

FACULDADE DAMAS DA INSTRUÇÃO CRISTÃ
CURSO DE BACHARELADO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

LARISSA POLLOK SOBREIRA

**A RELIGIÃO E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS:
A Influência Religiosa na Perspectiva do Processo Integração dos
Muçulmanos na França**

Recife
2016

LARISSA POLLOK SOBREIRA

**A RELIGIÃO E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS:
A Influência Religiosa na Perspectiva do Processo Integração dos
Muçulmanos na França**

Monografia apresentada à Faculdade Damas da Instrução Cristã como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais.

Área de concentração: Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Gustavo Cavalcanti Soares.

Recife
2016

Sobreira, Larissa Pollok.

A religião e as relações internacionais: a influência religiosa na perspectiva do processo integração dos mulçumanos na França. / Larissa Pollok Sobreira. – Recife: O Autor, 2016.

82 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Pedro Gustavo Cavalcanti Soares.

**Monografia (graduação) – Faculdade Damas da Instrução Cristã.
Trabalho de conclusão de curso, 2016.**

Inclui bibliografia.

1. Relações Internacionais. 2. Religião. 3. Mulçumanos. 4. França. I. Título.

**327 CDU (2.ed.)
327 CDD (22.ed.)**

**Faculdade Damas
TCC 2016-451**

LARISSA POLLOK SOBREIRA

A RELIGIÃO E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: A Influência Religiosa na Perspectiva do Processo Integração dos Muçulmanos na França

DEFESA PÚBLICA em Recife, 17 de junho de 2016.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^o. Dr. Pedro Gustavo Cavalcanti Soares - (Orientador)
Faculdade Damas da Instrução Cristã - FADIC

Prof^a. Dra. Luciana Campelo de Lira
Faculdade Damas da Instrução Cristã - FADIC

Prof^o. Dr. Fabio Ferreira Alves
Universidade Pernambuco - UPE

Recife
2016

Aos meus pais, por todo apoio, paciência e amor incondicional.

AGRADECIMENTOS

A elaboração deste trabalho não é uma consequência somente do meu esforço e dedicação, mas da colaboração, do estímulo e empenho de diversas pessoas que contribuíram de forma significativa para o fim desta caminhada. A todos, externo os meus sinceros agradecimentos.

Primeiramente, agradeço a Deus por me guiar, iluminar e me tranquilizar diante deste desafio, por ter me dado força e determinação para seguir a diante e enfrentar os obstáculos que surgiram no meu caminho.

Agradeço a minha família, a quem dedico está conquista; aos meus pais, Jane e Ulisses pelo esforço que fizeram para garantir meus estudos, por todo amor, estímulo e paciência que tiveram comigo ao longo desses anos como universitária. Ao meu irmão Eduardo, que em breve me proporcionará o prazer de ler um agradecimento como este; a minha querida tia Sônia pelo auxílio dado na revisão do meu trabalho e a Help pelo carinho e atenção dispensados diariamente.

Agradeço o Professor Pedro Gustavo Cavalcanti Soares, meu orientador, pelos incentivos, recomendações e cordialidade com que sempre me recebeu. A todas as minhas referências no âmbito acadêmico, todos foram de extrema importância para a minha formação. Gostaria de agradecer especialmente os professores que compuseram a minha banca, a prof. Luciana Campelo de Lira e ao Prof. Fábio Ferreira Alves.

Agradeço aos meus grandes amigos, pelo apoio, incentivo e paciência, sem vocês tudo teria ficado mais difícil, obrigada!

RESUMO

A análise em questão considera o fenômeno religioso como elemento fundamental para a compreensão do processo integrativo dos muçulmanos na França. Contemporaneamente, o país abriga a maior população muçulmana da Europa, estima-se que a presença do Islã corresponde a cerca de 6.5 milhões de indivíduos, revelando que a França está se tornando cada vez mais muçulmana. A crescente presença dos muçulmanos promove o surgimento de intensos debates em torno da influência do islamismo no país, iniciados desde 2001 após as tragédias provocadas pelos ataques terroristas contra o *World Trade Center* na cidade de Nova Iorque e intensificados após os recentes atentados realizados pelo grupo Estado Islâmico que chocaram a capital parisiense em janeiro de 2015, desencadeando um sentimento de inquietação na sociedade francesa. Diante do progressivo aumento da presença muçulmana na França e extensão do debate sobre a influência do islamismo no ocidente, o presente trabalho tem por objetivo compreender os obstáculos enfrentados pelos povos de origem muçulmana para integrar-se à sociedade secular francesa, uma vez que o país defende o modelo assimilacionista de integração ao propor uma assimilação através da incorporação dos preceitos do governo francês. A exclusão da minoria muçulmana pode ser observada na dispersão política, na carência de representação legítima, nas elevadas taxas de desemprego, no baixo grau de escolaridade e acentuada com a não identificação com a sociedade e valores franceses. Visando convalidar a análise, foi realizada uma pesquisa metodológica, através da leitura, de livros, artigos, monografia e sites para examinar o paradoxo entre o modelo assimilacionista francês e a necessidade de integração atual da minoria muçulmana na França, questionando se os desdobramentos desta relação promoverá a integração ou não do grupo no país.

Palavras-chave: Religião. Muçulmanos. França. Integração. Secularização.

ABSTRACT

The analysis in question considers the religious phenomenon as a key element for understanding the integration process of Muslims in France. Contemporaneously, the country is home to the largest Muslim population in Europe, it is estimated that the presence of Islam corresponds to approximately 6.5 million individuals, revealing that France is becoming increasingly Muslim. The growing presence of Muslims promotes the emergence of intense debate on the influence of Islam in the country, began in 2001 after the tragedies caused by the terrorist attacks on the World Trade Center in New York and intensified with the recent attacks carried out by the state group Islamic that shocked the Parisian capital in January 2015, triggering a sense of unease in the French society. Faced with the progressive increase of the Muslim presence in France and extent of debate about the influence of Islam in the West, this study aims to understand the obstacles faced by people of Muslim origin to integrate into the French secular society since the country defends the assimilationist model of integration by proposing assimilation by incorporating the principles of the French government. The exclusion of the Muslim minority can be observed in the political dispersion, the lack of legitimate representation, the high rates of unemployment, low educational level and sharp with no identification with society and French values. Aiming to validate the analysis, a methodological research was carried out by reading books, articles, monographs and sites to examine the paradox between the French assimilationist model and the need for current integration of the Muslim minority in France, questioning whether the consequences of this relationship promote the integration or not the group in the country.

Keywords: Religion. Muslims. France. Integration. Secularization.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|------|---|
| CCIF | <i>Collectif contre l'Islamophobie en France</i> Coletiva contra a Islamofobia na França |
| EUMC | <i>European Union Monitoring Center</i> Centro de Vigilância da União Europeia |
| OIC | Organização da Conferência Islâmica |
| ONU | Organizações das Nações Unidas |
| PPA | Partido do Povo Argelino |
| RI | Relações Internacionais |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|----|
| Figura 1. Origens das imigrações à França entre 1930 e a imigração recente_____ | 29 |
| Figura 2. Desenvolvimento dos atos de Islamfobia em 2013, 2014 e 2015_____ | 48 |
| Figura 3. Atos de violência contra muçulmanos_____ | 49 |
| Figura 4. Termos e definições associados à presença da minoria muçulmana na sociedade francesa_____ | 52 |
| Figura 5. Os domínios essenciais definidores de integração_____ | 58 |
| Figura 6. Vinculação dos indivíduos pela cidadania e nacionalidade na França_____ | 67 |
| Figura 7. Meios para a aquisição da nacionalidade francesa_____ | 68 |
| Figura 8. Convivência entre devotos muçulmanos e a sociedade ocidental moderna _____ | 71 |

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO | 10 |
| CAPÍTULO 1 A RELIGIÃO E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS _____ | 12 |
| 1.1 Religião e relações internacionais - conceitos _____ | 12 |
| 1.2 A religião nas teorias das relações internacionais _____ | 14 |
| 1.3 A relevância do fenômeno religioso para as Ris _____ | 20 |
| CAPÍTULO 2 O ISLÃ NA FRANÇA _____ | 29 |
| 2.1 A construção de uma minoria _____ | 29 |
| 2.2 O islamismo, a secularização e o Estado laico _____ | 34 |
| 2.3 Percepção da França sobre o Islã _____ | 41 |
| 2.4 Organização da Conferência Islâmica (OIC) _____ | 49 |
| CAPÍTULO 3 INTEGRAÇÃO DOS MUÇULMANOS NA FRANÇA _____ | 51 |
| 3.1 Conceitos _____ | 51 |
| 3.2 Domínios de integração _____ | 57 |
| 3.3 Facilitadores do processo de integração _____ | 64 |
| 3.4 Conexões Sociais | 65 |
| 3.5 O Alicerce _____ | 65 |
| 3.6 Critérios para aquisição da nacionalidade francesa _____ | 68 |
| 3.7 O debate em torno da integração dos muçulmanos na França _____ | 69 |
| CONCLUSÃO _____ | 75 |
| REFERÊNCIAS | 77 |

INTRODUÇÃO

No século XXI, a convivência com as diferenças torna-se progressivamente contínua. Deste modo, lidar com os obstáculos impostos pela diversidade não algo simples, a partir do momento em que os indivíduos envolvidos possuem formas distintas de enxergar o mundo. Neste contexto a presença do Islã na França mostra-se como um interessante objeto de estudo por desenvolver um amplo debate a cerca da vida social, política, econômica e principalmente sobre o processo de integração dos muçulmanos no país, uma vez que as particularidades culturais e religiosas desses povos são responsáveis por desafiar os preceitos da democracia liberal francesa.

Historicamente o relacionamento entre os imigrantes muçulmanos e a sociedade francesa sempre foi visto como algo muito complexo, ficando ainda mais difícil após os atentados de 11 de setembro de 2001 as Torres Gêmeas em Nova Iorque quando a discussão em torno da presença muçulmana no ocidente alcançou a esfera internacional somados aos recentes atentados que abalaram o país em 2015.

Diante das diversas perspectivas que envolvem a problemática do Islã na França, o trabalho em questão se limitará a compreender a viabilidade do processo de integração dos muçulmanos no país levando em consideração suas particularidades religiosas. Após as extensas análises foi possível atingir as respostas sobre a situação do processo integrativo, bem como identificar as suas limitações.

Para alcançar os objetivos propostos fez-se necessário uma pesquisa bibliográfica realizada através de livros, artigos e trabalhos acadêmicos publicados na internet, além de revistas, utilizando a metodologia descritiva, com o intuito de fundamentar os capítulos apresentados. O estudo foi dividido em três partes.

Primeiramente, foi realizada uma análise sobre a importância do fenômeno religioso para o cenário internacional moderno. Para um melhor entendimento do objeto de estudo foram abordados os conceitos de religião e Relações Internacionais e como ambos se relacionam. Posteriormente, foi feita uma breve análise sobre o entendimento das principais teorias das Relações Internacionais a respeito do fenômeno religioso, destacando os ideais do Realismo, Liberalismo, Escola Inglesa, Construtivismo e as análises da recente teoria do Choque de Civilizações de Samuel Huntington. Para finalizar o primeiro capítulo, investigamos a importância da religião para as Relações Internacionais e o seu entendimento sob diversas perspectivas: a religião como fonte de legitimidade política, de identidade transnacional, de civilização e como área cultural.

A segunda parte do estudo visa explicar o desenvolvimento do Islã na França, ao analisar o histórico dos primeiros ciclos migratórios para o país, iniciados desde a era colonial até 1974, abordando as perspectivas e obstáculos enfrentados pelos muçulmanos e franceses para a ocorrência da integração. Exploramos também, a relação existente entre o islamismo, com o fenômeno do secularismo e com o princípio da laicidade. Aquele é visto como uma religião distinta, cujas particularidades são capazes de promover o distanciamento dos devotos muçulmanos do ocidente. O secularismo por sua vez, é um evento exclusivo da modernidade, caracterizado pela redução da influência religiosa na vida dos indivíduos, enquanto a laicidade está associada à limitação do fenômeno religioso a esfera privada. Deste modo, observa-se uma clara dicotomia: por um lado a relevância da religião para os povos de origem muçulmana, por outro a limitação e redução da influencia da religião nas sociedades ocidentais.

A terceira parte do trabalho trata-se da análise do processo integrativo da minoria muçulmana na França. A princípio o estudo buscou compreender as diferenças existentes entre os sinônimos do termo integração, visando encontrar a definição mais adequada para a explicação do processo. Embora no caso francês seja mais justo utilizarmos o termo assimilação em decorrência da tendência a incorporação dos preceitos franceses por completo pela minoria muçulmana, a análise do termo ainda é limitada. Deste modo ao considerar o termo assimilação fica impossível abranger o estudo sobre o processo, sendo mais adequado utilizar apenas o termo integração por possuir uma certa “neutralidade” capaz de englobar todas as necessidades que o estudo requer. Posteriormente, realizou-se um estudo adaptado sobre os domínios essenciais definidores de integração elaborados por Ager e Strang (2008), capaz de identificar os mecanismos essenciais para promover uma verdadeira integração, bem como destacar os obstáculos que impedem a sua efetivação.

Portanto, a partir das análises desenvolvidas é possível observar com clareza a situação enfrentada pelos muçulmanos que residem atualmente na França, ao verificar os aspectos positivos e negativos que envolvem esta relação, permitindo indicar os meios necessários para uma provável integração.

1 A RELIGIÃO E AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

1.1 Religião e relações internacionais - conceitos

O estudo da influência religiosa nas relações internacionais é recente no universo acadêmico. Com a evolução dos debates que envolvem a problemática, a religião tornou-se um elemento fundamental para o entendimento dos fenômenos internacionais. No entanto, analisar a relação entre religião e relações internacionais não é uma tarefa simples, cada um dos termos abrange ramos tão amplos e complexos que parece inviável estudar suas relações. Desta forma, compete-nos a princípio explorar os diversos conceitos existentes sobre a religião e as Relações Internacionais para melhor compreendermos o tema antes de iniciarmos a análise do nosso objeto de estudo.

De acordo com a *Encyclopedia of Psychology and Religion* (2010) o termo religião deriva do latim e está associado às palavras religar, ligar, restringir e reconectar. Scott (1997) define religião como um “sistema de padrões de relações sociais formados em instituições sociais e coletividades independentes”, perpetuados como base em regras e recursos próprios (SCOTT, 1997, p. 204).

No sistema o qual Scott (1997) se refere, estão inseridos as crenças, práticas e símbolos, desde modo, a visão de Scott (1997) é compartilhada ao do sociólogo David Émile Durkheim por relacionar o fenômeno a um sistema de crenças.

De acordo com Durkheim (2001, p. 46): “a religião é um sistema unificado de crenças e de práticas relativo a coisas sagradas [...] que unem os seus aderentes numa comunidade moral única”.

Durkheim (2001) considera as práticas religiosas como um meio de representação da natureza da coisa sagrada, o vínculo do homem com o sagrado. É um conjunto de orientações imbuído de simbolismos que resultam de normas estabelecidas pelas tradições religiosas, “é basicamente um agente para difundir valores” (CIPRIANI, 2004, p. 304).

Glock e Stark (*apud* COUTINHO, 2012, p. 178) acrescentam que: “a religião é um ‘sistema institucionalizado de crenças, símbolos, valores e práticas que fornecem a grupos de homens soluções para as suas questões de sentido último’”.

Portanto, a religião é um agrupamento de práticas que oferecem motivações relevantes e duradouras, apresentando-se como a solução para as questões humanas. Segundo Durkheim (2001, p. 311): “o homem religioso sente mais força em si, tanto para lidar com as dificuldades da existência como para derrotá-las”.

Vale ressaltar que o contexto cultural influencia o conceito de religião. Para as sociedades ocidentais, segundo Tylor (1920, p. 424), a religião é “a crença em seres espirituais”, no qual, conecta o homem com algo transcendente. O conceito não é atribuído às sociedades orientais, pois a transcendência não está presente e sim o panteísmo, crença de que absolutamente tudo e todos compõem um Deus abrangente e imanente. Logo, a religião para os orientais não é considerada como um elo entre o superior e os homens, é vista como a própria natureza, que abrange a todos os seres vivos. Desta forma, concluímos que o fenômeno religioso é uma prática permanente na vida da população global.

No começo dos anos 1980, a academia norte americana considerava que o simples fato de termos a presença constante da religiosidade na vida cotidiana dos indivíduos, justificaria por si só a necessidade de entendimento acerca do fenômeno religioso e do seu papel na conjuntura internacional (FOX; SANDLER, 2004).

Por sua vez, o advento das Relações Internacionais como “ciência humana positiva e autônoma surgiu no início do século XX” (CASTRO, 2012, p. 52), no entanto, seus fundamentos e propósitos “possuem origens e fontes históricas, geográficas e socioculturais vastas e distintas” (CASTRO, 2012, p. 53).

De acordo com Seitenfus (2004, p. 2), define-se por Relações Internacionais como:

O conjunto de contatos que se estabelecem através das fronteiras nacionais entre grupos socialmente organizados. [...] as relações internacionais surgem quando dois ou mais grupos socialmente organizados intercambiam bens, ideias, valores e pessoas, tanto num contexto juridicamente definido quanto de maneira circunstancial e pragmática.

Brillard e Djalili (*apud* MOURA, 2008, p. 620) concordam com o conceito exposto por Seitenfus (2004) ao considerar a disciplina “como um conjunto de relações e comunicações que os grupos sociais estabelecem através das fronteiras”.

Segundo Colard (1999, p. 5), a análise das

Relações internacionais engloba as relações pacíficas ou belicosas entre Estados, o papel das organizações internacionais, a influência das forças transnacionais e o conjunto das trocas ou as atividades que cruzam as fronteiras dos Estados.

A conexão desenvolvida entre os atores envolvem os fatores econômicos, políticos, geográficos; religiosos entre outros, cada um com sua dinâmica própria é responsável por conduzir as relações internacionais, apresentando como variáveis intervenientes o papel da ética, do direito, da ideologia e por fim, o papel do poder (WENOZEL, 1980).

Deste modo o termo Relações Internacionais é composto por certa imprecisão que confunde os iniciantes no estudo, uma vez que as relações estabelecidas entre as unidades políticas são frequentemente associadas apenas à política internacional.

No entanto, Griffiths (2007) expõe que a ampla e complexa variedade de aplicações da disciplina bem como as diferentes visões sobre as teorias das Relações Internacionais são vistas como necessárias.

De acordo com Griffiths (CASTRO, 2012, p. 74):

Contemporary IR theory exhibits a wide variety of competing worldviews. To be sure, they are not all mutually exclusive. Productive conversations can take, and have taken, place between realists and liberals over the dynamics of cooperation among states and conditions for regime maintenance in a variety of issue areas. [...] IR theory in the twenty-first century is therefore inextricably pluralistic. This situation is a cause neither for alarm nor for celebration in the name of diversity for the sake of it. I have suggested that a worldviews, or perspective on perspectives, is necessary in order to assess the merits of alternative worldviews. An appropriate starting point, I believe, is to recognize IR as an extreme manifestation of human tragedy¹.

Portanto, para compreender o fenômeno das relações internacionais diante da complexidade da disciplina, se faz necessário delimitar o objeto de estudo para posteriormente aplicar o dispositivo mais adequado. Uma vez que a dinâmica da disciplina é frequentemente orientada pela origem de novos atores e surgimento de novos debates sobre os assuntos internacionais torna-se indispensável o trabalho de análise dos pressupostos e dos dispositivos conceituais da matéria.

1.2 A religião nas teorias das relações internacionais

A esfera das relações internacionais é composta por profundos debates em torno da importância das religiões para o cenário internacional, cuja relação é caracterizada por diferentes aspectos. Em 1648, o estabelecimento e legitimação dos Estados Nacionais através do Tratado de Vestfália foi o responsável por marcar o início do período secular e determinar o afastamento do aspecto religioso da política internacional.

¹ A teoria contemporânea das RI apresenta uma ampla variedade de visões de mundo concorrentes. Para ter certeza, elas não são todas mutualmente exclusivas. Conversas produtivas podem tomar, e tomam lugar entre realistas e liberalistas sobre a dinâmica da cooperação entre os Estados e as condições para a manutenção do regime em uma variedade de áreas temáticas. [...] a teoria das RI no século XXI é, portanto, intrinsecamente pluralista. Esta situação é uma causa nem para alarme nem para celebração, em nome da diversidade e para o bem dela. Eu sugiro que as visões de mundo ou perspectiva sobre as perspectivas, são necessárias, a fim de avaliar os méritos das visões de mundo alternativas. O ponto de partida adequado, creio eu, é reconhecer as RI como uma manifestação da tragédia humana [Traduzido].

Embora o primeiro tratado da Era Moderna tenha sido assinado devido à ocorrência de guerras religiosas, a maior parte da teoria e análise das relações exteriores removeu a incorporação das forças sociais, retirando, a religião do contexto internacional. O sistema de Estado Vestfaliano substituiu a autoridade transnacional da igreja Católica pelo princípio de que cada governante estabeleceria a religião predominante dentro dos seus respectivos domínios, determinando a existência de uma plena soberania governamental e o surgimento de novos Estados (SOARES, 2012).

Afirma-se que os preceitos estabelecidos pelo Tratado de Vestfália, foram os responsáveis por desenvolver as bases para a escola realista e o conceito secular da *raison d'état* (PHIPOTT, 2000).

Segundo os estudos da teoria realista desenvolvida por Hans Morgenthau na obra *Política entre Nações* (1948), os Estados são movidos por incentivos e propósitos individuais, visando ampliar sua riqueza e poderio como único meio de sobrevivência no cenário internacional. O paradigma é composto por várias vertentes de pensamento, no entanto, as questões que consideram o papel do Estado como ator central que age de modo uniforme e homogêneo e nitidamente racional em defesa dos interesses nacionais é comum a todas.

A partir da década de 1960, o prestígio da corrente realista passou a ser contestado por ignorar o fato de que os “Estados são frequentemente dirigidos por considerações normativas, incluindo as religiosas, quando fazem sua política externa” (BERLIN *apud* FERREIRA, 2015, p. 163) , o que caracteriza a falha do paradigma por desprezar o impacto da religião no contexto internacional ao definir os interesses estatais apenas em termos de poder. Assim, a teoria realista considera que a autonomia da esfera política está acima de todos os valores e esferas. Snyder (*apud* FERREIRA, 2015, p. 163) complementa:

Deixa a cultura (e, portanto, a religião) fora de sua teoria estrutural das relações internacionais não por causa de sua substancial importância, mas porque a construção parcimoniosa de uma teoria requer que se foque somente nas suposições centrais acerca do relacionamento entre a ‘estrutura’ e o ‘processo’.

O foco dos debates que envolviam a teoria realista no cenário internacional estava pautado no comportamento e nas formas de interação dos Estados perante a sociedade internacional de natureza anárquica, na supremacia militar como instrumento dominante de poder, nas relações interestatais e assuntos que envolviam o dilema da segurança estatal como as principais questões da arena internacional, afastando-se do enfoque religioso.

O teórico Robert Jervis, por sua vez, aponta que a relação entre identidade e conflito é um meio viável para a inserção do fenômeno religioso, a partir do momento que constituem

uma importante variável nos estudos da teoria realista com relação ao conflito e a guerra (SANDAL; JAMES, 2010).

Para Snyder o fato da religião ser vista como um recurso capaz de dar auxílio na organização do sistema internacional e no balanço de poder deveria ser um fator relevante na teoria realista (SNYDER, 2011). Portanto, embora a teoria realista trate de temas que desviam do aspecto religioso pode-se considerar que o sistema internacional é guiado por uma grande diversidade de normas, inclusive pelas religiosas. Deste modo, Thomas assim como Snyder afirma que a religião não pode ser completamente ignorada pela tradição realista das relações internacionais (THOMAS, 2005).

