



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E APLICADAS
DEPARTAMENTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

LORENA DE ALMEIDA ARAUJO GALDINO BARBOSA

**LAICIDADE E EXCLUSÃO: O FRACASSO DO MODELO FRANCÊS DE
INTEGRAÇÃO PARA MUÇULMANOS E A CRIMINALIZAÇÃO DO VÉU ISLÂMICO**

**São Cristóvão/SE
2025**

LAICIDADE E EXCLUSÃO: O FRACASSO DO MODELO FRANCÊS DE INTEGRAÇÃO PARA MUÇULMANOS E A CRIMINALIZAÇÃO DO VÉU ISLÂMICO

Trabalho de Conclusão de Curso II apresentado ao Departamento de Relações Internacionais da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Adriano Godoy de Campos

São Cristóvão/SE

2025

LORENA DE ALMEIDA ARAUJO GALDINO BARBOSA

**LAICIDADE E EXCLUSÃO: O FRACASSO DO MODELO FRANCÊS DE
INTEGRAÇÃO PARA MUÇULMANOS E A CRIMINALIZAÇÃO DO VÉU ISLÂMICO**

Trabalho de Conclusão Curso II
apresentado ao Departamento de Relações
Internacionais como requisito parcial para
obtenção do título de Bacharel em Relações
Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Adriano
Godoy de Campos

**São Cristóvão/SE
2025**

*O céu, espuma de maçã
Barriga, dois irmãos*

*O meu cabelo negra lã
Nariz, e rosto, e mãos*

*O mel, a prata, o ouro e a rã
Cabeça e coração*

*E o céu se abre de manhã
Me abrigo em colo, em chão*

*Todo homem precisa de uma mãe
Todo homem precisa de uma mãe*

- *Todo Homem, Zeca Veloso*
(part. Caetano e Moreno Veloso), 2018.

AGRADECIMENTOS

Antes de qualquer palavra, elevo meu coração ao autor da vida, cujo amor incondicional foi meu alicerce em cada instante desta jornada acadêmica. Nos momentos em que minhas forças se esgotavam, Tu eras minha resistência; quando a dúvida nublava meus pensamentos, Tu me deste clareza; e nos dias em que o cansaço ameaçava me derrubar, Tu me sustentaste com renovado fôlego. Se hoje chego ao fim desta etapa, é porque em nenhum momento estive sozinha.

À minha mãe, Joseíde, minha *Wild*, meu porto seguro e meu furacão sagrado. Seus joelhos calejados de tanto orar por mim são o maior legado de amor que poderia herdar. Minha mãe é como o vento selvagem, daí vem seu apelido; é o paradoxo perfeito: tempestade que me desafia a crescer e brisa suave que enxuga minhas lágrimas. Seu amor é o tipo que transforma – que pega uma menina assustada e a convence de que ela pode mover montanhas. Cada "eu te amo" seu carrega aconchego divino. Você me ensinou que o amor de mãe é o milagre mais comum e extraordinário do mundo.

Ao meu pai, Eliuben, mas carinhosamente conhecido como Fife. Seu afeto sempre foi uma certeza no mundo – desde criança, quando eu cabia inteirinha no seu abraço, até hoje, quando minhas dores e alegrias já não cabem em mim, mas ainda cabem em você. Obrigada por nunca deixar que eu crescesse demais para ser sua menina, por ouvir pacientemente minhas paixões efêmeras (até aquela banda que insisto em amar por 13 anos), e principalmente, por me mostrar que a verdadeira força mora na ternura. Seu apoio silencioso foi o alicerce que me permitiu ousar sonhar.

Ao meu irmão – meu parceiro de rixas, meu adversário favorito, meu cúmplice involuntário. Você, que nunca admitiria em voz alta, mas sempre aparece quando preciso. Nossa relação não é daquelas cheias de abraços e declarações: é feita de provocações que escondem cuidado, brigas que disfarçam parceria, e um silêncio confortável que só quem cresceu junto entende. Como boa caçula, aprendi a ser esperta: suas gozações eram seu jeito torto de torcer por mim. Você me ensinou a me defender, a questionar tudo (até você) e a rir das minhas próprias quedas – porque no fim, sempre tive você ali, fazendo pouco da minha cara, mas me ajudando a levantar.

Ao meu Gastón, *mon petit prince à fourrure*, que transformou madrugadas de estudo em momentos de puro amor. Seus olhos azuis viram mais lágrimas minhas do que qualquer humano – e sua língua áspera foi mais eficiente que qualquer palavra de conforto. Você, que nunca entendeu meus livros, mas sempre entendeu minha alma, me ensinou que o amor mais puro

muitas vezes vem em forma de ronronar e patinhas macias. Sua simples existência foi um presente divino nestes anos intensos.

Aos amigos de infância: Ayssa, Rebeca, Ângelo Antônio, Luiza, Júlia, Maria Eduarda, Samir e Bernardo, obrigada por serem as testemunhas da minha vida. Crescemos juntos, e vocês viram todas as minhas versões: a criança desastrada e falante, a adolescente insegura e a adulta que ainda está aprendendo a se equilibrar. Sabem quando puxar meu pé e quando me empurrar para frente – mesmo quando eu resistia. Obrigada por entenderem cada fase da minha vida e por me incentivarem a voar, mesmo quando eu morria de medo de cair. Vocês são minha raiz, e é por saber que posso voltar para esse porto seguro que tenho coragem de navegar.

Aos amigos que me salvaram – literalmente. À Júlia e Bianca, que me arrastaram para o hospital quando eu já não tinha forças, e continuam cuidando de mim por inteiro ainda hoje. E não só elas: a cada pessoa que correu atrás de médico, que insistiu quando eu já tinha desistido, que orou e rezou quando a medicina parecia não ter respostas. Aos vizinhos que se tornaram família, às amigas da minha mãe que me trataram como filha, àqueles profissionais da saúde que me trataram com paciência e humanidade – minha gratidão é imensa.

Aos amigos da UFS, que compartilharam comigo esta jornada acadêmica e transformaram até os dias mais cinzentos numa verdadeira escola de samba. Lucas, Ellen (e Chico), Stella, Eduarda, Joara, Felipe, Frederico e Luiz (e Elu Maria) e Izadora, com a ausência de vocês, em especial, mas tantos outros que nutro um carinho imenso, a universidade teria sido infinitamente mais difícil — e muito menos divertida. Obrigada por cada risada, cada conversa, cada momento de apoio mútuo, e, principalmente, cada escapada das aulas densas para tomar café no Moura. Um agradecimento especial à Eduarda e ao João – não apenas pelos comentários precisos neste trabalho, mas por manterem minha sanidade nos dias em que eu duvidava até do meu próprio nome.

Aos meus professores, não apenas da universidade, mas todos aqueles que cruzaram meu caminho ao longo da vida acadêmica, minha dívida é eterna: Vocês plantaram sementes que eu nem sabia que um dia floresceriam. Ao meu orientador e aos docentes que compõem minha banca, expressei minha profunda gratidão pela dedicação e pelo tempo investido na leitura e avaliação deste trabalho. Agradeço pelas contribuições, pelas reflexões e pelo olhar crítico que certamente enriquecerão esta pesquisa. É gratificante contar com a experiência e o conhecimento de vocês nesta etapa tão importante da minha trajetória acadêmica.

Aos meus familiares, obrigada por torcerem por mim, vibrarem com cada conquista e celebrarem comigo cada pequena vitória. Abraço à distância a cada tio(a), primo(a) que tanto vibram por mim. Aqui, reservo um agradecimento especial aos meus avós, que sempre cuidaram de mim com amor imensurável.

Ao meu avô José Raimundo, *in memoriam*, quero expressar minha eterna gratidão por cada sacrifício que fez por mim. Lembro com emoção das incontáveis madrugadas em que você se levantou cedo, mesmo cansado e com dores, para me levar à escola. Sua preocupação com as minhas notas, desde cedo, me fez entender quão importante é a educação. Você me ensinou que o afeto verdadeiro se mede nas pequenas constâncias do dia a dia, nos sacrifícios silenciosos que sustentam os sonhos alheios, por isso, afirmo: seu amor não foi um capítulo da minha vida – foi a dedicatória de toda a minha história.

Ao meu avô José Galdino, *in memoriam*, homem de poucas palavras mas de um olhar que falava volumes. Seus olhos atentos e doces acompanhavam meus passos, e neles eu lia toda a confiança que suas palavras poupavam. Quando, em raros momentos, você dizia acreditar que eu mudaria o mundo, vinha acompanhado daquele olhar sereno que transformava simples frases em promessas sagradas. Sua quietude era eloquente, e sua maneira calma de estar presente me ensinou que a força muitas vezes mora no silêncio. Hoje, quando enfrento desafios, ainda sinto o peso reconfortante daquele olhar que tanto me encorajou sem precisar dizer quase nada.

À minha avó Rita, que transformou minha infância num conto de fadas onde sua casa era nosso castelo – obrigada por ser a fada madrinha que me ensinou a voar, primeiro nas pontas dos pés e depois nas asas do conhecimento, mesmo tendo suas próprias asas cortadas pelos infortúnios da vida. Cada 'entalá-gato' que você preparava com essas mãos que já cansaram tanto, mas nunca deixaram de amar, era mais que um lanche: era um pedaço do seu coração em forma de comida. À minha avó Alaíde, minha querida Góis, guardiã das minhas orações e dos meus sorrisos. Mesmo com toda a sabedoria dos seus 80 anos, você nunca perdeu o dom de me fazer rir até a barriga doer com suas histórias malucas de adolescente, seus causos que transformam qualquer dia cinza em festa. Até hoje, quando a saudade aperta, basta ouvir sua voz ao telefone dizendo "minha filha, confia em Deus!" para eu me sentir em casa.

Ao CEAI e seus incríveis integrantes – vocês foram muito mais que um grupo de pesquisa: foram minha segunda casa acadêmica. Cada reunião, cada evento, cada conversa nos corredores (e até aquelas discussões acaloradas) moldaram não só minha formação profissional, mas

impactaram na minha maneira de enxergar o mundo. Obrigada por transformarem um simples tema de estudo na paixão que hoje se torna este TCC – e por estarem comigo em cada rascunho, dúvida e descoberta ao longo desse processo. Se hoje me vejo como pesquisadora, é porque um dia vocês me enxergaram como uma.

Por fim, a cada pessoa que me cercou com amor e incentivo – este trabalho carrega suas vozes. Das mensagens de "você consegue" nos dias difíceis aos abraços silenciosos que diziam mais que palavras, cada gesto foi tijolo nessa construção. Sou, de fato, um *Sujeito de Sorte* – não pelo acaso, mas por ter tido gente extraordinária como vocês no meu caminho. Que este trabalho, embora leve meu nome, seja visto como nossa conquista coletiva, pois sem seu apoio, paciência e torcida, essas páginas estariam em branco.

