente autoriza que os muçulmanos comam carne abatida seguindo um ritual preciso. Em caso de indisponibilidade desse tipo de comida, permite aos fiéis ingerir carne de animais sacrificados de "forma pura" seguindo preceitos judaicos (kacher) ou cristãos. Leveau e Kepel (1988) p. 23.

parte da sociedade francesa, além de possuírem um domínio não mais do que regular da língua local. Já os membros do terceiro grupo (C), tendem a responder positivamente, com a ressalva de que não sejam servidos carne de porco ou bebidas alcóolicas na refeição.

Os do último grupo (D) se comportam praticamente como os demais cidadãos franceses. Aceitariam o convite sem qualquer restrição de cunho religioso, ainda que a maioria se diga muçulmana. Afirmam, pois, que sua religiosidade se restringe ao foro íntimo, e não sentem necessidade de transparecer publicamente sua fé. Têm, em geral, diploma superior e grande conhecimento da língua e cultura francesa, o que, aliás, pôde-se identificar como um continuum crescente de A para D, e revela muito do caráter assimilacionista da "integração à francesa": aqueles mais bem inseridos na sociedade são precisamente os que melhor se adaptam ao caráter secular (anti-religiosa, dirão os críticos) do espaço público no país.

Diante desse cenário, era possível ser otimista na segunda metade da década de 1980 : com o arrefecimento dos fluxos migratórios (diante de políticas mais rígidas de controle da fronteira e das ameaças de retorno forçado) e o avanço na sedentarização dos muçulmanos emigrados na França, a adaptação ao secularismo – bem como a consequente construção de um "islã secular" - poderia fazer com que, em alguns anos, o processo de integração estaria completo. Além disso, o movimento beur havia atribuído uma imagem progressista e positiva sobre os jovens muçulmanos franceses.

2.5 - Anos 1990: o retorno da religião e a securitização do debate sobre a presença muçulmana.

A última década do século XX começa com cerca de 3 milhões de muçulmanos vivendo em território francês (ainda que os últimos dados precisos sejam do censo de 1982). O peso demográfico representado pelos estrangeiros – incluindo a comunidade muçulmana – na França assumirá caráter de querela política e intelectual, por meio do que ficou conhecido por "Questão Tribalat", em referência à demógrafa Michele Tribalat, principal advogada da inclusão de questões sobre o pertencimento étnico e religios nos recenseamentos oficiais franceses. A especialista traça, a partir de pesquisas pontuais e estimativas na-oficiais, o seguinte cenário:

> *La population d'origine étrangère en France est estimée en 1999 à 13,5 millions d'individus, répartis entre 5,5 millions d'enfants d'immigrés, 3,6 millions de petits-enfants d'immigrés et 4,3 millions d'immigrés. La population d'origine étrangère en France représentait donc 23% de la population (59 millions) de la France métropolitaine. La population d'origine étrangère en France provient pour la plus forte proportion de l'Europe du Sud avec 5,2 millions d'individus (Italie 2,6 millions; Espagne 1,5 million; Portugal 1,1 million) soit 40 % de l'ensemble de la population d'origine étrangère en France. Les autres pays de l'Union Européenne représentent 13,4 % de l'ensemble de la population d'origine étrangère en France avec 1,8 millions de personnes (probablement essentiellement originaires de Belgique). Les autres pays d'origine (non détaillé), catégorie la moins homogène, comptent 2,5 millions d'individus (18,6% de l'ensemble*

de la population d'origine étrangère en France) et intègrent les immigrations polonaises et russes anciennes et les immigrations asiatiques et de l'ex-Yougoslavie plus récentes. La population d'origine étrangère provenant de Turquie s'élève à 322 000 personnes (2,4 %). D'autre part, 679 000 personnes sont issues de l'immigration d'Afrique sub-saharienne (5%). Enfin, les originaires du Maghreb appartenant aux trois générations étudiées ne représentent que près de 3 millions de personnes, soit 22% seulement de l'ensemble de la population d'origine étrangère[115].

No campo da imigração e das políticas de inserção social dos imigrantes, as Leis Pasqua do final da década de 1980 sobre controle da entrada de migrantes e a Lei Mehagnérie sobre atribuição da nacionalidade francesa, aprovada em 1993, depois de longos e duros debates políticos, baseiam-se em uma ideologia de "imigração zero". "*La France ne veut plus être um pays d'immigration"*, diz o Deputado Pasqua em entrevista ao jornal Le Monde[116]. Ainda que representantes de diversas colorações políticas defendessem argumentos nesse sentido (os da esquerda ressaltando, em geral, a necessidade de se melhorar a situação dos imigrantes e seus descendentes já instalados no país antes de aumentar esse contingente) é evidente que essas proposições fortaleciam os argumentos da extrema-direita, que alcança, justamente em 1995, a marca de 20 % dos votos no primeiro turno da eleição presidencial[117]. Ademais, o endurecimento legislativo não alcança seus objetivos concretos, pois a imigração irregular continua a florescer, especialmente com a maior permeabilidade das fronteiras dentro

[115] Tribalat (2004c), p. 67.
[116] Le Monde, edição de 2 de junho de 1993, entrevista concedida a Philippe Bernard, Erich Inciyan e Edwy Plenel.
[117] Se somados os votos em Jean-Marie Le Pen (4,5 milhões) e Philippe de Villiers (1,5 milhão). Fonte: http://www.france-politique.fr/election-presidentielle-1995.htm .

da União Europeia: a França percebe que, se quiser impedir a entrada de imigrantes não-europeus, um controle estrito teria de ser feito nos países que serviam muitas vezes como porta de entrada dos imigrantes africanos (Espanha, Portugal e Itália), e que, no mais das vezes, não estavam tão preocupados com esse fluxo por não serem o destino final pretendido por esses imigrantes.

Esses efeitos colaterais estimulam novo e mais uma vez violento debate legislativo, que culmina com a aprovação da Lei Debré, em 1997, que, com a vitória da esquerda nas eleições, rapidamente será substituída pela Lei Chèvenement, em 1998, também conhecida como RESEDA (por ser *"Rélative à l'Entrée et au Séjour des Étrangers en France et au Droit d'Asile"*), retornando ao paradigma (relativamente) liberal de antes. Afinal, conforme dito anteriormente, o aumento das restrições à entrada de imigrantes e as dificuldades impostas à sua instalação definitiva tem um duplo resultado: se, por um lado, atingem parcialmente o objetivo de diminuir o fluxo de imigração na França, por outro, elevam significativamente o grau de precarização da qualidade de vida dos imigrantes como um todo[118]. Essa segunda conseqüência tornou-se ainda mais visível com o cresicmento das taxas de desemprego na segunda metade da década de 1990, e os intelectuais e políticos progressistas haviam percebido que o projeto de "imigração zero", além de inatingível, tornou-se politicamente muito custoso, diante da reação dos setores mais progressistas da sociedade.

Se, por um lado, é verdade que a questão migratória manteve-se sob os holofotes da política e do debate público franceses, e esteve, como antes, muitas vezes associada às discussões sobre a presença muçulmana no país, é preciso reconhecer, por outro, que os

[118] Reis (2007), p. 51

debates centrais sobre o islã na França trasnsformam-se significativamente a partir do último ano da década de 1980. Como dito anteriormente, diversas questões associam-se a essa mudança, desde o caso Rushdie no Reino Unido até o início do "*affaire du voile*[119]", em Creil, cujo histórico será debatido no capítulo que analisa o debate intelectual em torno desse assunto. O fato é que esses fenômenos, associados indubitavelmente ao recrudescimento do radicalismo islâmico e das expressões violentas do extremismo religioso no Oriente Médio e também no Ocidente, tiveram duas conseqüências importantes: elevar o peso da religião na percepção geral sobre a identidade, o comportamento e a "lealdade" dos muçulmanos franceses; e estimular uma visão dita "securitizadora" sobre a presença de muçulmanos no país[120].

A primeira conseqüência, que poderia ser definida como a "islamização" da identidade dos muçulmanos, contém uma esfera interna e outra externa. A interna é a transformação identitária pela qual passam os próprios muçulmanos. Se, na década de 1970 e, em menor grau na de 1980, a filiação religiosa sempre fora secundária, revezando-se em primeiro lugar aquelas étnicas (árabes, berberes, cabilas, turcos e negros) e nacionais (argelinos, marroquinos, tunisianos, libaneses, turcos, malienses e senegaleses), os anos 1990 assistirão a um crescimento vertiginoso da auto-identificação em termos religiosos, não apenas no caso dos muçulmanos, mas também no caso dos judeus franceses. Há um grande debate em torno desse fenômeno, que será melhor explorado no capítulo referente aos debates em torno das declarações de Alain Finkielkraut ao jornal israelense Haaretz sobre as revoltas nas periferias francesas iniciadas em outubro de 2005. Uma ressalva importante a ser feita desde já

[119] Sfeir e Andrau (2005), por exemplo, intitulam o capítulo referente à questão do véu como "Le voile et la révélation du problème musulman", p.49.

[120] Withol de Wenden (2006), p. 818-821; Roy (2005), p. 15-17. Sobre o conceito e o processo de securitização da imigração na Europa, vide Machado e Reis (2009).

é a de que esse fenômeno fora estimulado não apenas pelo "retorno à religião" dos fiéis de diferentes credos, mas também pelo declínio dos ideais nacionalistas na Europa associado ao crescente auto-questionamento "pós-moderno"[121]. A face externa da islamização da identidade dos muçulmanos presentes na França diz respeito à percepção dos não-muçulmanos sobre esse grupo. Withol de Wenden recorda que o léxico popular dos anos 1970 e 1980 sequer incoporava o termo "muçulmano", usado, atualmente, à exaustão pela mídia e por especialistas no assunto para descrever esse grupo de pessoas[122].

Já para o processo de securitização da percepção da presença muçulmana na França contribuíram de maneira decisiva dois fenômenos: o mais simples e direto deles foi o crescimento das taxas de criminalidade nas grandes cidades francesas, em especial nos subúrbios dominados por comunidades de imigrantes[123]. O segundo, mais complexo e políticamente mais sensível, foi a série de atentados terroristas no sistema metroviário de Paris. Em julho de 1995, o Grupo Armado Islâmico (GIA), baseado na Argélia, realiza o primeiro atentado terrorista islâmico de larga escala em território francês, explodindo artefatos no metrô da capital francesa, e matando sete pessoas e ferindo vinte e quatro. Em um primeiro momento, as interpretações sobre os motivos dos atos terroristas expressam certo sentimento misto entre a motivação política (contra a ex-colônia que não desistia de se imiscuir na política nacional

[121] O "declínio do nacionalismo na Europa" deve, na verdade, ser matizado, pois, o que se quer dizer é que para a maioria dos cidadãos da Europa Ocidental a nação deixou de ser uma referência inescapável de sua identidade. Não que nos anos 1960 houvesse mais nacionalistas extremados do que nos 1990 (o contrário parece mais verdadeiro, ainda que difícil de ser medido), mas esse grupo passou a ser uma voz dissonante da maioria da população, que passou de um nacionalismo moderado (nos anos 1960) para um nacionalismo fraco, com constantes questionamentos acerca da validade e da propriedade daquilo que chamamos de "identidade nacional". Lyotard (1979) chama esse processo de transformação identitária e de questionamento das "grandes narrativas históricas", iniciado com os pós-estruturalistas franceses nos anos 1960, de "a condição pós-moderna".

[122] Withol de Wenden (2006), pp. 805-9.

[123] Fetzer e Soper (2005), p. 65-8.

argelina) e razões religiosas. A notícia de capa do periódico de grande circulação *L'Express* de maio de 1996, revela essa segunda vertente, ao apresentar um retrato falado de um homem de feições árabes, chamado Djamel Zitouni, acompanhado do texto: « O islamista que faz a guerra contra a França[124] ». No entanto, a partir de 1997, com o surgimento de declarações de ex-agentes secretos argelinos, primeiro ao jornal inglês *The Observer*[125], e, em seguida ao cotidiano francês *Le Monde*, de que os atentados haviam sido planejados pelo serviço secreto militar argelino com o objetivo de enfraquecer internamente os islamistas – e conquistando o apoio francês para consolidação do regime em que os militares controlavam de fato o poder, emergido em 1992 – a vertente explicativa da motivação religiosa para os atentados perderá força, ao menos até setembro de 2001.

Esse complexo cenário ganhará notoriedade ainda maior com os atentados de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos. Conforme já explicitado, a despeito de ter ocorrido em outro país, que os franceses em geral enxergam como culturalmente bastante distinto do seu, esses atos representaram a ascensão vertiginosa do terrorismo islâmico e anti-ocidental às agendas políticas, e às capas dos jornais, de todo o mundo. Ademais, o impacto nos países do velho continente aumentará significativamente na medida em que são descobertas as células radicais em solo europeu, que tiveram grande papel na organização dos atentados de 2001, e que seguirão ameaçando a Europa com atos violentos (como o de Madri, em março de 2003, e o de Londres, em julho de 2005, além de outros frustrados pelas forças da ordem).

---

[124] Tradução minha de "L'islamiste qui mène la guerre contre la France". Edição de 30 de maio de 1996, disponível em http://www.lexpress.fr/informations/l-islamiste-qui-mene-la-guerre-contre-la-france_614592.html

[125] Edição de 9 de novembro de 1997 do The Observer, em entrevista com o ex-capitão Hocine Ouguenoune intitulada *We bombed Paris for Algeria.*

Um dos mais evidentes e imediatos efeitos da ascensão da ameaça terrorista islâmica no cenário político francês será a passagem ao segundo turno das eleições presidenciais de 2002 de Jean-Marie Le Pen, candidato do partido de extrema-direita *Front National*. Pois Le Pen não é apenas um nacionalista contrário à integração europeia: seus discursos inflamados anti-imigração (em algumas ocasiões declaradamente anti-árabes ou anti-muçulmanos) lhe renderam diversos processos judiciais e certa notoriedade na mídia[126]. Não obstante, é preciso mais uma vez contemporizar o fenômeno, pois seu breve sucesso político foi seguido de uma imensa mobilização popular em torno da candidatura adversária, o que fez com que Le Pen obtivesse apenas de 700 mil votos a mais no segundo turno, ao passo que Chirac passara de 5,6 milhões no primeiro para 25,5 milhões no segundo turno. Além disso, a divisão da esquerda em nada menos do que 8 candidaturas, favoreceu a obtenção do segundo lugar por Le Pen[127].