O liberalismo, por sua vez, atua como um dos modelos teóricos dominantes no estudo das Relações Internacionais, cuja capacidade de influência aumentou substancialmente com o fim da Guerra Fria e advento das ideias iluministas na Europa no final do século XVIII. A premissa parte do princípio que o Estado não é o único e principal atuante na esfera internacional. Logo, o paradigma liberal é capaz de reconhecer segundo Haynes (2011, p. 130): “[...] que os agentes religiosos podem ser importantes atores transnacionais, no entanto, aceita que sua importância não é *pari passu* com dos Estados”.

Por ter no centro das discussões teóricas e políticas as liberdades individuais, o liberalismo pode entender a religião como meio para compreender as diferenças culturais; por possuírem tradições que são acessíveis a diversas formas de interpretação (FOX; SANDLER, 2004). Desta forma, segundo Soares (2012, p. 64): “os valores culturais vão de encontro com as normas religiosas, promovendo a cooperação e um entendimento pacífico, o que pode auxiliar na solução de um conflito religioso”.

Há outros autores que assim como Haynes (2011), consideram que a religião pode desempenhar uma importante função dentro do âmbito da teoria liberalista. De acordo com Haynes, Andrew Moravcsik integra as identidades religiosas nas suas análises a respeito do liberalismo como uma forma utilizada pelos grupos sociais para pressionar o Estado e alcançar seus objetivos (HAYNES, 2011). No entanto, o autor limita a extensão do aspecto religioso dentro do paradigma liberal relacionando-o apenas aos grupos de interesses religiosos (SNYER, 2011).

Outra vertente das relações internacionais que nas suas origens negou a importância do aspecto religioso é a Escola Inglesa, a teoria nega os preceitos do Realismo e do Liberalismo e apresenta uma visão intermediária entre os paradigmas. Inicialmente, a Escola inglesa demonstrou certa preocupação com a temática religiosa, no entanto, com o passar do tempo foi sendo colocada em segundo plano ao considerar propostas gerais sobre o sistema e a sociedade internacional priorizando questões relacionadas à possibilidade de ordem, a essência do poder, relevância das normas e instituições.

De acordo com Haynes (2007, p. 37) a Escola Inglesa passou a aceitar a religião “como um importante fator na ordem internacional” ao questionar a possibilidade de existência de uma sociedade internacional em um sistema multicultural e multirreligioso. A sociedade internacional nos tempos modernos relaciona-se ao fenômeno da globalização, ou seja, a um processo de aprofundamento internacional e da integração econômica, social, cultural e política, no qual, o aspecto religioso não pode ser simplesmente desprezado.

Segundo Adam Watson (2004), em sua obra *a Evolução da Sociedade Internacional*, a cultura é considerada como um elemento cujo papel é fundamental na organização da sociedade internacional contemporânea e o fenômeno religioso é visto como uma fonte concreta e impulsionadora da evolução das civilizações.

Wight (*apud* THOMAS, 2005) incorpora sua visão nas análises de Watson ao acreditar que uma cultura comum e uma determinada união entre os Estados, seriam indispensáveis para a existência de uma sociedade internacional.

No entanto, essas perspectivas também são vistas como contraditórias no mundo contemporâneo, uma vez que grande parte dos debates nas relações internacionais é baseado nos fundamentos ocidentais impostos por alguns países, o que cria um incômodo para a Escola Inglesa já que o preceito da cultura comum contribui de forma decisiva para a composição da sociedade internacional (THOMAS, 2005).

O modelo construtivista é o mais utilizado nos tempos atuais para investigar os assuntos internacionais e realçar as questões culturais desprezadas anteriormente pelas correntes clássicas. Todavia, o paradigma é tão complexo que se torna inviável reduzi-lo apenas ao aspecto religioso.

O principal pressuposto do construtivismo é baseado na noção de que a identidade, os interesses e as instituições influenciam a dinâmica dos Estados com o sistema internacional instituindo a premissa de Alexander Wendt que o sistema é uma construção social. Em sua obra *Social Theory of international Politics* (1999) o autor expõe que a cultura e a religião são essenciais para a construção do interesse nacional, apresentando o construtivismo numa

perspectiva onde os assuntos de caráter ontológico reconquistam os questionamentos.

Nogueira e Messari (2005, p. 167) incorpora a visão de Wendt ao expor que:

O paradigma elaborado pelo construtivismo dialoga muito com o debate agente-estrutura, os inserindo numa lógica não de mera causalidade, mas sim de interação, não podendo falar simplesmente da sociedade sem mencionar os indivíduos que a constroem.

Deste modo, os construtivistas entendem que a realidade é um resultado de uma construção no qual os indivíduos são os atores centrais responsáveis pelas decisões, compondo o cenário internacional de acordo com suas intenções individuais e interação social com os demais atores, sejam elas de cooperação ou de rivalidade.

Wendt (2003) evidencia na sua visão construtivista que o cenário internacional não é composto por uma natureza anárquica ao relatar que as normas criadas para reger as relações entre os atores internacionais possibilitam a ocorrência de conflitos, criando um cenário anárquico em um determinado momento. Logo, a anarquia não é pré-imposta. É socialmente construída, tendo sua base de funcionamento relacionada com a composição das identidades nacionais e sua relação com as diversas identidades, viabilizando o conflito ou a cooperação.

Desta forma, o autor propõe quatro meios que podem alterar a cultura anárquica e reduzir o “egoísmo das identidades na promoção coletiva: a saber, interdependência, destino comum, homogeneidade e autodomínio” (SNYDER *apud* FERREIRA, 2015, p. 164). Em todas as propostas expostas por Wendt, a religião é capaz de influenciar profundamente, devido a sua ordenação e pluralidade na esfera internacional.

A autores como Kubalková (*apud* FERREIRA, 2015, p. 165), afirmam que os ideais construtivistas são considerados de forma tão ampla que podem abranger de outra forma as “reivindicações ontológicas mutuamente exclusivas, como por exemplo, aquelas da religião e da ciência social positivista”.

Kubalkova (*apud* FERREIRA, 2015) propõe trazer de volta a religião como objeto e estudo da disciplina das Relações Internacionais ao desenvolver o campo de estudo chamado de “Teologia Política Internacional”. A análise sugere uma harmonização entre a visão secular da ciência e a religião, ao considerar que diversas teorias das relações internacionais têm como base a fé científica. Segundo ela, aceitar a fé nas análises acadêmicas não seria um problema, visto que a fé é uma forma de razão comprovada pela neurociência.

Portanto, o estudo da Teologia Política Internacional teria como finalidade o entendimento dos aspectos desprezados pelas principais correntes das Relações

Internacionais, como por exemplo, a função das religiões, da identidade cultural e das ideologias nas interpretações científicas e nas questões internacionais (KUBALKOVA *apud* FERREIRA, 2015).

Sandal (2012) acrescenta nas discussões em torno da “teologia política” de Vendulka Kubalkova à definição de “teologia pública” como um elemento íntimo ao positivismo. De acordo com ele, a religião deveria ser classificada nas análises internacionais como teologia pública, pois uma vez criadas, difundidas e estabelecidas por instituições religiosas seria considerada como um meio eficiente para influenciar a esfera política. Quando debatida no âmbito social, o fenômeno religioso deixa de ser uma percepção em busca do ser superior e torna-se uma teologia pública.

Como verificamos, o estudo do fenômeno religioso foi desprezado por muitos teóricos e acadêmicos durante décadas, ganhando proeminência nas Relações Internacionais nos anos 90 com fim da Guerra Fria em decorrência da eclosão de inúmeros conflitos relacionados ao aspecto religioso e étnico.

Dentre as obras publicadas sobre o assunto, nenhuma alcançou tanto prestígio quanto a tese do Choque de Civilizações (1996) do cientista político Samuel Huntington publicada na *Foreign Affairs*. Considerada provocativa, recebeu muitas críticas por ser reducionista, indevidamente culturalista e alarmista devido o seu caráter altamente controverso ao apresentar uma visão preconceituosa e etnocêntrica.

A comunidade acadêmica foi tomada por discussões que buscavam entender a situação em que o mundo se encontrava no pós-guerra. Os debates foram invadidos por teorias liberalistas marcadas por uma visão otimista do cenário internacional, uma vez que o fim da guerra representava o término de um dos conflitos mais significativos da política global e o surgimento de um mundo relativamente mais harmônico. Segundo Francis Fukiyama (1992, p. 13): “podemos estar testemunhando o fim da história como tal: o ponto final da evolução ideológica da humanidade e a universalização da democracia liberal ocidental como forma de governo humano”.

Huntington (1996), por sua vez, se opôs às teorias liberalistas e previu que na era pós Guerra Fria os grandes conflitos globais não seriam compostos pela natureza ideológica, econômica ou militar, mas se configurariam por conflitos civilizacionais, cujo elemento principal seria a religião. Dentre as civilizações citadas, a Islâmica representaria a maior ameaça para o sistema internacional, pois “o Islã tem fronteiras sangrentas, ou seja, onde o mundo mulçumano se encontra com outras civilizações, surgem conflitos” (DEMANT, 2014, p. 246).

Nesse contexto, a obra de Huntington (1996) teve grande relevância para o estudo em questão, uma vez que atentava para o surgimento de regimes islâmicos e antiocidentais que comprometeriam a estabilidade da ordem mundial.

Diante da complexidade do assunto, havia muitos estudiosos das Relações Internacionais no período pós-guerra que não observavam à importância do fenômeno religioso para o âmbito internacional (FOX; SANDLER, 2004).

Teóricos como Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber presumiam que a religião seria uma força em declínio (SAHLIYEH, 1990) e, portanto, não desempenharia uma forte influência no cenário internacional, pois sua relevância seria substituída pelas ideias do secularismo, tendência global da modernidade que anularia o impacto da religião (NORRIS; INGLEHART, 2004).

No entanto, o fator modernidade que deveria ter sido a principal causa para o abandono da religião como um elemento primordial na composição da sociedade, tornou-se responsável pelo seu ressurgimento. Segundo Karen Armstrong, “a religião voltou a ser uma forja que nenhum governo pôde ignorar impunemente” (ARMSTRONG, 2001, p. 6), a partir do momento que se observa no cenário internacional um aumento considerável dos movimentos fundamentalistas.

1.3 A relevância do fenômeno religioso para as RIs

A análise da religião nas relações internacionais é relevante sob diferentes aspectos. A princípio, esta desempenha efeitos internos, que estão associados à ordem moral individual e coletiva do homem e o seu relacionamento com a entidade superior, no entanto, também produz efeitos externos relacionados ao mundo material e às condições sociais que se inserem. Logo, assim como os efeitos religiosos internos necessitam de complemento moral, ético e psicológico os efeitos externos necessitam de complemento das condições sociais na inexistência de um modelo ideal que supra as necessidades do ser humano (BOURDIEU, 1998).

Boudieu, (1998, p. 42) acrescenta:

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se portanto passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir, capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes.

Deste modo, o modelo ideal de estrutura social é fundado em torno dos valores e crenças da tradição religiosa que constrói e ordena o pensamento, logo é considerado legítimo, pois é capaz de promover uma mudança na natureza humana a cerca das visões do mundo social. Para Bourdieu (*apud* DELFINO, 2010, p. 2):

[...] em outros termos, a religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social (efeito de consagração com sacralização pela ‘naturalização e pela eternização’).

Portanto, um dos aspectos importantes da religião no contexto internacional está associado ao interesse de um grupo legitimar sua visão de mundo específica e condição material e simbólica para satisfazer seus anseios particulares.

De acordo com Bourdieu (*apud* ENOQUE; BORGES; BORGES, 2015, p. 481):

[...] contribui para imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações, cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmos.

Bourdieu (2005) relata a colaboração de Weber no estudo da religião ao relacionar aspecto mitológico do discurso às pretensões religiosas dos que os produziram. Dessa forma, ambos concordam que existe uma relação entre a religião e a política, uma vez que a religião é utilizada como forma para manter ou reformar a ordem social.

Em sua publicação *Bringing Religion into International Relation*, Fox e Sandler (2006, p. 7) expõem importantes aspectos sobre o desempenho da religião nas relações internacionais. De acordo com eles, a importância deve-se à associação da religião em quatro pontos:

- Afirma que a religião é uma fonte de legitimidade, inclusive de legitimidade política, concordando com Bourdieu, Weber, entre outros;
- A religião é capaz de influenciar a visão de mundo dos indivíduos que por sua vez influencia na maneira de pensar e agir;
- É um aspecto da identidade;
- Por estar associado com as instituições formais pode ser utilizada para influenciar o processo político.

Ainda segundo Fox e Sandler (2006, p. 7), embora a religião seja um aspecto de extrema importância não é considerada a “força motriz por trás das relações internacionais, no entanto, as relações internacionais não podem ser compreendidas sem levar em consideração a

religião”. Estudiosos como Petite e Hatzopoulos (2003) declaram que na maior parte dos estudos sobre as relações internacionais o fator religião não é considerado relevante para a disciplina, no entanto, afirmam que a influência religiosa é mais importante do que se pode imaginar. A obra fornece uma análise de como a religião, neste caso a islâmica, tem contagiado a política internacional moderna.

Fox e Sandler (2006) concordam com Thomas (2000), ao declarar que a religião está relacionada às relações internacionais como fonte de identidade social e individual.

De acordo com Thomas (2000, p. 4):

A system of religious beliefs provides followers with the main source of their identity. There is a basic essentialism and determinism about the nature of religion because religious differences are fundamental and immutable, and they are more important sources of difference than ethnicity, class or gender².

Neste aspecto, a religião é vista como construtora de identidades sociais dos indivíduos e dos grupos que pertencem. Portanto, é responsável por estabelecer uma relação de empatia entre os membros de grupos semelhantes e desavenças entre os que se distinguem. Geertz (*apud* DELFINO, 2010) acrescenta que a religião é uma forte fonte de identidade associada ao ethos cultural de um povo.

Segundo Geertz (*apud* DELFINO, 2010, p. 12):

O Ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição e a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem.

A religião é vista como “fonte de identidade” no conteúdo das relações internacionais, por ser notável sua dimensão e singularidade, uma vez que é utilizada como forma para legitimar as decisões no campo interno e externo.

Vale ressaltar que Thomas (2000) considera o fenômeno da globalização como um dos principais aspectos responsáveis por criar e estabelecer a religião tendo como base as identidades sociais. Segundo Thomas (2000, p. 5), a “industrialização, o capitalismo e a urbanização transformaram as religiões e fragmentaram a história das comunidades religiosas no oeste, e agora através do semelhante processo de globalização está transformando o terceiro mundo”.

² O sistema de crenças religiosas fornece aos seus seguidores a principal fonte de identidade. Existe um básico essencialismo e determinismo sobre a natureza da religião porque as diferenças religiosas são fundamentais e imutáveis, além de serem as principais fontes da diferença estando acima da classe, gênero e etnia [Traduzido].

Portanto, a globalização contribui na ratificação da doutrina, dos princípios e da identidade social baseando-se em partes no aspecto religioso para alterar tanto a política interna quanto a política externa.

Thomas (2000) contribui de forma bastante peculiar para a associação da religião aos conflitos internacionais. Segundo o autor, a religião nas relações internacionais além de ser interpretada como uma forma de ideologia é vista como uma forma de *soft power*, de identidade transnacional, de civilização ou área cultural, de comunidade ideacional transnacional e como comunidades interpretativas.

O autor percebe a religião nas relações internacionais como *soft power*³ por constituir uma forma de poder através dos princípios e convicções que cativam ou que causam repulsa.

De acordo com Thomas (2000, p. 7):

In contrast to 'hard power' (military or economic power), 'soft power' is the power of attractive ideas. When ideas are attractive (or even the opposite, repulsive, like racism and anti-Semitism) they become attitudinal capabilities that make up intangible elements of 'power' for actors in international relations⁴.

Deste modo, a ideologia de uma determinada religião pode tornar-se um elemento intangível de poder eficiente capaz de mobilizar aqueles que creem em tais princípios, influenciando as ações dos estados perante as relações internacionais. Logo, a religião como *soft power* é de fundamental importância por integrar o universo religioso ao político.

Vale ressaltar que Thomas (2000) considera os movimentos religiosos como atores transnacionais com grande relevância na análise das relações internacionais, uma vez que esses atores não estatais estão em constante envolvimento no cenário internacional, alterando a dinâmica de poder através do *soft power* e *hard power*. Como exemplo, a civilização islâmica tem originado “uma série de atores não estatais terroristas - Al-Qaeda, Hamas, Jihad Islâmica - e outros não terroristas que atuam em diversos países, como as organizações islâmicas dos Estados Unidos, sendo a mais influente a Nação do Islã”, entre outros movimentos de libertação nacional, grupos rebeldes e terroristas (SOARES, 2012, p. 51).

Conforme esclarece Thomas (2000, p. 88):

³ O termo *soft power* foi criado pelo celebre pensador Joseph Nye da Universidade de Harvard, segundo ele existe um “poder suave” ou “brando” caracterizado por elementos como a cultura e a mídia em contraste com o “hard power” que consiste no poder militar e econômico. Deste modo, Nye (2002) define o *soft power* como um poder de atração, no qual, um Estado torna-se capaz de obter vantagens no mundo político e atingir seus objetivos externos através da influência dos seus valores culturais (NYE, 2002).

⁴ Em contraste com o *hard power* (‘poder militar ou econômico’, o *soft power* é o poder das ideias atraentes. Quando as ideias são atraentes (ou mesmo o oposto, repulsivo, como racismo e antisemitismo) tornam-se as capacidades de atitude que compõem elementos intangíveis de poder para os atores nas relações internacionais [Traduzido].

Transnational religion can also provide the basis for non-state actors as transnational actors, or as non-governmental organizations (NGOs), and this is the fifth way the impact of religion in international relations has been examined. Transnational actors can influence international relations through the use of force or through the ‘power of ideas’⁵.

Em sua obra, Thomas (2000) aponta para o modelo missionário de assistência externa promovida por atores religiosos em regiões carentes visando desenvolver atividades de reestruturação moral dos indivíduos vítimas da miséria e corrupção dos seus países. Cita também, os líderes religiosos que desempenharam grande importância política e diplomática no cenário internacional como, por exemplo, Mahatma Gandhi, Madre Teresa, Dalai Lama, o Papa João Paulo II, entre outros devido a sua capacidade de inspirar os fiéis promovendo a dignidade e a liberdade humana.

A religião exposta no estudo das relações internacionais como civilização ou área cultural é a terceira forma exposta pelo autor. Menciona a tese do cientista político Samuel Huntington, no qual, analisa as civilizações tendo como base a religião no período pós Guerra Fria. Segundo a teoria de Huntington, as profundas diferenças existentes entre as civilizações devido à pluralidade religiosa e o compromisso com a ideologia seria o responsável pela origem dos conflitos nas relações internacionais.

Thomas (2000, p. 11) esclarece que:

A variation of Huntington’s thesis claims that culture has become the main source of division among humankind. This views cultural differences as the main source of international conflict, and is relevant here because the world’s major cultural groupings and the main world religions overlap to a considerable extent⁶.

Com relação à religião como área cultural, Vlahos (1991) aplica o termo primeiramente para extinguir a definição de aldeia global. Para Vlahos o mundo é segmentado em uma série de áreas culturais que estabelecem modos de pensar e agir de acordo com a cultura.

Notadamente a civilização ou área cultural são elementos fundamentais para compreender a religião nas relações internacionais, uma vez que, segundo Huntington (1996, p. 20): “as pessoas se definem em termos de antepassados, religião, idioma, história, valores, costumes e instituições. E se identificam com grupos culturais: tribos, grupos étnicos, comunidades religiosas, nações e, em nível mais amplo civilizações”.

⁵A religião transnacional pode fornecer a base para atores não estatais como atores transnacionais ou para as organizações não governamentais (ONGs), [...] os atores transnacionais podem influenciar as relações internacionais através do uso da força ou através do poder das ideias [Traduzido].

⁶ Uma variação da tese de Huntington afirma que a cultura se tornou a principal fonte de divisão entre a humanidade. Este vê as diferenças culturais como principal fonte de conflito internacional, e é relevante aqui porque os principais grupos culturais do mundo e as principais religiões do mundo se sobrepõem a uma extensão considerável [Traduzido].

Desta forma, Huntington (1996) e Vlahos (1991) apresentam em suas obras uma nova visão das relações internacionais ao introduzir a religião e a cultura como elementos indissociáveis das relações de poder entre os Estados, portanto são considerados aspectos fundamentais para o entendimento da dinâmica internacional.

Por sua vez, a religião como uma comunidade ideacional transnacional está associada às questões abordadas por Huntington e Vlahos, ao considerar os elementos culturais e ideológicos transnacionais existentes na religião como indispensáveis na elaboração do pensamento. As ideias consideradas atraentes são capazes de reunir um conjunto de indivíduos espalhados por todo o mundo independente das fronteiras estatais, além de definir se um Estado é competente o suficiente para predominar em uma situação de conflito.

De acordo com Thomas (2000, p. 11-12):

*Most of the ideational communities Brown examines are religious groups: Islam, Roman Catholics, other Christians, Jews, and what he calls 'eastern' religions (including Hinduism, Buddhism and Shintoism in Japan). He argues that the deep commitment people have to the wellbeing of their community is the only durable cement of states, and this cannot be coerced or purchased*⁷.

Thomas (2000) também considera a religião como comunidades interpretativas. Ao analisar a abordagem modernista ou instrumental do estudo da religião o autor considera a conjuntura bastante insatisfatória.

Primeiramente Thomas (2000, p. 12) observa que a perspectiva modernista considera a identidade religiosa “*As no more important than any other kind of identity*”⁸, dando relevância também às condições materiais, políticas e sociais utilizadas pelos indivíduos para atingir seus objetivos. Entretanto, o autor afirma que: “*Religion is considered to be a primordial, unchanging irreducible part of individual and social identity. Religion matters because it is one of a series of traits that distinguish between communities and determine their identities*”⁹.

⁷ A maioria das comunidades ideacionais são grupos religiosos: Islã, católicos, outros cristãos, judeus, e o que ele chama de religiões orientais (incluindo o Hinduísmo, Budismo e Xintoísmo no Japão). Ele argumenta que as pessoas têm um profundo compromisso com o bem-estar de sua comunidade considerado o único cimento durável dos estados, e isso não pode ser coagido ou comprado [Traduzido].

⁸ Não mais importante que qualquer outro tipo de identidade [Traduzido].

⁹ A religião é considerada uma parte irredutível primordial, imutável da identidade individual e social. A religião é importante porque é um de uma série de características que distinguem as comunidades e determinam suas identidades [Traduzido].

Thomas (2000, p. 13) aborda dois aspectos para explicar a inconsistência do modelo modernista em questão: de acordo com o autor a falha seria encontrada na incapacidade do modelo em explicar porque os conflitos religiosos apresentam um nível extremo de violência se as ideias religiosas não transmitem esse padrão de mensagem e por considerar a religião como um componente estático da cultura política:

Although it is usually recognized that political cultures adapt and change, religion has been seen as a static, self-contained element within political culture. Religious change and adaptation must fit into a more dynamic understanding of political culture. It is not sufficient to say, for example, that islamic fundamentalis, [...] is a reaction against modernization and indicates the strength of traditional political culture¹⁰.

Segundo o modelo modernista a religião passa a ser vista como um elemento estático da identidade social e da cultura política, no entanto, a perspectiva religiosa não pode ser separada da perspectiva política. De acordo com Thomas (2000, p. 13):

Religions are not made up of a body of static, immutable beliefs, nor are religious groups made up of a body of believers 'hermetically sealed off' from the forces of modernization or globalization. Religious interpretations cannot be separated from politics. No matter how religions are described - as ideational communities, civilizations, or culture areas - they are more dynamic than many scholars realize¹¹.