*Presentemente eu posso me considerar um sujeito de sorte
Porque apesar de muito moço, me sinto são e salvo e forte
E tenho comigo pensado, Deus é brasileiro e anda do meu lado
E assim já não posso sofrer no ano passado*

*Tenho sangrado demais, tenho chorado pra cachorro
Ano passado eu morri, mas esse ano eu não morro.
- Sujeito de Sorte, Belchior, 1973.*

RESUMO

A França, ao adotar políticas migratórias restritivas e leis que limitam o acesso à cidadania plena para descendentes de imigrantes, combinadas com proibições ao uso do véu islâmico em espaços públicos, cria um cenário contraditório: em nome da proteção aos valores republicanos, acaba por fragilizar a integração de sua população muçulmana, especialmente das mulheres. Este estudo analisa como esse conjunto de medidas – desde as Leis Pasqua (1986) e Méhaignerie (1993), que dificultaram a naturalização, até as Leis de 2004 (símbolos religiosos em escolas) e 2010 (véu integral em locais públicos) – impacta a participação social dos muçulmanos franceses. A pesquisa demonstra que, embora justificadas pelo discurso da laicidade e da segurança nacional, essas políticas reforçam a marginalização: dados do IFOP (2023) revelam que 77% dos muçulmanos no país percebem a aplicação da laicidade como discriminatória, enquanto relatórios governamentais mostram que mulheres com véu têm 2,5 vezes menos chances de serem contratadas (Human Rights Watch, 2014; ENANPUR, 18., 2019). Ao vincular essas restrições ao histórico colonial francês e às atuais tensões identitárias, o trabalho argumenta que o modelo de integração baseado na assimilação forçada tem sido contraproducente, gerando exclusão em vez de coesão social.

Palavras-chave: Imigração muçulmana; Islamofobia; Laicidade; Integração; Assimilação; Véu Islâmico; França.

ABSTRACT

France, through restrictive migration policies and laws that limit full citizenship for descendants of immigrants, combined with bans on the Islamic veil in public spaces, creates a contradictory scenario: in the name of protecting republican values, it ends up weakening the integration of its Muslim population, especially women. This study examines how these measures—from the Pasqua (1986) and Méhaignerie (1993) Laws, which complicated naturalization, to the 2004 (religious symbols in schools) and 2010 (full-face veil in public spaces) Laws—impact the social participation of French Muslims. The research shows that, although justified by secularism and national security discourse, these policies reinforce marginalization: IFOP (2023) data reveals that 77% of Muslims in the country perceive the application of secularism as discriminatory, while government reports indicate that veiled women are 2.5 times less likely to be hired (Human Rights Watch, 2014; ENANPUR, 18th, 2019). By linking these restrictions to France's colonial history and current identity tensions, the study argues that the forced assimilation-based integration model has been counterproductive, fostering exclusion rather than social cohesion.

Keywords: Muslim immigration; Islamophobia; Secularism; Integration; Islamic veil; France.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. DA EXPANSÃO ISLÂMICA À FRANÇA CONTEMPORÂNEA: A TRAJETÓRIA DA MIGRAÇÃO ÁRABE-MUÇULMANA.....	20
1.1 Da Chegada à Inserção: A vida dos imigrantes árabes-muçulmanos na França.....	21
1.2 A Comunidade Muçulmana na França Hoje: Perfil e Desafios.....	29
2. INTEGRAÇÃO DOS MUÇULMANOS NA FRANÇA: ENTRE BARREIRAS CULTURAIS, POLÍTICAS E SOCIAIS.....	36
2.1 Entre o Direito e a Islamofobia: Como a França Perpetua a Exclusão Muçulmana...	37
2.2 A Ilusão da Integração: A Marginalização dos Muçulmanos na França.....	49
3. O VÉU COMO CAMPO DE BATALHA: IDENTIDADE, SECULARISMO E A CRISE FRANCESA.....	57
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	71
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	75

INTRODUÇÃO

Os Estados são os principais responsáveis por garantir os direitos humanos de seus cidadãos. No entanto, essa relação pode se desfazer quando os governos, por negligência, incompetência ou falta de recursos, deixam de assegurar esses direitos. Nessas circunstâncias, muitas pessoas perdem o acesso às condições básicas para uma vida digna. Por isso, o direito de migrar e buscar refúgio quando os direitos fundamentais não são garantidos é amplamente reconhecido e considerado essencial para a legitimidade da sociedade internacional. Esse princípio funciona como uma salvaguarda diante de governos opressores, conflitos, colapsos institucionais, dificuldades econômicas, crises ambientais ou desastres naturais que tornem um país inabitável (Betts, 2013).

A migração árabe-muçulmana para a Europa, especialmente para a França, tem raízes profundas no contexto colonial e pós-colonial. A França, durante o período de expansão imperial, estabeleceu laços estreitos com diversos países do Norte da África e do Oriente Médio, muitos dos quais eram predominantemente muçulmanos (Coller, 2011). No entanto, a migração significativa de muçulmanos para o país começou somente na década de 1950, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, quando a França necessitava de força de trabalho para reconstruir a economia. Trabalhadores migrantes de suas antigas colônias, como a Argélia, Marrocos e Tunísia, foram chamados a suprir essa demanda (Santos; Teixeira, 2017).

Desde então, milhões de árabes foram deslocados devido à necessidade de mão de obra, exploração econômica, a conflitos e/ou instabilidade política em seus países de origem – muitas vezes agravados por intervenções estrangeiras. Durante e após as guerras de descolonização, especialmente na Argélia, a França recebeu um grande fluxo de migrantes que, embora buscassem melhores condições de vida e segurança, enfrentaram políticas de exclusão e marginalização (Santos; Teixeira, 2017; Souza et al, 2022). Mesmo após décadas de presença no país, muitos descendentes de imigrantes árabes continuam a lidar com discriminação e barreiras estruturais que os impedem de exercer plenamente seus direitos, especialmente quando se trata das mulheres islâmicas que utilizam o véu (Sampaio, 2010; Terriennes, 2024). Assim, a migração árabe para a França não apenas exemplifica a busca por dignidade e segurança destacada por Betts (2013), mas também expõe os desafios da integração e do reconhecimento dessas populações como parte legítima da sociedade francesa.

Contudo, essa presença crescente de imigrantes árabes-muçulmanos, principalmente com a Guerra da Síria e os conflitos no Afeganistão, tem gerado tensões, com a islamofobia se intensificando (Sampaio, 2010; Albala; Burni, 2015). Muçulmanos enfrentam discriminação e dificuldades de integração, exacerbadas pela crescente polarização social e pela percepção de que sua cultura ameaça a identidade nacional. Esses desafios refletem o debate sobre os valores e princípios republicanos franceses, a inserção dos muçulmanos na sociedade e a adaptação das políticas migratórias francesas (Perazzo, 2015; Boubeker, 2016).

No que diz respeito ao conceito de islamofobia, Erik Bleich (2012) afirma que a noção de islamofobia surgiu no final dos anos 1990 como um conceito desenvolvido por ativistas políticos para destacar discursos e ações direcionados contra o Islã e os muçulmanos em democracias liberais ocidentais. Com o tempo, seu uso se expandiu, deixando de ser apenas um termo político para se tornar uma ferramenta analítica, mas atualmente, segundo o autor, pesquisadores o empregam para examinar a origem, a presença, as formas, a intensidade, as causas e os impactos dos sentimentos anti-islâmicos e anti-muçulmanos. Assim, a islamofobia emergiu como um conceito comparativo dentro das ciências sociais, por mais que ainda não haja uma definição amplamente consensual do termo.

Nesse viés, a professora Francirosy Campos Barbosa (2021), em sua obra "Islamofobia: medo e preconceito", analisa a islamofobia como um fenômeno multidimensional que se manifesta através de estereótipos negativos, discriminação institucional e violência simbólica contra muçulmanos. A autora argumenta que essa forma de preconceito não se limita a atitudes individuais, mas está enraizada em estruturas sociais e políticas que associam o Islã a conceitos como terrorismo e opressão de gênero.

Visto isso, a migração árabe-muçulmana para a Europa e, em especial, para a França, pode ser analisada a partir de distintas perspectivas teóricas das Relações Internacionais. Três abordagens são particularmente relevantes para entender como as identidades são formadas e como o “Outro” é representado: o construtivismo, apresentado por Alexander Wendt (1999), o pós-estruturalismo de Iver B. Neumann (1999) e a teoria crítica de Robert Cox (1981). No nível micro das interações sociais, o construtivismo de Wendt (1999) revela como as identidades nacionais e grupais não são essências fixas, mas construções dinâmicas que se formam através de relações recíprocas. No contexto francês, isso se manifesta no constante processo de redefinição da identidade secular republicana em diálogo, muitas vezes tenso com a população muçulmana.

Assim, diante da identidade moderna francesa, cada vez mais circundada ao secularismo e à laicidade, a França constroi uma percepção nacional sobre a imigração muçulmana que os mostre como inimigos da República.

Prosseguindo a discussão para o plano discursivo, a contribuição de Neumann (1999), com a noção de alteridade, traz à luz como o poder opera através da construção das representações. No caso da França, as diferenças são construídas a partir da máquina estatal, de maneira a fabricar narrativas que moldem o muçulmano como o “Outro”, uma ameaça à ordem e à República. Desse modo, Neumann (1999) se torna um aliado para compreender as representações dos imigrantes muçulmanos na França e como essas imagens influenciam na exclusão ou marginalização social, sendo fundamental para a análise das dinâmicas de xenofobia e islamofobia. Por sua vez, Robert Cox (1981), a partir da teoria crítica, é elucidativo para entender como a abordagem tradicional da migração na França serve à manutenção da ordem hegemônica, reproduzindo desigualdades estruturais. Assim, pode-se incutir que apesar dos discursos de *liberdade, igualdade e fraternidade*, as políticas estatais da França não são neutras, visto que perpetuam a marginalização.

Logo, enquanto o construtivismo de Wendt (1999) analisa como as identidades dos atores sociais, como Estados e comunidades, são negociadas dinamicamente por meio de interações recíprocas, o mesmo acontece com a identidade secular francesa, que se redefine no contato com a imigração muçulmana. Nesse sentido, o pós-estruturalismo de Neumann (1999) foca em como o poder constitui discursivamente a figura do “Outro” como algo fixo e ameaçador. A diferença crucial está no processo versus a fixação: o construtivismo explica a transformação contínua das identidades, enquanto o pós-estruturalismo revela como certas representações são cristalizadas para justificar hierarquias. Já a teoria crítica de Cox (1981) completa essa análise ao mostrar como essas construções servem a estruturas de poder, traduzindo-se em políticas que marginalizam grupos – como leis francesas que restringem símbolos religiosos muçulmanos sob o discurso da laicidade, mas que, na prática, reforçam desigualdades. Assim, se o construtivismo se preocupa em entender como as identidades se formam e o pós-estruturalismo, por que certas diferenças são vistas como ameaças, a teoria crítica explica quem se beneficia dessas dinâmicas. No mesmo sentido do ponto de vista de Neumann (1999), Ahmed Boubeker (2016, p. 128) afirma que

A partir dos atentados de 2015, infelizmente, o que se tem destacado na França atual é a questão da segurança nacional, em detrimento daquela sociedade que se orienta para o viver juntos, em consequência de toda uma trama de discursos públicos em torno do perigo islamista e da laicidade ameaçada. Por uma leitura da atualidade que se reconecta com os piores estereótipos de um racismo, que tende a se banalizar, é que se traz à cena uma verdadeira história contada (storytelling) e se põe em intriga tanto os pequenos como os grandes medos da sociedade francesa. Tanto a imigração pós-colonial como o terrorismo islâmico e as violências urbanas são agenciados como síndrome de uma mesma narrativa catastrófica, que vem sendo contada, a si mesma, por uma determinada França.