É com esse pano de fundo que se desenrolarão os debates intelectuais mapeados nesse trabalho. Mas, antes de passar à sua análise, é preciso investigar e entender melhor a peculiar forma de relacionamento entre Estado e religião(ões) preconizado e praticado pela República francesa.

---

[126] Para não falar apenas de suas visões sobre política a necessidade de uma política migratória ultrarestrita, seu Programa de Governo de 2007 afirma, por exemplo, ao tratar do declínio do Exército francês, que *"[f]aute de crédits, non seulement il est impossible de recruter beaucoup d'engagés, mais il devient de plus en plus difficile d'avoir un recrutement de qualité. 20 % des nouvelles recrues sont désormais issues de l'immigration originaire du monde musulman."* . Fonte: http://ipolitique.free.fr/francepolitique/lepen2007.pdf

[127] Fonte: http://www.france-politique.fr/election-presidentielle-2002.htm

CAPÍTULO III – ESTADO E RELIGIÕES NA FRANÇA: O *NEUTRO RECEPTÁCULO* REPUBLICANO?

A complexa relação entre política e religião na França é certamente sua maior especificidade no ambiente europeu e o principal vetor de debates sobre a presença e a integração de muçulmanos na sociedade. Essa relação é orientada segundo o princípio de laicidade, que possui uma longa e intrincada história, durante a qual o islã exerceu um peso muito pequeno, mas à qual ele tem sido constantemente confrontado nas análises intelectuais sobre o processo de integração dos muçulmanos na França.

3.1 Notas sobre significado do conceito

A origem do termo laicidade (*laïcité*) remonta à raiz latina "laicus", que foi uma apropriação da Igreja para o termo grego "laiós", o qual, originalmente, significava povo, mas que seria utilizado na Bíblia de Alexandria para definir a parte do povo judeu que não era particularmente consagrada à Deus, isto é *"the secular element as opposed to the priestly group*[128]*"*. O termo "leigo" (para definir os seguidores de uma religião que não desenvolviam funções de sacerdócio) não seria, no entanto, utilizada no Novo Testamento, pois os primeiros anos do cristianismo foram marcados pela crença de que todos os fiéis formavam uma grande comunidade de sacerdotes, o que seria questionado, especialmente entre os séculos IV e VIII,

[128] Vauchez (2008) pp. 813-5 (verbete "Lay").

com a emergência dos monastérios e a subseqüente desvalorização do papel dos leigos na exegese e na teologia cristã[129].

Dessa discussão quase organizacional da religião emergiu o léxico político contemporâneo que busca, em um primeiro momento, liberar a ação do Estado de qualquer tipo de influência da Igreja. Se, em inglês, o termo "*secular*" prevalece, em francês o a palavra escolhida será "laicidade", que surge como um neologismo na década de 1880, quando se tem os primeiros registros da substantivação do adjetivo "laico" (*laïque*) com vistas a promover uma ideologia de separação da fronteira entre as esferas de ação estatal e religiosa[130].

Não obstante, a despeito do uso do termo "*secular"* em inglês para abarcar o conceito de laicidade, há uma distinção fundamental entre os termos, válida tanto para francês como para português[131]. A secularização é o processo de diminuição da influência religiosa sobre o cotidiano de uma população, um fenômeno social menos influenciado por políticas públicas e mais por tendências culturais. Sociólogos da religião tendem a chamar esse processo de "desencantamento do mundo", com base na teoria weberiana sobre o processo de "saída da religião", a ser seguido pelas sociedades modernas no século XX[132]. Olivier Roy define a secularização como "quando o religioso deixa de estar no centro da vida dos homens, ainda que eles se digam crentes", quando as ações humanas não são mais tomadas "sob o signo da

[129] Weber (2004).

[130] Debray (2004), p. 51.

[131] O verbete "laicidade" é assim definido pelo Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa: "doutrina ou sistema que preconiza a exclusão das Igrejas do exercício do poder político e/ou administrativo".

[132] Gauchet (1985; 2004) analisa o aludido processo de "desencantamento do mundo" partindo de Max Weber e diagnostica, a partir dos anos 1980, a existência de um curioso "retorno à religião" em sociedades que vinham se secularizando, o que é compartilhado por Kepel (2003) e Hervieu-Léger (2001). Cf. Pierucci (2005) para uma análise criteriosa da formação e do conteúdo do conceito de desencantamento do mundo na obra de Max Weber.

transcendência e do religioso[133]". Jean Bauberot a entende como "a perda de influência social da religião" e defende ser esse conceito composto de duas vertentes, uma referente ao conhecimento e outra aos valores difundidos em uma sociedade[134].

Já a laicidade é um conceito muito mais preciso – e certamente mais difundido entre os cientistas sociais franceses, dada a longevidade de seu uso enquanto filosofia política e termo jurídico –, que representa uma decisão de institucionalização da não influência religiosa sobre os assuntos de Estado. É possível, por exemplo, que uma sociedade bastante secularizada não corresponda a um Estado laico – como o Reino Unido, onde a Rainha é a Chefe da Igreja Anglicana – ou que um Estado laico sobreviva em meio a uma população majoritariamente religiosa e praticante, como na Turquia desde a década de 1920.

Há que se ressaltar, ademais, que o conceito de laicidade costuma incluir também a não-ingerência estatal nos assuntos religiosos, o que atribui ao Estado o papel de garantidor da liberdade religiosa. A laicidade como conceito político derivado do ideal republicano francês tende a ver a nação como uma mediadora de universalismos, ao mesmo tempo portadora da modernidade (e da razão), que deverá englobar os particularismos locais no neutro receptáculo republicano. Ademais, advogarão os laicistas mais ferrenhos, será preciso eliminar qualquer componente religioso (leia-se catolicismo) da identidade coletiva da Nação francesa e de seu Estado Republicano, o que era muito difícil de ser alcançado em uma sociedade ainda pouco secularizada, como era a França do século XIX[135].

---

[133] Tradução minha de Roy (2005), p. 19.
[134] Bauberot (1990), p. 9.
[135] Debray (2004); Bauberot (1990; 2000); Sfeir e Andrau (2005).

O grande marco jurídico-político da laicidade francesa é a lei de 9 de dezembro 1905 referente à separação das Igrejas e do Estado, que elimina qualquer ligação orgânica entre esses entes (suprimindo, por exemplo, o pagamento de salários dos clérigos pelo Estado e a exposição de símbolos religiosos em prédios públicos), mas estabelece um claro poder de polícia do Estado sobre os cultos, de forma a que esses não atrapalhem a ordem pública. O atual consenso em torno da definição da lei de 1905 como instituidora da laicidade na França não significa que à época, os termos estivessem dispostos tão claramente, muito menos que representassem um consenso em torno desse projeto político mais antigo. O termo "laicidade" (ou qualquer outro derivado da raiz "*laïc")* sequer é mencionado nos 44 artigos da lei. A expressão só será consagrada juridicamente nas Constituições de 1946[136] e 1958[137], não sem antes envolver uma longa batalha política e ideológica.

Comecemos, portanto, do começo.

3.2 Gênese

A Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, ainda que mencione ter sido feita "na presença e sob os auspícios do Ser supremo", ao destituir a soberania nacional de origem divina e atribuí-la à nação promove uma dessacralização do poder que fundamentará a

[136] No preâmbulo da Constituição Francesa de 1946 lê-se: *"La Nation garantit l'égal accès de l'enfant et de l'adulte à l'instruction, à la formation professionnelle et à la culture. L'organisation de l'enseignement public gratuit et laïque à tous les degrés est un devoir de l'État"*. Fonte: http://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/constitution.asp

[137] O Artigo 1º da Constituição de 1958 estabelece que *"La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son organisation est décentralisée"*. Fonte: http://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/constitution.asp

laicidade como conceito político moderno. O artigo X da Declaração assegura a liberdade de opinião e credo individual, não obstante a ressalva de que essas expressões não devem comprometer a ordem pública estabelecida pela lei, o que abre a possibilidade de dirigismo político sobre a fé e eventuais restrições da liberdade de credo[138].

Três anos depois, a Constituição da I República estabelece oficialmente a separação entre Igreja e Estado, além de assegurar o princípio de laicidade (não ainda na forma como hoje é entendido, mas sim como ausência de ligações orgânicas entre o Estado e todas as religiões) para, na visão de Claude Nicolet, garantir a unidade espiritual e moral da Nação[139]. O artigo 354 da Consitutição de 1792 declarava, ainda, que os cidadãos não eram mais obrigados a contribuir com qualquer religião, pondo fim à cobrança do dízimo (à época um imposto coletado pela Igreja Católica), e que o Estado não mais pagaria os salários dos clérigos.

Também durante o período revolucionário se pode entrever esboços do que viria a ser a concepção francesa de assimilação de estrangeiros como princípio republicano. Nas discussões da Assembléia Constituinte de 1792, no entanto, o grupo social presente na sociedade francesa que incorpora o sentimento de alteridade religiosa (ou cultural, pois naquela época esses aspectos eram quase inseparáveis), ainda que não fossem de fato imigrantes, são os judeus. Naquela ocasião, intensos debates sobre sua incorporação como cidadãos plenos ou com estatuto diferenciado desperta posições acirradas, sendo que a ambígua solução de

[138] Artigo III da Declaração: *"Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément"*. Artigo X: *"Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi."* Fonte: http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp .

[139] Nicolet (1994), pp. 445-450. Na p. 449, o autor afirma que *"En ce qui concerne plus particulièrement l'État, la laïcité peut être considérée comme um nouveau gage d'unité, l'unité spirituelle nécessaire à la Republique. La laïcité était le seul terrain ou ils espéraient trouver cette unité, compte tenu des divisions politiques et morales du pays"*.

compromisso encontrada é o reconhecimento da cidadania em caráter individual, desde que o sermão republicano fosse prestado pelo rabino "responsável" pelas comunidades judaicas francesas, o que introduz um elemento hoje dito comunitário no processo de integração à cidadania republicana pelos judeus. Essa ambigüidade é resultado dos intensos debates suscitados pelo tema da relação entre a cidadania republicana e a identidade religiosa. Claude Langlois afirma que nos debates da Assembléia Constituinte:

> *Deux modèles idéologiques s'opposent: l'un libéral - exprimé dans la Déclaration des droits de l'homme - prend appui sur l'évidente pluralité confessionnelle (catholiques, protestants et même juifs) pour promouvoir, sur le mode négatif, une possible expression des "opinions religieuses" qui permette tout à la fois la libre critique des religions et le libre choix des croyants; l'autre, étatique ou 'jacobin' - incarné par la Constitution civile du clergé -, tente d'intégrer le catholicisme, considéré comme service public du culte, dans la nouvelle organisation spatiale et politique de la Constitution* [140].

A imposição do segundo modelo sobre o primeiro levará à adoção de medidas bastante radicais em 1793 e acarretará conseqüências de curto e longo prazos para a política religiosa da I República. Mas a maior parte dos especialistas defende que a laicidade francesa é resultado de um longo embate entre poder temporal e espiritual – para usar a linguagem dos séculos XVIII e XIX – sobre a fronteira da influência dessas duas forças sobre as regras sociais e a identidade coletiva da sociedade francesa. O anticlericalismo da Revolução Francesa – que já em 1789 nacionaliza os bens da Igreja e, em cujo auge, durante o período Jacobino,

[140] Langlois (1989), p. 471.

significaria a própria dissolução da Igreja, a abolição do calendário cristão e a perseguição e morte de diversos padres e bispos[141] – tinha inspirações filosóficas relevantes no trabalho dos *philosophes*, como Condorcet e Voltaire. Alem disso, esse ponto de vista anti-católico baseava suas demandas por contemporização do poder espiritual com base nas contendas entre monarcas absolutos e papas sobre, por exemplo, o controle nacional da religião (regalismo ou galicismo) contra o poder transnacional do Vaticano (ultra-montanhismo). Afinal, ainda que durante a Revolução Francesa as igrejas cristãs e seus sacerdócios fossem identificadas como bastiões de defesa do monarquismo, a realidade é que, antes de 1789, as disputas entre monarcas e líderes religiosos não devem ser menosprezadas[142].

Com o *9 Thermidor* (27 de julho de 1794), que põe fim ao período do Terror liderado por Maximilien Robespierre, os líderes do Diretório suspendem a proibição de realização de cultos religiosos na França, mas mantêm a supervisão política sobre os clérigos e se recusam a voltar a arcar com seus salários[143]. Somente com a Concordata assinada entre Napoleão Bonaparte e o Papa Pio VII o anti-clericalismo dos líderes republicanos será amainado. Esse ato, contudo, não reestabelece o status quo anterior a 1789: o catolicismo passa a ser reconhecido como o credo predominante entre a maioria dos franceses, mas não a religião oficial do Estado[144]. Do ponto de vista material, o Papa abre mão do retorno dos bens

[141] Baubérot (2000), pp. 11-18.

[142] Jean Baubérot, por exemplo, avalia que *"les rapports avec Rome, réglés par le Concordat de 1516, favorisent un nationalisme écclesiastique qui prône la 'défense des libertés de l'Église gallicane' à l'égard du pape"*, in Bauberot (2000), p. 5.

[143] Le Tourneau (2000), p. 74-5.