Portanto, a análise da religião no contexto das relações internacionais seja como uma comunidade ideacional transnacional ou como comunidades interpretativas são de extrema importância, pois assim como na política a religião está cercada em torno de interesses e objetivos. Thomas (2000) finaliza sua obra analisando o impacto das diferentes abordagens religiosas para a compreensão do fenômeno no âmbito internacional e como este se configura como um desafio para a sociedade. Para isso, o autor considera duas perspectivas: a relação entre as religiões fortes e estados fracos, e as crenças e valores religiosos.

Nesta perspectiva, Thomas (2000) menciona que em “regiões fracas” constituídas por “religiões fortes” existe uma maior probabilidade de instabilidade interna e da ordem internacional. Religiões que possuem pretensões universalistas como o islamismo, budismo e

¹⁰ Embora seja reconhecido que culturas políticas devam se adaptar e mudar, a religião tem sido vista como um elemento estático, auto-contido dentro da cultura política. A religião muda e se adapta e deve caber em uma compreensão mais dinâmica da cultura política. Portanto, não é suficiente dizer que, por exemplo, que o ressurgimento do fundamentalismo islâmico [...] é uma reação contra a modernização e indica a força da cultura política tradicional [Traduzido].

¹¹ As religiões não são constituídas por um corpo de crenças [...] nem são grupos religiosos compostos por um corpo de crentes 'hermeticamente fechados' das forças da modernização ou globalização. As interpretações religiosas não podem ser separadas da política. [...] Não importa como as religiões são descritas - comunidades ideacionais, civilizações ou áreas de cultura - são mais dinâmicas do que muitos estudiosos percebem [Traduzido].

cristianismo são as únicas capazes de constituir uma real ameaça à soberania do Estado através do incremento de instituições religiosas e políticas transnacionais.

Conforme Thomas (2000, p. 15):

*As a result, the problem in developing countries and also in some states in central Europe and the former Soviet Union, is that there are 'strong religions' in 'weak states', with the state exhibiting low levels of political legitimacy, national integration, and institutional capacity*¹².

Portanto, religiões cuja história dos seus países não tenha sido caracterizada pela política de separação religiosa das instituições políticas, possuem grande potencial para minar a soberania do Estado. Segundo Thomas, o Islã é a única religião que pode ser vista como ameaça a soberania internacional no século XXI.

Uma vez que, ao longo da história do mundo islâmico a comunidade esteve sob domínio estrangeiro por meio do colonialismo, o que provocou o enfraquecimento da identidade nacional do Estado considerado como “fraco”, no entanto, é nessa perspectiva que a religião é fortalecida e utilizada como meio pelos indivíduos para construir bases fundamentadas na ideologia religiosa transnacional. Neste contexto, Thomas menciona como desafio para o sistema internacional os movimentos fundamentalistas islâmicos, baseados no imaginário mítico de instauração de uma comunidade islâmica transnacional e como instrumento político para alcançar os interesses particulares dos Estados. De acordo com Thomas (2000, p. 18):

*Transnational religious groups can still challenge the sovereignty of 'weak states' by representing ideas and values that cannot be confined or controlled by states. [...] by developing linkages at the subnational and transnational level in other countries can promote the interdependence and interpenetration of domestic and international politics*¹³.

O autor alega que o ressurgimento religioso é uma fonte de conflito, a partir do momento que a sociedade internacional é constituída por regras e práticas baseadas nos valores culturais europeus, fruto do colonialismo e do imperialismo, logo, incompatíveis com as ideologias dos movimentos fundamentalistas. Deste modo, relaciona a religião ao segundo aspecto mencionado como desafio as relações internacionais, a partir do momento que as crenças e valores detêm poder legal superior aos Estados e acordos internacionais.

¹² Como resultado, o problema nos países em desenvolvimento e também em alguns Estados da Europa Central e da antiga União Soviética, é que existem 'religiões fortes' em 'Estados fracos', com o Estado apresentando baixos níveis de legitimidade política, integração nacional e capacidade institucional [Traduzido].

¹³ Os grupos religiosos transnacionais ainda podem desafiar a soberania dos Estados fracos por representar ideias e valores que não podem ser confinadas ou controladas pelos Estados. [...] através do desenvolvimento de ligações em nível subnacional e transnacional em outros países pode promover a interdependência e interpenetração da política nacional e internacional [Traduzido].

Segundo Thomas (2000, p. 18):

The fundamentalist fighters in Algeria, Egypt, Jordan, and the Lebanon violate non-intervention norms as well as international prohibitions on terrorism. [...] violates western norms concerning the civil rights of individuals (such as freedom of speech) and international human rights¹⁴.

Finalizando esse endimento afirma-se que diante do declínio das crenças e valores que constituem a sociedade internacional é indispensável uma maior atenção com relação à diplomacia por parte dos Estados ocidentais para lidar com os conflitos relacionados com ideologias religiosas (THOMAS, 2000).

Nesta perspectiva, perante ao amplo e complexo debate que envolve a problemática religiosa nas relações internacionais no século XXI, o enfoque do estudo será delimitado em torno da questão da religião como principal aspecto construtor da identidade cultural. Abordaremos sobre a dificuldade de assimilação das comunidades muçulmanas nas sociedades ocidentais contemporâneas, em especial a francesa, uma vez que o Islã configura-se como uma religião de valores singulares e incompatíveis com os preceitos ocidentais que regem a modernidade globalizante.

¹⁴Os combatentes fundamentalistas do Estado Islâmico na Argélia, Egito, Jordânia e Líbano violam as normas da não intervenção bem como as proibições internacionais sobre o terrorismo. [...] violam as normas ocidentais sobre os direitos civis dos indivíduos (como a liberdade de expressão) e convenções internacionais de direitos humanos [Traduzido].

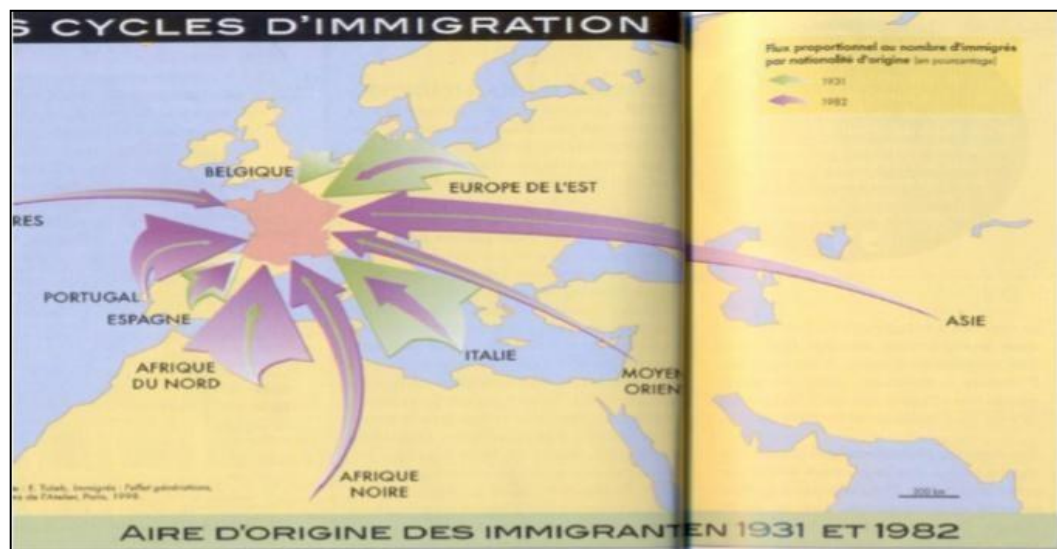
2 O ISLÃ NA FRANÇA

2.1 A construção de uma minoria

A história do relacionamento da França com o Islã teve início a cerca de 1.300 anos atrás, iniciando-se um século após o aparecimento da religião. Essa aproximação foi determinada por traços peculiares e distintos, em grande parte marcada por intensos conflitos religiosos e étnicos, embora tenha desfrutado em alguns momentos de uma relação positiva e mutuamente benéfica.

No conjunto, observou-se três etapas do processo de migração dos muçulmanos para a França que correspondem a períodos de intenso desenvolvimento industrial no país, responsáveis por atrair trabalhadores estrangeiros para os novos setores como pode ser observado na figura 1. De acordo com Noiriél (2002), a incapacidade da França em suprir suas necessidades internas apenas com a sua população local, estava relacionada a resistência da população camponesa ao exodo rural e a redução da taxa de natalidade no país¹⁵.

Figura 1. Origens das imigrações à França entre 1930 e a imigração recente



Fonte: (NORIEL, 2002, p. 12).

¹⁵ Naquele período, os camponeses constituíam mais da metade da população economicamente ativa na França que se manteve no campo por causa do sufrágio universal masculino tornando-se proprietários rurais membros do grupo eleitoral mais importante do país, responsáveis por adiar reformas que os tirariam de suas terras. A redução da taxa de natalidade, por sua vez, ocorreu devido a imposição do código civil em partilhar igualitariamente a herança entre os filhos, interferindo no tamanho do patrimônio familiar, como consequência, as famílias reduziram o número de filhos afetando as taxas de natalidade (NOIRIEL, 2002).

O primeiro ciclo migratório está associado à era colonial. As imigrações oriundas das colônias francesas em processo de independência foram as principais responsáveis por estimular a interferência cultural que originou as bases para a percepção ocidental dos franceses cristãos com relação aos muçulmanos de diversas nacionalidades. Esses imigrantes chamados de *harkis* eram utilizados como mão de obra e pelo exército francês e adquiriam cidadania francesa mesmo sendo desprezados pela sociedade devido as péssimas condições que foram submetidos ao se estabelecerem no país¹⁶ (BOYER, 1998).

Segundo Boyer (1998, p. 71):

[...] au milieu des drames et des difficultés que connurent les repatriés, les Français musulmans ont vécu le plus profonde traumatisme, avec une rupture radicale avec leur milieu d'origine, l'installation dans des camps, dans des conditions très précaires, avec des travaux pénibles, em étant souvent rejetés par leur milieu d'origine et très mal accueillis em métropole¹⁷.

No entanto, cabe mencionar que a presença muçulmana na França é anterior ao período colonial, pôde ser observada desde 1492. Primeiramente, com a expulsão dos muçulmanos provocada pela unificação espanhola, posteriormente, com a aliança estabelecida entre Francisco I e Solimão em 1542. Nas seguintes três décadas ainda havia minorias muçulmanas em solo francês, embora que de modo retraído da paisagem e história do país (BOYER, 1998).

O segundo ciclo migratório ocorreu após a Primeira Guerra Mundial, com a chegada de imigrantes provenientes principalmente de Magreb para fazer parte do Exército francês ou servir de mão de obra barata e pouco qualificada nas fábricas de armamentos, contribuindo fortemente para o estabelecimento definitivo do grupo na sociedade francesa (SELLAM, 2006).

De acordo com Hourani (2006, p. 421) :

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. [...] 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 [...]. Além disso, a presença militar francesa na Síria e no Líbano fortalecia a posição da França como potência mediterrânea e mundial.

¹⁶ A obra *Orientalismo* de Edward Said, aborda de forma clara essa concepção histórica da visão do ocidente sobre o oriente, em especial, sobre os muçulmanos. No entanto, não significa que esse trabalho seja baseado nas análises de Said sobre as implicações das políticas de estereotipização dos muçulmanos pelos ocidentais.

¹⁷ [...] Em meio a tragédias e dificuldades sentidas os repatriados, os muçulmanos franceses viveram o trauma mais profundo devido a ruptura radical com seu meio de origem, a instalação em campos em condições muito pobres e com o trabalho duro sendo rejeitados pela metrópole [Traduzido].

Segundo um relatório avaliado antes do início da guerra, as demandas sociais mais relevantes dos muçulmanos eram com relação aos rituais religiosos e a necessidade de realização do culto. Logo, os responsáveis pelo levantamento ficaram encarregados de criar um órgão público, cuja finalidade seria elaborar, segundo Renard (2006 *apud* MACHADO, 2009, p. 45): “medidas necessárias para respeitar seus costumes religiosos no que concerne as inumações, sua alimentação etc”.

Com a eclosão do conflito, o exército francês receoso com o estabelecimento da lealdade dos soldados muçulmanos em meio as terríveis condições de guerra, responsabilizou-se pelas demandas sociais do grupo. Dentre as normas instauradas, o exército regularizou o culto muçulmano durante os períodos de combate, certificou a execução dos ritos de enterro dos soldados mortos e assegurou “espaços muçulmanos” em cemitérios em Paris, Bagneux, Pantin, Ivry e Nogent-sur-Marn (VIET, 1998).

Porém, tais políticas de integração eram temporárias, não tinham a intenção de acomodar os muçulmanos que fossem permanecer definitivamente no país, não passavam de uma estratégia para aumentar a influência francesa no mundo árabe. Logo, com o término do conflito as necessidades e preocupações dos muçulmanos franceses foram ignoradas pelo governo¹⁸ (TEBBAKH, 2007).

A partir do fim da Primeira Guerra Mundial até os anos de 1930, a França presenciou um considerável crescimento da população muçulmana no país. Devido à recessão econômica iniciada em 1929, o governo adotou projetos que restringiam a imigração tendo como objetivo proteger a mão de obra nacional, o período foi nomeado por alguns autores de “Euroesclerose”¹⁹.

Campanhas xenófobas e à ascensão de nacionalismos constituíram a ideia de que a França deveria proteger bem suas fronteiras, caracterizando um período de maior rejeição dos estrangeiros, sobretudo, dos muçulmanos, apontados como os principais responsáveis pelo elevado índice de desemprego no país (SCHOR, 1985).

A Lei de 1932, criada para o seguinte objetivo, foi considerada incompleta por não abranger aspectos considerados essenciais, como por exemplo, não estabelecia limites para a agricultura, setor que mais demandava o emprego de mão de obra estrangeira (VIET, 1998).

¹⁸ Durante os tempos de guerra, não era praticada a tolerância religiosa nem o entendimento entre as diferenças culturais existentes entre a população muçulmana na França, as medidas estabelecidas serviam apenas como uma garantia para que a defesa da República fosse efetuada. O governo francês de Edouard Herriot apenas construiu uma grande mesquita em Paris como sinal de gratidão pela participação dos muçulmanos no combate, deixando as necessidades desses indivíduos residentes no país em segundo plano.

¹⁹ Período correspondente a redução do crescimento econômico na Europa ocidental que foi associado ao aumento da população muçulmana na França. Como consequência, o governo francês estabeleceu medidas para impedir a imigração visando proteger o mercado nacional (WEIL, 2005).

De acordo com Wharton (2002), a ampliação das consequências da crise de 70 foi acentuada devido a Revolução Iraniana e o consequente revigoramento do discurso contra os movimentos fundamentalistas islâmicos que se formavam. Até o momento referido, os assuntos relevantes para França sobre o Islã estavam associados, segundo Wharton (2002, p. 7), apenas à problemas com as antigas colônias e a questões geopolíticas do Oriente Médio que impediam o bom relacionamento entre os envolvidos:

Therefore, until the 1970's, the relationship between Europe and the Islamic world continued to focus on the position of Muslim communities in the former European colonies and on political upheaval in the Middle East with problems of cultural integration and comprehension between the two bodies being seen as a distinctly external concern by both parties²⁰.

Segundo Demant (2014, p. 170), em períodos anteriores milhares de “italianos, espanhóis e portugueses já haviam sido atraídos aos países ricos da Europa ocidental - setentrional e acabaram sendo integrados com pouca dificuldade”. No entanto, os imigrantes muçulmanos vieram de regiões de muita miséria, além de serem fisicamente diferentes e possuírem uma cultura completamente distinta da população europeia o que dificultou o processo de integração e gerou problemas tanto para eles quanto para a sociedade francesa.

A maioria dos imigrantes muçulmanos resistiram à repatriação e se mostraram capazes de superar obstáculos, viver de modo ilegal, sem direitos trabalhistas para obterem condições de subsistência superiores ao dos seus países de origem. A “migração econômica” que predominou na França no período em questão, possui raízes profundas e enfrentou grandes desafios para a legalização da cidadania plena dos imigrantes e de seus descendentes.

Entretanto, foi exatamente no período pré Segunda Guerra Mundial que a escassez de mão de obra na França provocou a eliminação das quotas estabelecidas em 1932 pelo governo e priorizou novamente as medidas de incentivo a entrada de imigrantes para suprir as demandas internas. Deste modo, o terceiro fluxo responsável pela presença muçulmana na França foi resultado do fim da Segunda Guerra Mundial com a consequente necessidade de restauração do país, entretanto, dessa vez o governo estava disposto a estabelecer direitos essenciais a esses povos para promover uma verdadeira integração.

Com relação ao aspecto político que envolvia a presença muçulmana no país, vale ressaltar que a atuação de soldados muçulmanos no exército francês estimulou o interesse dos mesmos e da sociedade magrebina em ampliar o resultado da “libertação” da metrópole com o

²⁰ Até a década de 1970 o relacionamento entre a Europa e o mundo Islâmico focou na posição das comunidades muçulmanas nas colônias europeias e as reviravoltas políticas no Oriente Médio, com problemas de integração e compreensão cultural entre os corpos, vistos como uma distinta preocupação externa por ambas as partes [Traduzido].

fim da guerra - para estabelecer uma nova ordenação política no Norte da África. A busca pela independência das colônias francesas provocou em 8 de maio de 1945 uma série de conflitos nas cidades de Sétif e Guelma, cuja repressão acarretou em mais de mil mortes e intensificou o radicalismo dos movimentos nacionalistas. Os argelinos residentes na França criaram o Partido do Povo Argelino (PPA), comandado no período por Messali Hadj, despertando o medo do governo francês, e levando-o a desenvolver a “visão policial do Islã”, obrigando os magrebinos a frequentes controles policiais (AMIRI, 2006 *apud* MACHADO, 2009, p. 55-56).

Deste modo, a presença muçulmana na França naquela época pôde ser vista sobre dois aspectos: o econômico, que compreende a necessidade de mão de obra temporária, associada as necessidades demográficas de reconstrução do país no pós guerra; e político relacionado a formulação da nova política de imigração francesa e da situação política colonial (VIET, 1998). Aqui cabe-nos mencionar a grande diversidade dos fluxos migratórios, por envolverem amplas e complexas questões associadas a política, noções de cidadania, nacionalidade, aspectos culturais e religiosos tornando a relação dos muçulmanos e franceses extremamente complicada. Segundo Rossana Reis (2007, p. 39 *apud* MACHADO, 2009, p. 57):

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 ideias abstratas de nacionalidade para a realidade. De fato, as políticas de migração e nacionalidade refletem interesses econômicos, demográficos e conjunturas políticas. Contudo, pela sua própria natureza, obrigam os atores sociais envolvidos nas suas produções a se expressarem em um discurso de nacionalidade, e a tentarem responder à questão ‘quem somos nós’, ou ‘quem nós queremos ser’, e nesse sentido acabam sendo um reflexo interessante da forma como a imagem da nação é construída.

Considerando o ponto de vista de Reis (2007), nota-se uma diferença significativa na postura da França do início até o fim da Segunda Guerra Mundial. A princípio as demandas do país com relação a necessidade de mão de obra eram tão intensas que as discussões sobre a influência das migrações e construção da identidade nacional desses povos foram colocadas em segundo plano. Até porque, para os franceses os trabalhadores estrangeiros eram vistos em caráter temporário e sua identidade francesa parecia está estabelecida sendo capaz de suportar um determinado nível de diversidade (NOIRIEL, 2002).

Somente a partir de 1974, as diferenças culturais entre os franceses e os muçulmanos passaram a ser percebidas como um problema da nova realidade do país. No entanto, as políticas francesas com relação as migrações sofreram grandes variações e constituíram ao longo dos anos tentativas para o estabelecimento de métodos concretos para a convivência

com os imigrantes (VIET, 1998). Com o fim dos programas de incentivo e o fechamento das fronteiras para a imigração de trabalhadores, o estabelecimento definitivo dos muçulmanos na França foi questionado diversas vezes, devido às péssimas condições de moradia e trabalho que eram submetidos, mesmo assim, muitos optaram por não sair do país (KEPEL, 1991).

Ao contrário do que foi observado com o fim da Primeira Guerra Mundial, o término da Segunda fixou um enorme número de soldados de origem árabe na França. Estima-se que em no início de 1945 havia cerca de 1 milhão e meio de imigrantes, no qual, 300 mil em média eram muçulmanos (VIET, 1998).

Em 1998 os muçulmanos constituíam o segundo maior grupo religioso na França, ficando atrás somente dos católicos. A presença muçulmana no país havia aumentando para 4 milhões, no qual, 2 milhões eram vistos como cidadãos franceses (BOYER, 1998). A explicação para esse aumento significativo, além das constantes migrações, está associado a alta taxa de natalidade desses povos que é superior a dos franceses (DEMANT, 2014).

Segundo Boyer (1998, p. 2): “esta presença cada vez mais maciça dos muçulmanos²¹, levou a se perguntar sobre o seu estatuto jurídico, o seu estado, seu lugar na sociedade e o papel atribuído a eles”, uma vez que suas particularidades culturais e religiosas são vistas como impecilhos a integração do grupo à sociedade francesa.

2.2 O islamismo, a secularização e o Estado laíco

Ao destacarmos a história da presença muçulmana na França e a necessidade de assimilação dessa minoria, não podemos desconsiderar uma análise da relação entre o fenômeno religioso e o Estado francês, ou seja, como a tendência à secularização e o conceito de laicidade confrontam-se estritamente com os valores do Islã.

Os modelos de associação entre o Estado e a religião nas suas mais diversas formas de representação assumiram contornos distintos ao longo da história. Como podemos verificar no primeiro capítulo, a influência do fenômeno religioso foi questionada por alguns autores devido o desenvolvimento do processo de modernização e o conseqüente o surgimento da secularização, sendo interessante vincularmos esse último ao conceito de laicidade. A princípio, diante da complexidade do Islã, cabe-nos investigar algumas peculiaridades da religião. De acordo com Bowen (2009, p. 3): “*a lthought inflected and*

²¹ De acordo com Cesari (2002), a maioria dos muçulmanos que migraram para a França em 2002 eram norte africanos e representaram um grande dos desafios para o país com relação a assimilação.

shaped by national or regional values, Islam, like Catholicism and Judaism, rests on traditions that cross political boundaries”²².

Demant (2014, p. 193) ressalta que: “o Islã é a religião que mais cresce atualmente no mundo”. A fé comum pautada no Deus único, Allah é vista como a principal conexão dos muçulmanos com o plano religioso, o que torna a religião, segundo Demant (2014, p. 206): “Completamente diferente, autossuficiente, incompatível e superior a todas as outras”. Essa fé desenvolve nos fiéis uma sensação de pertencimento a uma comunidade que transcende as fronteiras do mundo islâmico, transformando, segundo Miguel (1968, p. 59), o Islã numa religião indissociável, cuja “*Dès cette époque, l'imbrication du religieux et Du politique est un des faits majeurs de l'Islm*”²³.

Deste modo, Teti e Mura (2009, p. 104) definem o Islamismo como um conjunto de movimentos políticos e sociais, com o objetivo de promover o retorno as origens da religião na política e na sociedade tendo o Alcorão²⁴ como a sua Constituição, cuja legislação se limitaria a interpretar e aplicar a xaria²⁵:

*In an Islamic setting the debate about the role religion in individual and social life has produced an enormous variety of opinions and practices combining religion and politics in different ways, sometimes overlapping through the notion of Islamic order, other times maintaining separation of some sort*²⁶.

Embora haja diversos pontos de vista sobre a relação entre a religião e a política, Miguel (1968, p. 10) considera que o interesse do Estado estaria completamente atrelado a doutrina religiosa, tendo como pilar a construção de uma sociedade justa e igualitária determinada segundo os preceitos estabelecidos pelo Corão:

Criar uma comunidade justa, na qual todos os membros, mesmo os mais fracos e vulneráveis, fossem tratados com respeito absoluto. A experiência de construir essa sociedade e viver nela lhes daria os sinais do divino, porque eles estariam conforme a vontade de Deus.