Desse modo, essa universalidade proclamada pela França esconde dinâmicas de poder e de representação que lembram a crítica de Said (1978) em *Orientalismo*. A visão francesa de pertencimento político acima da identidade cultural não elimina a alteridade, mas a redefine sob seus próprios termos, determinando quais diferenças são aceitáveis e quais se tornam símbolos de resistência. Said (1978) e Neumann (1999), ao discutir a construção do “Outro”, mostram como os Estados não apenas categorizam, mas também legitimam discursos que moldam a exclusão. Dessa forma, o modelo republicano francês não necessariamente transcende a distinção entre “nós” e “eles”, mas a reorganiza de maneira que certas expressões culturais – como o uso do véu – se tornem signos de incompatibilidade, reforçando hierarquias coloniais sob uma nova roupagem (Boubeker, 2016).

Ao assimilar essas abordagens, podemos concluir que o problema da integração dos muçulmanos na França e a controvérsia em torno do uso do véu islâmico não são questões isoladas, mas são o reflexo de dinâmicas sociais e políticas mais amplas (Blanchard, 2020). A identidade nacional francesa, construída em torno da laicidade e da uniformidade cultural, entra em conflito com as identidades religiosas das muçulmanas, especialmente quando expressas publicamente, como no caso do véu. Ao mesmo tempo, a construção do “Outro” e a marginalização social dos muçulmanos dificultam o estabelecimento de redes de confiança e solidariedade, limitando as possibilidades de integração social (Boubeker, 2016). Por fim, as políticas públicas de integração e inclusão social precisam considerar a importância do capital social, reconhecendo que a coesão social e a adaptação dos migrantes dependem do fortalecimento das redes de apoio e da promoção de uma aceitação mais ampla das diferenças culturais (Perazzo, 2015).

Diante desse cenário, torna-se essencial analisar a islamofobia no recorte do território francês, pois é no continente europeu que o fenômeno se manifesta com maior intensidade; e é

nesse país que se pode perceber a aversão da sociedade francesa frente à religião islâmica e aos povos árabes. Acerca disso, conforme a última pesquisa de opinião realizada pelo Ifop em outubro de 2012, 43% dos entrevistados disseram que a presença de uma comunidade muçulmana na França corresponde a uma ameaça para a identidade do país. Apenas 17% afirmam que tal presença é mais um fator de enriquecimento cultural e outros 40% declararam uma posição neutra (Pesquisa de Opinião Pública..., Ifop, 2012).

Assim, se faz necessário entender o papel de conceitos como o da *laicidade* no contexto da França e como esse princípio vem afetando na vida da população imigrante árabe-muçulmana. Como argumenta Emerson Giumbelli (2011), a laicidade estatal pode ser compreendida como um modelo político que assegura a liberdade de consciência em conformidade com a justiça igual para todos, sendo garantida por um Estado que se mantém neutro em relação às diversas concepções de vida ideal presentes na sociedade. No entanto, no caso francês, esse princípio é historicamente apresentado como um dos pilares fundamentais da República, mas tem sido instrumentalizado para marginalizar e segmentar determinados grupos sociais, como os árabes-muçulmanos e, dentro dessa população, as mulheres que optam pelo uso do véu (LootVoet et al, 2005; Sampaio, 2010; Spielhaus; Ast, 2012; McCain, 2019).

O modelo republicano liberal, ao mesmo tempo em que se declara neutro e universalista, tem imposto restrições que limitam a liberdade e os direitos de expressão religiosa dessa parcela da população, em uma contradição evidente com os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade (Spielhaus; Ast, 2012; Serhal, 2021). Outrossim, a liberdade religiosa, de maneira geral, refere-se ao direito de crer ou não, bem como de expressar manifestações religiosas. Ela funciona como um elemento essencial na construção de identidades privadas, reforçando o sentimento de pertencimento a determinados grupos. Consequentemente, essa liberdade tende a se manifestar coletivamente, reunindo indivíduos que compartilham dos mesmos ideais. Nesse contexto, o princípio da laicidade desempenha um papel fundamental ao estabelecer diretrizes para a liberdade religiosa, garantindo que esta seja plenamente exercida dentro dos limites do ordenamento jurídico. Dessa forma, assegura-se a preservação da dignidade humana de todos os envolvidos nas relações sociais em que essa questão se aplica (Magete, 2013, p. 15).

A promessa de um Estado neutro deveria garantir a liberdade de consciência e a não interferência nas escolhas individuais, mas, na prática, a laicidade tem sido aplicada de maneira

seletiva (Magete, 2013; Boubeker, 2016). Desde a Lei nº 2004-228, de 15 de março de 2004, a chamada "Lei sobre a laicidade na escola pública", que proibiu o uso de "símbolos religiosos ostensivos" nas escolas públicas, e a Lei nº 2010-1192, de 11 de outubro de 2010, conhecida como a Lei do Véu Integral, a qual baniu a burca e o niqab ¹ dos espaços públicos, observa-se que as restrições são direcionadas, sobretudo, ao Islã e suas expressões. Enquanto elementos culturais e religiosos cristãos continuam presentes na sociedade francesa, as mulheres muçulmanas são forçadas a escolher entre sua identidade religiosa ou sua inserção social (Lootvoet et al, 2005; Boubeker, 2016).

A restrição do uso do véu tem sido justificada com base em preocupações com a segurança pública e a prevenção da radicalização. Essa narrativa reflete a *securitização do Islã*, em que qualquer expressão visível da religião é tratada como uma possível ameaça à coesão nacional. Esse discurso reforça estereótipos negativos e alimenta a islamofobia institucional, dificultando a plena participação das mulheres muçulmanas na sociedade francesa. Em vez de protegê-las, essas políticas contribuem para sua exclusão do mercado de trabalho e do sistema educacional, limitando suas oportunidades e autonomia (Lootvoet et al, 2005).

O argumento de que a proibição do véu “liberta” as mulheres muçulmanas, ignora que, na prática, essas restrições resultam em sua marginalização. Jovens muçulmanas são impedidas de frequentar escolas públicas e mulheres adultas são excluídas de oportunidades de emprego, reforçando desigualdades sociais (França, 2010). A proibição não promove a emancipação, mas sim um paternalismo coercitivo, onde o Estado assume que sabe melhor do que as próprias mulheres qual deve ser seu papel na sociedade (Perazzo, 2015).

O modelo republicano francês ignora sua própria herança colonial e como ela continua a influenciar a forma como a sociedade trata descendentes de ex-colônias (Damgé, 2018; Souza et al, 2022). O que antes era uma "missão civilizadora" durante a colonização, hoje se reflete na tentativa de impor um universalismo eurocêntrico sobre as comunidades muçulmanas. A laicidade, em vez de ser um princípio de inclusão e diversidade, torna-se um instrumento de domínio e controle (Bleich, 2012).

¹ É importante distinguir os diferentes tipos de vestimentas islâmicas frequentemente confundidas pela opinião pública. O *hijab* é o véu que cai sobre o cabelo e o pescoço, mas deixa o rosto visível. Já o *niqab* cobre todo o rosto, exceto os olhos, enquanto a *burca* cobre, para além do rosto e dos olhos, que são encobertos por uma tela semi-transparente, todo o corpo.

Com efeito, os discursos públicos contra os imigrantes e o Islã, tomados como verdade, enunciam uma necessidade da guerra contra os "destruidores da República", pois a juventude periférica é vista como uma suposta "quinta coluna" de uma conspiração islâmica global. Esse seria o preço para restaurar os valores nacionais e reviver a promessa republicana, alimentando, assim, a engrenagem ideológica do ódio (Boubeker, 2016, p. 129). Ainda segundo o autor:

É preciso situar essa deriva no contexto internacional de um liberalismo omissivo, que gira conforme a barbárie do mercado, bem como que o forte crescimento de novos valores de desigualdade vem acompanhado de um choque mítico de civilizações, ideia tão cara aos neoconservadores americanos. Contudo, se a globalização desestabiliza nossas antigas referências, cada vez mais transparecem os limites pós-coloniais do universal abstrato à la francesa e ganha visibilidade gritante a clivagem entre os princípios do viver juntos e a realidade social.

A crítica de Boubeker (2016) evidencia como o liberalismo globalizado e a ideologia do choque de civilizações têm aprofundado desigualdades e tensionado os princípios republicanos franceses. A ênfase na lógica do mercado sobre políticas de inclusão social resulta na marginalização de grupos imigrantes, sobretudo os árabe-muçulmanos, enquanto discursos neoconservadores reforçam a percepção de uma ameaça cultural e civilizacional. Esse cenário expõe os limites do universalismo francês, que apesar de se apresentar como neutro e integrador, falha em acomodar a diversidade de maneira equitativa. A crescente clivagem entre os ideais do "viver juntos" e a realidade social revela, assim, as contradições da França pós-colonial, onde a promessa republicana de igualdade é desafiada por um contexto de exclusão e islamofobia estrutural (Spielhaus; Ast, 2012; Boubeker, 2016).

O liberalismo republicano francês, ao insistir em um modelo de laicidade que exclui expressões muçulmanas, perpetua um racismo estrutural travestido de universalismo. Para que a República seja verdadeiramente igualitária, é necessário repensar a forma como a laicidade é aplicada e garantir que ela não seja utilizada como uma ferramenta de discriminação. (Terriennes, 2024) A luta das mulheres muçulmanas na França é, antes de tudo, uma luta por autonomia e autodeterminação, valores que o próprio modelo republicano deveria defender (Boubeker, 2016).

Quanto à metodologia, o presente trabalho adota uma abordagem qualitativa, combinando revisão bibliográfica, análise documental e estudo de caso. A pesquisa foca na migração árabe-muçulmana na França, abordando os desafios de integração, as controvérsias em

torno do véu islâmico e o impacto das políticas de laicidade. A pesquisa bibliográfica é a principal técnica empregada, visando construir um referencial teórico sobre a imigração árabe-muçulmana, a laicidade, os valores seculares e republicanos franceses, e as políticas relacionadas ao véu. São analisadas obras acadêmicas, artigos científicos, fontes de organizações internacionais e dados de redes sociais de mulheres muçulmanas que utilizam o véu. Isso é feito ao longo de todos os capítulos, mas no primeiro, são utilizadas bibliografias que abordam a história da migração árabe-muçulmana na Europa, com foco na França; utilizando também alguns dados estatísticos.