[144] A menção ao reconhecimento do catolicismo como religião majoritária consta no preâmbulo do Concordat*: Le Gouvernement de la République reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine, est la religion de la grande majorité des citoyens français. Sa Sainteté reconnoît également que cette même religion a retiré et attend encore en ce moment le plus grand bien et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France, et de la profession particulière qu'en font les Consuls de la République*. A íntegra do texto pode ser encontrada no sito da Fundação Napoleão em: http://www.napoleon.org/fr/salle_lecture/articles/files/Concordat_18011.asp

expropriados em 1789 à Igreja em troca do compromisso de que o Estado arcará com os salários do clérigos católicos (mas também luteranos e calvinistas), desde que esses prestem um juramento à República. Essa requisição de Napoleão explica-se, principalmente, pelo grande número de religiosos monarquistas, mas não deixa de ser um ato simbólico de submissão da Igreja ao Estado.

Na verdade, a preocupação no momento era muito mais da parte da Igreja católica em assegurar a liberdade de culto para seus fiéis e evitar que futuras turbulências políticas reintroduzissem a perseguição dos tempos jacobinos. Mas assegurar a liberdade religiosa diante do que? Ora, a Revolução Francesa teve seu caráter religioso próprio. Em 10 de novembro de 1793, por exemplo, comemora-se, em plena catedral Notre Dame de Paris, a "*Fête de la Raison*", em que os mártires da Revolução são adorados em lugar dos santos católicos. Do ponto de vista da filosofia política republicana, uma das mais importantes qualidades do Estado é sua unidade. Nesse sentido, Jean-Étienne Portalis, jurista e político tido como o "pai do Código Civil francês", em seus *Discours Préliminaires* afirma que um dos grandes feitos da Revolução foi o de substituir os múltiplos Estados existentes por um só, ao se unificarem a métrica, o direito, a administração pública vigentes no país[145]. Essa unidade, para ser duradoura, no entanto, não poderia ser apenas temporal, e disso sabiam não apenas os revolucionários, mas também os principais intérpretes da Revolução ao longo do século XIX, entre os quais se destaca Jules Michelet, em cuja obra se econtra uma série de metáforas religiosas que visam transferir da religião para a república o sentido de comunhão e providência. O historiador Claude Nicolet constata que

[145] Nicolet (1994), p. 455.

> (...) na França do século XIX, a República teve constantemente o papel de uma verdadeira incarnação, isto é, de um encontro ambivalente entre dois planos percebidos como distintos, o que podemos chamar de sagrado e o das realidades concretas e históricas [...] A França é um povo-Cristo, a Revolução um fato simbólico universal onde se decide o destino da humanidade. Como a incarnação cristã, ela cria no tempo um ponto de referência irreversível, um antes e um depois radicalmente distintos[146].

Uma ilustração bastante sintomática do espírito da época mostra Napoleão Bonaparte (em um patamar superior) com a Concordata de 1801 nas mãos, apontando a uma espécie de luz divina (a razão, provavelmente) diante da qual os representantes religiosos católico, protestante, judeu e muçulmano se curvam. A gravura, de autor desconhecido, possui ainda a seguinte legenda: "Um governo sábio protege todas as religiões. Vós sois todos irmãos; amai todos o governo sob o qual vós viveis[147]".

---

[146] Nicolet (1994), p. 105-6. Tradução minha de *"[...] La République a joué constamment, dans la France du XIX siècle, le rôle d'une véritable incarnation, c'est-à-dire, d'un point de reencontré ambivalent entre celui qu'on peut appeler 'sacré', et celui des réalités concrètes et historiques [...] La France est un peuple-Christ, la Révolution un fait symbolique universel où se joue le destin de la humanité. Comme l'incarnation chrétienne, elle crée dans le temps un point de référence irréversible, un avant et un après radicalement distincts".*

[147] Tradução minha de *"Un gouvernement sage protège toutes les religions. Vous êtes tous frères; aimez tous le gouvernement sous lequel vous vivez".* Imagem disponível no sítio da exposição "Laïcité et République: un parcours historique" em http://www.archives.cg31.fr/service_educatif/expositions/laicite/expolaicite_parcours.html

Ilustração 2

3.3 – A "guerra das duas Franças" e a "questão escolar".

O dilema que a Revolução e o regime bonapartista não conseguem resolver é o de como combater a alegada intolerância da religião dominante e sua influência anti-republicana sobre a sociedade, ao mesmo tempo em que o Estado promove a tolerância religiosa? A questão permanece no ar ao longo do século XIX, com intenso debate público e esboços de abordagens políticas do problema religioso (como o estabelecimento de um Ministério dos Cultos em 1804).

A primeira vitória significativa dos laicistas dentro do regime estabelecido pela Concordata de 1801 virá na penúltima década do século XIX, quando Jules Ferry, um maçom declaradamente agnóstico e Ministro da Instrução Pública do Governo Jules Grévy, logra inserir a laicidade de maneira definitiva na constituição da "escola republicana". Com a reforma do sistema educacional empreendida por ele, a escola pública francesa passa a ser definida como "obrigatória, laica e gratuita", o que prevalece até os dias de hoje. A lei de 28 de março de 1882 proíbe a realização de aulas de religião no horário regular de classes e nas dependências da escola; retira dos padres os poderes de fiscalizar o ensino oferecido nas escolas públicas e de demitir os professores que não lhes apraziam. Nas palavras de Ferry:

> *La loi du 28 mars se caractérise par deux dispositions qui se complètent sans se contredire: d'une part, elle met en dehors du programme obligatoire l'enseignement de tout dogme particulier ; d'autre part, elle y place au premier rang l'enseignement moral et civique. L'instruction religieuse appartient aux familles et à l'Eglise, l'instruction morale à l'école. Le législateur n'a donc pas entendu faire une œuvre purement négative. Sans doute il a eu pour premier objet de séparer l'école de l'Eglise, d'assurer la liberté de conscience et des maîtres et des élèves, de distinguer enfin deux domaines trop longtemps confondus: celui des croyances, qui sont personnelles, libres et variables, et celui des connaissances, qui sont communes et indispensables à tous, de l'aveu de tous*[148].

[148] Trecho da carta de Jules Ferry aos professores franceses datada de 17 de novembro de 1883, que é, atualmente, parte do currículo escolar obrigatório para alunos do 6º ano do colégio na França. Íntegra da carta disponível em http://www.vie-publique.fr/documents-vp/lettre_ferry.shtml

A escola republicana concebida por Ferry e outros políticos da corrente dos "moderados" (conhecidos popularmente como "oportunistas"), que está na base da direita republicana e liberal do século XX, tinha como traço fundamental a plena confiança na capacidade da educação ser vetor de modernidade em todos os rincões da França. O modelo partia da premissa de que uma cultura comum, nacional, associada à Razão (com maiúscula mesmo) seria a única ferramenta capaz eliminar as arestas mais antiquadas da sociedade francesa, ao retirar as crianças dos preconceitos e modos de pensar tradicionais de seus meios particulares (dos vilarejos às grandes cidades, mas especialmente nos primeiros)[149]. Desde a implantação definitiva da laicidade como um dos pilares da educação pública nacional, portanto, há a perspectiva de que ela serve também para reduzir a influência da comunidade sobre o indivíduo, o que constitui um dos princípios fundamentais da perspectiva de cidadania republicana francesa: a relação entre indivíduo e Estado deve ser direta, sendo que o segundo deve zelar pela não-interferência do grupo (comunidade) sobre o primeiro.

A lei de 28 de março de 1882 representa, pois, uma grande vitória dos laicistas sobre os defensores da França católica, em uma primeira etapa do que muitos especialistas chamam de "guerra das duas Franças"[150]. Esse conflito intelectual tem início, de fato, antes mesmo da Revolução Francesa, com o já mencionado anti-clericalismo dos *philosophes*, mas a expressão serve para contemplar o debate iniciado na primeira metade do século XIX, que, segundo alguns, teria terminado em 1946[151], com a constitucionalização do princípio de laicidade, mas que, na opinião de outros especialistas, seguirá adiante incorporada, ao longo da segunda

[149] Furet e Ozouf (1972) defendem que a escola concebida por Jules Ferry possuía, além dessa missão modernizadora, a função de legitimar a III República, constantemente em crise entre as décadas de 1870 e 1880.
[150] Cf. Bauberot (2000), pp. 43-55, Débray (2004); Wieviorka (1996); Roy (2005).
[151] Poulat (2003).

metade do século passado, na chamada "questão escolar"[152]. Com os recentes debates sobre o uso do véu e a proibição do uso de insígnias religiosas nas escolas públicas, pode-se afirmar facilmente que esse debate ganhou nova forma, não mais sendo um embate entre laicos contra católicos pelo (não) reconhecimento dessa religião como componente da identidade coletiva francesa, mas sim entre laicistas extremados – que retomam, grosso modo, a perspectiva jacobina de dirigismo estatal sobre não apenas as religiões, mas também sobre as expressões individuais de religiosidade – e defensores de uma laicidade mais flexível, que será chamada por alguns de "laicidade aberta", e, por outros, como o atual Presidente da República, Nicolas Sarkozy, de "laicidade positiva"[153].

A escola é possivelmente a instituição pública na qual a adoção de princípios e regras laicas desperte os maiores debates. Não por acaso boa parte das discussões sobre a pretensa ameaça do islã à laicidade francesa repousa na admissão de particularidades religiosas na escola pública, como o uso do véu, a demanda por dispensa das aulas de educação física de meninas muçulmanas, a exigência de disponibilização de alimentos *halal* nas merendas escolares, entre outros. Também por esse motivo um dos debates intelectuais escolhido para ser analisado nesta dissertação diz respeito à proibição do uso de insígnias religiosas nas escolas públicas.

[152] A esse respeito, vide o bom e referenciado dossiê no sítio da Ligue de la Laïcité, disponível em http://www.laicite-laligue.org

[153] Cf. capítulo 4 desta dissertação. Para a definição do conceito de laicidade positiva, cf. Sarkozy (2005).

3.4 - O modelo francês no contexto europeu

A França é o Estado que promove de maneira mais abertae irrestrita o princípio da laicidade entre os membros da União Europeia, onde alguns países ainda são regidos por Concordatas com o Vaticano (o que implica em reconhecer o valor de parte do direito canônico em seu território) e outros, como a Dinamarca e o Reino Unido, possuem uma religião de Estado. Alguns intelectuais entendem que essa singularidade será um desafio crescente à laicidade no país, que é o único a proibir qualquer forma de ensino religioso nas escolas públicas. Na Itália, por exemplo, as aulas de religião são obrigatórias desde o terceiro ano da escola primária, o mesmo ocorrendo na Grécia. Na Alemanha, há uma grande autonomia dos Estados para assuntos educacionais, sendo, em geral, obrigatório o ensino do catolicismo ou do protestantismo[154]. Alguns Estados alemães tem se empenhado em seguir a iniciativa surgida no final da década de 1990 na Renânia-Westfália de oferecer cursos sobre o Corão para alunos muçulmanos em algumas escolas primárias, onde, aliás, não há qualquer restrição ao uso do véu por parte das alunas e professoras – como no Reino Unido, onde há mais de 40 escolas islâmicas independentes (ainda que com facilidades de financiamento pelo Estado) além de 10 outras públicas e islâmicas[155].

Joel Fetzer e Christopher Soper avaliam que, ao contrário da situação no Reino Unido e na Alemanha, o ambiente social e político na França é surpreendentemente hostil à acomodação pública das práticas religiosas dos muçulmanos. Nesse sentido, o Estado francês,

[154] Fetzer & Soper (2005); Sfeir & Andrau (2005), especialmente capítulo *IV – Incertitudes européennes*
[155] O sítio da Association of Muslim Schools fornece esses números e indica que o crescimento esperado é bastante alto, pois *"unlike other faith groups who are not encouraging the establishment of new schools due to the lack of demand from their communities, the Muslim community has excessive demand, one that is currently unfulfilled"*. Disponível em http://www.ams-uk.org/

orientado sobretudo pelo conceito de laicidade, restringe a expressão de religiosidade nas escolas públicas, não financia a implantação de escolas muçulmanas, além de muitas vezes ser acusado de bloquear os esforços de associações muçulmanas para construir mesquitas.[156]

Em síntese, enquanto a UE preconiza uma liberdade religiosa em bases bastante multiculturais, o princípio constitucional da laicidade só é reconhecido na França, o que poderá influenciar sobremaneira o futuro do conceito de laicidade nesse país. No debate sobre a proibição do uso de insígnias religiosas nas escolas públicas, Regis Debray, por exemplo, chega a afirmar que:

> *L'article 10 de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, quant à lui, mentionne 'la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques de l'accomplissement des rites'. Religion paraît en quatre lieux dans ce texte majeur (art. 10, 14, 21 et 27); laïcité nulle part*[157].

Uma questão central para o debate intelectual francês repousaria, portanto, sobre a virtual universalidade ou a especificidade da *laicidade*. É certo que a lei de 1905 e a maior parte dos desdobramentos dessa radical separação entre assuntos estatais e assuntos religiosos tiveram endereço certo: o conservadorismo católico. Cabe, no entanto, questionar se o que ocorre, atualmente, é um choque entre a *laicidade* republicana e os valores do islã ou se o próprio modelo de relação entre política e religião estaria ultrapassado, indicando que o

[156] Fetzer & Soper (2005), p. 62-3.
[157] Debray (2004), p. 18.

tratamento dispensado ao islã – especialmente suas vertentes conservadora e fundamentalista – merece outros parâmetros a serem formulados. Afinal, a política de laicidade, no fundo, se baseia na expectativa de tornar os imigrantes e seus descendentes "muçulmanos laicos", isto é, "religiosos à francesa", o que tem sido um componente relevante nos intensos debates intelectuais analisados adiante.