Segundo Armstrong (2001, p. 10) acrescenta:

²² Embora flexionado e moldado por valores nacionais ou regionais, o Islã assim como o Catolicismo e o Judaísmo, repousa sobre tradições que cruzam as fronteiras políticas [Traduzido].

²³ Imbricação do religioso e político constitui uma das suas mais importantes características [Traduzido].

²⁴ O Alcorão é vista como a sagrada escritura que uma vez associado as histórias dos profetas constituem a Sunnah (tradição) e o extenso corpo legal do Islã (xaria) são responsáveis por reger o comportamento dos muçulmanos (TETI; MURA, 2009, p. 93).

²⁵ Por ser muito complexa, a jurisprudência do Islã é pouco compreendida ou é interpretada de formas diversa. De acordo com Teti e Mura, a xaria tem seus conceitos fundamentais muitas vezes reformulados para legitimar as mudanças e presentes aspirações políticas (TETI; MURA, 2009, p. 94).

²⁶ No cenário Islâmico, o debate a cerca o papel da religião na vida individual e social produziu uma enorme variedade de opiniões e práticas combinando a religião e a política de maneiras diferentes, algumas vezes se sobrepõem através da noção de ordem islâmica, outras vezes mantendo a separação de algum tipo [traduzido].

Se as instituições do Estados não atingissem o ideal corânico, se seus líderes políticos fossem cruéis ou exploradores, ou se inimigos aparentemente ateus humilhassem a comunidade islâmica, um muçulmano poderia achar que a sua fé na finalidade e no valor últimos da vida estaria em risco. Se não fossem empenhados para que a história islâmica voltasse ao seu rumo, todo o empreendimento religioso teria sido levado ao fracasso, e a vida ficaria desprovida de sentido.

Deste modo, o bem estar político e o rumo das comunidades muçulmanas está completamente associado ao aspecto religioso, cujos direitos e deveres definidos pelo Corão são responsáveis pela composição da Ummah²⁷ com seus rituais, festividades e vestimentas característicos que constituem o universalismo da tradição muçulmana. Esse sistema que define a comunidade, de acordo com Gasbarro (2003, p. 99), é superior a qualquer aspecto étnico, linguístico, político e social, cuja sobrevivência está garantida por Deus até o fim dos dias: “o viver é um continuo devir que segue o percurso ritual e normativo traçado pelos sinais de Deus”.

O fato do Islã ser considerado um sistema de vida, acaba sendo muitas vezes limitado aos preceitos religiosos, distanciando-se dos aspectos culturais, políticos e econômicos, todavia, não os reduzem a insignificância (EICKELMAN; PISCATORI, 2004).

Neste contexto, Gasbarro (2003, p. 99) afirma que o Islã não pode ser caracterizado sob nenhum aspecto como uma religião moderna, pós-moderna ou supermoderna, não sendo capaz de aderir as características de uma sociedade ocidental, principalmente com relação ao que diz respeito a uma política governamental laica:

A civilização muçulmana não possui uma concepção do Estado individualístico-contratual legitimada por princípios da razão política e autônoma com respeito ao poder de sentido da religião. [...] trata-se de uma estrutura de sentido intimamente ligada ao ‘costume-tradição’ que, ao se impor na continuidade do tempo como conjunto paragnático de regras, se torna lei.

No entanto, autores como Teti e Mura (2009, p. 104) consideram o islamismo uma religião completamente política que assim como outras, deixa espaços para diferentes formas de interpretação da relação entre religião e política: “*Islam is seen as ‘more political’ than other religions. Yet, other religions are also highly political, as even cursory overviews of the history of Buddhism, Hinduism, Christianity or Judaism show*”²⁸.

²⁷ “A Ummah é considerada com um ideal religioso, ou uma comunidade imaginada” (ALLIEVI *apud* CASTRO, 2007, p. 14). É uma comunidade religiosa que transcende as fronteiras dos países árabes.

²⁸ O Islã é visto como ‘mais político’ do que as outras religiões. No entanto, as outras religiões também são altamente políticas, como a própria visão geral da história do Budismo, Hinduísmo, Cristianismo ou Judaísmo demonstram [Traduzido].

Acrescentam que a religião tem sido utilizada ao longo do tempo como um instrumento para impor legitimidade política e para servir o autoritarismo, a monarquia e a democracia, além de desempenhar um papel relevante tanto nos países onde há uma clara separação do fenômeno religioso da política quanto naqueles onde não é possível observar essa fragmentação. Teti e Mura (2009, p. 104) falam que:

[...] as clearly in most countries- Western as well as nonWestern - religion plays an important part, both directly as a party-political force, and indirectly as an influence upon morals. Not all Western states, for example have a strict separation of Church and politics (UK, Japan), and even in those which do - Spain, Germany, France or Italy - clearly Christianity, its Churches, and the parties with subscribe to their values play a considerable role²⁹.

Deste modo, verifica-se que a ideia da necessidade de separação entre a religião e a política vista como um dos assuntos centrais nos debates modernos não é precisa, tanto do ponto de vista dos países Ocidentais quanto dos Orientais. Bowen (2009, p. 11), por sua vez, acredita na possibilidade de separação do aspecto religioso do político pelos muçulmanos residentes na sociedade francesa, visto que não existe uma uniformidade com relação a observância religiosa entre os muçulmanos na França:

Most of them consider themselves to be Muslims, and they are seen as such by others around them. I do , for that reason, retain “Muslim” as a socially relevant characteristic applying to a broad category of French residents. But it does not mean that all Muslims always highlight that dimension of their identity in their everyday lives³⁰.

Teti e Mura (2009, p. 104) mencionam que “a noção de religião pode variar significativamente em diversos contextos religiosos desafiando as sociedades ocidentais, suas crenças e seus parceiros globais”, sendo responsável por promover tanto a aproximação quanto o distanciamento dos muçulmanos do Ocidente.

Por outro lado, se faz necessário investigarmos a secularização e a laicidade como fenômenos que caracterizam o Estado moderno. Os conceitos de secularização e laicidade

²⁹ [...] Tão claramente na maioria dos países- ocidentais, bem como nos não-ocidentais - a religião desempenha um papel importante, em ambos agem diretamente como uma força político-partidária e, indiretamente, como uma influência sobre a moral. Nem todos os estados ocidentais, por exemplo, têm uma estrita separação entre Igreja e política (Reino Unido, Japão), e até mesmo naquelas que a fazem - Espanha, Alemanha , França ou Itália - claramente o cristianismo, suas igrejas, e os partidos que subscrevem os seus valores desempenham um papel considerável [Traduzido].

³⁰ [...] A maioria deles se consideram muçulmanos, e são vistos como tal pelos outros ao seu redor. Eu, por essa razão, mantenho o ‘muçulmano’ como uma característica socialmente relevante para aplicar a uma ampla categoria de residentes franceses. Mas isso não significa que todos os muçulmanos sempre destacam essa dimensão de sua identidade nas suas vidas cotidianas [Traduzido].

possuem a mesma finalidade: por fim na associação entre a sociedade religiosa e a sociedade civil, no entanto, não podemos confundi-los (BAUBÉROT, 2000).

A secularização é vista por muitos autores como um conceito polissêmico e multifacetado. De acordo com Pierucci (2007) trata-se de um fenômeno que não requer implementação política, por caracterizar-se pelo momento em que a religião deixa de ser a base na vida dos indivíduos, portanto, perde o poder e a autoridade sobre a vida privada no mundo moderno (PIERUCCI, 2007 *apud* MACHADO, 2009). O fenômeno pode ser considerado presente na maior parte das sociedades modernas mesmo diante do surgimento de movimentos fundamentalistas³¹.

De acordo com Gellner (1994, p. 16):

[...] em termos gerais, a tese da secularização mantém-se, de fato, firme. Alguns regimes políticos são abertamente associados a ideologias secularistas e anti-religiosas, enquanto outros são oficialmente desvinculados da religião, praticando o secularismo mais por defeito do que por afirmação ativa. No entanto, poucos são os Estados formalmente ligados à religião e, se o estão, trata-se de uma ligação frágil que é levada muito a sério. A observância e a prática religiosa são reduzidas e os seus eventuais níveis elevados ficam a dever-se, com frequência, ao cariz eminentemente social e não transcendente dos conteúdos religiosos. A doutrina formal é, por isso, ignorada, sendo a participação encarada como uma celebração da comunidade e não como convicção. Os assuntos religiosos raramente merecem destaque.

Embora pareça ser um fenômeno exclusivo da modernidade, há registros de utilização da palavra “secularização” desde o século XVI, no entanto, o termo adquiriu sentido jurídico apenas em 1648 com o a assinatura do tratado de Vestfália e a consequente separação oficial entre a Igreja e o Estado³²

Entretanto, na França a expressão foi evidenciada a partir da Revolução Francesa (1789-1799) quando se teve início o intenso confronto contra a Igreja católica, uma vez que os ideais do projeto nacional francês de liberdade de consciência e de culto eram opostos as pretenções religiosas da época (KOSELLECK, 2003).

Mazher Idriss (2005, *apud* SAMPAIO, 2009, p. 2) ressalta que:

³¹ O fundamentalismo islâmico constitui um movimento político antimoderno, antissecularista e antiocidental. É uma tendência recente que predomina no Islã atual, cuja forma desenvolveu-se apenas nos últimos anos como uma reação a modernidade globalizante. Seu maior objetivo é transformar o muçulmano em um “religioso observante” e “estabelecer uma sociedade formalmente muçulmana voltada ao serviço de Deus, criando desta forma, o reino de Deus em toda a terra” livre da influência das tendências modernas (PETER, 2014, p. 201).

³² Com o Tratado de Vestfália, o Estado constitui-se como única forma de representação da vontade dos indivíduos, passando a ter total controle sobre as instituições anteriormente administradas pela igreja e tornando-se o símbolo para a formação da identidade coletiva (KOENIG, 2005, p. 223).

[...] many catholic religious orders were expelled during this time and so it was exactly freedom of religion for all those concerned - it was rather freedom of religion within a state framework of neutrality under the control and watchfull eye of the French public authorities³³.

Deste modo, a separação entre as instituições políticas e religiosas representou a subordinação dessas com relação a primeira, não apenas no catolicismo mas também no islamismo, provocando intensos conflitos relativos as formas de representação da religião na França. Para os franceses o elemento religioso deveria restringir-se a esfera privada, portanto não cabia exercer influência sobre o poder público e nem ser capaz de humilhar um determinado grupo. Essa forma de visão tinha como base o princípio da laicidade (*laïcité*) estabelecido em 1905.

A palavra laicidade deriva do termo laico, leigo que significa ‘povo ou gente do povo’ e expressa uma ideia oposta aquilo que é religioso, clerical (CATROGA, 2006 apud RANQUETAT, 2008). De acordo com Weil (2006), a interpretação do termo que prevalece está associada ao ateísmo e não a indiferença religiosa por parte do Estado, afirmando que o conceito está relacionado a uma dimensão positiva.

Por outro lado, autores como Barbier (2005), acreditam que o termo possui um caracter negativo, uma vez que está vinculado a ausência do elemento religioso na esfera pública, implicando em uma certa neutralidade por parte do Estado quando se trata de assuntos de ordem religiosa. O autor aponta que está neutralidade expressa dois sentidos completamente opostos: o primeiro quando relacionado a ausencia da religião conforme já mencionado e o segundo refere-se a capacidade do Estado em tratar igualmente todas as religiões (BARBIER, 2005).

Bracho (2005) assim como Milot (2009), definem laicidade principalmente como um fenômeno político que teve sua origem no Estado e não na religião. Portanto, é visto como um meio político capaz de promover um relacionamento entre individuos de grupos distintos. Neste contexto, Milot (2009) desenvolve cinco formas de laicidade que podem ser associadas a diferentes momentos da história da França de acordo com suas circunstâncias sociais e culturais: a *laïcité* separatista, a *laïcité* anticlerical, a *laïcité* autoritária, a fé-cívica e a *laïcité* de reconhecimento.

A *laïcité* separatista determina que a política de um Estado é independente e superior a qualquer outro princípio, sendo assim, segundo está forma de laicidade, ocorre uma clara separação entre Estado e religião da esfera pública e privada.

³³ [...] muitas ordens religiosas católicas foram expulsas durante esse período e então obteve-se uma certa liberdade religiosa para todos os interessados – no entanto,foi mais uma liberdade religiosa dentro de uma moldura estatal de neutralidade e sob o controle e olhar atento das autoridades públicas francesas [Traduzido].

Conforme Milot (2009, p. 4):

[...] La laïcité séparatiste consiste en une façon de concevoir l'aménagement des principes laïques en mettant l'accent sur une division presque 'tangível' entre l'espace de la vie privée et la sphère publique qui concerne l'Etat et les institutions relevant de sa gouvernance³⁴.

A *laïcité* anti-clerical por sua vez, está relacionada ao afastamento da interferência de autoridades religiosas na forma de atuação do Estado. Deste modo, a esfera pública é obrigada a interferir no poder de influência dessas autoridades.

De acordo com Milot (2009, p. 5):

[...] les tenants de cette conception laïque se font les défenseurs d'un espace public (les rues et les lieux où les citoyens circulent librement) aseptisé de tout signe religieux. Pour certaines personnes, la religion est synonyme d'obscurantisme et d'irrationnel³⁵.

O terceiro tipo de *laïcité* sob o ponto de vista de Milot (2009) é a autoritária, relacionada ao bruto rompimento da esfera pública com as autoridades religiosas, uma vez que estas passam a intimidar a permanência da ordem de algum governo ou programa que se planeje implementar. Frequentemente, esse tipo de laicidade está associada a algum contexto sócio-cultural ou econômico.

Por sua vez, a fé cívica é constituída através da união dos princípios sociais tendo como pilar a sociedade política. A fidelidade dos indivíduos à sociedade a qual pertencem é indiscutível e primária a qualquer outra. Dessa forma, os princípios particulares não podem se sobrepor a identidade política, devendo-se delinear claramente sua forma de expressão para que os valores interiorizados não afetem o papel político perante a sociedade. Segundo Milot (2009, p. 7):

L'abdication de la liberté d'expression religieuse deviendrait le critère d'intégration du bon citoyen. La laïcité de foi civique affaiblit également le principe de liberté de conscience et de religion, puisque la conscience 'religieuse' est suspecte et, dès lors, stigmatisé³⁶.

Portanto, acrescenta que a fé cívica é vista como uma resposta ao medo da sociedade com relação a influência do aspecto religioso na política, sendo capaz de fragilizar a liberdade de consciência dos fiéis para que estes se tornem cidadãos de acordo com essa concepção.

³⁴O secularismo separatista é uma maneira de criar o layout dos princípios seculares com foco em uma divisão quase 'tangível' de um espaço a vida privada e a esfera pública relativa ao estado e as instituições sob a sua governação [Traduzido].

³⁵Os defensores desta concepção secular são defensores de um espaço público (ruas e lugares onde os cidadãos se movem livremente) higienizado de qualquer sinal religioso. Para algumas pessoas, a religião é sinônimo de obscurantismo e irracionalidade [Traduzido].

³⁶A abdicação da liberdade de expressão religiosa tornaria-se o teste de imigração do bom cidadão. A *laïcité* da fé cívica também enfraquece o princípio da liberdade de consciência e de religião, como a consciência "religiosa" é suspeita é, portanto estigmatizada [Traduzido].

Por último a laicidade de reconhecimento tem a intenção de manter a dignidade da pessoa por requerer a liberdade de pensamento do indivíduo. Segundo Milot (2009, p. 8): *“Il découle que toutes les conceptions de la vie (hormis celles qui briment les doigts d'autrui) méritent la même protection de la part de l'Etat”*³⁷.

Neste contexto, toda forma de vida necessita de proteção do Estado que seria responsável por reconhecer e conceder os direitos considerados indispensáveis ao culto religioso, cabendo a aquele manter-se neutro com relação a qualquer forma de expressão social. Com isso Milot, finaliza explicando que o conceito de laicidade utilizado para apagar as expressões religiosas é considerado como falho, pois é impossível separar a participação dos indivíduos na esfera pública das crenças fundamentais que norteiam suas condutas.

Cabe-nos mencionar que as peculiaridades do conceito de laicidade na França está associado com as características do desenvolvimento do processo de secularização, a princípio por ter sido uma consequência do profundo e intenso conflito entre o Estado e a Igreja Católica iniciado com a Revolução Francesa que durou até o século XX. Assim, surgiram pontos de vista amplamente radicais ao tratar da questão sobre a área pública destinada ao aspecto religioso, bem como ressaltou o papel do Estado na atuação e construção de uma sociedade civil homogênea e centralizada. Portanto, de acordo com Willaime (2004), esses fatores contribuíram de forma decisiva para a França aderir um posicionamento bastante rígido com relação as diversas formas de manifestações religiosas públicas, provocando uma maior privatização da religião no país do que nos demais países da Europa.

Deste modo, a França considera a questão da laicidade e da secularização como essenciais ao processo de integração da minoria muçulmana, responsáveis por influenciar fortemente a opinião pública nos últimos tempos, principalmente após a ocorrência de determinados eventos no cenário internacional que intensificaram a percepção dos franceses sobre essa minoria muçulmana no país.

2.3 Percepção da França sobre o Islã

A percepção francesa com relação a presença do Islã no país variou de forma significativa durante os séculos, como consequência das ocorrências sociais e políticas da sociedade muçulmana e sua ligação com a França. De forma bastante clara, os franceses

³⁷ Daí resulta que todas as concepções de vida (exceto aqueles que violam os dedos dos outros) merecem a mesma proteção do Estado [Traduzido].

passaram de um período de relativa tolerância para um ambiente político e social repleto atitudes racistas e xenofóbicas.

No período da Revolução Francesa (1789-1799), o Islã não era visto como um obstáculo de acordo com os intelectuais da época, pois o anti-semitismo predominava no país ao invés do anti-islamismo. Além da aversão aos judeus, a sociedade francesa desenvolveu uma imagem negativa com relação o catolicismo devido a influência dos ideais iluministas, portanto, durante esse período o Islã era visto positivamente como uma religião pacífica, exótica e liberal ao contrário das mencionadas anteriormente.

De acordo com Geiser (2003, p. 40):

*The Muslims countries were viewed as outstandingly liberal territories with regard to their social and sexual habits. Such an image was praised by the liberal spirit of the 'Lumières' as they fought against the Catholic Church's claim the control the private lives of individual and families*³⁸.

Apenas no final do século XIX, a imagem do Islã como uma religião pacífica foi desfeita como resultado do surgimento de nacionalismos e imperialismos na Europa. A partir desse momento em diante, a França passou a notar o Islã como uma ameaça a legitimidade do país, por colocar em risco o triunfo do eurocentrismo devido a capacidade da religião reunir as mais diversas etnias de suas colônias, principalmente as de Magreb. Assim, as autoridades coloniais francesas fizeram o uso das instituições islâmicas tradicionais como mecanismo de repressão as exigências dos colonos (SAMPAIO, 2010).

Segundo Cesari (2002) os muçulmanos que sofreram com o colonialismo na África do Norte, por exemplo, não eram considerados cidadãos sem que houvesse a renúncia dos preceitos do Islã mesmo que já tivessem adquirido a nacionalidade francesa. (CESARI, 2002)

No mesmo período, o governo francês nacionalizou os lugares para o culto muçulmano passando a se responsabilizar pelo gerenciamento dos mais diversos cultos. Embora fosse tolerável a expressão pública da religião, o Estado impôs algumas medidas administrativas com o objetivo de reduzir o orçamento destinado aos cultos do Islã, interferindo diretamente na atuação das instituições da região. Portanto, por temer que o poder e a influência do Islã compromettesse a estabilidade do governo, a França buscou alternativas para manter a religião sob o seu controle.

De acordo com Willaime (2004, p. 379):

³⁸ Os países muçulmanos eram vistos como territórios excepcionalmente liberais no que diz respeito aos seus hábitos sociais e sexuais. Tal imagem foi elogiada pelo espírito liberal do 'Lumières', como eles lutaram contra as Igrejas católicas reivindicando o controle da vida privada do indivíduo e da família [Traduzido].

*The French state has flexed its old muscles, reacting with heightened distrust to something which limits the prerogatives of the state and the allegiance that the state demands of the individual. France is unable to accept fully forms of cultural pluralism that are, or appear to be tied to a foreign culture, or forms of religion that refuse to confine themselves to the private sphere or to the domain of worship*³⁹.

Os debates internos sobre a presença muçulmana na França tomaram rumos mais intensos após a Guerra da Argélia (1991), bem como a ocorrência dos atentados terroristas à Paris (1995). Com a eclosão desses eventos, o princípio da laicidade do Estado francês passou a ser defendido fervorosamente, objetivando proteger a identidade nacional do país a partir do momento que a religião deixou de ser apenas uma prática religiosa e tornou-se o principal elemento construtor da identidade cultural e política. Segundo Geiser (2003, p. 40): “*The fear of Islam was indeed helping Western Christendom to exist as a political cultural and religious entity*”⁴⁰.

O modelo assimilacionista característico do país fez com que os franceses observassem a problemática sobre o Islã de modo bastante singular e estabelecesse como base o princípio da laicidade implementado pelo Estado francês. Assim, o governo procurou ajustar as necessidades religiosas dos muçulmanos na esfera privada no país, ao mesmo tempo que buscou restringir a religião e o seu reconhecimento na esfera pública (WILLAIME, 2004). No entanto, um aspecto de extrema relevância para a construção da opinião pública sobre o Islã na França foram os ataques de 11 de setembro de 2001. O atentado terrorista acentuou o medo, a desconfiança e provocou a consequente consolidação da Islamofobia. O discurso “contra a islamização da França” do candidato nacionalista Philippe de Villiers obteve em 2005 uma forte aceitação e foi reforçado pela presidente da Frente Nacional, Marine Le Pen (ALBAIA; BURNI, 2015). Entende-se, Segundo Raren (*apud* ALLEN, 2010, p. 134) por islamofobia:

*Any ideology or pattern of thought and/or behaviour in which [Muslims] are excluded from positions, rights, possibilities in (parts of) society because of their believed or actual Islamic background. [Muslims] are positioned and treated as (imagined/real) representatives of Islam in general or (imagined/real) Islamic groups instead of their capacities and individuals*⁴¹.

³⁹ O Estado Francês tem flexionado seus velhos músculos, reagindo com elevada desconfiança a algo que limita as prerrogativas do Estado e da lealdade das demandas estaduais do indivíduo. A França é incapaz de aceitar plenamente as formas de pluralismo cultural, que são, ou parecem está amarrado a uma cultura estrangeira, ou a formas de religião que se recusam a limitar-se à esfera privada ou ao domínio de culto [Traduzido].

⁴⁰ Cabe mencionar que a polêmica em torno do uso do véu em 1989 por meninas muçulmanas nas escolas francesas, pode vista como um acontecimento de extrema importância pois mobilizou a opinião pública doméstica e contribuiu para firmar o sentimento anti-muçulmano na França [Traduzido].

⁴¹ Qualquer ideologia ou padrão de pensamento e/ou comportamento no qual [os muçulmanos] são excluídos de posições, direitos, possibilidades (em partes) da sociedade por causa de sua suposta ou real origem islâmica. [muçulmanos] são posicionados e tratados como (imaginados/reais) representantes do Islã em geral ou

Sob o ponto de vista de Altikriti (2010, p. 9): *“Islamophobia is a tragic reality and a test to the West’s claim to upholding the most noble of human values”*⁴².

De acordo com Chris Allen (2010), os meios para conceituar o fenômeno da Islamofobia são subjetivos e socialmente questionados, sendo incapazes de fornecer definições complexas. Acrescenta que o termo passou a ser utilizado em discursos públicos com certa imprecisão sem ser associado a um significado concreto.

*So whilst the term Islamophobia was being used at the international level by the UN at this time, across the EU at, least just under half of the member states had no formal concept or meaning of it, and elsewhere, little consensual agreement was identifiable*⁴³.