No segundo capítulo, a análise documental inclui o exame de legislações francesas, como as Leis de 2004 e 2010, que afetam a integração dos muçulmanos, além de documentos da União Europeia e ONGs internacionais e suas posições frente às legislações francesas. Também é realizada uma análise histórica das políticas de imigração na França e sua relação com o aumento da xenofobia e islamofobia. Por fim, no terceiro capítulo, o estudo de caso analisa o movimento *Pas Touche à Mon Hijab* e a discriminação contra mulheres muçulmanas, com foco nas políticas de laicidade e anti-imigração, fazendo uso da perspectiva interseccional, que é utilizada para entender a influência de fatores como gênero e religião na integração dessas mulheres. A combinação dessas metodologias visa explorar as diversas dimensões do processo de marginalização das populações árabes-muçulmanas, especialmente as mulheres, diante das políticas públicas francesas, em nome da laicidade, do republicanismo e do falso pluralismo francês (Walzer, 1999).

— *Então, é por causa do racismo que existem guerras?*

— *Algumas, sim. No fundo, há uma vontade de tomar o que pertence aos outros. Usa-se o racismo ou a religião para incitar as pessoas ao ódio, a se odiarem mesmo sem se conhecerem. Existe o medo do estrangeiro, o medo de que ele tome minha casa, meu trabalho, minha esposa. É a ignorância que alimenta esse medo. Eu não sei quem é esse estrangeiro, e ele também não sabe quem eu sou. Veja, por exemplo, nossos vizinhos do prédio. Eles desconfiaram de nós por muito tempo, até o dia em que os convidamos para comer um cuscuz. Foi nesse momento que perceberam que vivíamos como eles. Aos olhos deles, deixamos de parecer perigosos, embora sejamos de outro país, o Marrocos. Ao convidá-los, afastamos sua desconfiança. Conversamos, nos conhecemos um pouco melhor. Rimos juntos. Isso significa que ficamos à vontade uns com os outros, enquanto antes, quando nos encontrávamos na escada, mal nos cumprimentávamos.*

— *Então, para combater o racismo, é preciso convidar uns aos outros!*

— *É uma boa ideia. Conhecer uns aos outros, conversar, rir juntos; tentar compartilhar não apenas as alegrias, mas também as tristezas, mostrar que muitas vezes temos as mesmas preocupações, os mesmos problemas – é isso que pode fazer o racismo recuar. Viajar também pode ser uma boa maneira de conhecer melhor os outros. Já Montaigne (1533-1592) incentivava seus compatriotas a viajar e a observar as diferenças. Para ele, viajar era a melhor forma de “esfregar e polir nosso cérebro contra o dos outros”. Conhecer os outros para melhor conhecer a nós mesmos.*²

- Tahar Ben Jelloun, 1998.

1. DA EXPANSÃO ISLÂMICA À FRANÇA CONTEMPORÂNEA: A TRAJETÓRIA DA MIGRAÇÃO ÁRABE-MUÇULMANA.

² Tradução própria. No original: “ — Alors c’est à cause du racisme qu’il y a des guerres ?

— Certaines, oui. À la base, il y a une volonté de prendre le bien des autres. On utilise le racisme ou la religion pour pousser les gens à la haine, à se détester alors qu’ils ne se connaissent même pas. Il y a la peur de l’étranger, peur qu’il prenne ma maison, mon travail, ma femme. C’est l’ignorance qui alimente la peur. Je ne sais pas qui est cet étranger, et lui non plus ne sait pas qui je suis. Regarde par exemple nos voisins de l’immeuble. Ils se sont longtemps méfiés de nous, jusqu’au jour où nous les avons invités à manger un couscous. C’est à ce moment-là qu’ils se sont rendu compte que nous vivions comme eux. À leurs yeux, nous avons cessé de paraître dangereux, bien que nous soyons originaires d’un autre pays, le Maroc. En les invitant, nous avons chassé leur méfiance. Nous nous sommes parlé, nous nous sommes un peu mieux connus. Nous avons ri ensemble. Cela veut dire que nous étions à l’aise entre nous, alors qu’auparavant, quand nous nous rencontrions dans l’escalier, nous nous disions à peine bonjour.

— Donc, pour lutter contre le racisme, il faut s’inviter les uns les autres !

— C’est une bonne idée. Apprendre à se connaître, à se parler, à rire ensemble ; essayer de partager ses plaisirs, mais aussi ses peines, montrer que nous avons souvent les mêmes préoccupations, les mêmes problèmes, c’est cela qui pourrait faire reculer le racisme. Le voyage lui aussi peut être un bon moyen pour mieux connaître les autres. Déjà Montaigne (1533-1592) poussait ses compatriotes à voyager et à observer les différences. Pour lui, le voyage était le meilleur moyen de « frotter et limer notre cervelle contre celle d’autrui ». Connaître les autres pour mieux se connaître “ (Ben Jelloun, Tahar. *Le racisme expliqué à ma fille*. Paris: Seuil, 1998. p. 9-10).

Ao longo da história, o deslocamento populacional tem sido uma constante, e a migração árabe para a Europa é um fenômeno de longa duração (Laurence; Vaïsse, 2007). No entanto, os fluxos migratórios atuais diferem significativamente dos processos históricos, tanto em suas motivações quanto nas reações políticas e sociais que provocam nos países de destino. Assim, este capítulo tem como objetivo traçar um panorama das dinâmicas migratórias árabes-islâmicas, destacando suas raízes históricas e analisando os dados contemporâneos da presença muçulmana na Europa, e em especial no recorte do território francês.

Para isso, a seção 1.1 explora a história da migração árabe, desde a expansão islâmica nos séculos VII-XIII até os deslocamentos mais recentes, abordando também suas condições de vida na França. Já a seção 1.2 concentra-se na avaliação de dados contemporâneos, apresentando estatísticas sobre a população muçulmana na França e na Europa, além de discutir como esses números influenciam as políticas migratórias e as tensões sociais atuais. Com essa estrutura, busca-se compreender como o passado e o presente se conectam na construção das narrativas sobre imigração e identidade na Europa.

1.1. Da chegada à inserção: a vida dos imigrantes árabes-muçulmanos na França

Desde o surgimento do Islã, na Península Arábica, no século VII, seus seguidores se expandiram para além de sua região de origem, alcançando áreas vizinhas – como a costa mediterrânea e, posteriormente, o continente europeu. Esse processo ocorreu, inicialmente, por meio da Península Ibérica e, mais tarde, por Constantinopla. Tal movimento expansionista resultou em inúmeros embates com os povos europeus cristãos; seja pela questão religiosa – visto que o crescimento da fé islâmica representava um desafio ao monopólio católico – ou pelas disputas territoriais, como a luta pelo controle de Jerusalém e a tentativa europeia de retomada dos territórios sob domínio muçulmano na Ibéria (Coller, 2011; Santos; Teixeira, 2017).

Entre os séculos VII e XIII, os árabes estabeleceram um vasto império que, em seu auge territorial, se estendia do Oriente Médio ao Norte da África e à Europa. Esse domínio possibilitou o desenvolvimento de uma estrutura administrativa altamente organizada, permitindo-lhes controlar as principais rotas comerciais e dominar o comércio no Mar Mediterrâneo (Lannes, 2013, p. 17 apud Santos; Teixeira, 2017, p. 140). Além disso, as Cruzadas, guerras travadas entre cristãos e muçulmanos pelo controle da Terra Santa,

intensificaram essa relação conflituosa e se estenderam por cerca de duzentos anos, entre 1009 e 1291 d.C. (Banitalebi; Yusoff; Nor, 2012, p. 182 apud Santos; Teixeira, 2017, p. 140).

Já no que diz respeito à presença muçulmana na França, esse fenômeno remonta a séculos atrás, sendo marcado por eventos históricos e relações políticas que, ao longo do tempo, moldaram a inserção dessa população no país. Os primeiros registros datam do século XV, quando após a unificação espanhola em 1492, muçulmanos foram expulsos da Península Ibérica. Alguns deles encontraram abrigo na França, com a autorização de Henrique IV, que acolheu principalmente aqueles que eram mais ricos, instruídos e que "servissem" ao Estado francês (Boyer, 1998, p. 50). Posteriormente, em 1535, a aliança entre Francisco I e Solimão, o Magnífico levou ao desembarque de milhares de marinheiros otomanos em Toulon, em 1542 (Matar, 2009). Apesar disso, ao longo dos três séculos seguintes, a presença muçulmana na França permaneceu discreta, sem grande impacto na paisagem cultural e no patrimônio histórico do país (Sampaio, 2010, p. 21).

No entanto, foi a necessidade de mão de obra para suas indústrias em crescimento que impulsionou a França, no final do século XIX, a receber imigrantes em maior escala. O fluxo migratório no país seguiu três grandes ciclos, correspondendo a momentos de expansão econômica e demanda por trabalhadores (Noiriel, 2002 apud Sampaio, 2010, p. 19). O primeiro ciclo ocorreu durante o período colonial, com imigrantes vindos principalmente da Itália e Bélgica. O segundo teve início após a Primeira Guerra Mundial, quando o Estado francês organizou o recrutamento de trabalhadores por meio de instituições como a *Société Générale d'Immigration*, que facilitava a alocação de mão de obra em setores carentes. Durante essa fase, a origem dos imigrantes mudou, com um grande número de poloneses e outros europeus orientais sendo recrutados (Sampaio, 2010; Albala; Burni, 2015).

O terceiro grande fluxo migratório, fundamental para a formação da minoria muçulmana na França, ocorreu entre o fim da década de 1940 e o início dos anos 1950, no contexto da reconstrução pós-Segunda Guerra Mundial. Inicialmente, a França ainda recebia portugueses, espanhóis e italianos, mas à medida que esses países também passaram a demandar trabalhadores para sua própria recuperação econômica, esses fluxos diminuíram (Boyer, 1998, p. 78 apud Sampaio, 2010, p. 19). Com isso, a França passou a recrutar imigrantes de suas ex-colônias, especialmente do Norte da África (Magreb), por meio de contratos de trabalho temporários (Coller, 2011; Albala; Burni, 2015).

Esses trabalhadores, predominantemente homens jovens e pouco qualificados, eram destinados a setores que os franceses não desejavam ocupar (Damgé, 2018). Além disso, o envio de remessas financeiras para seus países de origem era incentivado, pois se esperava que esses imigrantes retornassem a suas nações de origem após alguns anos. Assim, o governo francês não implementou políticas efetivas de integração, pois a presença desses trabalhadores era vista como temporária (Sampaio, 2010, p. 19). Paralelamente, esse fluxo migratório ajudava a reduzir tensões nos próprios territórios coloniais franceses, num momento em que vários países iniciavam seus processos de independência (Boyer, 1998, p. 63).