3.5 - Laicidade e islã

O islã não fora contemplado pelas disposições legais que se seguiram à Concordata de 1801, que versavam sobre o reconhecimento da liberdade de culto de protestantes (luteranos e calvinistas) e judeus, em adição à dos católicos. Os pastores protestantes lograriam obter o mesmo status dos clérigos católicos, tendo seus salários pagos pelo Estado. Para os judeus a situação é diferente: a despeito do reconhecimento oficial de sua liberdade de culto, eles são objeto de um controle mais rígido sobre suas atividades comerciais e sua mobilidade, sendo, inclusive, proibidos de migrar para certos departamentos. Somente em 1831 os rabinos passarão a ser remunerados pelo Estado e, quinze anos depois, será abolida a já mencionada necessidade de juramento do rabino para que os integrantes de uma comunidade judaica tenham sua cidadania reconhecida.

A ausência do islã nesses dispositivos é bastante compreensível, dada a inexistência de comunidades muçulmanas significativas na França ao longo do século XIX. Não obstante, tendo sido desde 1830 a Argélia uma colônia francesa, e considerando a existência de

trabalhadores imigrantes de fé muçulmana no início do século XX, o silêncio da lei de 1905 em relação às condições do culto muçulmano na metrópole é sintomático do tratamento diferenciado que essa religião receberia do governo francês. De forma geral, os legisladores de 1905 não pareciam considerar a possibilidade de instalação definitiva de populações muçulmanas – ou de qualquer outro credo ainda não estabelecido – significativas em território francês. Os poucos muçulmanos residentes à época não tiveram direito reconhecido para estabelecer locais públicos de culto, apenas, conforme relatado no capítulo anterior, o de realizar suas preces e cerimônias em locais privados com este fim.

A ausência de preocupação com o islã no momento "fundador" da laicidade francesa será, no entanto, seguido por uma visão em geral bastante positiva dessa religião pelos defensores da laicidade na França, o que muitas vezes, acompanhava uma percepção acerca da necessidade de conquistar os corações e mentes dos povos árabes para manutenção do aparato colonial francês. Jean Baubérot enumera os três principais motivos desse fenômeno. De início, a própria estrutura teológica das duas religiões – a católica com dogmas muito menos palatáveis ao pensamento racionalista, como a imaculada concepção de Maria, a infalibilidade do pontífice, entre outros – favorece a aceitação do islã. Em segundo lugar, o islã era tido como uma religião muito menos "clerical" que o catolicismo, por ser desprovido de papa, bispos, padres e toda a hierarquia de funcionários religiosos que não deixavam de emitir suas opiniões acerca das questões sociais latentes, o que parecia incomodar os defensores mais arraigados da laicidade. Último motivo apontado por Baubérot é o fato de que, ao contrário do Catolicismo e sua Inquisição, o islã era percebido como uma religião bastante tolerante em relação à presença de minorias religiosas em seu interior[158]. Note-se que o argumento aqui não é o de que havia

[158] Baubérot (2006), p. 988.

uma predisposição de cidadãos franceses em se converter ao islã, mas, simplesmente que, na opinião de um certo grupo social – defensores extremados do princípio de laicidade – a religião muçulmana seria mais facilmente adaptável ao Estado laico do que o catolicismo. Esse tipo de argumento é bastante raro, se não impossível de ser visto no debate atual entre intelectuais franceses ou em qualquer outra opinião difundida no debate midiático no país.

Mas, de volta ao início do século XX, é preciso reconhecer que, nas colônias, contudo, o islã sempre foi visto como uma ameaça à autoridade francesa, não por conta de aspectos de sua teologia, muito menos por sua eventual incompatibilidade com valores laicos, mas por constituir instrumento de congregação e de identificação entre as diferentes etnias do Magreb. Ainda no século XIX, a França nacionaliza os locais e bens de culto muçulmano (*habous*), enfraquecendo as instituições religiosas locais. O Estado se responsabiliza, portanto, pela manutenção dos diferentes cultos, mas uma rápida olhada sobre a disparidade dos orçamentos dedicados a cada um deles permite entrever o desejo político – se não religioso – de enfraquecer o islã: em 1907, com 4,7 milhões de muçulmanos, 600 mil católicos, 64 mil judeus e 12 mil protestantes vivendo na Argélia, a verba destinada ao catolicismo, judaísmo e protestatismo somava 790 mil francos, enquanto a do islã não ultrapassava 450 mil francos[159]. Yves Boyer nota que

> *Ni en métropole, ni dans les colonies, ni dans les protectorats, il n'y eut de véritable séparation du culte musulman. Ce dernier appartenait donc à un système particulier, avec des 'privilèges' discriminatoires. (...) Le culte*

[159] Poulat (2003), p. 101.

musulman en France, loin d'être séparé de l'État, fut donc fortement encadré par la République, qui espérait ainsi maintenir son contrôle[160].

Mas porque o Estado francês, republicano e laico, percebia o islã dessa forma peculiar e lhe dispensava um tratamento dirigista e interventor? Claude Nicolet tenta dar uma explicação reforçando o ponto de vista republicano:

> *"Toute au long de l'histoire de la Republique, la hantise de la moindre trace de 'fédéralisme', du moindre soupçon de séparatisme fair partie de nos traditions les plus sûres et les plus justifiées logiquement. Mais qu'en était-il à l'égard des peuples colonisés? (...) Républicains et bonapartistes, sur ce point, ne pouvaient qu'avoir des vues semblables: la citoyenneté ne peut reposer que sur l'adhésion à une loi civile unifiée (le Code), il ne peut donc y avoir de 'statut personnel' pour un citoyen qui n'accepterait pas le Code. C'est pouquoi, par exemple, il ne peut y avoir pour les Musulmans qui ne renonceraient pas à leur statut religieux et civil, d'accès à la citoyenneté française. Rejetant, bien entendu, cette solution personnelle et dynastique (très anglaise), la République ne connaît que l'intégration ou la sujétion. L'intégration signifie l'acceptation complète et formelle de la loi civile et de la 'profession foi' patriotique. Solution héritée de l'histoire romaine, la sujétion (colonies, protectorats) est reconnue et professée par l'ensemble des républicains, meme les socialistes, dans son principe sinon dans son opportunité, mais au nome d'un tout autre idéal que celui du contrat.*[161]*"*

[160] Boyer (2006), p. 708-9.
[161] Nicolet (1994), p. 369.

Por isso, muitas vezes o debate intelectual recente será marcado pela questão de fundo: o islã é compatível com a laicidade? E a laicidade, é compatível com o islã? Em seguida, a pergunta inescapável seria "o islã constitui ameaça aos valores e à identidade nacional francesa?" Esse ponto, extremamente relevante em todos os debates, comprova que muito do questionamento acerca da integração dos muçulmanos nas sociedades européias é também um processo de (re)definição da identidade nacional. Vale notar, no entanto, que nas sociedades pós-industriai dificilmente surgirá uma concepção de nação unificada e sólida, isto é, com poder de convencimento e atração de adeptos, como havia ocorrido nos séculos XIX e XX. Isso ensejaria, segundo alguns, uma espécie de identidade européia negativa, isto é, mais elaborada em contraposição ao islã do que provida de uma definição própria, autônoma.

Há, por fim, que se ressaltar a notável convergência de opiniões entre pensadores dos mais variados matizes ideológicos e políticos sobre o desenvolvimento paralelo e convergente da fragmentação identitária e da decadência da nação como elemento de comunhão entre os cidadãos, em especial aqueles dos países mais ricos. As explicações sobre a origem e o destino desses fenômenos contemporâneos divergem significativamente, no entanto, assim como a valoração (positiva ou negativa) ao que alguns identificam – não sem uma certa dose de humor – como tribalismo moderno. Discutindo precisamente o caso francês, com ênfase no debate sobre o valor da laicidade como princípio fundador e valor congregador da República, Regis Debray expõe com maestria e agudez o cenário atual, em seu "manifesto" sobre a questão do véu:

Une comunnauté de destin entre individus de toutes confessions ou sans confessions est plus qu'une forme de gouvernement: ce sont

des souvenirs partagés, reconvertis en désirs et projets via des groupes de solidarité intermédiaires, vecteurs du 'plébiscite de chaque jour', faute desquels une République se dégrade en machine à subventionner ses ghettos. (...) Nous devons prendre la mesure, sans nostalgie excessive, de ce qui s'est perdue depuis que la Nation ne remplace plus Dieu comme point de convergence et principe de transcendance des particularismes. L'emotionnel ne relaie plus l'intellectuel, ni le vouloir-vivre, le devoir-être, en sorte qu'une citoyenneté réduite aux arrêts, sans arrière-plan mytique (...) n'a plus valeur d'appartenance. Quand ce socle de distinction collective se dérobe, ressurgit le culte de la petite différence, chacun se bricole une frontière dans son coin, en reconstruisant et exacerbant ses mythes d'origine où puiser um peu de dignité – comme le font toutes les identités em désarroi[162].

Olivier Roy coloca a mesma questão de maneira mais direta e provocadora ao questionar se *"L'islam est-il à ce point une menace, ou bien l'identité française est-elle à ce point en crise que quelques centaines de filles voilées et de prédicateurs barbus puissent em venir à bout?"* [163]

Antes de se avaliar essas questões pertinentes, vejamos alguns dados. De acordo com uma pesquisa da empresa de estudos da opinião pública CSA, conduzida em 2006 junto a cerca

[162] Debray (2004), pp. 58-9.
[163] Roy (2005), p. 9.

de 1000 muçulmanos adultos, 88% dos muçulmanos franceses (residentes no país, não necessariamente portadores de nacionalidade francesa) jejuam durante o Ramadã, 43% rezam cinco vezes ao dia, 70% lêem o Corão (dos quais apenas 20% ao menos uma vez por semana), 17% vão à Mesquita semanalmente e 8% mensalmente[164]. Alguns dados são particularmente relevantes, como o de que 49% dos entrevistados não freqüentam qualquer mesquita. Sobre o princípio de separação entre Estado e religiões, 73% dos muçulmanos se disseram favoráveis, enquanto uma minoria significativa de 21% se exprimiu contrariamente à laicidade.

Será que o problema da laicidade e da identidade nacional francesa é a simples presença de populações muçulmanas no país? Os argumentos favoráveis e contrários a essa idéia merecem ser bastante matizados, o que será feito nos próximos dois capítulos desta dissertação. O problema de integração sócio-cultural e de submissão aos valores republicanos laicos advém do islã em si ou do islamismo radical? A maior parte dos intelectuais responderá que o problema está no segundo, mas isso não basta como constatação. Afinal, logicamente deve-se perguntar: porque, então, o islã tem uma parcela fundamentalista tão incompatível com valores modernos, tão visível e violenta, mesmo em países onde formam a religião minoritária? Porque católicos fervorosos, judeus ortodoxos e outras comunidades de extremo zelo religioso não parecem causar tantos arrepios àqueles que defendem a laicidade? O que há de específico na aparente incompatibilidade entre o islamismo radical e o modo de vida ocidental?

[164] Fonte: http://www.csa-fr.com/dataset/data2006/opi20060823b.htm

Há muitas tentativas de resposta para essa complexa e urgente questão, impossível de ser explorada a fundo nesta dissertação[165]. Tendo em vista seu grande impacto sobre o debate intelectual francês, cabe, no entanto, ressaltar aqui a resposta de Abdelwahab Meddeb a parte dessas indagações: o fundamentalismo (*intégrisme*) seria a doença (*maladie*) do islã, como a intolerância religiosa foi a do catolicismo e o nazismo a da Alemanha. A busca por saídas implicaria, em sua opinião, em reconhecer, em primeiro lugar, a existência simultânea de razões internas e externas para a crise atual vivida pelo islã e, em segundo, que o fundamentalismo não é uma deformação do islã, exógena a ele como uma apropriação indevida de seu nome, mas sim sua doença, que merece ser tratada com preocupação por todas as demais parte do "corpo muçulmano", sob o risco de comprometer-se o conjunto em nome de uma parte problemática[166].

Em síntese, a percepção da ameaça pela maior parte dos intelectuais franceses repousa sobre o islamismo, mas, dependendo da explicação que se oferece para o surgimento dessa corrente radical, o foco do problema recai sobre a religião muçulmana em si. Essa associação é especialmente agudizada quando combinada com a preocupação de que a tendência comunitarista presente no islã seja ainda maior do que aquela disseminada no resto da sociedade francesa. Afinal, uma das principais acusações no debate francês de incompatibilidade entre o islamismo (mas o argumento muitas vezes é extensível ao islã em si) e a laicidade, é o possível incentivo dessa religião ao comunitarismo. Deve-se notar que, no debate intelectual e na opinião pública francesa, esse termo (*communautarisme*) é palavra carregada de particularidades e polêmicas. Utiliza-se, sobretudo, para qualificar o

[165] Demant (2004), pp. 333-9, define esse debate principalmente como a oposição entre internalistas ("o islã é, em essência, uma religião violenta") e externalistas ("o islamismo violento é uma reação à opressão").

[166] Meddeb (2002), pp. 10-12 para comparação com intolerância católica e nazismo.

comportamento de comunidade minoritária diante da qual os ideais republicanos e laicos são diminuídos em prol do direito à particularidade, à diferença imposta pelos costumes. Como bem coloca Pierre-André Taguieff:

> O termo 'comunitarismo' é utilizado, sobretudo na língua francesa (desde os anos 1980), para designar com intenção crítica toda forma de etnocentrismo ou de sociocentrismo, todo autocentramento de grupo, que implique em uma autovalorização e uma tendência ao fechamento sobre si, em um contexto cultural dito 'pós-moderno', no qual a 'abertura', e, particularmente, a 'abertura ao outro' é fortemente valorizada.[167]

[167] Taguieff (2005), p. 72, tradução minha.