De acordo com Allen (2010, p. 126), segundo o relatório publicado pela *European Union Monitoring Center on Racism and Xenophobia* (EUMC) em 2002: *“expression of Islamophobia have certainly in some instances been a ‘cover’ for general racism and xenophobia in some countries offered legitimacy by the statements of politicians and other opinion leaders”*⁴⁴.

Por outro lado, existem autores como Richardson (2004) que consideram a Islamofobia um fenômeno ‘infundado’, portanto, rejeitam a sua existência assim como suas manifestações e consequências devido a subjetividade inerente a sua definição. Allen (2010, p. 128) acrescenta: *“what is unfounded to one may not necessarily be unfounded to another thus resulting in a situation invisible and difficult to establish objectivity”*⁴⁵.

Embora haja uma intensa discussão em torno da definição e existência do fenômeno da Islamofobia, não cabe a nós aprofundarmos esse debate no estudo em questão. Todavia, é relevante apontarmos a importância dos ataques terroristas de 11 de setembro e dos argumentos da extrema-direita francesa para a compreensão processo de integração dos muçulmanos na França.

Antes da ocorrência dos atentados, já era possível constatar o complexo fenômeno da Islamofobia no país, no entanto, os ataques as torres gêmeas em Nova Iorque ampliou seus

(imaginados/reais) grupos islâmicos em vez de considerados de acordo com as suas individualidades e capacidades. (Dados não publicados incorporados no Projeto de coleta de dados [Traduzido].

⁴² Islamofobia é uma trágica realidade e um teste para o Ocidente reivindicar e defender o mais nobre dos valores humanos [Traduzido].

⁴³ Assim, mesmo que o termo islamofobia fosse utilizado a nível internacional pela ONU, neste momento, em toda a UE, pelo menos a metade dos Estados membros não tinha noção formal ou definição do termo, em outros lugares, pouco acordo consensual foi identificado [Traduzido].

⁴⁴ Expressão da Islamofobia, foi certamente, em alguns casos utilizado para encobrir em geral o racismo e a xenofobia em alguns países oferecendo legitimidade através das declarações de políticos e outros líderes de opinião [Traduzido].

⁴⁵ O que é infundado para um pode não ser necessariamente infundado para outro resultando assim em uma situação invisível e difícil para estabelecer uma certa objetividade [Traduzido].

efeitos, bem como criou um estereótipo negativo da população muçulmana. Segundo Allen (2010, p. 128): *“the stereotypes such as equating all Muslims as terrorists, thus pandering to fascist groups and sections of the media who resort to this line of thinking in order to make deceitful attacks on Islam”*⁴⁶.

Somados aos progressivos discursos do partido de Marine Le Pen sobre a ameaça da presença muçulmana à identidade cultural francesa que motivaram significativamente a criação de uma imagem distorcida do Islã. Albaia e Burni (2015, p. 89) afirmam que, segundo os discursos da ‘Frente Nacional’, os valores do Islã são contrários:

Aos valores da sociedade francesa e da civilização européia de forma geral, pois está essencialmente vinculada ao terrorismo, à violência, ao extremismo, à intolerância, ao desrespeito aos valores individuais e ao fundamentalismo religioso.

Desta forma, o Islã passou a ser associado ao fanatismo religioso desencadeando uma obseção em torno dos assuntos relacionados a questão da segurança internacional na sociedade francesa. A partir do ano de 2001 em diante, houve um aumento significativo na quantidade de ações realizadas pelas forças policiais francesas, com o objetivo de controlar a população muçulmana na França e garantir a segurança da nação.

Segundo Bhat (2010, p. 1): *“After the September 11th attacks, most experts talked about security matters, while the social and political causes of the attacks were forgotten. Here too, the economic and political causes of invasion were forgotten”*⁴⁷.

Vicente Geiser (2003), por sua vez, vê a França como um constate paradoxo por ser um país europeu onde o Islã é institucionalizado oficialmente, no entanto, dentro da sua sociedade as tendências Islamofóbicas constituem uma realidade cada vez mais presente. A proeminência desse tipo de atitude anti-islâmica tornou pública uma retórica anti-muçulmana responsável por legitimar a xenofobia e incentivar a violência contra os muçulmanos, ou seja, a sociedade francesa passou ver o preconceito muçulmano como socialmente aceitável (FALIQ, 2010).

Segundo Faliq (2010, p. 7): *“the increasing manifestations of Islamophobia bring to our attention a mutual realization of inadequate knowledge about nations and cultures”*⁴⁸.

⁴⁶ O estereótipo muçulmano é responsável por igualar todos os muçulmanos a terroristas, propagando assim os grupos fascistas e setores da mídia que recorrem a esta linha de pensamento, a fim de fazer ataques fraudulentos sobre o Islã [Traduzido].

⁴⁷ Após os ataques de 11 de setembro, a maioria dos especialistas passaram a falar sobre questões de segurança, enquanto as causas sociais e políticas dos ataques foram esquecidas. Como também, as causas econômicas e políticas da invasão foram esquecidas [Traduzido].

⁴⁸ As crescentes manifestações de Islamofóbia chamam a nossa atenção para uma realização mútua de conhecimento inadequado sobre as nações e culturas [Traduzido].

Enxergar o Islã como um problema por consequência da singularidade dos seus valores e devido a ocorrência de determinados acontecimentos cruéis cometidos por indivíduos com tendências criminosas, significa desconsiderar um aspecto extremamente importante presente em grande parte da população muçulmana: suas virtudes. Ou seja, segundo Faliq (2010, p. 7) consiste em: “*Negate Islam’s sublime values of peace, compassion and tolerance, and all the noble virtues that Islam has stood for thought out fourteen centuries of tolerant, brilliant and radiant civilization*”⁴⁹.

No entanto, cabe mencionar que o comportamento agressivo de povos muçulmanos contra o ocidente é justificado pela tendência chamanda de fundamentalismo religioso islâmico. A ideologia é uma “reação à cultura científica e secular” que prega o renascimento da religião islâmica e sua extensão para a esfera política, tendo como base às práticas tradicionais do Islã (ARMSTRONG, 2001). Conforme Demant (2014, p. 302):

No islamismo, como em qualquer outra ideologia, essa luta pede um compromisso total e irrevogável que transforma o crente num militante. A prioridade que essa luta exige está em contradição com as demandas e os prazeres da vida cotidiana e exige que o verdadeiro idealista deixe tudo para abraçar seu compromisso político-religioso.

Somente uma pequena parte da população muçulmana é afetada pelos ideais fundamentalistas, e de acordo com Demant (2014, p. 286): “atraídos e absolvidos em círculos islamistas que proporcionam tanto um abrigo social quanto uma solução à sua crise espiritual”, deste modo, o Islã passa a ter sua imagem distorcida e associada a uma religião violenta por causa desses indivíduos.

Demant (2014, p. 246) acrescenta que:

O fundamentalismo islâmico trata-se, contudo de uma ideologia fanática e específica que entristece milhões de outros muçulmanos que vivem sua fé como fonte de inspiração para uma coexistência humana baseada na compaixão e no pluralismo.

Recentemente, o atentado em janeiro de 2015 contra o jornal satírico francês Charlie Hebdo e a chacina em novembro do mesmo ano na casa de espetáculos Bataclan, constituem os eventos contemporâneos mais violentos ocorridos na França responsáveis por reforçar a incompatibilidade do Islã com os valores democráticos e cristãos do país. Segundo as análises do *Collectif contre l’Islamophobie em France* (CCIF), os atos de Islamofobia foram agravados consideravelmente no contexto destes dois trágicos eventos.

⁴⁹ Negar os valores sublimes do Islã da paz, da compaixão e da tolerância, e todas as virtudes nobres que o Islã tem sido sinónimo há catorze séculos como uma civilização tolerante, brilhante e radiante [Traduzido].

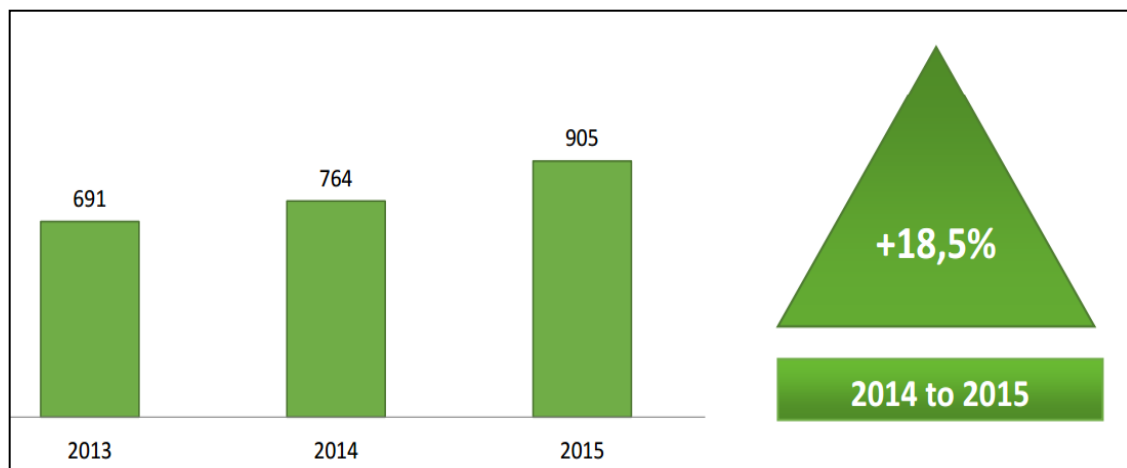
Verificou-se em menos de um mês 120 atos contra muçulmanos, números nunca registrados anteriormente, nem mesmo após a repercussão dos atentados de 11 de setembro de 2001, exarcebando as tensões existentes entre franceses e muçulmanos.

De acordo com o CCIF (2016, p. 8):

The French national cohesion has been under strain between fears from a terrorist threat that is not fading, ideological and political instrumentalisation of the anxieties of the French population and implications of these fears on Muslim citizens, often held directly or indirectly responsible [...]. Islamophobic acts have experienced a resurgence, exacerbating existing tensions⁵⁰.

De acordo com o relatório do CCIF (2016), houve um aumento considerável de 2013 para 2015 de ações contra os muçulmanos na França conforme a figura 3.

Figura 2. Desenvolvimento dos atos de Islamfobia em 2013, 2014 e 2015.



Fonte: (CCIF, 2016).

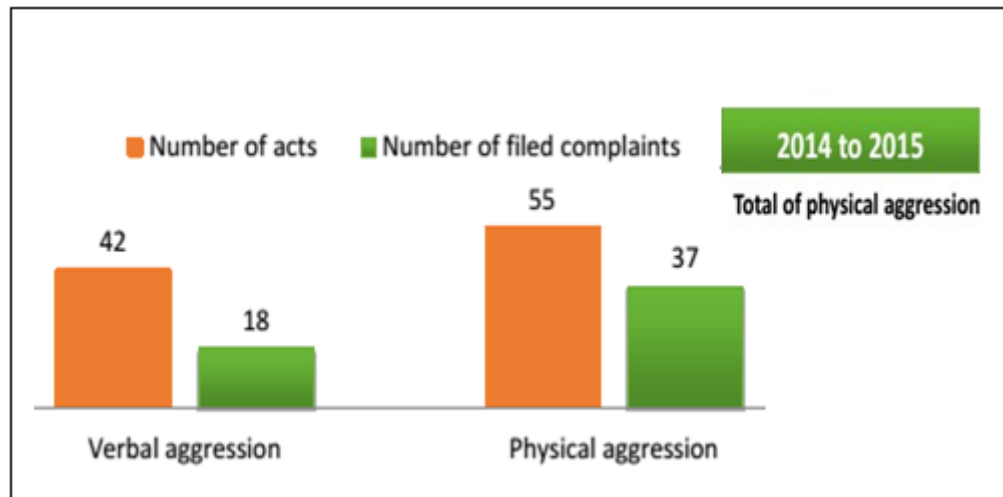
As análises do CCIF confirmam o aumento da intolerância religiosa na sociedade francesa. De 2014-2015 os muçulmanos representaram os indivíduos com imagem mais negativa de acordo com 47% dos franceses entrevistados, embora 26% tenha declarado ter uma opinião positiva sobre as tradições muçulmanas. Segundo o relatório, após todas tentativas de aproximação com as vítimas dos atos, não foi possível ampliar o estudo sobre o fenômeno, pois o sentimento de exclusão da sociedade francesa vivenciado diariamente pelos muçulmanos é incapaz de ser medido ou avaliado. Segundo o CCIF (2016, p. 18):

The prejudices against Islam spread in the public spaces, a lot of citizens are internalizing their marginalized status, and are living according to it. This feeling of social relegation is emphasized when they have been robbed of their free speech, their right to define themselves⁵¹.

⁵⁰ A coesão nacional francesa tem estado sob tensão entre temores de uma ameaça terrorista que não está desaparecendo, a instrumentalização política e ideológica das ansiedades da população francesa e implicações desses medos sobre os cidadãos muçulmanos, geralmente assume responsabilidades diretas ou indiretas [...]. Atos de Islamofobia têm ocasionado o ressurgimento e exarcebado tensões existentes [Traduzido].

Com relação ao tipo de violência sofrida pelos muçulmanos o relatório mostrou a predominância de agressões físicas sob as agressões verbais no período de 2014-2015 conforme a figura 4.

Figura 3. Atos de violência contra muçulmanos



Fonte: (CCIF, 2016).

Os números comprovam a proliferação dos discursos Islamofóbicos. Segundo o CCIF a violência cresceu consideravelmente no ano de 2015 se comparado ao ano de 2014, foram em torno de 60 relatos em 2015 contra 25 em 2014 (CCIF, 2016). As crescentes manifestações de intolerância religiosa na França no século XXI mostram claramente o receio do país com relação aos povos muçulmanos após o acontecimento e repercussão de eventos isolados internos e externos. Desta forma, verifica-se a necessidade de uma maior compreensão e respeito a diversidade cultural como único meio viável para promover a integração do Islã na sociedade francesa.

2.4 Organização da Conferência Islâmica (OIC)

A Organização da Conferência Islâmica (OIC) é a segunda maior organização mundial cujas reivindicações representam cerca de 1,6 milhões de muçulmanos espalhados em todas as partes do mundo.

⁵¹ Os preconceitos contra o Islã se espalham nos espaços públicos, uma grande quantidade de cidadãos estão internalizando seu status marginalizado, e estão vivendo de acordo com ela. Este sentimento de rebaixamento social foi enfatizado quando eles tiveram sua liberdade de expressão e o direito de definir-se roubados [traduzido].

A organização dedica-se em salvaguardar e defender os interesses dos povos muçulmanos nas sociedades ocidentais objetivando fomentar a harmonia e a paz no cenário internacional por acreditar na crença de que as mais distintas culturas devem complementar e melhorar umas as outras. Segundo Ihsanoglu (2010, p. 11), “a tolerância, estabilidade e prosperidade são nutridas apenas quando as culturas e as nações se comunicam e se respeitam”.

Desta forma, de acordo com a Carta Constitucional da Conferência Islâmica seus membros devem resguardar e proteger a verdadeira imagem do Islã além de promover o diálogo entre as civilizações e as religiões, sendo assim, segundo Virzo e Ingravallo (2015, p. 175), a OIC:

*Contributes in its capacity as subject of international law, to further institutionalize international society and develop its source, but always from an Islamic perspective. [...]. The OIC has championed in matters related to human rights, terrorism, education and economy*⁵².

É relevante mencionar que a OIC desenvolve ações em oposição a Islamofobia, no entanto, não desconsidera a existência do preconceito contra outras religiões sendo solidária no combate das mais diversas formas de intolerância religiosa.

Para a OIC, o fenômeno da Islamofóbia responsável por violar os direitos fundamentais dos muçulmanos no ocidente, sendo vista como uma ameaça a segurança e estabilidade global impossibilitando o exercício do multiculturalismo entre as nações, cuja base é composta pela compreensão, respeito e tolerância entre as diversas etnias e religiões. Embora exista uma parcela da população muçulmana integrada na sociedade francesa, muitos sofrem com a discriminação por preferirem viver de acordo com as tradições dos seus países de origem. Essa minoria acaba sendo colocada em segundo plano por parte do governo francês que carece na promoção políticas públicas consideradas fundamentais para a subsistência de qualquer ser humano. Segundo Ihsanoglu (2010, p. 12) não somente a França, mas a Europa de modo geral hesita em colaborar com a OIC:

*Unfortunately we have been observing a kind of reluctance at the official level in the European Union institutions to cooperate with the OIC in order to jointly tackle the rising trend of intolerance and discrimination against Muslims individuals and communities*⁵³.

Em contrapartida, a dimensão alcançada pelo fenômeno obriga os Estados a cooperarem entre si na tentativa de compreender o outro para que seja possível a existência de um diálogo proveitoso para ambas as civilizações.

Ao longo dos anos, a própria história das Relações Internacionais mostrou a necessidade de entendermos o diferente, na medida em que o modo como enxergamos e nos relacionamos com o ‘outro’ é fundamental para a dinâmica do cenário internacional, ou seja, é responsável por estabelecer a harmonia ou o conflito entre as nações⁵⁴.

⁵² Contribui na qualidade de sujeito de direito internacional, para institucionalizar ainda mais a sociedade internacional e desenvolver a sua fonte, mas sempre a partir de uma perspectiva islâmica. [...]. A OIC tem defendido em matérias relacionadas com os direitos humanos, o terrorismo, educação e economia [Traduzido].

⁵³ Infelizmente temos observado uma espécie de relutância a nível oficial nas instituições da União Europeia para cooperar com a OIC, a fim de enfrentar em conjunto a tendência crescente de intolerância e discriminação contra indivíduos e comunidades muçulmanas [Traduzido].

⁵⁴ Definir os muçulmanos é bastante complexo, pois nem todos os imigrantes de países muçulmanos são muçulmanos, muitos deles atualmente já possuem nacionalidade europeia outros lutam para integrar-se a sociedade e sofrem fortes discriminações (LEBL, 2013).

3 INTEGRAÇÃO DOS MUÇULMANOS NA FRANÇA

A questão francesa é vista como um excelente modelo para a análise dos muçulmanos no ocidente, visto que estes povos constituem o principal grupo étnico imigrante do país, cujo crescimento está em andamento e poderá ser acompanhado nas próximas décadas. Conforme verificado anteriormente, em meados dos anos 50 a França recebeu um acentuado fluxo migratório, uma vez estabelecido no país, firmou-se como uma minoria com demandas particulares e necessidades para integrar-se a sociedade a qual escolheram para viver.

A importância da influência muçulmana levou o surgimento de diversos questionamentos, principalmente relacionados ao processo de integração desses povos na sociedade francesa. Quais foram os fatores responsáveis por facilitar ou dificultar o processo de integração entre muçulmanos e franceses? Qual é a probabilidade desta integração ocorrer segundo o modelo de assimilação francês?

De acordo com o modelo, a França assimilaria todos os povos de origem estrangeira, embora existam grandes obstáculos provocados pelas diferenças étnicas e religiosas. Segundo Todd (1994), o processo passou por períodos de atraso devido à percepção negativa criada pela sociedade e pelo governo sobre os muçulmanos, no entanto, atualmente observa-se não só a ocorrência plena, mas também a sua aceleração (TODD, 1994).

Diante dos intensos debates sobre os meios para a integração dos muçulmanos na França, aprofundaremos neste capítulo a abordagem sobre o fenômeno no país fazendo-se necessário argumentar como e se o modelo de assimilação adotado pelo Estado é capaz de estabelecer uma efetiva incorporação do grupo na sociedade.

3.1 Conceitos

De acordo com Kymlicka (1995), no decorrer da história grande parte das sociedades políticas foram constituídas por um elevado grau de heterogeneidade cultural, ou seja, compostas por indivíduos que não compartilhavam de uma étnia comum. Todavia, uma vez organizados em comunidades distintas das suas de origem, esses povos tenderiam a sofrer um processo de assimilação de modo forçado ou não com o passar do tempo.

Desde o século XIX, instaurou-se um amplo debate a cerca da presença de um Islã na França principalmente após o crescente aumento da população muçulmana no país. As particularidades dos preceitos do Islã divergem fortemente com os da sociedade francesa, despertando indagações sobre a possibilidade de integração entre esses povos. Seria capaz

existir um Islã adaptado às características da república francesa ou os muçulmanos viveriam no Ocidente e manteriam as suas próprias características?

Ao levar em consideração o primeiro questionamento, é possível constatar a existência de um Islã francês. Há um número significativo de muçulmanos integrados na França que teriam assimilado os seus preceitos fundamentais aos valores ocidentais. Por outro lado, as características peculiares do Islã as distanciariam da sociedade francesa, determinando uma situação conflituosa entre ambos.

Primeiramente, a complexidade para definir o processo de integração dos muçulmanos na França está relacionada à percepção do que é integração. Existe uma grande variedade de termos associados à palavra “integração”, no entanto, correspondem a fenômenos distintos conforme pode ser observado na figure 4, cuja forma de utilização interfere diretamente na análise da presença do Islã no país (KIVISTO, 2003).

Figura 4. Termos e definições associados à presença da minoria muçulmana na sociedade francesa⁵⁵.

| | |
|-------------------|--|
| Incorporação | - Reunir num só corpo, juntar. - Ato ou efeito de incorporar; reunião, junção. - Integrar(-se) a um elemento ou a um conjunto; inserir (-se), juntar(-se), introduzir(-se). |
| Inclusão | - Ato ou efeito de incluir(-se). -Propriedade que possui um conjunto de tertodos os seus elemetos cotidos num outro conjunto. |
| Inserção | - Introdução ou inclusão de uma coisa em outra, intercalação, interposição. -Modo como uma parte está unida a outra. |
| Adaptação | -Ajuste de uma coisa a outra. -Processo pelo qual um ser se ajusta a uma nova situação; acomodação. - Capacidade de seres vivos ajustarem-se ao ambiente. |
| Acomodação | -Ato de alojar(-se), de hospedar(-se). -Adaptação conformada, adequação. |
| Aculturação | - Processo de modificação cultural de indivíduo, grupo ou povo que se adapta aoutra cultura ou dela retira traços. - Fusão de culturas decorrente de contato continuado. -Processo no qual um indivíduo absorve, desde a infância a cultura da sociedade que vive. |
| Hifenização | - Desenvolvimento de um vínculo entre grupos conectando indetidades distintas, responsável por criar uma identidade comum que não é central nem periférica. |
| Integração | - Incorporação, inteirar, complementar um elemento ao conjunto. |
| Assimilação | - Ato ou efeito de assimilar. -Processo pelo qual um grupo humano, uma minoria ou uma coletividade imigrante é absolvido pela cultura de outros(s) grupos(s). |
| Multiculturalismo | - Coexistência de várias culturas num mesmo território, país. |

Fonte: (FERREIRA, 2010 - adaptado).

⁵⁵ O termo hifenização não é mencionado nos dicionários devido o seu aspecto conceitual específico. (ALEXANDER, 2001, p. 245)

Os termos mencionados na tabela acima são utilizados de forma diversa por autores que abordam a problemática em questão, gerando um profundo debate a cerca de qual deles pode ser considerado o mais adequado para definir a situação dos muçulmanos na França. Sob o ponto de vista de Kivisto (2004, p. 18), o termo *incorporação* é o mais apropriado. Segundo o autor, *incorporação* significa:

*To admit to membership in a corporate body; to combine or form into a society; to unite in or as one body; to blend or combine thoroughly to form a consistent whole; and to put in or into another so as to form one body or integral whole*⁵⁶.

O autor acrescenta que o termo *assimilação* é sinônimo de *incorporação*, portanto utiliza ambos para tratar sobre o assunto da assimilação/incorporação sem levar em consideração os demais termos referidos na tabela. Alexander (2001) concorda com Kivisto ao considerar a palavra ‘incorporação’ como referência em seus estudos, por trata-se de um termo com um “valor mais neutro”. Segundo Alexander (2001, p. 242), a expressão *incorporação* é ideal para descrever a complexa adesão de um grupo externo a uma determinada sociedade.