Assim, a relação entre a França e sua população muçulmana está profundamente ligada ao passado colonial do país (Blanchard, 2020). Para além da mão de obra, essencial para a reconstituição do país no pós-Segunda Guerra, as colônias francesas e principalmente, seus processos de independência, vão influenciar fortemente as relações e a imagem que o francês da metrópole terá desses grupos e seus descendentes (Sampaio, 2010, p. 20; Albala; Burni, 2015; Boubeker, 2016; Drouhot et al, 2023). Portanto, cabe destacar a integração dos argelinos durante a Argélia Colonial, visto que foi um dos motivos para eclodir os conflitos pela independência do país. Depois da incorporação da Argélia ao Estado Francês, apenas os judeus argelinos, mas não os muçulmanos, receberam a oferta de cidadania completa pelo Decreto de Crémieux, em 1870. A exclusão proposital dos muçulmanos continuava mesmo se esses se convertessem ao Catolicismo, visto que eram mantidos como “súditos” inferiores e não eram considerados cidadãos franceses completos (Cohen, 2010, p. 52).

O crescimento dessa minoria gerou impactos significativos na sociedade, cultura e política francesa. Segundo Boyer (1998), a presença cada vez mais visível dos muçulmanos na França levou a questionamentos sobre a identidade nacional e sobre o papel dessa comunidade na sociedade francesa, como pode ser visto no excerto: "Essa presença cada vez mais massiva e visível dos muçulmanos, conduziu-nos a interrogar sua situação jurídica, seu status, seu lugar na sociedade e o papel o qual lhes é apregoado" (Boyer, 1998, p. 2 apud Sampaio, 2010).

Apesar da longa tradição de imigração, a França nunca foi um país pluralista no sentido de aceitar comunidades étnicas organizadas paralelamente à identidade nacional (Walzer, 1999; Boubeker, 2016; Damgé, 2018). Esse aspecto pode ser compreendido pela própria construção do Estado-nação republicano francês, que embora tenha permitido a entrada de estrangeiros, sempre buscou assimilá-los à cultura dominante, em vez de reconhecer suas identidades específicas

(Walzer, 1999; Cassimiro; Freller, 2011). A situação dos imigrantes muçulmanos, no entanto, apresenta particularidades, pois eles se diferenciam dos outros grupos de imigrantes europeus em três aspectos:

1. Não são de origem europeia;
2. Vêm, majoritariamente, de ex-colônias francesas;
3. Não pertencem à matriz religiosa judaico-cristã (Green, 2002 apud Sampaio, 2010, p. 26; Boubeker, 2016).

Conforme Sampaio (2010), a origem não europeia dos imigrantes muçulmanos os coloca em uma posição de alteridade acentuada, reforçada por discursos que associam pertencimento nacional à ascendência étnico-cultural. Além disso, Cohen (2010) destaca que a procedência majoritária desses imigrantes de ex-colônias francesas estabelece uma relação histórica complexa, visto que a ausência de vínculo direto com a matriz judaico-cristã os posiciona em um espaço de diferença religiosa e cultural. A autora, no artigo "Judeus e Muçulmanos na França: Mudando respostas à diversidade cultural e religiosa", faz uma análise comparativa de como a inserção dos Judeus na França, apesar de custosa, foi muito diferente dos muçulmanos.

Cohen (2010, p. 50-51) chama atenção para o fato de que um arcabouço legal acerca do pluralismo religioso, que apenas incluía os protestantes e judeus na sociedade francesa, predominantemente católica, oferecendo-lhes direitos iguais, foi estabelecido no início do século XIX. Apesar disso, a inserção dos judeus só ocorreu em meados do mesmo século, quando os judeus passaram por um processo de melhoria socioeconômica, além de concessões estatais para ocupar posições no judiciário, no governo e no exército. Apoiados por um grupo de intelectuais, como o sociólogo Émile Durkheim, os ideais de justiça e igualdade sobrepuseram-se à concepção “étnica” da identidade francesa, levando a uma adesão forçada dos judeus à França, que foi reforçada com os horrores cometidos contra os judeus pelo governo de Vichy³.

³ Cabe ressaltar que, apesar de não mencionado por Cohen (2010), o governo de Vichy, sob a liderança de Philippe Pétain, durante a Segunda Guerra Mundial, implementou políticas colaboracionistas com o regime nazista, afetando gravemente tanto os judeus quanto os muçulmanos. Para os judeus, o governo de Vichy promulgou o *Statut des Juifs* (Estatuto dos Judeus), que impôs restrições drásticas, como a exclusão do mercado de trabalho, a perda de bens e a segregação social. Além disso, facilitou a deportação de judeus para campos de concentração, resultando em milhares de mortes. Já os muçulmanos, principalmente aqueles originários da Argélia, foram alvo de discriminação e segregação, enfrentando condições severas de controle social e trabalho forçado nas indústrias de guerra (Joly, Dominique. *La France sous Vichy*. Paris: Éditions du Seuil, 1987).

No entanto, quando esse grupo obteve todos seus direitos reconhecidos, exigiu-se também que se integrassem à sociedade com base em um “padrão organizacional”, ou seja: a prática judaica passou a se constituir em apenas uma esfera da vida judaica, que era organizada sob os moldes de uma instituição separada; este padrão, portanto, passou a ser visto como a única identidade que pode ser declarada na esfera pública pelos indivíduos (Cohen, 2010, p. 52-53).

Em contrapartida, Ádrian Albala e Aline Burni (2015), afirmam que até a queda do muro de Berlim, a política francesa esteve essencialmente marcada por debates sob a ótica materialista, numa relação pautada entre o Estado e o mercado. Nesse momento, as temáticas da religião não eram elementos centrais no debate político e até então, a relação dos franceses com o Islã era percebida a partir da imigração, de uma maneira geral. Porém, com uma maior participação dos judeus na política francesa e a importação do conflito Israel-Palestina para dentro das fronteiras francesas, o Islã passou a ser visto como uma religião importada, raivosa e com um teor fortemente negativo, em virtude dos posteriores atentados (Sampaio, 2010).

Dessa forma, podemos perceber que por um lado, há uma religião que, com o apoio dos intelectuais e da sociedade francesa, conquistou igualdade perante a comunidade francesa, em especial, após os horrores vividos por essa população durante o nazifacismo⁴. Por outro lado, temos uma religião e seus fieis que são visualizados de maneira extremamente negativa pelo corpo social francês, tanto por se tratar de uma religião fora da matriz judaico-cristã, como por ser percebida como associada ao fundamentalismo religioso e à contradição aos valores republicanos franceses; para além de serem vinculados à disrupção social no país, à pobreza e à demanda de dinheiro público, que outrora era destinado aos “verdadeiros franceses” (Albala; Burni, 2015; Boubeker, 2016)

Além das diferenças culturais e religiosas, a inserção dos imigrantes muçulmanos na França também representou desafios econômicos e territoriais. Inicialmente, como o trabalho era temporário, os imigrantes eram alojados em acampamentos provisórios próximos às fábricas ou em bairros degradados nos centros urbanos, especialmente em Paris. Com o aumento do número de imigrantes, os *bidonvilles* – assentamentos informais e precários – cresceram rapidamente,

⁴ A comparação entre a inserção histórica de judeus e muçulmanos na França não visa estabelecer uma hierarquia de sofrimento ou opressão, mas analisar, sob a ótica gramsciana da subalternidade, como ambos os grupos foram submetidos a mecanismos de exclusão e assimilação dentro de estruturas de poder dominantes. O objetivo é destacar as estratégias de resistência e adaptação em contextos de marginalização, sem equiparar ou relativizar suas experiências específicas, mas sim compreendê-las como parte de um processo histórico mais amplo de disputa por reconhecimento e agência (GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. v. 5. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 183. (Caderno 25, §2 - "Sobre os subalternos").

sem infraestrutura básica. Isso gerou um sentimento de insatisfação entre os franceses, que passaram a rejeitar a presença desses trabalhadores estrangeiros nas cidades (Sampaio, 2010).

Diante dessa situação, o governo francês iniciou, após 1945, um programa de planejamento urbano para mitigar os problemas habitacionais. O objetivo era construir, em curto prazo, um grande número de moradias populares a baixo custo, conhecidas como *Habitations à Loyer Modéré* (H.L.M.). Para isso, foram criadas as *Zones à Urbaniser en Priorité* (Z.U.P.), onde se concentravam muitos imigrantes (Boyer, 1998, p. 91 apud Sampaio, 2010, p. 29). Contudo, essas habitações, de qualidade inferior, rapidamente se degradaram, e muitos imigrantes permaneceram em bairros periféricos marginalizados, hoje conhecidos como *banlieues* (Laurance; Vaisse, 2007).

Entre 1946 e 1975, o número de unidades habitacionais na França cresceu de 12,7 milhões para 21 milhões, sendo que 80% dessas construções contaram com apoio público. No entanto, apenas as populações mais pobres e os imigrantes, que residiam em áreas distantes das melhorias promovidas pelo governo. Além disso, essas moradias eram frequentemente supervisionadas por assistentes sociais e projetadas com base na segregação social, diferenciando os imigrantes da população francesa (Sampaio, 2010).

Visto isso, os *bidonvilles* podem ser entendidos, a partir da perspectiva crítica de Cox (1981), como expressões concretas das desigualdades estruturais geradas pelo capitalismo global e por relações de poder históricas. Esses assentamentos informais emergem não como falhas isoladas, mas como consequência de dinâmicas econômicas que marginalizam populações vulneráveis. O Estado, ao mesmo tempo que tolera essas ocupações, muitas vezes as criminaliza ou as submete a intervenções pontuais (como demolições ou "requalificações"), reforçando sua função como reserva de mão de obra barata e excluída dos direitos formais. Sob o olhar de Cox (1981), essa contradição revela como a ordem hegemônica se sustenta: os *bidonvilles* são simultaneamente invisibilizados e indispensáveis ao sistema.

Um episódio importante para a construção de novas representações sobre o Islã foi o debate sobre a Revolução Iraniana, ocorrida no final da década de 1970. No calor dos acontecimentos, o filósofo francês Michel Foucault fez duas viagens ao Irã e publicou uma série de entrevistas e artigos sobre a Revolução no país (Costa, 2020). Inclusive, o filósofo francês em

uma entrevista a Farès Sassine, elogia o *Orientalismo* de Said⁵ (1978) e declara: “O problema do Islã como força política é um problema essencial para a nossa época e para os anos por vir. A primeira condição com o mínimo de inteligência é não começar a introduzir o ódio na discussão” (Foucault, 1994, p. 708). Foucault foi um dos primeiros intelectuais ocidentais a ter percebido a enorme relevância do Islã político, mas a antecipação dele sobre a crescente desse fenômeno foi interpretada por seus críticos, na França e fora dela, como uma defesa ao retorno à religião como solução para a crise pela qual tanto o liberalismo quanto o marxismo passavam na época, de modo que, de certa forma, a concepção sobre a religião islâmica continuou bastante negativa na opinião pública francesa (Costa, 2020).