Capítulo IV - Mapa do debate intelectual

O debate intelectual francês sobre a ascensão do terrorismo islâmico e do islamismo radical é bastante diverso e rico. Há virtualmente infinitas correntes e querelas passíveis de serem classificados em algum espectro, com base em critérios políticos, sociológicos ou mesmo religiosos. Por isso, o exercício dessa pesquisa pretende desenhar um mapa do debate que seja, simultaneamente, inteligível e representativo, sem ser demasiado específico de modo a apenas relatar as discussões em curso, mas sem ampliar o leque de opiniões a ponto de torná-lo um mosaico de opiniões isoladas. O objetivo é, portanto, traçar um mapa crítico do debate, em que os posicionamentos são confrontados em suas divergências e concordâncias, mas também analisados à luz de suas possíveis implicações políticas e suas raízes históricas.

O processo imperfeito de integração dos imigrantes, os desdobramentos recentes da reconstrução identitária religiosa e as formas peculiares de tratamento da religião na França contribuem para alargar o escopo do debate sobre o impacto do terrorismo na percepção sobre as comunidades muçulmanas. Como acomodar demandas religiosas num ambiente político marcado pelo secularismo? Como combater o islamismo violento sem coibir a liberdade de credo e consciência? Como evitar que o Estado hostilize as religiões das minorias? Como afirmar a identidade nacional sem transformar o imigrante e seus descendentes e potenciais inimigos? Estas questões contemporâneas têm preocupado os intelectuais, que oferecem respostas que provavelmente moldarão o futuro da integração – ou da segregação – dos muçulmanos europeus.

A abordagem inicial do posicionamento dos intelectuais será, portanto, orientada pelas seguintes questões fundamentais: de que modo os intelelectuais dessa corrente crêem que a sociedade (ou a República) francesa pode conviver com o islamismo radical? Com os muçulmanos? É possível diferenciar o islamismo radical do terrorismo islâmico? Quais seriam as estratégias adequadas de combate à violência terrorista sem ameaçar a liberdade de credo religioso na França?

Com relação às "respostas" dos diferentes intelectuais, será dada prioridade às suas abordagens dos três assuntos avaliados como centrais na questão da presença muçulmana na França, a saber:

> A influência da presença muçulmana na relação entre Estado e religiões no sistema político nacional (questão da laicidade); o grau de importância da situação socio-econômica das populações muçulmanas enquanto vetor de aprofundamento do radicalismo (questão social); a interligação entre a percepção sobre os muçulmanos franceses e a situação política no mundo árabe (questão árabe)[168].

Finalmente, a análise crítica do mapa do debate procurará ordenar a opinião dos intelectuais franceses em conformidade com os três fatores enumerados por Peter Demant como decisivos para compreender o grau de integração dos muçulmanos nas sociedades ocidentais[169]: "primeiramente, a postura da sociedade anfitriã, ou seja, como as autoridades e

[168] Vale notar uma vez mais que a associação aparentemente direta entre "mundo árabe" e indivíduos muçulmanos não pretende ser redutora da multiplicidade de expressões étnicas, culturais e religiosas dentro desses dois termos absolutamente distintos. No entanto, é preciso reconhecer que a maior parte, de fato, dos muçulmanos franceses tem origem árabe, além de serem assim percebidos, enquanto grupo, pelos franceses.

[169] Demant (2004) p.173.

populações os aceitam e os absorvem; em segundo lugar, as diferenças entre os muçulmanos, ou seja, quão homogênea é sua identidade coletiva; finalmente, as opções que os próprios imigrantes desenvolvem".

4.1 - Islamólogos franceses

Desde 11 de setembro de 2001, Gilles Kepel e Olivier Roy se tornaram os islamólogos[170] mais reconhecidos e requisitados para debates sobre o Islã, os muçulmanos e o mundo árabe na França e no exterior. Participam com grande freqüência em debates midiáticos e seus escritos reverberam em larga medida na opinião de jornalistas, editorialistas, estudantes e outros intelectuais. Com relação ao primeiro, seus pronunciamentos sobre o secularismo republicano o aproximam da corrente identificada abaixo como republicanismo laico[171]. A despeito dessa convergência com outros intelectuais, Kepel procura posicionar-se no debate nacional como um especialista, com conhecimento factual e capacidade de análise critica da situação. A mesma estratégia é seguida por Roy, que procura ressaltar que as tensões atuais promovidas pelo extremismo islâmico negando a existência de um "choque de culturas", mas afirmando serem elas sintomáticas de uma ocidentalização incompleta (*mal vécue*) do islã.

[170] Em realidade, o termo islamólogo se refere a especialistas e estudiosos do islã em geral: sua cultura, história, representações. Nesse trabalho, no entanto, foram escolhidos especialistas no "islã político", ou da faceta política do islã, isto é, cientistas sociais que procuraram entender a ascensão e os fundamentos da politização – e radicalização – dessa religião nas últimas décadas.

[171] Sua página pessoal na internet indica que atualmente dedica-se a estudar as formas contemporâneas de comunitarismo: http://www.ceri-sciences-po.org/cerifr/cherlist/kepel.php

4.1.1 Gilles Kepel

O cientista político e professor Gilles Kepel é um dos mais destacados especialistas franceses do islã e do mundo árabe contemporâneos. Aluno e discípulo de Rémy Leveau, foi um dos pioneiros no tratamento dos impactos sociais e culturais da presença islâmica na França, ainda no ano de 1987, quando escreveu *Les banlieues de l'islam: naissance d'une religion en France.* O livro seria publicado em 1991, sem, contudo, atingir muito sucesso acadêmico. Ao longo da década de 1990, o professor do Instituto de Estudos Políticos de Paris debruçou-se sobre o a amplitude do fenômeno de expansão da presença muçulmana no Ocidente, o que resultou no livro *A l'ouest d'Allah*, com certa repercussão na França e em outros países, já que foi traduzido para o inglês logo no ano seguinte.

Ainda na década de 1990, dedicou-se, junto com Olivier Roy e alguns intelectuais laicos turcos e iranianos, como Abdul Karim Soroush e Mohammad Mojtahed Shabestari, a um esboço de movimento político em torno do termo "pós-islamismo". Essa corrente intelectual tem como tema o fim do islamismo político, ainda que se inspire em valores religiosos do Islã para defender princípios democráticos, mas até o momento alcançou parcos resultados práticos.

Voz muito atuante na mídia e nas universidades, Kepel entende haver uma guerra de idéias para conquistar as mentes muçulmanas, especialmente aquelas localizadas no ocidente. A despeito de tratar bastante do movimento mundial de radicalização islâmica, será analisado em seus comentários sobre o assunto somente no âmbito da França, quiçá com menções ao cenário europeu.

Em entrevista ao site *Open Democracy*, afirma sua visão de que o debate sócio-cultural sobre o islã na Europa tem um componente estratégico relevante para a geopolítica mundial:

> *The battle for Europe can go two ways. Its outcome can be a continent whose millions of citizens of Muslim descent represent a paragon of enlightened modernity, and in turn spread visions of democracy to north Africa and the Middle East; or it can become a place where Islamists and salafists will manipulate significant numbers of Muslims in Europe to help advance their aim of creating strongholds of uncompromising Islamist identity capable of sustaining political campaigns (as over the hijab) or creating jihadi cells capable of inflicting attacks on the scale of Madrid*[172].

4.1.2 Olivier Roy

O cientista político e professor Olivier Roy é especialista na geopolítica da Ásia Central e nos processos de politização e radicalização do islã em diversos países. Nos meios intelectuais é constantemente acusado de prever erroneamente o fim do islamismo político em dois de seus livros mais antigos, *L'Échec de l'Islam politique*, de 1992 e *Généalogie de l'islamisme*, de 1995. Apesar disso, ocupa, desde setembro de 2001, grande espaço na mídia e nas universidades com suas idéias. Encontra-se bem posicionado no debate intelectual francês sobre o islamismo, com três livros relevantes publicados recentemente (*L'Islam Mondialisé*, de 2002; *La Laïcité face à l'Islam*, de 2005, *Le Croissant et le chaos*, de 2007).

[172] http://www.opendemocracy.net/debates/article-5-57-2216.jsp#

Roy completaria a visão mais estratégica de Kepel com uma abordagem bastante sociológica das causas da radicalização entre os muçulmanos franceses. Entende que esse processo faz parte de tendências mais gerais da sociedade contemporânea, na qual o lugar do religioso e da religião no espaço público se transformam, bem como as formas de religiosidade se alteram a partir de mudanças no papel dos indivíduos e de sua psicologia. Essa abordagem o torna menos otimista em relação à batalha para conquistar as mentes muçulmanas na Europa, para usar as palavras de Kepel. Ao mesmo tempo, faz com que acredite que a melhoria das condições sociais e de representação política dos muçulmanos no ocidente seja um excelente caminho para completar o processo de "ocidentalização" dessas comunidades, o que para ele é sinônimo de fim do islamismo político.

Sobre a possível universalidade da laïcité, alerta: *Il n'y a pas de processus abstrait de sécularisation: la sortie de la religion est bien marquée par la religion dont ont sort. [...] Notre laïcité, tout comme notre sécularisation sont, à leur manière, « chrétiennes », car elles sont construites à partir du christianisme*[173]. A despeito dessa ressalva, crê que o modelo de República laica pode absorver outras formas de religiosidade, mas não de maneira automática e impositiva como acreditam os pensadores da próxima corrente intelectual analisada.

4.2 - Republicanos laicos

Geralmente membros da esquerda moderada, são ferrenhos defensores dos valores republicanos laicos. Surgiram como grupo sólido com os debates no âmbito da Comissão

[173] Roy (2005), p. 24.

Stasi em 2003 e 2004, quando a lei do véu foi votada e aprovada. Envolve militantes muito engajados, como os dois autores aqui analisados, e alguns intelectuais de grande renome, mas de expressão mais rarefeita sobre o assunto aqui tratado, como Alain Touraine, Antoine Sfeir e Régis Débray. Entendem, de maneira geral, que a exclusão social e as crises vividas no mundo árabe ou muçulmano em nada justificam a tolerância em relação ao extremismo religioso, que é um perigo por si só, e não apenas como fonte de inspiração para atentados terroristas. Também assumem que a imigração, e a presença de comunidades originárias de outros países na França, devem ser regidas por um estrito republicanismo laico, que relega quase todos os aspectos religiosos – não apenas o credo individual, mas também as particularidades culturais e comportamentais – à esfera privada. Por isso, não raro são classificados como defensores de um "Islã à francesa" como condição para a construção da harmonia social no país.

4.2.1 Caroline Fourest

Ensaísta e jornalista francesa, militante feminista, dos direitos homossexuais e da *laïcité*, Fourest é redatora-chefe da revista *Prochoix*, jornalista do jornal satírico *Charlie Hebdo* e professora do *Institut d'Études Politiques* em Paris. Depois de denunciar quase que exclusivamente a extrema direita e o integrismo católico durante 10 anos, Fourest se torna ainda mais conhecida por sua tomada de posição contra o integrismo islâmico e por seus ataques diretos a Tariq Ramadan, em 2004, ano em que publica *Frère Tariq*. Em 2006, publica *La tentation obscurantiste*, no qual critica o que define como aproximações entre uma parte da esquerda e movimentos islamistas[174].

[174] http://carolinefourest.canalblog.com/

Em *Frère Tariq*[175], Caroline Fourest estuda os discursos de Ramadan, a partir de seus livros, fitas cassetes distribuídas aos jovens muçulmanos franceses ao longo da década de 1990, e aparições públicas na mídia. Sua conclusão principal é a de que Ramadan pratica um duplo discurso, relativamente liberal nas ocasiões midiáticas, mas fundamentalista e reacionário quando dirigido exclusivamente aos muçulmanos.

Em 2005, recebe, junto com sua companheira e colaboradora, o Prix National de la Laïcité, entregue pelo Comité Laïcité Republique. No ano seguinte, *La Tentation obscurantiste* obtém o Prix du Livre Politique 2006 da Assembléia Nacional. Em protesto à atribuição deste último prêmio à polêmica autora, os sociólogos e historiadores da religião Jean Baubérot, Bruno Étienne, Franck Fregosi, Vincent Geisser e Raphaël Liogier publicam, no jornal Le Monde, artigo entitulado *« Les lauriers de l'obscurantisme »*, afirmando que o livro é um « *pamphlet qui s'érige frauduleusement en argumentaire rationnel, alors qu'il ne repose que sur le trafic des émotions, des peurs, permettant d'ânonner des lieux communs sur l'islam et les musulmans* [176]*»*.

Caroline Fourest os respondeu com suas críticas habituais ao que é por ela chamado de excesso de complacência de membros da elite pensante – e dita progressista – com o radicalismo islâmico contemporâneo, real e presente ameaça à sociedade francesa, não somente em termos de segurança (contra possíveis atentados terroristas) mas também pelo risco de dissolução de valores. Em suas próprias palavras, *« la complaisance voire la*

[175] O título faz alusão à Irmandade Muçulmana, associação egípcia de cunho fundamentalista fundada pelo avô de Ramadan, Hassan al-Banna, que em francês é chamada de Frères Musulmans.

[176] Les lauriers de l'obscurantisme. Artigo publicado na edição de 18 de abril de 2006 no jornal Le Monde. Disponível em http://oumma.com/Les-lauriers-de-l-obscurantisme

fascination pour l'islamisme – une idéologie réactionnaire, intégriste et totalitaire – a-t-elle sa place à gauche ? ».

4.2.2 Julien Landfried

O escritor e membro do Partido Socialista, Julien Landfried é mais conhecido como diretor e fundador do *Observatoire du Communautarisme*[177], organização que defende, de maneira intransigente, os "valores republicanos universais da República Francesa", em reação a todas às formas políticas de comunitarismo, do feminista ao islâmico. Diversos intelectuais têm seus textos difundidos por meio do site da organização, entre eles Pascal Boniface, Bernard Cassen, Gilles Kepel, Jean-Pierre Le Goff, Henri Pena-Ruiz, Alain-Gérard Slama e Pierre-André Taguieff. A escolha de Lanfried como objeto deste estudo, portanto, também se encontra respaldada pelos nomes de peso que apóiam sua instituição.