*Incorporation does not only occur in the public arena of social movements; its process that proceeds along extraordinarily complex paths, extending from micro interactions, such as inter marriage, to macro arenas like labor markets*⁵⁷.

Embora Kivisto e Alexander considerem o termo *incorporação*, sua correlação com a *assimilação* é bastante distinta. Como vimos, para Kivisto *incorporação* é sinônimo de *assimilação*, no entanto, para Alexander *assimilação* é uma categoria da *incorporação* assim como o multiculturalismo e a hifenização. Neste contexto, a expressão *incorporação* não pode ser vista como a mais adequada para o estudo em questão.

Como pode ser observado na figura 5, existe uma clara semelhança entre os termos *inserção*, *adaptação*, *inclusão* e *acomodação* que estão relacionados ao processo de interação entre duas forças distintas. Desse modo, as expressões implicam em uma interação entre muçulmanos e franceses visando alcançar uma relativa harmonia, logo, segundo Sampaio (2010, p. 96) “cede-se em aspectos da experiência religiosa para uma melhor convivência na sociedade”. Os termos não apresentam uma conceituação neutra, pois não são capazes de

⁵⁶ Admitir um membro a uma corporação, combinar ou formar dentro de uma sociedade, unir em um só corpo, misturar ou combinar cuidadosamente para formar um todo coerente, colocar dentro ou em outro a fim de formar um só corpo ou um todo integral [Traduzido].

⁵⁷ A *incorporação* não ocorre apenas na arena pública dos movimentos sociais; o processo prossegue ao longo de caminhos extraordinariamente complexos, estendendo-se desde micro interações, como entre o casamento, para arenas macro como os mercados de trabalho [Traduzido].

manter uma relação com as mais distintas formas de manifestações associadas ao processo de integração. Restringem-se apenas ao “esforço de harmonização”, excluindo, portanto, as possibilidades de conflitos entre as forças (SAMPAIO, 2010). Assim, a acomodação, adaptação, inserção e inclusão são vistas apenas como um dos caminhos para análise do fenômeno da integração e não como o único meio.

Por sua vez, a aculturação e a hifenização são expressões que não possuem sentido semelhante, todavia, estão relacionadas aos processos de identificação e associação entre culturas distintas. De acordo com Ullmann (1991, p. 36) entende-se por aculturação:

A aculturação é o processo de troca ou fusão entre culturas. Através do contato prolongado ou permanente, entre duas ou mais culturas permutam entre si seus valores, conhecimentos, normas, hábitos, costumes, símbolos, enfim, todos os traços culturais. Nesse processo, uma cultura se caracteriza como doadora e outra como receptora, o que não significa dizer que este seja um processo de via única, ou seja, quando, em contato, todas as culturas podem sofrer mudanças, pois ocorre aí um processo de influxo recíproco.

Neste caso, a aculturação provoca essencialmente uma mudança naquele que se acultura, no entanto, não ocorre obrigatoriamente uma mudança da cultura que é introduzida tornando-se apenas uma fonte de cultura. Por outro lado, a hifenização provoca uma associação entre as identidades sem que haja uma alteração forçada entre as identidades em questão. Segundo Alexander (2001, p. 245), na hifenização ocorre uma ‘fluidez no intercâmbio’ entre as culturas:

Some fluidity in the interchange of primordial qualities and, at the same time, contributing to the creation of a common collective identity that may be neither core nor peripheral in itself. The more fluid interchange can take place at various levels of civil society. Culturally, hybrid discourses can emerge from the symbolic codes and narratives of primordial groupings that were once entirely separated. At the interactional level, new sites for the public presentation of self can emerge, which provide opportunities for dialogue⁵⁸.

No entanto, dentro do contexto da integração dos muçulmanos na França os conceitos de aculturação e hifenização não são os meios mais adequados, visto que a identidade francesa construída desde a Revolução Francesa não admite coexistir com qualquer outra força dentro do seu território. Logo, para os franceses é improvável a possibilidade de convivência com uma identidade étnica concorrente à nacional. Embora o país esteja sob as

⁵⁸ Uma certa fluidez no intercâmbio das qualidades primordiais e, ao mesmo tempo, contribui para a criação de uma identidade coletiva comum que não pode ser nem núcleo nem periférica em si. O intercâmbio mais fluido pode ocorrer em vários níveis da sociedade civil. Culturalmente, discursos híbridos podem surgir a partir dos códigos simbólicos e narrativas de agrupamentos primordiais que antes eram inteiramente separadas. No nível interacional, novos locais para a apresentação pública do auto podem emergir, oferecendo oportunidades para o diálogo [Traduzido].

bases do princípio da laicité, a influência religiosa é limitada à esfera privada, não sendo capaz de competir com a identidade nacional estabelecida na esfera pública.

O termo *multiculturalismo* é complexo e polissêmico devido às inúmeras vertentes multiculturais (CANDAU, 2008). O termo surgiu em torno dos anos 70, em países cujo fenômeno da diversidade cultural era visto como um problema para a construção e estabelecimento de uma identidade nacional. Segundo Gonçalves e Silva (2006), a identidade seria imposta por meio de processos autoritários aos cidadãos de culturas consideradas inferiores as demais, impedindo-os de preservarem seus aspectos culturais dentro de uma determinada sociedade.

Freire (1997) aponta que o multiculturalismo possibilita a convivência entre culturas distintas, no entanto, o convívio não ocorre de forma natural, sendo necessário uma certa mobilização dos grupos para a sua efetuação.

De acordo com Stimpson (1992 *apud* SAMPAIO, 2010, p. 100), o termo associa-se ao modo de “*treating society as the sum of several equally valuable, but distinct racial and ethnic groups*”⁵⁹. No entanto, a ‘cegueira à diferença’ é responsável por conservar a heterogeneidade da cultura, isolando as identidades daquelas que não são vistas como superiores (TAYOR, 1994).

Por sua vez, Freire (1997, p. 154) considera que as semelhanças e diferenças existentes entre as minorias étnicas fortalecem a união entre identidades distintas na luta pela conquista dos seus direitos:

As chamadas minorias [...] precisam reconhecer que, no fundo, elas são a maioria. O caminho para assumir-se como maioria está em trabalhar as semelhanças entre si e não só as diferenças e assim criar a unidade na diversidade, fora da qual não vejo como aperfeiçoar-se e até como construir-se uma democracia substantiva radical.

Modood (2003) é um dos autores que indagam sobre a possibilidade de integração entre muçulmanos e franceses. Segundo ele o multiculturalismo é um meio viável para obter essa integração para as sociedades que pretendem estabelecer um certo grau de distinção enquanto são integrados. Assim, acredita-se que cada país possui uma ideia distinta sobre identidade e multiculturalismo que estão relacionadas as particularidades histórias, aos valores culturais e a jurisdição de cada um. Portanto, ao longo da análise do termo é notável uma ampla crítica em torno do fenômeno do multiculturalismo, pois segundo alguns autores a

⁵⁹ Tratar a sociedade como a soma de grupos diversos e valorosamente iguais, mas etnicamente e racialmente distintos [Traduzido].

expressão cria divisões anteriormente inexistentes entre as diferentes identidades desestruturando a relativa harmonia presente nas sociedades (TRYANDAFYLLIDOU, 2006). Cabe mencionar que o multiculturalismo é visto como um processo oposto ao assimilacionismo e como um subtipo do processo de integração, cujo termo será abordado posteriormente. Desta forma, o multiculturalismo é responsável por conservar as diferenças culturais a fim de promover o equilíbrio da convivência entre os povos, enquanto a assimilação é um processo unilateral que, segundo Sampaio (2010, p. 101), promove a “transformação do diferente no semelhante ou a sua completa exclusão”, cujo modelo de integração é o adotado pelo Estado francês. Assim, o termo multiculturalismo pode ser desconsiderado como a expressão mais eficiente para conceituar a situação dos muçulmanos na França.

Segundo Alexander (2001, p. 244): *“assimilation is historically the first and sociologically the most “natural” response to the contradiction between public civity and private”*⁶⁰.

Essa complexa e independente forma de integração foi uma prática constante no século XIX por impérios coloniais. Na França, a assimilação passou a ser utilizada como forma de integração desde os primeiros imigrantes econômicos que se estabeleceram no país até aqueles pertencentes ao terceiro ciclo migratório. Eram trabalhadores temporários e não habitantes permanentes, tolerados pelo governo francês por necessidades internas, a partir do momento que eles supriam a demanda por mão de obra barata e serviam de combatentes ao exército. Neste contexto, a assimilação era considerada como a única forma viável para lidar com as diferenças culturais da época (CASTELES; DAVISON, 2000).

Entretanto ao utilizar o termo como método de análise, o processo assimilacionista não é claro o suficiente, levantando uma série de questionamentos com relação ao seu uso. Primeiramente o termo pode ser visto sobre o ponto de vista positivo ou negativo: esse por se tratar de um método de integração forçado, ou seja, da eliminação da diferença e homogeneização cultural, e aquele por mostrar a capacidade de um grupo receber povos de identidades distintas e os abrigar completamente. Portanto, devido à existência de perspectivas opostas, o termo não é o mais adequado para o estudo, pois é inexistente uma certa neutralidade ao tratar da diversidade cultural.

Por outro lado, a análise torna-se complexa por ser um processo independente e ao mesmo tempo simultâneo, logo as variações da assimilação dependem ou não umas das outras

⁶⁰ O processo assimilacionista, estabelecido pela França sempre foi visto historicamente como a primeira e sociologicamente mais natural resposta para a contradição entre a civilidade pública e privada [Traduzido].

para existirem. Deste modo, a abrangência e inexistência de parâmetros para o fenômeno limita o aprofundamento do estudo⁶¹.

Após essa extensa exploração sobre as expressões utilizadas como sinônimos do termo integração, concluímos que nenhuma delas é capaz de abranger todas as necessidades que o estudo necessita, principalmente por não possuírem uma determinada neutralidade que a análise exige. Embora Robison (1998), sugira que o termo integração possui um conceito caótico por ser utilizado e entendido de diversas maneiras, ainda é o melhor a ser empregado. Pires (2012, p. 56) entende por integração: “o conjunto de processos de constituição de uma sociedade a partir da combinação das suas componentes, sejam elas pessoas, organizações ou instituições”.

A integração é um processo fundamental para a reinstalação de migrantes e refugiados, assim como uma questão de grande relevância pública por envolver a criação de políticas coerentes e o surgimento de amplos debates a cerca da presença de povos com identidades distintas em um determinado território. Portanto, as políticas de integração visam inserir igualmente as minorias em todos os setores de integração social e jurídico, proporcionando os mesmos direitos atribuídos aos cidadãos nacionais. Logo, os indivíduos que constituem as minorias étnicas do país devem receber a devida proteção do Estado, a fim de promover o tratamento adequando e conseqüentemente o bem estar da sociedade como um todo (ONU, 1993).

3.2 Domínios de integração

Com o objetivo de estabelecer os indicadores ideais para promover uma efetiva integração, Ager e Strang (2008, p. 167) formularam um sistema nomeado de “domínios essenciais definidores de integração” (*Defining core Domains of Integration*):

[...] the domains themselves as a means to facilitate discussion regarding perceptions of integration that is accessible to policymakers, researches service providers and refugees themselves. The framework does not seek comprehensively to map political, social, economic and institutional factors influencing the process of integration itself⁶².

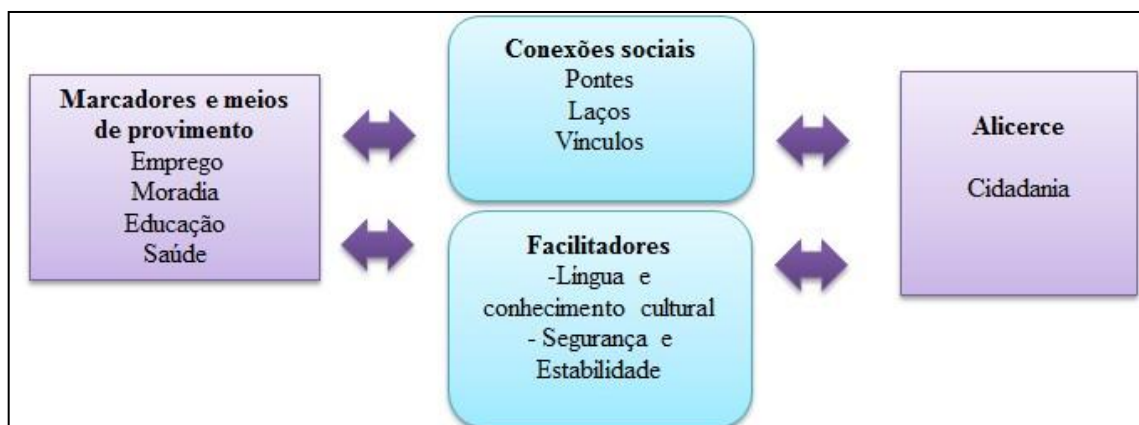
⁶¹ A assimilação pode variar como um processo individual e/ou grupal (PARK, 1914), procedimental e/ou substantiva (ALEXANDER, 2001), cultural e/ou estrutural (KIVISTO, 2003).

⁶² [...] Os domínios são meios que facilitam as discussões sobre as percepções sobre a integração tornado-as acessível para os formuladores de políticas, pesquisas, prestadores de serviços e os próprios refugiados. O quadro não procura uma forma abrangente para mapear os fatores políticos, sociais, económicos e institucionais que influenciam o próprio processo de integração [Traduzido].

O sistema desenvolvido por Ager e Strang (2008) tomou como base 200 indicadores de integração proposto pelo Relatório de Medidas e Indicadores de Integração pelo Conselho da Europa (1997) somados a 49 conceitos distintos de integração e trabalho de campo com minorias impactadas.

Primeiramente, foi definido os “marcadores e meios” (*markers and means*) constituído por um conjunto de ‘áreas chave’ da atividade pública consideradas como as atividades primordiais para efetivar a integração com êxito. São vistos como “resultados públicos”, as políticas de emprego, saúde, educação e habitação que podem ser vistas como marcadores de integração bem como podem servir como formas eficientes para promoção da integração. Posteriormente, foram definidos as conexões sociais, facilitadores e o alicerce conforme pode ser verificado na figura 5.

Figura 5. Os domínios essenciais definidores de integração



Fonte: (SAMPAIO, 2010)

Os domínios essenciais definidores da integração teriam como base os Marcadores e Meios de Provimento, as Conexões Sociais, os Facilitadores e o Alicerce. De acordo com as análises de Ager e Strang (2008) dentre os marcadores e meios de provimento, o emprego é considerado um dos principais fatores da integração por influenciar aspectos como a promoção a independência econômica, planejamento para o futuro, desenvolvimento de competências linguísticas, entre outros. Segundo Ecre (1999, p. 42): “*the integration is work, if we work we are integrated*”⁶³. Por outro lado, os impactos sociais e culturais provocados pelas condições de moradia dos imigrantes muçulmanos na França levantam intensos debates sobre a influência do meio para a integração dessa população no país.

⁶³ A integração é o trabalho, se trabalharmos estamos integrados [Traduzido].

As Conexões Sociais, são vista como o aspecto definidor de uma sociedade integrada, portanto é indispensável considerar os meios de comunicação social entre os muçulmanos e franceses. Ager e Strang (2008) verificaram que os entendimentos locais de integração de uma determinada região são estreitamente influenciados pelas expectativas de relacionamentos entre os diversos grupos existentes, variando em termos de profundidade e qualidade das relações desenvolvidas, portanto, as conexões sociais estão relacionadas as Pontes, Laços e Vínculos. Segundo os autores, estabelecer um relacionamento com a família e indivíduos do mesmo grupo étnico é importante para manter os padrões religiosos e culturais, contribuindo para uma integração eficaz. Por outro lado, a relação forma uma ligação com os meios de provimento público a partir do momento que proporcionaria as minorias um sentimento de pertencimento a sociedade inclusiva (AGER; STRANG, 2008).

Os facilitadores são todos os aspectos capazes de remover os obstáculos à integração. Ager e Stanger (2008, p. 182) apontam que determinados fatores tendem a inibir ou possibilitar a integração entre grupos divididos em duas grandes áreas: linguagem e conhecimento cultural; segurança e estabilidade:

*Being able to speak the main language of the host community is for example, consistently identified as central to the integration process. [...] Although the issue of language competence receives dominant attention, [...] the value of a broader cultural knowledge in enabling integration process and outcomes*⁶⁴.

No entanto, o sentimento de insegurança existente em uma determinada sociedade que não é sua de origem pode ser visto como um dos elementos limitadores do processo de integração. A grande parte dos indivíduos apontam que, de acordo com Ager e Strang (2008, p. 183-184): “*If they did not feel physically safe in an area they could not feel integrated*”⁶⁵.

Cabe ressaltar que o estudo de Ager e Strang (2010) é referente a situação dos imigrantes e refugiados na Inglaterra. Portanto, alguns dos aspectos abordados são utilizados para entender o processo de integração no contexto abordado pelos autores, deste modo é necessário utilizarmos um arranjo mais adequado para compreendermos o processo de integração dos povos de origem muçulmana na França.

Sampaio (2010) estabelece que o processo de integração entre as minorias muçulmanas na França pode ser entendido basicamente como uma relação entre o Estado, a

⁶⁴ Ser capaz de falar a língua principal da comunidade de acolhedora é, por exemplo, identificado como central para o processo de integração. [...] Embora a questão da competência linguística receba uma atenção dominante [...] o valor de um conhecimento cultural mais amplo é capaz de promover resultados e o processo de integração [Traduzido].

⁶⁵ Se eles não se sentem fisicamente seguros em uma área na qual não podem sentir-se integrados [Traduzido].

nação e a sociedade. Os meios e marcadores de provimento sob este aspecto seriam as organizações políticas, a participação sócio-econômica e as acomodações culturais responsáveis por estabelecer uma conexão com o Estado e a sociedade francesa e atuar para a promoção dos meios necessários à integração. Deste modo, Sampaio (2010, p. 111-112) acredita que:

Ao tentar promover uma melhor comunicação entre minoria e poder público, criando um interlocutor legitimado, as ações do Estado francês possibilitam a realização de demandas, logo as acomodações culturais, diminuindo a influência estrangeira e fortalecendo o vínculo representativo entre minoria e Estado.

Sampaio (2010) refere-se aos marcadores emprego, habitação e educação denominados por Ager e Strang (2008) de elementos para a “participação socioeconômica” devido a sua relevância e complexidade para a integração das minorias.

Na análise de Sampaio (2010), o elemento emprego é visto como o mais importante assim como nos estudos de Ager e Strang (2008) devido a sua capacidade de influenciar outras esferas. No contexto em questão, o marcador “emprego” teve e ainda têm papel fundamental por representar a marginalização econômica sofrida por parte da minoria muçulmana na França, além do subemprego, do desemprego que sempre fizeram parte da história dessa minoria no país.

Por outro lado, Ager e Strang (2008) apontam que qualquer tentativa de promover a empregabilidade destes grupos são vistas como medidas de caráter integrativo seja por parte da sociedade quanto do Estado (AGER; STRANG, 2008).

A importância do marcador moradia reside na criação de um vínculo diário constituído através da convivência e o conseqüente estabelecimento da tolerância entre o grupo étnico e a sociedade francesa.

Ao longo da fixação dos muçulmanos no país os muçulmanos habitaram locais de péssima qualidade, longe dos principais centros franceses, agravando o processo de estigmatização social e marginalização econômica. Vale ressaltar que o intenso convívio com os povos de origem muçulmana, agravou as percepções existentes das diferenças culturais entre o Islã e a França, promovendo uma guetificação desses locais (SAMPAIO, 2010).

O estudo na França é outro marcador que não deve ser desconsiderado em processos de integração por ser visto como uma peça fundamental para a transferência dos valores da sociedade francesa aos novos cidadãos. É na escola que as diferenças entre os indivíduos seriam colocadas a parte para a construção de uma identidade cívica comum. No entanto, a questão escolar na França engloba um dos mais complexos debates principalmente sobre o uso do véu e a proibição do uso de insígnias religiosas nas escolas públicas por constituírem

tradições particulares do islamismo que são opostas aos princípios e regras da laicidade do Estado Francês. Segundo Machado (2009, p. 92):

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.

Báubertot (2009, p. 191) acrescenta:

L' école [doit] rester ce qu'elle est - un lieu d' émancipation -les appartenancès ne doivent pas faire la loi à l' école. [...] Dans notre société, l' école est la seule institution qui soit dévolue à l'universel. C' est pourquoi les femmes et les hommes libres ne sont pas prêts à transiger sur son indépendance de principe, perpétuellement menacé par les pouvoirs de fait, économiques, idéologiques ou religieux⁶⁶.

Diferente de alguns membros da União Europeia, o princípio da laicidade francesa possui algumas peculiaridades, é o único que proíbe qualquer forma de ensino religioso nas escolas públicas como meio para restringir as diferentes expressões religiosas e manter a identidade nacional do país, caracterizando-se como um dos empecilhos ao processo de integração entre muçulmanos e franceses. Segundo Demant (2014, p. 177):

O comportamento dos jovens muçulmanos e sua convivência com outros alunos que têm levado a conflitos: uniformes curtos demais para as filhas, esportes, banhos e natação em comum, e evidente, a ‘briga pelo lenço’, ainda não resolvida.

Portanto, o marcador educação confronta os três principais obstáculos sofridos pelos imigrantes muçulmanos e seus descendentes: as dificuldades com a língua e o preconceito, somados ao exemplo familiar e as práticas religiosas tornando-se o responsável pelos altos índices de abandono escolar e redução do número de muçulmanos que frequentam as universidades francesas⁶⁷.

Segundo os estudos de Hammouche (*apud* SAMPAIO, 2010), o processo de integração entre muçulmanos e franceses diferem em três instâncias e de acordo com a importância dada pelos indivíduos a cada uma delas. Quando a influência do fator família está

⁶⁶A escola [deve] continuar a ser o que é - um lugar de emancipação- a inscrição não deve fazer a lei para a escola. [...] Em nossa sociedade, a escola é a única instituição que se dedica ao universal. É por isso que homens e mulheres livres não estão dispostos a comprometer-se com o princípio da independência, perpetuamente ameaçada pelo poder econômico, ideológico ou religioso [traduzido].

⁶⁷ Na França o ensino público é gratuito e obrigatório, deste modo as novas gerações de muçulmanos foram vinculados a nação francesa através da educação transmitida pela escola (SAMPAIO, 2010).

acima dos demais, as condutas tradicionais são fortalecidas, assim como os aspectos econômicos e antropológicos do país de origem.

Por outro lado, quando a importância da escola é superior, ocorre a assimilação por completo dos preceitos franceses dominantes e a inclusão social do indivíduo na sociedade francesa. Por fim, no momento em que a rua torna-se a área de socialização mais intensa as minorias ficam mais propensas ao desemprego, a criminalidade e ao distanciamento sócio, político, econômico e cultural (HAMMOUCHE *apud* Sampaio, 2010). Logo, conforme essas análises para a existência de uma integração efetiva, o marcador educação deve predominar sobre os demais, além de se relacionar com: uma moradia adequada, boa posição profissional, participação na política garantida através de associações para a promoção de um diálogo entre o Estado e a minoria, e para que haja um desenvolvimento de uma simpatia com a sociedade francesa.

Embora a análise de Hammouche (1990) indique que a socialização escolar seja necessária para o processo de integração, a mesma não garante que seja desenvolvido por parte da sociedade uma certa receptividade ou uma percepção positiva com a minoria. Deste modo, associar o processo de integração apenas aos três aspectos mencionados por Hammouche (1990) e Ager e Strang (2008) é limitado (SAMPAIO, 2010).