Ainda na década de 1970, a França revisou sua política migratória, adotando medidas para dificultar a entrada de trabalhadores estrangeiros e incentivando o retorno voluntário dos imigrantes a seus países de origem. Em meio a uma crise econômica, o governo francês passou a enxergar os imigrantes africanos como uma força de trabalho descartável, argumentando que eles representavam um alto custo para as políticas sociais, sem oferecer benefícios significativos à economia nacional (Albala; Burni, 2015). Diante desse cenário, os imigrantes e seus descendentes perceberam a necessidade de se organizar para reivindicar melhores condições de vida. Inicialmente, suas demandas eram voltadas para direitos sociais e trabalhistas, mas com o tempo, passaram a incluir também a igualdade no aspecto religioso, o que, inicialmente, não preocupou o governo francês, que acreditava que sua política de integração seria bem-sucedida e em pouco tempo, os imigrantes assimilariam a cultura e os valores locais (Sampaio, 2010; Perazzo, 2015, Blanchard, 2020).

A resistência nesses locais também ilustra a potência contra-hegemônica destacada por Cox (1981), embora a França interprete como tentativas de disrupção à ordem pública. Movimentos organizados por moradores, desde greves de aluguel até ocupações por moradia digna, desafiam narrativas que culpabilizam os imigrantes pobres por sua condição. Essas lutas expõem a falácia do Estado francês de propor soluções técnicas, como projetos de urbanização, que ignoram as raízes do problema: a concentração de poder e a exploração econômica. Cox

⁵ Acerca disso, porém, também cabe ressaltar que embora o *Orientalismo* de Said demonstre influências do pensamento foucaultiano, especialmente dos dispositivos discursivos de poder que constroem a representação do “Oriente”, o autor palestino posteriormente se distanciou tanto do pós-estruturalismo quanto de Foucault em particular. Esse afastamento se acentuou devido à posição ambígua de Foucault sobre o colonialismo sionista na Palestina, o que Said considerava uma contradição ética no pensamento do filósofo francês, corroborada pelo relativismo excessivo da abordagem pós-estruturalista.

(1981) nos lembra que transformar essa realidade exige não apenas políticas públicas, mas uma reestruturação radical das relações sociais e produtivas que perpetuam a exclusão.

No entanto, o Estado francês falhou em reconhecer que a religião é parte fundamental da identidade e também funciona como um elemento de coesão social (Albala; Burni, 2015). O islamismo não é apenas uma crença, mas um conjunto de normas e condutas que orientam a vida cotidiana (Perazzo, 2015), tal qual o judaísmo (Cohen, 2010). Assim, enquanto os imigrantes lutavam por igualdade de oportunidades e pelo reconhecimento como cidadãos franceses, também resistiam à ideia de abandonar sua cultura e suas práticas religiosas. Para muitos, a fé não apenas fortalecia o senso de pertencimento, mas também era um pilar essencial de sua identidade. Esse sentimento se intensificava diante das desigualdades econômicas e da crescente sensação de exclusão social (Sampaio, 2010; Perazzo, 2015).

Desse modo, a dificuldade do governo francês em integrar os imigrantes muçulmanos evidencia uma falha estrutural na política de assimilação da França. Diferentemente dos imigrantes europeus das primeiras ondas migratórias, que eventualmente se integraram à sociedade francesa, a população muçulmana enfrentou, e ainda enfrenta, barreiras econômicas, sociais e identitárias que dificultaram seu sentimento de pertencimento ao país (Serhal, 2021). Essa falta de integração ficou evidente após a independência da Argélia, os eventos subsequentes de mortes de civis ocorridos na década de 1990 e os protestos de novembro de 2005, quando descendentes de imigrantes de baixa renda se revoltaram contra o racismo, o desemprego e a marginalização social na França (Boubeker, 2016; Blanchard, 2020). Com isso, o Islã foi frequentemente relacionado ao terrorismo fundamentalista, à desordem e à violência em geral pela opinião pública francesa, cenário que chegou ao seu ápice depois do 11 de Setembro de 2001, no ataque às Torres Gêmeas, e no atentado de Charlie Hebdo, de 2015, em Paris (Albala, Burni, 2015).

Apesar das notáveis diferenças de tratamento que imigrantes de origem árabes e europeias possuíam ao ingressar no território francês, um novo debate social surgiu ao redor do tema “secularismo” neste momento. De um lado, os adeptos ao chamado secularismo extremo defendem a manutenção das identidades religiosas na esfera privada, com o intuito de ajudar a preservar a liberdade individual e a sociedade civil da pressão exercida pelos grupos religiosos (Cohen, 2010). Na contramão desse pensamento, o secularismo ofereceria, em tese, um lugar na esfera pública às identidades e identificações religiosas, permitindo-lhes participar de questões

de moral pública (Cohen, 2010). Contudo, a possibilidade do secularismo associado ao multiculturalismo não está disponível para os árabes-muçulmanos (Serhal, 2021).

Desse modo, o medo do imigrante muçulmano transforma-se em temor em relação a uma suposta “invasão estrangeira”, ainda que a história do Islã, como estamos argumentando até o momento, não seja externa à história do continente europeu. Isso representa a síndrome mais arcaica de um profundo sentimento de “choque civilizacional” requeitado como tentativa de negar a existência do Outro, ainda que a imigração seja economicamente indispensável ao país (Boubaker, 2016). Esses fatores demonstram que a presença muçulmana na França não apenas modificou o cenário migratório, mas também introduziu novas questões de identidade, pertencimento e igualdade na sociedade francesa. Enquanto outros grupos de imigrantes foram progressivamente assimilados, os muçulmanos se tornaram um desafio inédito para o modelo republicano francês, levando a intensos debates sobre integração, laicidade e multiculturalismo (Mossuz-Lavau, 2005; Sampaio, 2010; Souza et al., 2022).

Logo, a imigração árabe-muçulmana para a França não pode ser analisada sem considerar o legado colonial que a precedeu (Coller, 2011; Damgé, 2018; Drouhot et al, 2023). Durante o período de dominação francesa no Magrebe, a relação entre metrópole e colônias não apenas estabeleceu fluxos migratórios, mas também moldou as percepções sociais sobre esses imigrantes, que não mudou após as independências, pois a França continuou a atrair mão de obra vinda dessas regiões, mas sem oferecer uma estrutura de integração efetiva (Boyer, 1998; Laurance; Vaïsse, 2007; Drouhot et al, 2023). Hoje, essa população e seus descendentes enfrentam desafios que vão além da inserção no mercado de trabalho e de acessibilidade habitacional, abrangendo também questões identitárias, sociais e políticas que evidenciam uma continuidade histórica das relações desiguais entre ex-metrópole e ex-colônias (Boubaker, 2016; Souza et al, 2022).

1.2. A comunidade muçulmana na França hoje: perfil e desafios

Se no passado as tensões eram motivadas por disputas territoriais e religiosas, hoje a migração de populações muçulmanas para a Europa se tornou um novo elemento de fricção. A Guerra na Síria, por exemplo, tem sido um dos principais fatores que impulsionam os fluxos migratórios em direção ao continente europeu. A busca pela sobrevivência tem levado milhares

de sírios e outros refugiados do Oriente Médio a tentar refúgio na Europa. Segundo a *International Organization for Migration (IOM)*, entre janeiro e agosto de 2015, mais de 350 mil imigrantes foram registrados nas fronteiras europeias, um aumento significativo em comparação aos 280 mil de todo o ano de 2014. Já em 2023, o número total de imigrantes que chegaram à Europa foi de 292.985, enquanto, em 2024, 93.998 pessoas já haviam cruzado as fronteiras do continente até aquele momento. Os principais fatores que explicam esse fluxo migratório são conflitos armados, instabilidade política e violações de direitos humanos, que assolam países como Síria, Afeganistão, Iraque e Iêmen, nações que na última década figuram entre as dez principais origens de refugiados que se dirigem à Europa (Santos; Teixeira, 2017).

Paradoxalmente, enquanto o continente europeu enfrenta desafios com a imigração, suas taxas de natalidade estão em queda. A população europeia tem diminuído em relação à quantidade de filhos por mulher desde 2008 segundo um censo realizado em fevereiro de 2025 pela Eurostat. No mesmo estudo foi percebido que as mulheres imigrantes têm uma propensão maior a ter mais filhos do que as mulheres europeias. Nesse sentido, o declínio demográfico observado por anos tem levado os governos a repensarem suas políticas migratórias, gerando um intenso debate sobre a aceitação – ou rejeição – dos imigrantes vindos do Oriente Médio e do Norte da África (Santos; Teixeira, 2017).

Na Europa, o cristianismo é a religião oficial de diversos países, porém esse número está declinando gradativamente, enquanto a população ligada à religião islâmica tem crescido suavemente, porém de forma natural, graças ao índice maior de filhos por mulheres muçulmanas segundo o estudo *Europe's Growing Muslim Population* realizado pelo Pew Research Center em 2017 (Santos; Teixeira, 2017). Ainda segundo o relatório, “A Europa, a única região cuja população total é projetada para diminuir, verá sua população cristã diminuir em 100 milhões de pessoas para cerca de 65%”. Além disso, as projeções feitas indicam que, até 2070, a população global de cristãos e muçulmanos será equivalente, e, até 2100, o Islã poderá se tornar a maior religião do mundo (Pew Research Center, 2015 apud Yuhas, 2015, p. 1).

Outro indicador importante é o número de muçulmanos que residem atualmente na União Europeia. Em 2016, no último censo conduzido pelo Pew Research Center, a população de muçulmanos habitando na Europa era de 25 milhões de indivíduos, isto é, corresponde a 4.9% da população total do bloco, e na França o montante de islâmicos correspondia a 8.8% da população total, o que significa pouco mais de 5 milhões de imigrantes árabes muçulmanos naquele

momento. Desse modo, a Europa Ocidental, em especial a França, vem se deparando com um pluralismo recém forçado em virtude da presença massiva e imigração crescente de muçulmanos, que precisam ser “assimilados” pelo corpo social. Apesar disso, uma pesquisa feita pelo *Institut National de la Statistique et des Études Économiques* (INSEE, 2023) e outra realizada pelo *Statistica* (2023), identificou que os franceses achavam que pelo menos 23% da sociedade seria composta por islâmicos, quando na verdade os muçulmanos representam apenas 10% da população francesa em 2023. Essa situação, entendida por Boubeker (2016) e Serhal (2021) como “catastrófica”, coloca em questão não somente as identidades nacionais desses Estados, que até então, se autodeclaravam neutros e liberais, mas também traz à tona o preconceito e a aversão contra os imigrantes, principalmente aqueles de origem árabe de fé islâmica (Cohen, 2010).