Para Julien Landfried, as comunidades *"sont des systèmes de croyance socio-politiques"* que implicam *"dans leur définition même un critère d'appartenance non choisi ou présenté comme étant identitaire, c'est-à-dire immuable, tel que la race, l'ethnie, la religion ou l'orientation sexuelle*". Para ele, *"balayées par la Révolution française*", os sentimentos de pertencimento à uma certa comunidade ressurgiram, mormente, por meio do pensamento político da Nova Direita e pela identificação, pela esquerda pluralista (defensora de certo grau de multiculturalismo), de grupos comunitários às vítimas de uma exclusão de longa data, da colonização ou de genocídios. Constata, ademais, que o processo de

[177] http://www.communautarisme.net/ . O site, criado em 2003, recebe entre 30 e 50 mil internautas por mês. Em fevereiro de 2007, continha cerca de 900 artigos e 50 desenhos, repartidos em dossiês temáticos e uma base de dados online sobre republicanismo, laicidade, e lista de entidades de defesa do comunistarismo.

“comunitarização” iniciado nos últimos anos está em pleno processo de expansão e generalização na Europa.

4.3 - Laicidade positiva

O recente projeto de construção de uma “laicidade positiva” surgiu mais com um projeto político do que propriamente uma interpretação intelectual da realidade francesa. Se o Presidente Nicolas Sarkozy é seu defensor com maior respaldo na opinião pública e nas mídias em geral, há que se destacar que certos filósofos, pensadores religiosos e líderes da sociedade civil abraçaram o projeto de bom grado, o que tem gerado grandes repercussões nos debates intelectuais. A idéia da laicidade positiva responderia à necessidade de se reconhecer a importância da crença religiosa na manutenção dos laços sociais e dos legados culturais, seja da maioria francesa (catolicismo) seja de outras minorias religiosas (como o islã e o protestantismo, por exemplo, que se expandem em áreas menos favorecidas das grandes cidades francesas).

Esse projeto constituiria, igualmente, uma oportunidade de “controle” das religiões pelo Estado, já que prevê um diálogo entre essas partes, o que estimularia a constituição e/ou fortalecimento de instituições religiosas representativas dos fiés, algo que responderia mais ao modelo anglo-saxão de relacionamento do Estado com os grupos religiosos do que ao republicanismo laico francês. A discussão dessas idéias incitaram grande debate entre intelectuais, que entendem a possível revisão, ou mesmo a adaptação, da lei de 1905 como

uma ameaça de "renascimento religioso"[178]. Os defensores da laicidade positiva afirmam, por sua vez, que não querem alterar o status legal da laicidade francesa, mas transformar sua prática para evitar o distanciamento entre essas importantes manifestações culturais e identitárias dos cidadãos franceses e o Estado que os representa.

4.3.1 - Nicolas Sarkozy

O atual Presidente da República Francesa, Nicolas Sarkozy, configura-se como um ator relevante no debate recente sobre o islã, as religiões e o princípio de laicidade no país, por ter escrito livro de grande repercussão na mídia sore o assunto (*La République, les religions, l'ésperance*, escrito conjuntamente com Thibault Collin e o Padre Phillipe Verdin). Na obra, Sarkozy trata do lugar das religiões na República francesa, propondo uma laicidade mais aberta às expressões individuais de religiosidade. Quanto ao alerta "comunitarista", Sarkozy procura atribuir menos peso à religião muçulmana e mais à cultura magrebina, tanto quanto se fala de radicalização de grupos excluídos, como quando critica o racismo anti-árabe, que estaria disfarçando-se sob a religião muçulmana[179].

Em 20 de dezembro de 2007, em visita oficial ao Vaticano, Sarkozy pronuncia o polêmico Discurso do Palácio de Latrão, no qual além de tecer grandes elogios à herança católica da França, comenta criticamente que "*la laïcité ne saurait être la négation du passé. Elle n'a pas le pouvoir de couper la France de ses racines chrétiennes. Elle a tenté de le*

[178] Ver, por exemplo, rodada de debates promovida pela Revista e esquerda Marianne disponível em http://www.marianne2.fr/Sarkozy-provoque-les-laics_a83654.html .
[179] Sarkozy (2004. p. 104-110).

faire. Elle n'aurait pas dû". Em seguida, tendo em vista a impotância das raízes católicas e da liberdade religiosa para a conformação da laicidade no país, faz o apelo:

> *C'est pourquoi j'appelle de mes vœux l'avènement d'une laïcité positive, c'est-à-dire une laïcité qui, tout en veillant à la liberté de penser, à celle de croire et de ne pas croire, ne considère pas que les religions sont un danger, mais plutôt un atout. [...] Il s'agit [...]de rechercher le dialogue avec les grandes religions de France et d'avoir pour principe de faciliter la vie quotidienne des grands courants spirituels plutôt que de chercher à la leur compliquer.*[180]

4.3.2 André Comte-Sponville

O filósofo e professor Comte-Sponville se posiciona favoravelmente ao reconhecimento e valorização do legado histórico do cristianismo para a cultura e a civilização francesa. O intelectual, que se diz ateu em seu credo pessoal, ressalta a relevância do cristianismo até mesmo para a política francesa, ao entender que a laicidade se trata mais de um pacto entre instituições – uma espécie de divisão de tarefas – do que uma forma de cerceamento da religião pelo Estado, como mais comumente se entende o fenômeno. Ele coloca, por exemplo, a seguinte questão:

> *[P]our être vraiment laïc, faut-il renoncer à son histoire et faire table rase des siècles passés? Bien sûr que non ! Autant dire que l'Angleterre n'est pas un pays démocratique parce qu'une reine y*

[180] Disponível em www.elysee.fr/documents/index.php?mode=cview&cat_id=7&press_id=819

trône… Il faut distinguer ce qui relève du symbolique, de l'histoire, et donc de la civilisation, de ce qui relève stricto sensu de la politique.

O Estado laico seria, portanto, independente de toda religião em seus atos e capaz de garantir a liberdade de crença e de descrença, o que seria, segundo seu entendimento, realidade não apenas na França, mas também em outras democracias ocidentais. Ele alerta os mais radicais para que "ne confondons pas la laïcité des institutions avec une prétendue et impossible laïcité des individus », e utiliza o exemplo da proibição do uso do de insígnias religiosas nas escolas públicas como exemplo, que se basearia sobre o argumento de que

> *[I]l ne faut pas porter de signe religieux ostentatoire à l'école parce que c'est un lieu laïque. Que l'école soit laïque est une excellente chose; mais peut-on exiger que les enfants le soient? N'ont-ils pas, par définition, le droit de croire en Dieu ou d'être athée? J'ai horreur du voile islamique: j'y vois un symbole d'oppression féminine. Tant mieux si la loi aide à le combattre. Mais cela relève-t-il de la laïcité? C'est l'école qui est gratuite, laïque et obligatoire, pas les enfants.* [181]

Comte-Sponville entende que a verdadeira ameaça à civilização ocidental não advém da falta de laicidade, mas do nihilismo disseminado nas sociedades contemporâneas.

[181] Em entrevista ao jornal Le Figaro, Comte-Sponville afirma que *"le vrai péril qui menace notre civilisation, c'est bien plus le nihilisme que le manquement au laïcisme. Le vrai risque, c'est que l'on confonde, une fois encore, la laïcité de l'État avec le refus de la société de s'engager sur des questions un peu fortes ».* Disponível em http://www.lefigaro.fr/debats/2008/02/05/01005-20080205ARTFIG00322-andre-comte-sponville-ce-n-est-pas-la-morale-qui-est-en-crise-mais-bien-la-politique-.php .

4.4 - Direita republicana

Corrente de pensamento muito atuante e relevante nos debates políticos e sociais franceses das ultimas três décadas, esse grupo de filósofos, discípulos, em geral, de Raymond Aron, possuem grande interlocução nos temas analisados neste estudo, não raro com declarações polêmicas. Grande presença na mídia (como emissores autônomos de opinião) e nos círculos intelectuais de Paris, tem impacto reduzido no mundo universitário e na linha editorial dos principais periódicos.

4.4.1 - Pascal Bruckner

Filósofo, romancista e figura pública eminente, Pascal Bruckner é constantemente classificado como um *Nouveau Philosophe*, corrente intelectual conservadora e oposta radicalmente aos grupos de pensamento « pós-modernos ». Em março de 2003, torna-se voz dissonante no debate francês sobre a intervenção no Iraque, apoiando, por meio de artigo publicado no cotidiano Le Monde, o projeto político norte-americano. O artigo foi assinado em conjunto com um grupo de intelectuais, notadamente Romain Goupil e André Glucksmann, que participariam, três anos depois, da criação da revista de orientação conservadora *Le Meilleur des Mondes*.

No que concerne os assuntos abordados por essa pesquisa, ganhou destaque com suas intervenções no debate europeu que se seguiu à publicação do livro de Ian Buruma sobre Ayaan Hirsi Ali. Em defesa de Ayaan Hirsi Ali, faz a seguinte análise do papel desempenhado por intelectuais defensores do multiculturalismo, como o próprio Buruma e Timothy Garton Ash:

> *There's no denying that the enemies of freedom come from free societies, from a slice of the enlightened elite who deny the benefits of democratic rights to the rest of humanity, and more specifically to their compatriots, if they're unfortunate enough to belong to another religion or ethnic group.*[182]

Apresenta, ainda no mesmo artigo, uma visão sucinta, e compartilhada por muito pensadores, do que seria a principal "falha de caráter" do multiculturalismo contemporâneo defendido por intelectuais ocidentais de tendências relativistas:

> *Anyone with a mind to contend timidly that liberty is indivisible, that the life of a human being has the same value everywhere, that amputating a thief's hand or stoning an adulteress is intolerable everywhere, is duly arraigned in the name of the necessary equality of cultures. As a result, we can turn a blind eye to how others live and suffer once they've been parked in the ghetto of their particularity. Enthusing about their inviolable differentness alleviates us from having to worry about their condition. However it is one thing to recognise the convictions and rites of fellow citizens of different origins, and another to give one's blessing to hostile insular communities that throw up ramparts between themselves and the rest of society. How can we bless this difference if it excludes humanity instead of welcoming it? This is the paradox of multiculturalism: it accords the same treatment to all communities, but not to the people who form them,*

[182] http://www.signandsight.com/features/1146.html . Artigo intitulado *Enlightenment fundamentalism or racism of the anti-racists?*, publicado em 24 de janeiro de 2007.

denying them the freedom to liberate themselves from their own traditions. Instead: recognition of the group, oppression of the individual. The past is valued over the wills of those who wish to leave custom and the family behind and - for example - love in the manner they see fit[183].

4.4.2 - Alain Finkielkraut

Filósofo renomado, Finkielkraut, também conhecido enquanto *Nouveau Philosophe* desde fins da década de 1970, tem gerado polêmica na mídia francesa por declarações consideradas de cunho racista, em seguida desmentidas, após a revolta dos subúrbios franceses de outubro de 2005. Em entrevista ao jornal israelense Haaretz, por exemplo, afirmou que:

> *En France, on aimerait bien réduire ces émeutes à leur dimension sociale, les voir comme une révolte des jeunes des banlieues contre leur situation, contre la discrimination dont ils souffrent, contre le chômage. Le problème est que la plupart de ces jeunes sont des Noirs ou des Arabes avec une identité musulmane. Regardez! En France il y a aussi des immigrés dont la situation est difficile — des Chinois, des Vietnamiens, des Portugais — et ils ne prennent pas part aux émeutes. C'est pourquoi il est clair que cette révolte a un caractère ethnique et religieux*[184].

Diante do grande número de repercussões críticas na França e no exterior, apresentou suas desculpas, dizendo que o texto haveria sido manipulado e afirmou, em entrevista na rádio

---

[183] *Idem.*

[184] Houve diversas reações da mídia francesa, como da Revista Nouvel Observateur, disponível em http://archquo.nouvelobs.com/cgi/articles?ad=societe/20051123.OBS6303.html&host=http://permanent.nouvelobs.com/ .

Europe 1: *"je n'ai en moi aucun mépris ou de haine à l'égard de quelque collectivité que ce soit. Je me sens solidaire par vocation des nouveaux immigrés en France et notamment des immigrés de la deuxième ou troisième génération ».* De todo modo, Finkielkraut posiciona-se entre aqueles que acreditam que o vetor cultural superaria em muito a condição social como estímulo à radicalização de muçulmanos franceses.

Em 2003, Alain Finkielkraut foi acusado por Tariq Ramadan de defender uma espécie de comunitarismo judaico. Segundo Ramadan, Alain Finkielkraut não seria mais um intelectual universalista, mas um propagador de idéias comunitaristas, o que o levaria a tomar posições bastante contestáveis no debate intelectual. Ademais, Ramadan demandava, em texto circulado no Fórum Social Europeu, que os intelectuais judeus condenassem a política de Israel com a mesma firmeza que é esperada dos intelectuais muçulmanos na condenação da política de estados como a Arábia Saudita ou o Paquistão. Alain Finkielkraut, que considera Ramadan como o estereótipo do defensor de idéais comunitaristas insidosas, o acusou de antisemitismo, em artigo publicado pelo jornal *Le Figaro* em 31 de outubro de 2003.

Em 2006, escreveu *Entretiens sur la laïcité,* com Benny Lévy e, no ano seguinte, *Qu'est-ce que la France*: uma série de entrevistas com intelectuais franceses sobre o país, a identidade francesa e a questão da nação versus o pós-nacional. Dispõe, ainda, de um programa semanal de rádio (*Répliques*) de razoável audiência, no qual recebe diversos intelectuais e políticos para discutir temas da atualidade francesa e mundial.