Por fim, o último marcador abordado por Ager e Strang (2008) é a saúde. No caso francês, o direito à serviços de saúde pública assim como a educação é gratuito e obrigatório para todos os membros da sociedade, logo, o marcador em questão não interfere na análise visto que a saúde é acessível e de direito a minoria estabelecida na França. Todavia, mesmo não estando no estudo original de Ager e Strang (2008) cabe mencionar a importância da adequação cultural como fator relevante para a integração. Segundo Sampaio (2010), o aspecto é importante pois é através da acomodação e manutenção de práticas culturais da minoria muçulmana que é possível haver uma integração com os povos que compartilham a cultura francesa. De acordo com Sampaio (2010, p. 117), constituem como tentativas de adequação por parte do governo francês:

A construção de mesquitas, a existência de centros de formação franceses para imams, a adaptação do calendário nacional para festas, a disponibilidade de um acompanhamento religioso para os fiéis, a oferta de serviços funerários e de açougues de carne *hallal*, a adaptação do cardápio em refeitórios coletivos públicos, entre outros.

Portanto, as tentativas para adequação cultural são vistas como um meio para desenvolver a aproximação entre muçulmanos e franceses a partir do momento em que o governo francês juntamente com os grupos envolvidos, promovem esforços que demonstram o interesse de

ambos para que a integração ocorra. Vale ressaltar que a probabilidade de integração só é possível dentro da realidade francesa devido a existência apenas de grupos étnicos no país e não de minorias, pois, de acordo com Sampaio (2010, p. 118): “a França não se considera detentora de minorias nacionais em uma situação de demanda por reconhecimento”.

O conceito de minorias é bastante complexo e carece de definição exata, no entanto, diante da necessidade de definição a ONU desenvolveu a Subcomissão para a Prevenção da Discriminação e a Proteção das Minorias e delegou a Francesco Capotorti (1977) a interpretação do conceito. De acordo com Capotorti (1977 *apud* MORENO, 2009, p. 151) as minorias constituem:

Um grupo numericamente inferior ao resto da população de um Estado, em posição não dominante, cujos membros - sendo nacionais desse Estado - possuem características étnicas, religiosas ou linguísticas diferentes das do resto da população e demonstre, pelo menos de maneira implícita, um sentido de solidariedade, dirigido à preservação de sua cultura, de suas tradições, religião ou língua.

O que difere as minorias dos grupos étnicos é a preservação de sua cultura. As minorias demandam do governo medidas que promovam sua autonomia e visam o estabelecimento de um autogoverno para sobrevivência da sua identidade cultural. Os grupos étnicos por sua vez, são constituídos pelos imigrantes que ao migrarem optam por afastar-se dos seus aspectos culturais, no entanto, buscam transformar algumas leis e instituições da sociedade dominante chamados de “direitos poliétnicos” (KYMLICKA, 1995), ou seja, buscam obter uma relativa igualdade na forma de tratamento, desconsiderando o reconhecimento das suas diferenças culturais (RINGELHEIM, 2010).

Deste modo para Kymlicka (1995) o governo francês deve procurar combater o preconceito e a discriminação sofrida pelos muçulmanos no país, além de buscar adequar os preceitos culturais do grupo para que o processo de integração ocorra de fato.

Kymlicka (1995, p. 96) ressalta que:

*Enabling integration requires, in the first place, strong efforts at fighting prejudice and discrimination. This involves not only the rigorous enforcement of anti-discrimination laws, but also changes to the way immigrants are portrayed in school textbooks, government documents, and the media. Moreover, enabling integration may require some modification of the institutions of the dominant culture in the form of group-specific polyethnic rights*⁶⁸.

⁶⁸ A integração requer, em primeiro lugar, grandes esforços na luta contra o preconceito e a discriminação. Isso envolve não só a aplicação rigorosa das leis que combatam à discriminação, mas também mudanças com relação a forma como os imigrantes são tratados nos livros escolares, documentos governamentais e nos meios de comunicação. Além disso, para permitir a integração pode ser necessário algumas modificações das instituições da cultura dominante na forma de direitos poliétnicos específicos de um determinado grupo [Traduzido].

Conclui-se que a existência do grupo étnico na França demanda do governo francês o reconhecimento mesmo que em partes das peculiaridades do Islã, buscando acomodá-las a fim de criar um ambiente mais harmônico a partir do momento que o número de muçulmanos no país aumenta consideravelmente e simultaneamente com a vontade do grupo para promover uma efetiva integração.

3.3 Facilitadores do processo de integração

Conforme mencionado anteriormente, os facilitadores segundo Ager e Strang (2008) compõem as iniciativas do Estado para eliminar os obstáculos à integração. No caso dos muçulmanos na França o aspecto linguístico apontado pelos autores não é visto como um problema, pois grande parte dos muçulmanos correspondentes aos primeiros ciclos migratórios se deslocaram de colônias francesas, portanto, já simpatizavam com a língua e alguns hábitos da sociedade majoritária.

No entanto, Sampaio (2010) aponta que a familiaridade existente entre esses muçulmanos pode ser indagada ao levar em consideração que grande parte migrou de áreas rurais, provocando uma maior aversão aos preceitos da sociedade francesa. Por outro lado, ao analisar as novas gerações, não há grandes barreiras a integração visto que a maior parte dessa população nasceu no país ou foi educada pelo ensino público francês, sendo, portanto, familiarizada com os preceitos da sociedade inclusiva.

Mesmo compartilhando o pensamento semelhante ao de Sampaio (2010) sobre as novas gerações, que estas tendem a relativizar o referencial cultural francês devido a influência escolar. Noriel (2002) acredita que os imigrantes recém chegados embora fossem familiarizados com alguns elementos da sociedade francesa, tenderiam a reafirmar muito mais os seus preceitos devido a necessidade de manter as suas referências culturais em um local considerado estranho.

Kepel (1991) ressalta apenas para o aspecto da religião. Segundo ele, as novas gerações de muçulmanos na França possuem um referencial religioso ainda assim, muito distinto da sociedade francesa, no entanto, para aqueles muçulmanos já integrados a religião restringe-se à esfera política e privada (KEPEL, 1991), enquanto para aqueles que, de acordo com Demant (2014, p. 176), sofrem com “a discriminação buscam no tradicionalismo algo conhecido e confortante”.

Segundo Kepel (1991), é comum todo grupo étnico sofrer algum tipo de discriminação pela sociedade inclusiva, que os faz buscar meios efetivos para promover a defesa e proteção, no caso dos muçulmanos o meio é a religião.

Com relação ao aspecto da segurança abordado por Ager e Stanger (2008), a imagem dos muçulmanos associada as péssimas condições de moradia geraram um obstáculo a integração desde a chegada dos primeiros imigrantes ao país. Logo, tanto a sociedade francesa passa a enxergar os muçulmanos como uma ameaça, quanto os muçulmanos percebem a sociedade francesa como um local desagradável e inseguro para se viver.

3.4 Conexões Sociais

Ager e Strang (2008) conceituam as conexões sociais como as características definidoras de uma comunidade integrada e o relacionamento desenvolvido entre um determinado grupo étnico na sociedade inclusiva. O fato dos muçulmanos manterem os vínculos sociais com seu grupo étnico foi fundamental para minimizar o choque do desenraizamento, ou seja, o afastamento do seu país de origem somados aos obstáculos enfrentados para a acomodação na França (KEPEL, 1991).

Segundo Demant (2014, p. 177), no início dos anos 80, a França pôde verificar um crescente aumento na quantidade de mesquitas e associações islâmicas somadas a “rezas regulares, a insistência na comida *halal*, o jejum do ramadã” responsáveis por estreitar os vínculos entre os muçulmanos que habitavam o país, ao mesmo tempo que foram vistos como barreiras ao avanço da integração.

De acordo com Ager e Strang (2008) as pontes são definidas como as relações que surgem entre os diferentes grupos étnicos e a sociedade inclusiva que pode tanto impulsionar o processo de integração quanto promover o distanciamento entre os indivíduos. Em sua análise, Woolcook (*apud* AGER; STRANG, 2008) afirma que a simpatia gerada entre um determinado grupo e a sociedade majoritária produz um envolvimento inteso dando-lhes uma sensação de segurança e proteção, além de gerar amplos benefícios a longo prazo. Logo, é através das pequenas interações diárias que é possível estabelecer bases para a integração.

3.5 O Alicerce

O alicerce, segundo Ager e Stanger (2008), é considerado a estrutura do processo de integração. A partir dele são formuladas as formas de associação do indivíduo na sociedade

inclusiva, cuja base é constituída pela tolerância, cidadania e pela nacionalidade relacionando seus devidos direitos e obrigações.

Por sua vez, aponta que as definições de integração adotadas por uma nação fundamentam-se de acordo com o seu senso de identidade, ou seja, como a nação insere determinados valores na sociedade (SAGGAR *apud* AGER; STRANG, 2008) bem como definem os direitos a serem reconhecidos e as responsabilidades da sua população (O'NEILL, 2001).

A tolerância desenvolvida entre a sociedade inclusiva e os diferentes grupos étnicos é determinante para a existência da interação por promover a aproximação entre os povos, no entanto, não é obrigatoriamente responsável por vincular-los à sociedade. De acordo com Tracy (*apud* TEIXEIRA, 2003, p. 23), entende-se por tolerância:

A capacidade de reconhecer semelhanças na diferença. É estar disposto a arriscar toda a sua auto-compreensão atual e levar a sério as posições do outro que reclama para si igual reconhecimento de autenticidade e verdade em sua auto-compreensão.

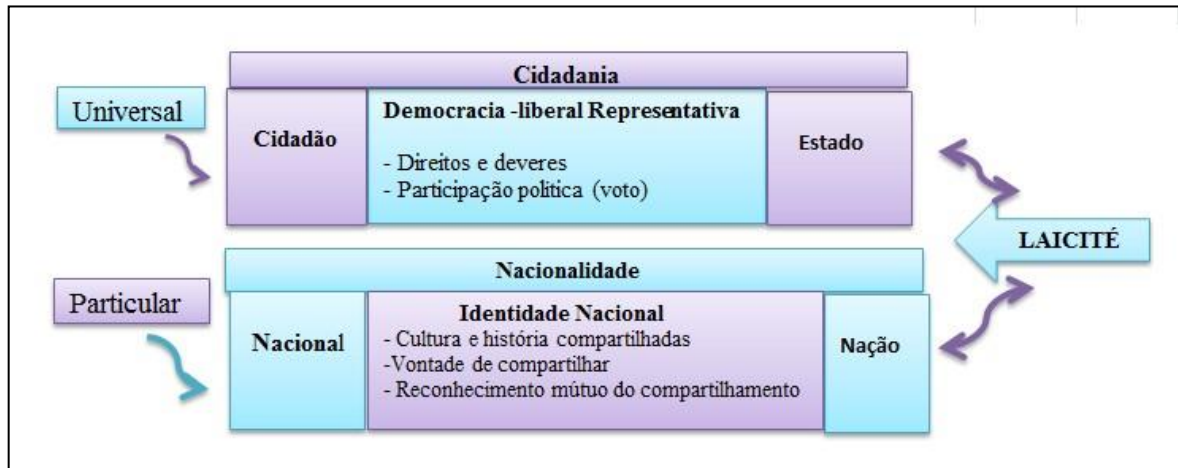
A tolerância perante o outro é estabelecida quando verifica-se uma certa abertura ao diferente, reconhecendo o diferente como um sujeito que detêm os direitos fundamentais da sociedade inclusiva. Autores como Pontifício (*apud* TEIXEIRA, 2003, p. 26), enxergam na tolerância a possibilidade de diálogo, principalmente quando trata-se de uma conversação entre povos de tradições religiosas distintas como é o caso dos muçulmanos e franceses. Segundo ele o diálogo produzido com base na tolerância religiosa é visto como: “um conjunto das relações interreligiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos para um conhecimento mútuo e um recíproco reconhecimento”.

Portanto, a tolerância - não só com relação ao aspecto religioso - é baseada na capacidade de abertura e escuta do outro fundamentada especialmente no respeito das diferenças possibilitando a coexistência entre grupos étnicos distintos. Logo, concluímos que tolerância difere-se das outras bases da integração por não ser um meio apto para incorporar o indivíduo à sociedade, favorecendo apenas a convivência entre os povos.

Para Ager e Strang (2008), o desenvolvimento do conceito de alicerce é complexo devido ao amplo entendimento sobre o termo cidadania e por englobar os aspectos da nacionalidade. Segundo Loureiro (2009, p. 175), a cidadania corresponde ao “direito a ter direitos, além do dever de lutar por estes”, enquanto a nacionalidade é para Carvalho (1956, p. 9) “o vínculo jurídico-político que liga o indivíduo a um determinado Estado”.

Relacionado as perspectivas dos autores para o caso dos muçulmanos na França, se faz necessário dividir a cidadania e a nacionalidade em duas categorias distintas conforme pode ser observado na figura 6.

Figura 6. Vinculação dos indivíduos pela cidadania e nacionalidade na França



Fonte: (SAMPAIO, 2010)

Segundo as análises de Castles e Davidson (2000) a cidadania e a nacionalidade compõem formas distintas de vinculação do indivíduo na sociedade, a cidadania afasta os cidadãos dos seus traços culturais ao colocar a identidade política acima das diferenças culturais, resumindo-se apenas aos direitos civis. Já a nacionalidade, segundo Carvalho (1956, p. 7) é responsável por unir:

Membros possuidores das mesmas tradições, costumes e ideais de um determinado território, logo, os indivíduos estão vinculados ao aspecto histórico, cultural, econômico e linguístico, além de compartilharem os laços indivisíveis, tais como a consciência coletiva e o sentimento de comunidade.

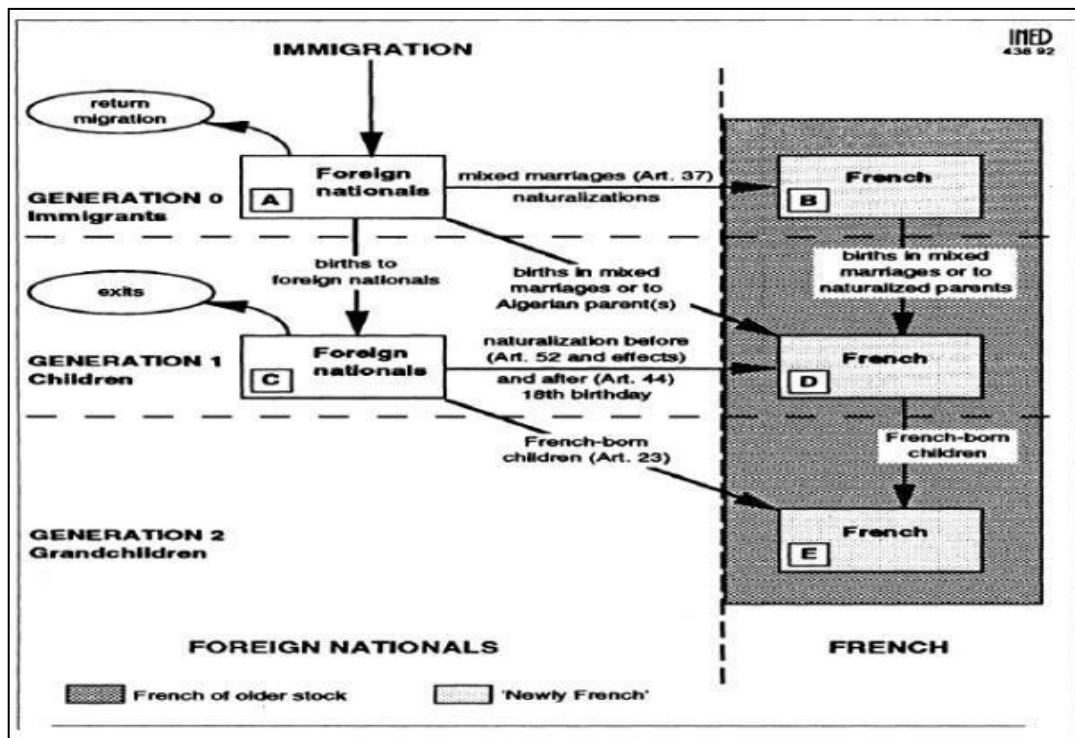
Portanto, a nacionalidade é uma das formas de identificação de uma nação que ultrapassa os limites do Estado, sendo um dos meios responsáveis pela definição da identidade de um grupo e criação de um sentimento de pertencimento nacional responsável por proporcionar um sentimento de segurança e estabilidade ao indivíduo na sociedade inclusiva. Essa unidade constituída com base nos valores comuns, gera uma forte lealdade do indivíduo para com a nação, supervalorizando seu grupo a ponto de sacrificar-se para que seja possível estabelecer uma convivência harmônica e uma democracia funcional (SAMPAIO, 2010). Assim, observa-se a cidadania e a nacionalidade como elementos indispensáveis para o entendimento e determinação do processo de integração dos muçulmanos na França.

3.6 Critérios para aquisição da nacionalidade francesa

A França tem a maior população muçulmana da Europa correspondendo a cerca de 6.5 milhões ou 7,5 % dos habitantes, no entanto, parte ainda vive em situação irregular no país. Nos últimos anos, o número de muçulmanos que adquiriram nacionalidade francesa aumentou aproximadamente 20% segundo a análise feita no ano de 2012, superando os índices em 2013, no qual, 97, 3 mil muçulmanos tornaram-se franceses.

De modo bastante singular, a nacionalidade integra os indivíduos por meio de critérios para a aquisição da cidadania, isto é, a associação do cidadão estrangeiro ao Estado através das suas normativas conforme pode ser observado na figura 7 (SAMPAIO, 2010).

Figura 7. Meios para a aquisição da nacionalidade francesa.



Fonte: (TRIBALAT, 1992)

Segundo o Código Civil francês, a nacionalidade pode ser originária ou adquirida, aquela é conquistada através do nascimento em solo francês, enquanto esta é requerida ou por escolha do indivíduo (GRISINETO, 2008). Micali-Drossos (*apud* PORTO, 2014) acrescenta que a nacionalidade francesa pode ser adquirida automaticamente, quando é alcançada sem obrigação ou voluntariamente quando leva-se em consideração a vontade do indivíduo de tornar-se um cidadão francês.

No caso dos muçulmanos na França, Tribalat (1992), aponta que conquista-se a nacionalidade automática todos os nascidos em solo francês e filhos de pais estrangeiros através do direito único de solo estabelecido pelo artigo 44 do Código de Nacionalidade Francesa, estendendo-se aos filhos de ex colonos antes da proclamação da independência, no entanto, após a independência das colônias a nacionalidade francesa só pode ser adquirida se um dos pais tiver a cidadania francesa⁶⁹.

A intergração pode ocorrer por meio da naturalização, ou seja, por descendência francesa ou através do casamento entre muçulmanos e franceses conforme estabelecido pelo artigo 37. Micali Drossos (*apud* PORTO, 2014, p. 5) acrescenta como os termos necessários para solicitação da naturalização francesa junto as prefeituras e consulados:

O candidato à cidadania francesa deve ser maior de idade, de boa moralidade e costumes, não ter sofrido condenações, falar francês e estar assimilado na comunidade francesa, ser residente na França por um período de cinco anos anteriormente ao requerimento e no momento em que é assinado o decreto de naturalização. Se o nome dos filhos menores e solteiros estiver indicado neste decreto, a naturalização produz um efeito coletivo e os filhos são, ipso facto naturalizados. Os nomes e sobrenomes do ‘novo francês’ podem ser ‘afrancesados’ ao seu pedido.

A nacionalidade também pode ser adquirida por indivíduos que serviram às forças armadas francesas durante períodos de guerra, estendendo-se aos seus filhos menores, em caso de morte do solicitante de acordo com o artigo 21-14-1 do Código civil Francês.

3.7 O debate em torno da integração dos muçulmanos na França

O debate moderno sobre situação dos muçulmanos na França, aborda principalmente questões básicas relacionadas a integração do imigrantes e o exercício da cidadania desses indivíduos. Como os imigrantes muçulmanos percebem a sociedade francesa? Como são vistos por ela? Quais são os meios utilizados por eles para exercício da cidadania no país?

Segundo análises, parte dos imigrantes muçulmanos contemporâneos não conseguem assimilar os preceitos franceses, devido a ampla diversidade religiosa e cultural existente entre os povos. Desta forma, segundo Mitchell (*apud* NAGEL, 2003, p. 5) esses indivíduos se mantêm presos as suas identidades particulares o que os impossibilita exercer plena cidadania dentro da sociedade inclusiva.

⁶⁹ O Jus soli passou a ser chamado de *Jus sanguinis* no período Napoleônico, com o argumento de que o laço sanguíneo seria o único meio capaz de manter a fidelidade dos combatentes do exército francês (REIS, 1999). A aquisição daqueles nascidos nas antigas colônias da França foi aplicada apenas à crianças nascidas no país antes de 1994, sendo um dos genitores nascido em um antigo “território ultramarino francês”, antes de sua independência; e à criança nascida na França depois de 1963, tendo um dos genitores nascido na Argélia anteriormente a 3 de julho de 1962 (FRANCE DIPLOMATIE *apud* PORTO, 2014, p. 6).

Though immigrants and other 'deviant' groups may enjoy formal citizenship status (or many of the privileges and rights of formal citizenship), they often remain excluded in substantive terms from dominant sectors of society (PIPER, 1998) and from dominant representations of society⁷⁰.

A incompatibilidade cultural e religiosa somadas as amplas demonstrações de Islamofóbia decorrentes da falsa associação do Islã a elevada taxa de desemprego no país , a delinquência juvenil, além da ameaça do terrorismo internacional, constroem um ambiente hostil que dificulta mas não impossibilita uma efetiva integração. De acordo com as análises do Pew Global Attitudes Project (2006) a questão do exercício da democracia em países ocidentais por muçulmanos é vista pela França como algo que pode dar certo (PEW GLOBAL ATTITUDES PROJECT, 2006). Embora exista uma determinada quantidade de muçulmanos devotos na França que mantem suas tradições e que enfrentam dificuldades para conviver com a sociedade, esses números não são predominantes.

Jonathan Laurence e Vaisse (2007, p. 16) concordam com as análises quando apontam que os obstáculos enfrentados pelos muçulmanos no país não impedem o progresso das tendências integrantes:

Despite their ethnic and national diversity, what Muslims in France increasingly do have in common is their 'lived experience', which includes the bitterness of exclusion as well as successful efforts to integrate. The integration of the latest wave of immigrants into the fabric of French society has seen progress, even though more troubling problems have occurred than with previous waves (for example, enduring ghettoization in housing projects and related violence) and new issues linked to religion and identity have arisen that did not exist before. But the attention devoted to these problems should not overshadow the long-term trends toward integration⁷¹.

Stratham (*apud* NAGUEL, 2003, p. 9) complementa ao afirmar que a maior parte das manifestações muçulmanas na França demandam pela inclusão do grupo na sociedade através da obtenção de todos os direitos básicos de um cidadão francês, ao invés de clamar pelo reconhecimento da diversidade cultural existente:

⁷⁰ Tradução: Embora os imigrantes e outros grupos “desviantes” possam desfrutar de um estatuto formal de cidadania (ou muitos dos privilégios e direitos de cidadania formais), muitas vezes permanecem excluídos em termos substantivos dos setores dominantes da sociedade (Piper, 1998) e das representações da sociedade dominante. (MITCHELL *apud* NAGEL, 2003, p. 5).