A Lei Pasqua, promulgada em 1986 sob a gestão do Partido Socialista, na figura do presidente François Mitterrand, e reforçada em 1993, dificultou a regularização de estrangeiros e tornou a concessão da cidadania menos automática para filhos de imigrantes nascidos na França. Inclusive, o então Ministro do Interior, Charles Pasqua, expressou essa posição claramente ao afirmar, em entrevista ao *Le Monde*: “A França não quer mais ser um país de imigração” (Perazzo, 2015). A Lei Méhaignerie, de 1993, exigiu que esses jovens solicitassem ativamente a nacionalidade entre os 16 e 21 anos, em vez de adquiri-la automaticamente. O endurecimento das políticas continuou após a chegada de um novo presidente e partido à presidência francesa em 1995.

Jacques Chirac, primeiro ministro na primeira gestão de Mitterrand e eleito pelo *Rassemblement pour la République* (PRP), promulga a Lei Debré em 1997, que reforçou os controles sobre a permanência de imigrantes, mas foi parcialmente suavizada no ano seguinte pela Lei Chevènement, de viés mais progressista (Perazzo, 2015). Esse contexto de crescente restrição à imigração esteve diretamente ligado ao também crescente temor da sociedade francesa em relação ao extremismo religioso – especialmente após o atentado ao metrô de Paris em 1995, que intensificou discursos securitários e justificou políticas migratórias mais rígidas (Boubeker, 2016; Blanchard, 2020).

Um relatório do *Haut Conseil à l'Intégration* (Alto Conselho para a Integração) elaborado em 1998, confirmou a existência de discriminação contra imigrantes, tornando sua integração à cultura francesa mais difícil e desgastante. O documento recomendou a criação de

uma autoridade independente para lidar especificamente com casos de discriminação na França (HCI, 1998)⁶. Paralelamente, o país adotou uma abordagem mais rígida em relação à imigração, promovendo a política de “imigração zero”. Com efeito, as Leis Pasqua e Méhaignerie marcaram uma mudança significativa na política migratória francesa ao impor restrições mais rígidas à obtenção da nacionalidade e à permanência de imigrantes, especialmente muçulmanos (Perazzo, 2015).

Com o crescimento do fluxo migratório desde 2015, impulsionado pela instabilidade política e econômica no Oriente Médio, os países europeus têm adotado medidas cada vez mais rígidas para controlar suas fronteiras. Um exemplo é o acordo entre a União Europeia e a Turquia, no qual a Grécia – país que faz fronteira com a Turquia – pode devolver imigrantes indocumentados, enquanto a UE se compromete a reassentar refugiados sírios e aumentar a ajuda financeira à Turquia (MIGRANT..., 2016 apud Souza et al., 2022, p. 7). Outra estratégia foi implementada pela Itália, que colaborou com a guarda costeira da Líbia para impedir a entrada de barcos com imigrantes, em sua maioria oriundos da África Subsaariana (Birnbbaum, 2017 apud Souza et al., 2022, p. 7).

Diante desse cenário, a islamofobia – isto é, em resumo, segundo Bleich (2012), a discriminação, o preconceito e a violência contra muçulmanos – tornou-se uma questão central na Europa. Os imigrantes muçulmanos representam o segundo maior grupo religioso na União Europeia, mas enfrentam constantes violações de direitos humanos, o que demonstra não apenas um enfraquecimento do Estado de Direito no continente, mas também um desafio significativo para a UE como um todo (Sampaio, 2010; Albala; Burni, 2015; Souza et al., 2022). No que diz respeito aos países que mais receberam migrantes árabes, segundo o Pew Research Center (2016), a França recebeu mais de meio milhão de imigrantes até 2015. Porém, apenas 80.000 refugiados foram incorporados ao país, e, de acordo com a base de dados Eurostat (2021 apud Souza et al., 2022, p. 6), a França recebeu 19,4% (103.000) de todos os pedidos de refúgio na UE, ficando atrás apenas da Alemanha (27,7%, ou 148.200 pedidos).

Dessa forma, com o endurecimento das políticas migratórias desde 2015, observou-se um crescimento expressivo da xenofobia e do preconceito contra imigrantes muçulmanos na

⁶ O HCI foi uma instituição francesa criada em 1989 para assessorar o governo na formulação de políticas de integração de imigrantes. O HCI analisava questões relacionadas à imigração e à cidadania na França, publicando relatórios e recomendações sobre desafios enfrentados pelos imigrantes, incluindo discriminação, acesso ao emprego e respeito aos valores republicanos franceses. No entanto, o conselho foi dissolvido em 2012 e suas funções foram transferidas para outras instituições governamentais.

Europa (Blanchard, 2020). O Relatório de Islamofobia Europeia (2017) alerta que o preconceito contra muçulmanos se tornou um desafio para a coesão social e a convivência entre diferentes culturas no continente (Souza et al., 2022). Ademais, as mulheres muçulmanas são as mais afetadas por essa discriminação (Lootvoet et al, 2005). Segundo o jornal El País (2015), entre as denúncias registradas contra a islamofobia, 70% a 80% são feitas por mulheres, principalmente em razão do uso do véu islâmico (Abellán, 2015 apud Souza et al., 2022, p. 8).

No entanto, cabe frisar que todas as estatísticas levantadas apenas se referem à religião dos habitantes da França, não à raça ou etnia dos residentes, visto que há leis vigentes no país, como o Artigo 1 da Constituição de 1958 (França, 1958, p. 3), que afirma que a França é uma "república indivisível, laica, democrática e social, garantindo igualdade de todos os cidadãos perante a lei sem distinção de origem, raça ou religião"; ou a decisão do Conselho Constitucional em 2007, o qual reitera que a França não reconhece categorias raciais ou étnicas em estatísticas oficiais, pois isso violaria o princípio de igualdade republicana. Neste caso, a única fonte oficial, o Ministério do Interior, estima que cerca de 4 a 6 milhões de pessoas de “cultura muçulmana”, sejam ou não praticantes da religião, habitem no país (Albala; Burni, 2015).

É interessante analisar esses dados, visto que a opinião pública francesa frequentemente ressalta a sensação de “invasão muçulmana”, que irá colocar em perigo a identidade francesa; mas, esse sentimento na verdade, é bastante desproporcional quando é confrontada com a realidade dos dados citados acima (Santos; Teixeira, 2017; Souza et al, 2022). Como já mencionado anteriormente, essas percepções negativas pioraram bastante com os ataques no 11 de Setembro, e ainda mais após o atentado ao Jornal Charlie Hebdo, em 2015. Vários ativistas, políticos e cidadãos franceses viram este último acontecimento como a gota d’água para poder declarar a incompatibilidade de valores entre franceses – subentendidos como democráticos e cristãos – e muçulmanos (Sampaio, 2010; Albala; Burni, 2015).

Porém, ao identificar que os culpados haviam nascido e crescido na França, os comentaristas começaram a alegar a existência de uma “quinta coluna” dentro da França, que seria composta por islamistas franceses que estariam prestes a atacar e ou conspirar contra a ordem do país (Albala; Burni, 2015). Com isso, cresceu ainda mais a percepção de um “choque de civilizações” na França, afirma Boubeker (2016), fazendo alusão ao conceito de Huntington (1996), muito utilizado para justificar a incompatibilidade dos europeus com os árabes. Por outro lado, ainda de acordo com Albala e Burni (2015), desde 2007, os muçulmanos já têm sido alvo

de retóricas identitárias, primeiro pela extrema-direita, e depois pela direita mais tradicional, culminando em políticas estatais que minam seus direitos (Boubeker, 2016).

Neste sentido, a abordagem de Alexander Betts (2013) sobre *migração de sobrevivência* oferece uma lente crítica para compreender os desafios enfrentados pelos migrantes, apesar de não se tratar, diretamente, dos árabe-muçulmanos. Segundo Betts (2013), as categorias tradicionais de refugiado e migrante econômico são insuficientes para abarcar realidades mais complexas, nas quais indivíduos fogem não apenas de perseguições políticas, mas também de crises humanitárias e exclusões estruturais. Essa limitação reflete-se nas políticas francesas, que muitas vezes tratam a migração árabe-muçulmana sob uma ótica securitária, reforçando restrições legais e sociais ao invés de reconhecer as vulnerabilidades desses grupos (Blanchard, 2020).

Além disso, a exclusão legal e a dificuldade de acesso a direitos fundamentais contribuem para a marginalização dessas populações, criando barreiras significativas à sua integração (Lootvoet et al, 2005; Biazi, 2011; Drouhot et al, 2023). Diante desse cenário, a proposta de Betts (2013) de uma governança migratória mais inclusiva e adaptável torna-se essencial para reavaliar as políticas francesas e europeias, permitindo a formulação de estratégias que reconheçam a migração árabe-muçulmana como parte de uma dinâmica global e multifacetada.

Os dados trazidos e a marginalização da população árabe-muçulmana, identificada a partir deles, pode ser analisada à luz da teoria do construtivismo de Wendt (1999), que enfatiza como os Estados constroem suas identidades nacionais e moldam suas políticas externas a partir dessas construções. Assim, a percepção da migração árabe-muçulmana como uma ameaça decorre não apenas de preocupações securitárias, mas também de uma construção identitária que posiciona o “Outro” muçulmano como incompatível com os valores franceses⁷. Neumann (1999), por sua vez, complementa essa análise ao explorar o conceito de alteridade, demonstrando como Estados e sociedades constroem imagens do “Outro” de forma a reforçar sua própria identidade.

⁷ Embora exista uma vasta bibliografia especializada em Relações Internacionais que analise a securitização das migrações, como os trabalhos da Escola de Copenhague, este trabalho não tem como objetivo discutir teoricamente esse processo. As referências ao construtivismo (Wendt, 1999) e ao pós-estruturalismo (Neumann, 1999) são utilizadas aqui de modo ilustrativo, para contextualizar como as construções identitárias e a representação do Outro influenciam políticas de exclusão e discursos de exclusão.

No contexto francês, a representação do muçulmano como um elemento externo e potencialmente perigoso alimenta políticas que dificultam sua integração e legitimam discursos excludentes. Por fim, esse panorama também pode ser visualizado pela frequente falta de respeito que a sociedade francesa tem com as tradições e a religião muçulmana. Muitas vezes, a cultura e a fé dos muçulmanos são alvo de sátiras e piadas travestidas de discurso de ódio. Isso corrobora não só para que os imigrantes não se sintam bem-vindos e pertencentes ao local que habitam, mas também cria ressentimento pela sociedade, o que pode gerar reações extremas em virtude do preconceito (Santos; Teixeira, 2017).