4.5 - Intelectuais muçulmanos

Não se trata exatamente de uma corrente de pensamento, pois dentro dela há posicionamentos divergentes sobre os caminhos do "islã europeu", ou até do islã francês especificamente. Não obstante, há inegável similitude nos discursos de intelectuais muçulmanos franceses no que concerne à necessidade de se fazer avançar um discurso moderado e moderno dentro do islã contemporâneo. "Somente os muçulmanos moderados podem silenciar os extremistas", diz a avaliação do senso comum desde os atentados de 11 de setembro. Nesse esforço, alguns intelectuais, como Mohammed Arkoun, apresentam a necessidade de se secularizar o islã, de transformá-lo, grosso modo, à maneira do catolicismo. Seria preciso "sair da religião", para usar a expressão de Weber. Já Tariq Ramadan, por exemplo, procura apresentar uma visão de islã moderno, porém estrito e muito presente no cotidiano dos fiéis. Afirma ser preciso superar gradual, e não subitamente, alguns hábitos prescritos no Corão e seguidos à risca pelos mais zelosos.

4.5.1 - Mohhamed Arkoun

Mohammed Arkoun é um intelectual muçulmano argelino, filósofo e historiador do islã muito influente na França, onde ensina, na Sorbonne (Paris-III), « islamologia aplicada », disciplina que desenvolveu em diversas universidades européias e norte-americanas. Defensor do modernismo e do humanismo islâmico, defende a necesidade de repensar o islã no mundo contemporâneo. Na linha de Abdelwahab Meddeb, Mohammed Arkoun se situa na corrente mais crítica dentro do reformismo muçulmano, sendo talvez um pouco menos radical que o primeiro em suas críticas ao islamismo político. Foi também membro da Comissão Stasi, que

discutiu a proibição do uso de insígnias religiosas nas escolas francesas como desdobramento da lei de 1905.

Sobre a laicidade, que defende como valor inclusive para o mundo muçulmano, apresenta uma visão crítica à suas formas peculiares de quase-religião assumida por alguns intelectuais ocidentais, em especial franceses. Para ele, esse radicalismo laico traria à tona nada mais do que a velha incompreensão da cultura alheia. Nesse sentido, afirma que:

> *Je m'efforce depuis des années, à partir de l'exemple si décrié, si mal compris et si mal interprété de l'islam, d'ouvrir les voies d'une pensée fondée sur le comparatisme pour dépasser tous les systèmes de production du sens - qu'ils soient religieux ou laïcs - qui tentent d'ériger le local, l'historique contingent, l'expérience particulière en universel, en transcendental, en sacré irréductible. Cela implique une égale distance critique à l'égard de toutes les «valeurs» héritées dans toutes les traditions de pensée jusques et y compris la raison des Lumières, l'expérience laïque déviée vers le laïcisme militant et partisan*[185].

Organizador do *livro L'islam et les musulmans en France depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours*, em 2006, deve publicar ainda em 2008 um livro de reflexões entitulado *Penser l'Islam aujourd'hui*[186]. No calor dos atentados de setembro de 2001, fez sua defesa do humanismo islâmico no livro escrito em inglês *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, de 2002.

[185] *Ouvertures sur l'islam*. Paris 1989. Paris 1992. p. 199-200.
[186] http://mohammed.arkoun.googlepages.com/

4.5.2 - Tariq Ramadan

Professor e escritor suíço de origem egípcia, Tariq Ramadan tornou-se bastante conhecido na França em 1994 com a publicação de seu livro *Les musulmans dans la laïcité*. Desde então consolidou-se como defensor da construção de uma identidade muçulmana européia, que respeitaria os valores culturais – incluindo a democracia – dos países do continente sem prejuízo de seguimento estrito dos preceitos do Corão e dos *hadiths* nele presentes. O principal desafio para os muçulmanos europeus seria, portanto, deixar para trás a cultura de seus países de origem, mas não sua religião, que se tornaria o componente essencial de sua identidade. Em seu livro *Les Musulmans dans la laïcité*, escreveu : *« Un musulman, résident ou citoyen, doit se considérer sous l'effet d'un contrat à la fois moral et social avec le pays où il séjourne. En d'autres termes, il se doit d'en respecter les lois.* [187]*»*

Tariq Ramadan é constantemente acusado de difundir um duplo discurso na França, conforme explicitado por Caroline Fourest. Em sua auto definição, procura ressaltar o respeito ao Alcorão, relevando, contudo, o que seria o mais importante para ele, o *ijtihad* (esforço de interpretação) que todos os muçulmanos devem realizar, não possuindo uma leitura literal do texto sagrado, mas levando em consideração seu contexto histórico. Desse modo, declara, em novembro de 2003, na rádio Beur FM :

> *Il y a la tendance réformiste rationaliste et la tendance salafie au sens où le salafisme essaie de rester fidèle aux fondements. Je suis de cette*

[187] Ramadan (1994) p. 24.

tendance-là, c'est-à-dire qu'il y a un certain nombre de principes qui sont pour moi fondamentaux, que je ne veux pas trahir en tant que musulman[188].

Centro de intensos debates com repercussões na mídia, como o iniciado por Fourest e o dirigido contra Alain Finkielkraut, Tariq Ramadan é uma figura bastante polêmica em toda a Europa. Na França, é correntemente defendido por outras personalidades, como Vincent Geisser, Alain Gresh, o Abbé Pierre e François Burgat. *Persona non grata* nos Estados Unidos, Tariq Ramadan é um interlocutor regular de autoridades britânicas e holandesas em assuntos relativos a políticas de integração social de muçulmanos e combate ao proselitismo radical.

4.6 - Esquerda Radical

Pouco influente na vida política do país, essa corrente intelectual marginal obtém seus ganhos na opinião pública principalmente por aproveitar-se de certo anti-americanismo latente na população francesa. Ademais, conta com publicações e periódicos respeitados, o que a auxilia a possuir presença significante nos meios universitários. Defende, de modo geral, que toda a discussão sobre o islã ou a presença muçulmana na França contém nada mais que desejos (neo)colonialistas e opressores sobre essa população marginalizada. São constantemente acusados de justificar o extremismo religioso e até mesmo atentados terroristas como formas de resistência ao imperialismo ou, simplesmente, à polícia.

[188] Entrevista disponível para download em http://www.tariqramadan.com/spip.php?lang=fr

4.7.1 - Thierry Meyssan

Presidente e fundador do Réseau Voltaire, se pronuncia muito sobre combate internacional ao terrorismo e à política dos países ocidentais no Oriente Médio. Polêmico sobre o 11 de setembro, é também uma voz proeminente no debate francês sobre o islã. Acusado de ser articulador de uma aliança entre a esquerda radical e o islamismo por outros intelectuais, não possui muito espaço no debate midiático, por ele muito criticado.

Acusa o governo norte-americano de montar uma conspiração internacional com o objetivo de promover uma "guerra de civilizações[189]", que teria sido inventada por estrategistas americanos para atender às necessidades de petróleo da potência. Nesse sentido, defendeu a existência de uma grande farsa do debate sobre as caricaturas de Maomé, que responderia aos interesses políticos dos norte-americanos, afirmando que *« malgré les apparences, les personnes qui ont publié les caricatures et celles qui ont organisé les manifestations dans le monde musulman ne sont pas des adversaires »*[190].

---

[189] Artigo intitulado La "Guerre de Civilisations", publicado em 4 de junho de 2004 na página http://www.voltairenet.org/article14101.html. O resumo do texto diz que « *La théorie du complot islamique mondial et du clash des civilisations a été progressivement élaborée, depuis 1990, pour fournir une idéologie de remplacement au complexe militaro-industriel états-unien après l'effondrement de l'URSS. L'orientaliste britannique Bernard Lewis, le stratège états-unien Samuel Huntington et le consultant français Laurent Murawiec en ont été les principaux inventeurs. Elle permet de justifier, de manière pas toujours rationnelle, la croisade états-unienne pour le pétrole. »*

[190] Artigo intitulado "L'histoire cachée des caricatures de Maomet", publicado em 13 de fevereiro de 2007 na página http://www.voltairenet.org/article145219.html#article145219

4.7 - Ultradireita (nacional-catolicismo)

Corrente baseada mais em um movimento político do que em argumentações intelectuais, ganhou destaque ao longo dos anos 1990 e na eleição presidencial de 2002 em torno da Figura de Jean-Marie Le Pen. Atualmente está em franco declínio enquanto força política, mas os termos que imprimiu ao debate permanecem presentes. Será o único agrupamento a ser analisado também institucionalmente, principalmente por meio do discurso do Front National e da AGRIF (Alliance Générale contre le Racisme et pour le Respect de l'Identité Française et Chrétienne).

4.7.1 - Phillipe de Villiers

Político francês, fundador e principal nome do partido nacionalista de extrema direita *Mouvement Pour la France* (MPF), atualmente é presidente do Conselho Geral do Cantão de Montaigu e deputado no Paramento Europeu. Ganhou grande destaque na arena política em maio de 2005, quando conquistou espaço na mídia para defender o "não" ao Tratado Constitucional Europeu em nome da soberania nacional.

Em seguida, na data simbólica de 11 de setembro de 2005, Philippe de Villiers lança sua candidatura à eleição presidencial de 2007, dizendo-se candidato do « patriotismo popular » contra a "islamização progressiva da França". Com esse discurso, pretende incorporar eleitores de Jean-Marie Le Pen, seu adversário político dentro da extrema direita. Em abril de 2006 publica novo ensaio sobre a « islamização da França », intitulado *Les mosquées de Roissy*, que revela a existência de mesquitas irregulares na região do aeroporto internacional Charles-de-Gaulle, nos subúrbios de Paris. De Villiers afirma, ainda, que

funcionários muçulmanos do aeroporto haviam sido treinados em bases islamistas no Paquistão. Apesar da repercussão majoritamente negativa sobre o livro, após sua publicação o Ministério do Interior interditou seis salas de reza ilegais no aeroporto de Roissy.

Considerações Finais

O debate intelectual francês sobre a presença muçulmana no país e os potenciais perigos representados pelo islamismo radical aumentaram e se diversificaram significativamente a partir dos atentados de 11 de setembro de 2001. Ao longo dos últimos anos, houve grande reordenamento dos temas e das propostas em debate, dando origem a reações que se refletem mais nos escopos político e social, do que no de segurança internacional.

Esse fenômeno pôs em evidência os três assuntos centrais do debate francês sobre o islamismo e a presença de muçulmanos no país: a papel da religião e a presença de grupos religiosos numa sociedade crescentemente secular e em um Estado laico; os desafios econômicos referentes à integração social de imigrantes e seus descendentes; e as reverberações da situação política do mundo islâmico nas percepções sobre as populações muçulmanas européias.

Com base na análise dos debates em torno da questão do véu e do possível componente étnico-religioso das revoltas nas periferias francesas, esta pesquisa classificou as principais correntes presentes no debate intelectual daquele país – sempre tendo em conta o contexto europeu em que se densenrolavam – e procurou demonstrar que, a despeito de um breve fortalecimento das posições de extrema-direita no imediato pós-11 de setembro, o debate intelectual centrou-se em argumentos moderados e historicamente fundamentados. O

principal “problema” a ser enfrentado, na concepção das correntes dominantes nesse debate intelectual, é o islamismo radical.

O medo dessa vertente radical do islamismo – caracterizado não necessariamente como violento, mas como incompatível com os modos de vida ocidental – pode ser classificado com demográfico e identitário. Esses conceitos indicam que, além de temerem um influxo demasiadamente grande de imigrantes muçulmanos (e do crescimento das taxas de natalidade da população muçulmana já instalada no país), os intelectuais franceses enxergam o islã como uma possível ameaça à identidade nacional francesa, ainda que o real impacto dessa religião sobre o declínio, tido como natural, dessa identidade coletiva seja questionado de maneira pungente pelos islamólogos franceses. De toda forma, todos os intelectuais concordam que, de forma correta ou errônea, o surgimento desse conceito será relevante para o futuro da integração – ou da segração – dos muçulmanos europeus, em especial no caso francês.

Lista de intelectuais franceses

Mohammed Arkoun
Pascal Brückner
André Comte-Sponville
Alain Finkielkraut
Caroline Fourest
Gilles Kepel
Julien Landfried
Thierry Meyssan
Tariq Ramadan
Olivier Roy
Nicolas Sarkozy
Phillipe de Villiers

BIBLIOGRAFIA.

ALSAYYAD, NEZAR; CASTELLS, MANUEL (EDS.). *MUSLIM EUROPE OR EURO-ISLAM: POLITICS, CULTURE AND CITIZENSHIP IN THE AGE OF GLOBALIZATION.* LANHAN, MD: LEXINGTON, 2002.

AMIRI, LINDA. "LA LUTTE DE LIBÉRATION ALGÉRIENNE EM FRANCE" IN ARKOUN, MOHAMMED (ORG.), *L'HISTOIRE DE L'ISLAM ET DES MUSULMANS EN FRANCE: DU MOYEN ÂGE À NOS JOURS.* PARIS: ALBIN MICHEL, 2006.

ANDERSON, BENEDICT. *NAÇÃO E CONSCIÊNCIA NACIONAL*. SÃO PAULO: ÁTICA, 1989.

AROUA, ABBAS ; Y. BEDJAOUI ; M. AÏT-LARBI. *AN INQUIRY INTO THE ALGERIAN MASSACRES*, GENEBRA : ED. HOGGAR, 1999.

BAUBEROT, JEAN. *HISTOIRE DE LA LAÏCITÉ FRANÇAISE*. PARIS: PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 2000.