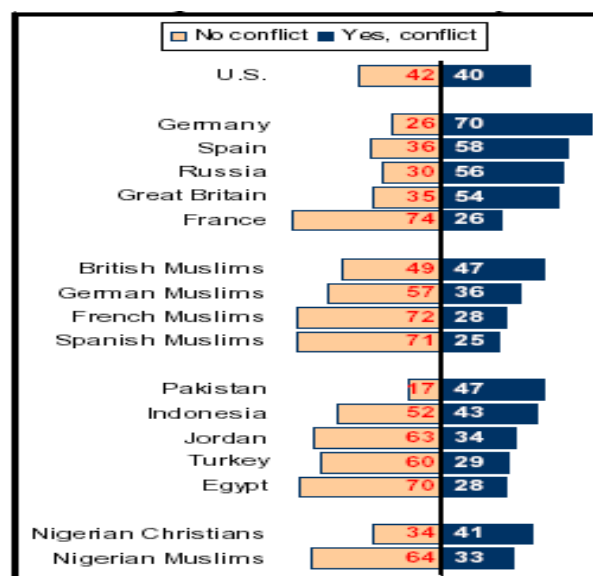
⁷¹ Tradução: Apesar da sua diversidade étnica e nacional, o que os muçulmanos na França têm cada vez mais em comum é a sua 'experiência vivida', que inclui a amargura de exclusão, bem como os esforços bem sucedidos de integração. A integração da mais recente onda de imigrantes no tecido da sociedade francesa tem visto progresso, apesar da existência de problemas mais preocupantes do que nas ondas anteriores (por exemplo, suportando a guetização em projetos de habitação e a violência relacionada) e o surgimento de novas questões ligadas à religião e identidade que não existiam antes. Mas a atenção dedicada a estes problemas não deve ofuscar as tendências de longo prazo para a integração (LAURENCE; VAISSE, 2007, p. 16).

*Very few political claims pressed in public arenas resolve around demands for group rights or recognition of cultural differences; on the contrary, most of the political mobilization he observed reflects demands for inclusion in national society, full citizenship rights, and indeed, 'integration'*⁷².

Kymlicka compactua do mesmo ponto de vista de Stratham (1999) ao expor que o principal objetivo dos ativistas muçulmanos é conquistar uma posição de igualdade na sociedade acolhedora. (KYMLICKA *apud* NAGUEL, 2003). Deste modo, Naguel (2003) garante que os muçulmanos podem fazer parte simultaneamente de uma política da diferença e de uma política da igualdade. Portanto, podemos observar com clareza que a maior parte dos muçulmanos estão dispostos a abdicar até certo ponto de determinados preceitos religiosos e culturais do Islã para integrar-se à sociedade francesa, no entanto, existem peculiaridades em suas tradições que demandam por compreensão do governo francês para a ocorrência de uma efetiva integração.

Segundo as análises do Pew Global Attitudes Project (2006) a possibilidade de integração na França é real, uma vez que a maioria das manifestações preconceituosas contra os muçulmanos correspondem a atitudes isoladas de uma menor parcela da população francesa, enquanto a maior parcela da população se mostra cada vez mais tolerante e generosa. Outro aspecto abordado nas análises é sobre uma possível coexistência entre os preceitos religiosos e tradições do Islã com as características da sociedade francesa conforme pode ser observado na figura 8.

Figura 8. Convivência entre devotos muçulmanos com a sociedade ocidental moderna.



Fonte: (PEW GLOBAL ATTITUDES PROJECT, 2006).

⁷² Tradução: Poucas reivindicações políticas pensadas nas arenas públicas demandam em torno de direitos coletivos ou reconhecimento das diferenças culturais; pelo contrário, a maior parte da mobilização política, observada reflete exigências para a inclusão dos muçulmanos na sociedade nacional, com plenos direitos à cidadania, na verdade, a 'integração' (STRATHAM *apud* NAGUEL, 2003, p. 9).

De acordo com o relatório mesmo em um cenário de constantes distúrbios em locais fortemente marcados pela presença muçulmana, as grandes porcentagens tanto dos cidadãos franceses quanto da minoria muçulmana demonstram que não há conflito em ser muçulmano e viver em uma sociedade moderna. O que se observa na França é a existência de uma grande heterogeneidade de muçulmanos, cuja diversidade relacionada principalmente às tradições religiosas pode ser verificada na declaração do muçulmano Wahid Chekhar para a análise do Pew Global Attitude Project (2006, p. 1):

*There are a lot of Muslims who are much more open, who don't pray regularly- that's what I see in France. What happens in other countries I don't know. From what I see it's half and half in France. There are some who are super-cool, who are not practicing, who are very open to France, and others who are less*⁷³.

O relatório acrescenta que embora existam certas particularidades com relação à cultura e a religião, a maioria dos muçulmanos residentes na França se sentem como verdadeiros franceses, destacando uma redução na influência religiosa no país. Portanto, observa-se uma tendência dos muçulmanos a integração definitiva na sociedade francesa, uma vez que o fator religião pode ser considerado como o principal aspecto identitário que os une ao mesmo tempo que os afastam dos demais grupos étnicos.

Segundo Jocelyne Cesari (2002) desde a chegada dos muçulmanos na França foram eles que procuraram dar os primeiros passos em direção a integração, embora a intenção principal não fosse organizar-se em uma comunidade unificada. Inicialmente, as demandas do grupo resumiam no estabelecimento de *masjids* e posteriormente no reconhecimento das mesquitas como símbolo da presença do Islã no país.

O governo francês, por sua vez, resistiu bastante para consentir a construção e reconhecer a importância da mesquita como um importante símbolo religioso para o Islã. Cesari (2002, p. 3) aponta que diversas “*petitions for construction were routinely ignored or refused by town mayors*”⁷⁴. Assim como os direitos civis desses povos eram constantemente ignorados, quando por exemplo em 1989 o município de Charvieu Chavagneux derrubou um edifício cujos quartos eram utilizado pelos muçulmanos para reza.

Todavia, verificou-se um progresso com relação a medidas do governo visando criar um ambiente mais propício e acolhedor as minorias muçulmanas devido a duas razões:

⁷³ Há um grande número de muçulmanos que são muito mais abertos, que não oram regularmente - isso é o que eu vejo na França. O que acontece em outros países que não sei. Pelo que vejo é meio a meio na França. Há alguns que não são praticantes e estão abertos para a França, enquanto outros não estão.

⁷⁴ Tradução: “Petições para a construção de mesquitas eram rotineiramente ignoradas ou recusadas pelos prefeitos das cidades” francesas (CESARI, 2002, p. 3).

primeiramente porque as operações para a construção das mesquitas sucederam de forma pacífica, pondo fim aos receios do governo francês que tais locais representariam uma ameaça a ordem pública, logo, políticos e cidadãos franceses passaram a aprovar as mesquitas como elementos da paisagem do país⁷⁵. Posteriormente, porque a ascensão do extremismo religioso convenceu os políticos e burocratas que a melhor maneira para conter o avanço das ideologias radicais no país seria através da promoção do bom relacionamento da população muçulmana com a nação francesa (CESARI, 2002).

Contemporaneamente, a França tem presenciado um aumento no número de jovens com tendências a uma estrita observância religiosa que é contrária as análises sobre a influência religiosa na sociedade moderna e aos dados verificados em períodos anteriores referentes a redução do aspecto religioso entre os muçulmanos que compõe a sociedade francesa.

Os autores Peter Demant (2014) e Karen Armstrong (2001) afirmam que o fenômeno do ressurgimento religioso é recente, portanto, até o momento engloba apenas uma pequena minoria radical que busca retornar ao tradicionalismo da religião de seus países chamado de ‘real Islã’.

Segundo Haynes (2003) o aumento da influência religiosa por determinados grupos estão enraizados na falha promessa da modernidade e nas desagradáveis manifestações provenientes dela, especialmente com relação ao declínio dos valores morais e do enfraquecimento da família como uma instituição social. Nesta perspectiva, Huntington (1997, p. 118) explica a necessidade do retorno aos fundamentos da religião por parte de uma minoria muçulmana:

Com o esfalecimento das antigas fontes de identidade e sistemas de autoridade decorrentes dos processos de modernização houve um retorno na busca religiosa por parte dos indivíduos que seguiram em direção às religiões tradicionais, de forma a criar “novas fontes de identidade, novas formas de comunidade estável e novos conjuntos de preceitos morais para dar-lhes alguma sensação de relevância e de propósitos. A religião, tanto a da corrente principal como a fundamentalista atende a essas necessidades.

Desta forma, o ressurgimento islâmico pode ser associado ao inexorável processo de modernização, uma vez que o sistema moderno é considerado incapaz de suprir as necessidades da sociedade. Logo, a religião passa a ser utilizada, segundo Etienne (1987, p. 168), como único caminho para a “solução dos problemas sociais e políticos e, simultaneamente, responsável por restaurar a integridade dos dogmas”, por tratar-se de um

⁷⁵ Como meio para promover incentivos a integração dos muçulmanos na França, o governo francês além de construir mesquitas, icentivou o desenvolvimento de atividades comunitárias, como a distribuição de halal’ e a alocação de secções muçulmanas dentro de cemitérios locais (CESARI, 2002).

fenômeno extenso que interfere em todos os aspectos da vida humana. Portanto, constitui uma forma de orientação acessível no contexto em que o progresso é acompanhado de intensas mudanças socioeconômicas responsáveis por desafiar fortemente os hábitos e crenças tradicionais.

No entanto, não é correto associar o intenso envolvimento religioso de uma minoria muçulmana à esfera macro da presença e observância religiosa dos muçulmanos na França mesmo após drásticas demonstrações do fenômeno no âmbito interno. Sendo assim, deve haver o predomínio da tolerância e do respeito perante o diferente para que seja possível promover um diálogo interreligioso efetivo e conseqüentemente um ambiente mais integrado para a convivência harmônica entre muçulmanos e franceses.

CONCLUSÃO

O propósito do trabalho buscou analisar a constituição da minoria muçulmana na França, bem como compreender os desafios que envolvem a integração do grupo étnico no país. A França foi escolhida como objeto de estudo devido as peculiaridades relacionadas ao seu aspecto integrativo assimilacionista e por ser o país que reúne a maior quantidade de muçulmanos residentes da União Europeia, proporcionando uma excelente base para a investigação do objeto de estudo.

A percepção francesa com relação a presença e a integração dos muçulmanos oscilou consideravelmente ao longo das décadas. A princípio o Islã não era visto como uma ameaça aos valores republicanos, chegando a ser considerada como uma religião pacífica, exótica e liberal ao contrário do judaísmo e do cristianismo, cuja perspectiva era influenciada pelo anti-semitismo predominante na época e pelos ideais da Revolução Francesa. Apenas no fim do século XIX, a sociedade francesa passou a enxergar o Islã e seus preceitos peculiares e distintos aos da república como uma ameaça, devido a incontestável capacidade da religião ser uma força unificadora de etnias. A partir desse momento em diante, o governo francês buscou alternativas para manter a religião e as práticas muçulmanas sob o seu controle, ampliando a necessidade de domínio principalmente após a ocorrência de determinados eventos - como os atentados de 11 de setembro de 2001 às Torres Gêmeas em Nova Iorque - quando a repercussão sobre a ameaça muçulmana alcançou o nível internacional.

Portanto, o fenômeno foi o responsável por colocar em evidência a questão da importância religiosa, assim como indagou a possibilidade de integração entre grupos com particularidades religiosas em sociedades seculares e Estados laicos. Neste contexto, a percepção francesa sobre a presença muçulmana no país instruiu-se de forma negativa, a imagem do Islã passou a ser associada ao fanatismo religioso, ocasionando o surgimento de tendências islamofóbicas.

Embora a mídia tenha difundido uma imagem distorcida do Islã, a grande maioria da população soube desvincular o extremismo religioso praticado por uma minoria fundamentalista da verdadeira identidade muçulmana. Contemporaneamente, mesmo após os atentados que abalaram o país em 2015, a população francesa tem sido generosa e tolerante para com os muçulmanos, a partir do momento que a integração passou a ser vista como um meio para encerrar o avanço das ideologias radicais no país.

Concluimos que, embora exista uma profunda incompatibilidade cultural e religiosa que envolve os muçulmanos e franceses, a integração entre esses grupos é viável e está

parcialmente acontecendo. De acordo com os aspectos analisados, ainda é possível observar um certo tradicionalismo religioso praticado por uma minoria muçulmana decorrente da marginalização socioeconômica enfrentada pelo grupo na sociedade francesa. Essa marginalização não se reduz a características identitárias, tornando-se a responsável por provocar o distanciamento do grupo da sociedade francesa e por incentivar o surgimento de movimentos religiosos radicais, freando o processo integrativo como um todo, ou seja, deterioriza os laços sociais requerendo que haja uma manutenção ou reequilíbrio para que a integração ocorra.

Por outro lado, verifica-se que a maior parte dos muçulmanos residentes na França sentem-se cada vez mais franceses e integrados à sociedade na qual escolheram para viver. Este fato demonstra que mesmo tratando-se de identidades religiosas distintas, o Islã é compatível com as sociedades seculares, no entanto, o mesmo não pode ser dito com relação ao extremismo religioso. Logo, embora a religião seja vista como um elemento de extrema relevância e determinante para os muçulmanos, as tendências contemporâneas apontam que o grupo têm promovido esforços para integrar-se à sociedade francesa, recebendo como suporte o apoio e a tolerância da população e do governo francês.

REFERÊNCIAS

- AGER, Alastair; STRANG, Alison. **Understanding integration: a conceptual framework**. *Journal of Refugee Studies*. v. 21, n. 2. 2008.
- ALEXANDER, Jeffrey. Theorizing the “modes of incorporation”: assimilation, hyphenation, and multiculturalism as varieties of civil participation. **Sociological Theory**. v. 19, n. 3, 2001.
- ALLIEVI, Stefano. “Islam in the Public Space: Social Networks, Media and Neo-Communities”. *In: ALLIEVI, Stefano; NIELSEN, Joergen (Orgs.). Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. (Muslim minorities, v.1) Leiden - Boston: Brill, 2003.
- ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BARBIER, Maurice. **Por uma definição de Laicidade francesa**. *Revue L Debat*, n. 134, mars.-abril, 2005. Disponível em: <<http://www.libertadeslaicas.org.mx>>. Acesso em: 10 maio 2016.
- BAUBÉROT, Jean. **Laïcité and the challenge of republicanism**. *Modern and Contemporary France*. v. 17, n. 2, 2009.
- _____. **Laïcité 1905-2005, entre passion et raison**. França, 2005.
- _____. **A histoire de la laïcité française**. Paris: Press Universitaires de France, 2000.
- BHAT, Mohmmad Rafi. **Portrayal of Muslims as threat to society by the media-an overview in Indian context**. 2010. Disponível em: <https://www.academia.edu/10526430/Portrayal_of_Muslims_as_threat_to_society_by_the_media-an_overview_in_Indian_context>. Acesso em: 26 maio 2016.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- BOYER, Alain. **L’Islam en France: politique d’aujourd’hui**. Paris: Presse Universitaire de France, 1998.
- BRAILLARD, Philippe; DJALILI, Mohammad-Reza. **Relations internationales: que sais-je?** Paris: PUF, 1988.
- CARVALHO, Dardeau de. **Nacionalidade e cidadania**. São Paulo: Livraria Freitas Bastos, 1956.
- CASTLES, Stephen; DAVIDSON, Alastair. **Citizenship and migration: globalization and the politics of belonging**. London: MacMillian Press, 2000.
- CASTRO, Cristina. **A liga da juventude Islâmica e a construção de identidades muçulmanas no Brasil**. Porto Alegre: UFRGS, 2007.
- CASTRO, Thales. **Teoria das relações internacionais**. Brasília: Funag, 2012.

- CCIF. **Report 2016**. Publ. 2016. Disponível em: <http://www.islamophobie.net/sites/default/files/CCIF-Annual-Report-2016_0.pdf>. Acesso em: 16 maio 2016.
- CESARI Botman. **La méditerranée des réseaux, marchands, entrepreneurs et migrants entre l'Europe et le maghreb**. Paris: Maisonneuve Larose, 2002.
- CIPRIANI, Roberto. Religion as diffusion of values: difused religion in the context of a dominant religious institution: the Italian case. *In*: FENN, Richard Fenn (ed.). **The Blackwell companion to sociology of religion**. Oxford: Blackwell Publishing, p. 292-305, 2004.
- COLARD, Daniel. **Les relations internationales de 1945 à nos jours**. Paris: Armand Colin, 1999.
- COUTINHO, José Pereira. Religião e outros conceitos Sociologia. **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**. v. XXIV, 2012.
- CYROUS, Sam Hadji. Multiplicidade religiosa: paradoxo ou convergência. **Revista Lusófona de Ciências das Religiões**. Ano X, n. 18-19, 2013.
- DELFINO, Silas. **O estudo da religião nas relações internacionais**. Belo Horizonte: Centro Universitário Belo Horizonte UNI, 2010.
- DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2008.
- _____. **O mundo muçulmano**. 3. ed. 2. reimp. São Paulo: Contexto, 2014.
- DURKHEIM, Émile. **The elementary forms of religious life**. New York: Oxford University Press, 2001.
- EICKELMAN, Dale F.; PISCATORI, James; PISCATORI, James P. **Muslim politics**. Princeton University Press, 2004. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=TEFy43ocQC&redir_esc=y>. Acesso em: 20 maio 2016.
- ENOQUE, Alessandro, BORGES, Alex, BORGES, Jacqueline. **Religião e consumo: aspectos, conceituais, limite e possibilidades**. Belo Horiznte: UFMG, 2015.
- ETIENNE, Bruno. **L' Islamisme Radical**. Hachette, 1987.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de. **Dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 8 ed. São Paulo: Saraiva, 2010.
- FERREIRA, Marcos Alan Shaikhzadeh Vahdat. O fenômeno religioso e as relações internacionais: perspectivas analíticas às novas agendas de pesquisa no Brasil. *In*: CHAVES, Daniel; WINAND, Erica; PINHEIRO, Lucas (Org.). **Perspectivas e debates em segurança, defesa e relações internacionais**. Rio de Janeiro: Autografia, p. 154-173, 2015.
- FOX, Jonathan; SANDLER, Shmuel. **Bringing Religion into International Relations**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

GRISINETO, Afonso. **Direito internacional**: coleção resumo jurídico. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

HATZOPOULOS, Pavlos; PETITO, Fabio. **Religion in international relations**: the return from exile. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

HAYNES, Jeffrey. **An Introduction to International Relations and Religion**. Malaysia: Pearson Longman, 2007.

HAYNES, Jeffrey. **Religion, Politics and International Relations**: selected essays. New York: Routledge, 2011.

HATZOPOULOS, Pavlos; PETITO, Fabio. **Religion in international relations**: the return from exile. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Saraiva, 2006.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

_____. **O choque das civilizações**. Clash of civilizations and the remaking of world order. Tradutor M. H. C. Cortes. 1996. Disponível em: <https://cesarmangolin.files.wordpress.com/2010/02/samuel_huntington_-_o_choque_de_civilizacoes1.pdf>. Acesso em: 20 maio 2016.

KEPEL, Gilles. **Les Banlieues de L'Islam**: Naissance d'une religion en France. Paris: Du Seuil, 1991.

KIVISTO, Peter. What is the canonical theory of assimilation? **Journal of History and Behavioral Sciences**. v. 1, 40, n. 2, 2003.

KYMLICKA, Will. **Multicultural citizenship**: a liberal theory of minority rights. Oxford University Press, 1995.

LOUREIRO, Patrícia. A cidadania da União Europeia: mito ou realidade? *In*: SOUSA, Mônica Teresa Costa; LOUREIRO, Patrícia (Org.). **Cidadania**: novos temas, velhos desafios. Ijuí: Unijuí, 2009.

MACHADO, Pedro. **Visões do Islã europeu**: uma análise do debate intelectual sobre a presença muçulmana na França. São Paulo, 2009.

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

MINTZBERT, Henri. **Renovação radical**: uma estratégia para restaurar o equilíbrio e salvar a humanidade e o planeta. Trad. Francine Facchin Esteves. Porto Alegre: Bookman, 2015.

MIQUEL, André. **L'Islam ET as civilizatio**. VII-XX siècle. Paris: Librairie Armand Colin, 1968.

MODOOD, Tariq. **Muslims and the politics of difference**. The Political Quarterly, 2003.

- MORGENTHAU, Hans J. **A política entre as nações: a luta pela guerra e pela paz.** Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.
- NAGEL, Caroline. **Constructing difference and sameness: the politics of assimilation in London's Arab communities: Ethnic and Racial Studies,** 2003.
- NOGUEIRA, João Pontes; MESSARI, Nizar. **Teoria das relações internacionais: Correntes e debates.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.
- NOIRIEL, Gérard. **Atlas de l'immigration en France.** Paris: Autrement, 2002.
- NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. **Sacred and secular: religion and politics worldwide.** U.S.A.: Cambridge University Press, 2004.
- PHILPOTT, Daniel. **The Religious Roots of Modern International Relations.** World Politics: 52, 2000.
- REIS, Rossana Rocha. Políticas de nacionalidade e políticas de imigração na França. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** São Paulo, v.14, n. 39, 1999.
- SAHLIYEH, Emile. **Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World.** New York: State University of New York Press, 1990.
- SAMPAIO, Daniela. **Muçulmanos na França: formação de uma minoria e desafios para sua integração.** Belo Horizonte, 2010.
- SANDAL, Nukhet. The Clash of Public Theologies? Rethinking the Concept of Religion in Global Politics. **Alternatives: Global, Local, Politics,** n. 1, v. 37, 2012.
- SANDAL, Nukhet; JAMES, Patrick. Religion and International Relations Theory: towards a mutual understanding. **European Journal of International Relations.** n. XX, v. X, 2010.
- SCHOR, Ralph. **L'opinion Française et les Étranges en France (1919-1939).** Paris: Publications de la Sorbonne, 1985.
- SCOTT, John. **Sociological theory: contemporary debates.** Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1997.
- SEITENFUS, Ricardo Antônio Silva. **Relações internacionais.** Barueri: Manole, 2004.
- SELLAM, Sadek. **La France et ses musulmans.** Paris: Fayard, 2006.
- SNYDER, Jack. **Religion and international relations theory.** New York: Columbia University Press, 2011.
- SOARES, Pedro Gustavo Cavalcanti. Um coeficiente religioso nas teorias das relações internacionais: paradigmas, teóricos e soft power. **Caderno de relações internacionais – Colégio Damas.** v. 3, n. 5, 2012. Disponível em: <<http://www.faculdadedamas.edu.br/revistas/index.php/relacoesinternacionais/article/viewFile/140/115>>. Acesso em: 16 maio 2016.
- STRATHAM, Paul. Political mobilization by minorities in Britain: Negative feedback of race relations? **Journal of Ethnic and Migration Studies,** 1999.

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

TEBBAKH, S. **Une transmission discrète et fragmentaire**. De l'histoire migratoire dans les familles maghrébines, *Temporalités* (en ligne), 2007. Disponível em: <<http://temporalites.revues.org/200>>. Acesso em: 20 mar. 2016.

TETI, Andrea; MURA, Andrea. **Islam and Islamism**: routledge handbook of religion and politics. Editado por Haynes, Jeffrey. Publicado. Routledge, 2009.

THOMAS, Scott M. **The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations**: The struggle for the Soul of the Twenty-first Century. New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.

THOMAS, Scott. **Religion and International Relations**. Macmillan Press LTD, Inglaterra, 2000.

THOMAS, Scott. **The global resurgence of religion and the transfor**: mation of international relations. New York: Palgrave McMillan, 2005.

THOMAS, Scott.Faith. **History and Martin Wight**: the role of religion in the historical sociology of the English school of international relations. *International Affairs*, Out de 2001.

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

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

TYLOR, Edward. **Primitive culture**: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. London: John Murray, 1920.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Antropologia**: o homem e a cultura. Petrópolis: Vozes, 1991.

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

VLAHOS, M. **Culture and foreign policy**. *Foreign Policy* 82: Spring, 1991.

WATSON, Adam. **A evolução da sociedade internacional**: uma análise histórica comparativa. Brasília: UnB, 2004.

WEIL, Patrick. **La république et sa diversité**: immigration, intégration, discrimination. Paris: Seuil, 2006.

WENDT, Alexander. **Social theory of international politics**. UK: Cambridge University Press, 2003.

WENDZEL, Robert. **Relações Internacionais**. Brasília, Editora da UnB, 1980.

WHARTON, Barrie. **The integration of Islam in the European Union:** prospects and challenges, Dept. of Languages and Cultural Studies, University of Limerick, Irlanda, pp. 1-29, 2002.

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