_____. *LA LAÏCITÉ, QUEL HÉRITAGE? DE 1789 À NOS JOURS*. GENÈVE: LABOR ET FIDES, 1990.

BECKFORD, JAMES A.; JOLY, DANIÈLE; KHOSROKHAVAR, FARHAD. *MUSLIMS IN PRISON: CHALLENGE AND CHANGE IN BRITAIN AND FRANCE.*. NEW YORK: PALGRAVE MACMILLAN, 2005.

BIGO, DIDIER. "THE MÖEBIUS RIBBON OF INTERNAL AND EXTERNAL SECURITY". IN: MATHIAS, ALBERT ET AL(EDS.) *IDENTITIES BORDERS ORDERS*. MINNEAPOLIS AND LONDON: UNIVERSITY PRESS OF MINNESOTA, 2001.

BORADORI, GIOVANNA. *FILOSOFIA EM TEMPOS DE TERROR: DIÁLOGOS COM HABERMAS E DERRIDA*. RIO DE JANEIRO: JORGE ZAHAR, 2004.

BOURDIEU, PIERRE. *A ECONOMIA DAS TROCAS SIMBÓLICAS.* SÃO PAULO: PERSPECTIVA, 1974.

_____ "Quelques Propriétés des Champs" in *Questions de Sociologie.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1980

Braudel, Fernand. *L'identité de la France.* Paris : Arthaud-Flammarion, 1986.

BUZAN, Barry; WEAVER, Olef; KELSTRUP, Morten; LEMAITRE, Pierre. *Identity, Migration and the New Security Order in Europe*. London: Pinter, 1993.

BUNZL, Matti. "Between anti-Semitism and Islamophobia: some thoughts on the new Europe" in *American Ethnologist* (2005) vol.32, n°4, pp. 499-508.

DELTOMBE, Thomas. *L'Islam Imaginaire: la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005.* Paris : La Decouverte, 2006.

DEBRAY, Regis. *Le pouvoir intellectuel em France*. Paris: Ramsay, 1979.

_____. *Ce que nous voile le voile*. Paris : Gallimard, 2004.

_____. *Le Feu Sacrée: Fonctions du Religieux*. Paris : Gallimard, 2005.

DEMANT, Peter R. *O Mundo Muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.

ERRERA, Phillipe. "Three Circles of Threat" in *Survival* (2005, Spring) vol.47, n°1, p.71-88, London.

ESPOSITO, John, L.; BURGAT, François (Eds.). *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere In Europe and the Middle East.* New Brunswick: Rutgers University, 2003.

FAVELL, Adrian. *Philosophies of integration: immigration and the idea of citizenship in France and Britain.* New York: St Martin's Press, 1998

FETZER, Joel S.; SOPER, J. Christopher. *Muslims and the state in Britain, France, and Germany*. Cambridge: Cambridge University, 2005.

FURET, François; OZOUF, Jacques. *Lire et écrire: l'alphabétisation em France de Calvin à Jules Ferry.* Paris: Éditions de MInuit, 1977.

GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du Monde*. Paris : Gallimard, 1985.

_____. *Un Monde Désenchanté?*. Paris : Les Éditions de l'Atelier, 2004.

GIBLIN, Béatrice. « Ghettos américains, banlieues françaises » in *Hérodote*, n° 122. Paris : La Découverte, 3° trimestre 2006.

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo : UNESP, 1992

HADDAD, Yvonne Yazbeck. "The Globalization of Islam" in ESPOSITO, John L. (Ed.), *The Oxford History of Islam.* Oxford University Press, 2000.

HALLIDAY, Fred. *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*. London & New York: I.B. Tauris, 2003.

_____. *Two Hours that Shook the World*. London: Saqi Books, 2002.

HAMPSHIRE, James. *Citizenship and belonging: immigration and the politics of demographic governance in post-war Britain*. New York: Palgrave, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. "Quelques paradoxes de la modernité religieuse" in *Futuribles*, (2001-01) n°260, p.3-117. Paris

HOBSBAWM, Eric J.; RANGER, Terence (Eds.). *A Invenção das Tradições.* São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. *Nações e nacionalismos desde 1870*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

HOURANI, Albert. *Islam in European Thought.* New York: Cambridge University Press, 1991.

_____. *Uma história dos povos árabes.* São Paulo: Cia das Letras, 2006.

HUNTER, Shireen T. (Ed.). *Islam, Europe's Second Religion: the New Social, Cultural and Political Landscape.* Westport: Praeger, 2002.

_____. *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?* London: Praeger, 1998.

HUNTINGTON, Samuel. *O choque de civilizações – e a Recomposição da Ordem Mundial*, Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

_____; HARRISON, Lawrence (Eds.). *Culture matters: how values shape human progress*. New York: Basic Books, 2001.

IGNATIEFF, Michael. *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP. *La France face à ses musulmans : émeutes, jihadisme et dépolitisation*. Rapport Europe n° 172 – 9 mars 2006.

JENNINGS, Jeremy; KEMP-WELCH, Anthony (Eds.). *Intellectuals in Politics: from the Dreyfuss affair to Salman Rushdie*. London: Routledge, 1997.

JONES, Peter. "Bearing the Consequences of Belief" in GOODIN, Robert E.; PETIT, Philip (Eds.). *Contemporary Political Philosophy: an Anthology*. London: Blackwell, 1997.

KASSIR, Samir. *Considérations sur le malheur arabe*. Paris : Actes Sud / Sinbad, 2004.

KEPEL, Gilles. *Allah in the West*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

_____. *Les banlieues de l'Islam*. Paris: Seuil, 1991.

_____. *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris : Seuil, 2003

_____. *Terreur et martyre: Relever le défi de la civilisation*. Paris: Champs actuel, 2008.

KLAUSEN, Jytte. *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*. New York: Oxford University Press, 2006.

KHOSROKHAVAR, Farhad. *L'Islam des jeunes*. Paris : Flammarion, 1997.

_____. *Les Nouveaux Martyrs d'Allah*. Paris: Flammarion, 2003

KYMLICKA, WILL. *MULTICULTURAL CITIZENSHIP: A LIBERAL THEORY OF MINORITY RIGHTS*. OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1995.

LANGLOIS, CLAUDE. "RELIGION, CULTE OU OPINION RELIGIEUSE: LA POLITIQUE DES REVOLUTIONNAIRES" IN *REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE*, VOL. 30, NO. 3/4, SOCIOLOGIE DE LA RÉVOLUTION (JUL - DEC, 1989), PP. 471-496.

LEIKEN, ROBERT. ''EUROPE ANGRY MUSLIMS'' IN *FOREIGN AFFAIRS* (2005-07/08) VOL.84, N°4, P.120-135. NEW YORK.

LE PAUTREMAT, PASCAL. *LA POLITIQUE MUSULMANE DE LA FRANCE AU XXÈME SIÈCLE: DE L'HEXAGONE AUX TERRES D'ISLAM – ESPOIRS, RÉUSSITES, ÉCHECS*. PARIS: MAISONNEUVE ET LAROSE, 2003.

LE PORS, ANICET. *IMMIGRATION ET DEVELOPPEMENT ECONOMIQUE ET SOCIAL*. PARIS: DOCUMENTATION FRANCAISE, 1976.

LE TOURNEAU, DOMINIQUE. *L'ÉGLISE ET L'ÉTAT EN FRANCE*. PARIS: PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 2000.

LEVEAU, RÉMY. « ÊTRE MUSULMAN EN EUROPE » IN *POUVOIRS* (2003-01) N°104, P.111-120. PARIS

_____ ; KEPEL, GILLES. *LES MUSULMANS DANS LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE*. PARIS : PRESSES DE SCIENCES PO, 1988.

_____; ZGHAL, ABDELKADER. *ISLAM ET LAÏCITÉ EN FRANCE*. PARIS: CERI, 1989.

LÉVY, BERNARD-HENRY. *QUI A TUÉ DANIEL PEARL?* PARIS: GRASSET & FASQUELLE, 2003.

LEWIS, BERNARD. *A CRISE DO ISLÃ: GUERRA SANTA E TERROR PROFANO*. RIO DE JANEIRO: JORGE ZAHAR, 2004.

_____. *Islam and the West*. Oxford University Press, 1993.

LEWIS, Philip J. *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims*. London, 1994.

LYOTARD, Jean-François. *La condition post-moderne.* Paris: Éditions de Minuit, 1979.

MANNHEIM, Karl. *Sociologia da Cultura.* São Paulo: Perspectiva, 1974.

MANSBACH, Richard; WILMER, F. "War, Violence and the Westphalian State as a Moral Community" in MATHIAS, Albert et al (eds.), *Identities, Borders, Orders.* Minneapolis and London: University Press of Minnesota, 2001

MESSINA, Anthony M. *The logics and politics of post-WWII migration to Western Europe.* Cambridge: Cambrigde University Press, 2007.

NASR, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. London: KPI, 1987.

NICOLET, Claude. l'idée républicaine en France (1789-1924). Paris: Gallimard, 1994.

NIELSEN, Jorgen. *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University, 1995.

_____. *Towards a European Islam*. New York: St Martin's Press, 1999.

OFFE, Claus. "Homogeneity and Constitutional Democracy: coping with identity conflicts through group rights" in *Journal of Political Philosophy*, (1998-06) vol.6, n°2, p.113-141.

PETERS, Rudolph. *Jihad in Classical and Modern Islam: a Reader*. Princeton: Markus Wiener, 1996.

PHILLIPS, Melanie. *Londonistan*. Londres : Encounter Books, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O Desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber.* São Paulo: Editora 34, 2005.

POULAT, Émile. Notre laïcité publique. Paris: Berg International, 2003.

_____. *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris: Editions du Cerf / Éditions Cujas, 1987.

POSNER, Richard A. *Public Intellectuals: a Study of Decline*. Harvard University Press, 2001.

RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2006.

_____. *Les musulmans dans la laïcité : responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*. Paris: Tawhid, 1998.

RÉMOND, René. *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours* . PAris: Éditions Complexe, 1992

ROGERS, Alisdair; VERTOVEC, Steven (Eds.). *Muslim European Youth: Reproducing Religion, Ethnicity, and Culture.* Aldershot: Ashgate, 1998.

ROY, Olivier. *L'Islam Mondialisé*. Paris: Seuil, 2002.

_____. *L'échec de l'islam politique*. Paris: Seuil, 1992.

_____. *La laïcité face à l'islam*. Paris: Stock, 2005.

RUSHDIE, SALMAN. *IMAGINARY HOMELANDS: ESSAYS AND CRITICISM: 1981-1991*. LONDON: GRANTA, 1991.

SADRI, AHMAD. *MAX WEBER'S SOCIOLOGY OF INTELLECTUALS*. OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1992.

SAID, EDWARD W. *REPRESENTATIONS OF THE INTELLECTUAL: THE 1993 REITH LECTURES.* LONDON: VINTAGE, 1994.

_____. *ORIENTALISMO: O ORIENTE COMO INVENÇÃO DO OCIDENTE*. SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS, 1996.

SARKOZY, NICOLAS. *LA RÉPUBLIQUE, LES RELIGIONS, L'ESPÉRANCE.* PARIS : POCKET, 2005

SAYAD, ABDELMALEK. *A IMIGRAÇÃO OU OS PARADOXOS DA ALTERIDADE.* SÃO PAULO: EDUSP, 1998.

SAYYID, S. *A FUNDAMENTAL FEAR: EUROCENTRISM AND THE EMERGENCE OF ISLAMISM.* LONDON & NEW YORK: ZED BOOKS, 2003.

SCHOR, RALPH. *L'OPINION FRANÇAISE ET LES ÉTRANGERS EN FRANCE (1919-1939).* PARIS: PUBLICATIONS DE LA SORBONNE, 1985.

SFEIR, ANTOINE ; ANDRAU, RENÉ. *LIBERTÉ, ÉGALITÉ, ISLAM: LA RÉPUBLIQUE FACE AU COMMUNAUTARISME*. PARIS : TALLANDIER, 2005.

SPIRE, ALEXIS. *ETRANGERS À LA CARTE : L'ADMINISTRATION DE L'IMMIGRATION EN FRANCE (1945-1975)*. PARIS : GRASSET, 2005.

STORA, BENJAMIN. *LE TRANSFERT D'UNE MÉMOIRE*. PARIS : ÉD. LA DÉCOUVERTE, 1999.

TIBI, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Los Angeles: University of California Press, 2002.

TODD, Emmanuel. *O Destino dos Imigrados: Assimilação e Segregação nas Democracias Ocidentais.* Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

TONNIES, Ferdinand. *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Losada, 1947.

TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____ ; RENAULT, Alain. *Un débat sur la laïcité*. Paris : Stock, 2005.

TRIBALAT, Michele. « An estimation of the foreign-origin populations of France in 1999 », in *Population* (english edition), vol. 59, nº 1 (jan-fev 2004), pp. 49-79.

_____. "Pouvoirs publics et islam : la tentation d'un nouveau concordat" in *Lendemains* 2004b, vol. 29, nº 11, pp. 40-49.

_____. *Le nombre de musulmans en France, qu'en sait-on?* Paris: Éditions PUF, 2004c.

VAUCHEZ, André (org.). *Encyclopedia of the Middle Ages*. London: Routledge, 2000.

VIET, Vincent. *La France immigrée : construction d'une politique (1914-1997).* Paris : Fayard, 1998.

WEBER, Max. "Sociologia da Religião" in idem, *Economia e Sociedade*, pp. 279-418. Brasília, São Paulo: Editora UnB & Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

WEIL, Patrick. *La république et sa diversité: Immigration, intégration, discrimination*. Paris : Seuil, 2005.

WIEVIORKA, Michel. *Sociétés et Terrorisme*. Paris: Fayard, 1988.

_____. (org) *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*. Paris : La Découverte, 1996.

WINOCK, Michel. O Século dos Intelectuais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

WITHOL de WENDEN, Catherine. "Les étrangers et le marché de l'emploi", in Droit Social, (pp. 23-30) maio de 1976.