Dessa forma, a trajetória da imigração árabe-muçulmana na França revela um paradoxo entre os ideais republicanos e as realidades enfrentadas por essa população (Boubeker, 2016). Enquanto o Estado francês prega os princípios de igualdade e laicidade, a experiência cotidiana desses imigrantes e seus descendentes, como já foi apresentado, não somente difere do processo de inserção dos imigrantes europeus que adentraram no território francês, mas também dos judeus, que apesar de terem sofrido com a exclusão social, hoje, já gozam de plenos direitos e estão em pé de igualdade com os cidadãos franceses (Cohen, 2010).

Esse panorama, bem como os dados apresentados, demonstra a persistência de barreiras estruturais e culturais à plena cidadania, visto que o tratamento dado a essa comunidade reflete tensões não resolvidas entre o passado colonial e o presente migratório, evidenciando que a integração desses grupos não pode ser pensada de forma isolada, mas sim à luz das relações históricas e políticas que moldaram essa dinâmica (Boubeker, 2016; Sampaio, 2010; Santos; Teixeira, 2017). Portanto, compreender esse percurso é essencial para avaliar os desafios contemporâneos e repensar políticas de inclusão que realmente considerem a diversidade da sociedade francesa.

2. INTEGRAÇÃO DOS MUÇULMANOS NA FRANÇA: ENTRE BARREIRAS CULTURAIS, POLÍTICAS E SOCIAIS.

A presença muçulmana na França representa um dos temas mais debatidos na sociedade francesa contemporânea. Se, por um lado, os imigrantes muçulmanos e seus descendentes passaram a compor um segmento significativo da população francesa, por outro, enfrentam desafios estruturais que dificultam sua plena integração (Boubeker, 2016). Entre políticas de assimilação, debates sobre laicidade e expressões de intolerância, a relação entre o Estado francês e essa comunidade é marcada por tensões políticas, sociais e culturais (Drouhot et al, 2023).

Neste capítulo, são analisadas as políticas de integração adotadas pela França e seus impactos na inserção dos muçulmanos na sociedade (seção 2.1). Discutimos como a abordagem assimilacionista francesa, baseada no modelo republicano de cidadania e laicidade, impõe desafios particulares à população muçulmana, ao mesmo tempo em que as tentativas de neutralizar a identidade religiosa desses grupos frequentemente geram efeitos discriminatórios.

Na seção 2.2, exploramos a resposta do Estado francês às expressões religiosas e os desafios enfrentados pelos muçulmanos no país. Em meio a debates sobre secularismo, multiculturalismo e segurança nacional, políticas públicas e discursos políticos acabam reforçando barreiras à integração dessa comunidade. Além disso, serão examinadas as formas de discriminação enfrentadas pelos muçulmanos na França, abordando desde preconceitos cotidianos até legislações que restringem práticas religiosas, como a proibição do véu em escolas e do uso do niqab em espaços públicos.

Ao longo desta análise, será possível compreender como a questão da integração dos muçulmanos na França está diretamente ligada à somatória de desafios históricos, culturais e políticos mais amplos. A forma como a sociedade e o Estado francês lidam com essa população não apenas reflete a complexidade do multiculturalismo no país, mas também expõe os limites do modelo republicano francês diante de uma realidade social cada vez mais diversa (Sampaio, 2010).

2.1 Entre o Direito e a Islamofobia: Como a França perpetua a exclusão muçulmana

Historicamente, a França adotou um modelo de assimilação que se baseia no princípio republicano da universalidade da cidadania (Walzer, 1999). Esse ideal tem buscado homogeneizar a sociedade, negando a existência de identidades comunitárias que possam competir com a identidade nacional francesa. Em teoria, esse modelo garante que todos os cidadãos sejam tratados de forma igualitária, independentemente de suas origens, mas as políticas de integração implementadas ao longo das décadas demonstram que a população muçulmana frequentemente ainda enfrenta barreiras expressivas à sua plena inclusão na sociedade francesa (Albala; Burni, 2015).

No entanto, faz-se necessário abrir o debate sobre a exclusão dos muçulmanos na sociedade francesa a partir de noções muito importantes que compõem o ordenamento jurídico francês. Para isso, a priori, cabe ressaltar a importância da Revolução Francesa na política do país – na medida em que ali se iniciou, de forma tímida, o desenlace da união Estado/Igreja. Para além dos três mais conhecidos, outros valores pensados à luz da Revolução, como a laicidade, os direitos fundamentais e a noção de cidadania continuam sendo o cerne da nação, mas cabe averiguar se, de fato, a França garante todos os direitos a todos os cidadãos e residentes (Perazzo, 2015).

Por meio da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, os direitos fundamentais foram oficialmente reconhecidos de maneira universal e sistemática na França (Souza et al, 2022). Essa discussão sobre os “Direitos Fundamentais” é pertinente, visto que se refere à etapa da constitucionalização dos direitos, caracterizando, desse modo, não apenas o reconhecimento e a positivação, mas também a inclusão destes no plano constitucional de cada Estado (Perazzo, 2015). Tal documento garantiu que os homens nascessem livres e iguais em direito (Artigo 1) e a conservação dos direitos naturais e imprescindíveis ao homem: a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão (Artigo 2), assim como garante que ninguém pode ser incomodado por suas opiniões, mesmo religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública (Artigo 10).

Nesse sentido, além de consagrados constitucionalmente, os direitos fundamentais ultrapassam o caráter de ser uma mera técnica de defesa contra os abusos da autoridade pública, e são tidos como valores que são impostos, sem distinção, a todos na sociedade (Cohen, 2010;

Perazzo, 2015). O professor José Canotilho (2002 p. 541) explica que cabe aos direitos fundamentais duas funções precípuas: constituem, num plano jurídico-objetivo, normas de competência negativa para os poderes públicos, proibindo fundamentalmente as ingerências destes na esfera jurídica individual; e implica, num plano jurídico-subjetivo, o poder de exercer positivamente direitos fundamentais (liberdade positiva), bem como de exigir omissões dos poderes públicos, de forma a evitar agressões lesivas por parte dos mesmos (liberdade negativa) (Perazzo, 2015).

Esse documento, portanto, foi de uma magnitude imensa para a história moderna e pode ser considerado como um marco divisório entre a proscrição da liberdade religiosa e o seu reconhecimento. A liberdade religiosa, sob a ótica de Jônatas Machado (2002), precisa ser construída a um nível de generalidade conceitual que permita a extensão do seu âmbito de proteção não apenas às fés dominantes ou tradicionais, mas também às expressões religiosas menos conhecidas, mais recentes ou não-convencionais. Além disso, Machado (2002) afirma que o direito à liberdade religiosa ocorreu em um período de transição em que a prática religiosa era garantida pela tolerância religiosa.

Afirma este mesmo autor que nomes como Hobbes, Spinoza e Locke, movimentaram-se, ainda dentro de uma ideia de tolerância religiosa ou, na melhor das hipóteses, de uma liberdade muito condicionada. Assim, existe uma diferenciação lógica entre o que vem a ser a liberdade religiosa e a simples tolerância (Machado, 2002). Desse modo, “A primeira é vista como parte integrante da esfera jurídico subjetiva do seu titular, ao passo que a segunda é vista como uma concessão graciosa e reversível do Monarca, do Estado ou de uma maioria política ou religiosa” (Machado, 2002 apud Perazzo, 2015).

Outrossim, como ressaltado por Walzer (1999), essa tolerância, no caso francês, está somente situada no campo do individual, em que a sociedade há de tolerar uns aos outros apenas como indivíduos, mas não necessariamente a cultura do outro, e desse modo, a tolerância assume uma forma descentralizada: cada um tem de tolerar todos os outros. Os adeptos dessa definição – da tolerância, principalmente no âmbito religioso – não mencionam que esse princípio somente se aplica, na França, contanto que os outros não infrinjam a identidade e cultura nacional, que também está em crise (Walzer, 1999; Boubeker, 2016). Essa questão também pode ser notada, segundo França (2010), no relatório que deu origem à Lei de 2004. Nele, a autora interpreta que o islamismo não pode ser uma diferença cultural constitutiva de um espaço público plural, mas

somente é tolerado quando praticado no espaço privado. Cabe também analisar que a própria noção de “tolerância” francesa é baseada em uma relação de desigualdade na qual os grupos ou indivíduos tolerados ocupam uma posição inferiorizada, como acontece com os muçulmanos no país. Nesse sentido, consoante Walzer (1999), tolerar alguém é um ato de poder, ao passo que ser tolerado é uma aceitação da própria fraqueza.

Tendo isso em vista, é visível que a Declaração de 1789 teve um impacto duradouro, sendo a base tanto dos princípios republicanos franceses quanto da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Para além disso, o sistema que compreende a garantia dos direitos fundamentais, da liberdade religiosa e dos direitos humanos não está apenas fundamentado no direito constitucional de cada Estado, mas também em tratados e convenções internacionais.

No tocante à legislação Europeia, há ainda outro documento que a França também é signatária, além de ser país sede deste ordenamento: a Convenção Europeia dos Direitos Humanos (Perazzo, 2015). No entanto, segundo Sampaio (2010) e Perazzo (2015), não basta somente positivar os direitos como fundamentais e inerentes, é necessário criar condições para sua plena efetivação no corpo social, e é nesse momento que percebemos que a França não somente não cumpre com as tratativas com relação a garantir os direitos dos imigrantes muçulmanos que residem em seu território, como também cria mecanismos que dificultem a sua inserção na sociedade.

Dessa forma, também se faz necessário conceituar mais uma vez a islamofobia, visto que é um termo central para o entendimento deste trabalho. A islamofobia é um termo que se refere ao medo, aversão, preconceito ou discriminação contra o Islã, muçulmanos e elementos associados à religião islâmica; essa hostilidade pode se manifestar de diversas formas, incluindo discursos de ódio, estereótipos negativos, exclusão social, violência física, restrições a práticas religiosas e políticas discriminatórias (Albala; Burni, 2015). Porém, na França, defende-se também um novo conceito de islamofobia, também entendida por alguns estudiosos, como Boubeker (2016), como islamofobia institucional, visto que é entendido como fenômeno que resulta na violação dos direitos fundamentais dos muçulmanos (Sampaio, 2010).

Acerca desse termo, Erik Bleich (2012, p 181) se propõe a conceitualizá-lo de maneira mais ampla:

Proponho que a islamofobia pode ser melhor compreendida como atitudes ou emoções negativas indiscriminadas direcionadas ao Islã ou aos muçulmanos. Como nem toda crítica ao Islã constitui islamofobia, termos como "indiscriminada" — ou sinônimos como "generalizada" ou "desprovida de nuances" — abrangem casos em que

avaliações negativas são aplicadas a todos ou à maioria dos muçulmanos ou aspectos do Islã. Assim como conceitos paralelos, como homofobia ou xenofobia, a islamofobia denota um conjunto mais amplo de atitudes ou emoções negativas direcionadas a indivíduos ou grupos devido à sua suposta pertença a uma categoria definida. Dessa forma, a islamofobia também é análoga a termos como racismo, sexismo ou antisemitismo. Sentimentos como aversão, inveja, suspeita, desdém, ansiedade, rejeição, desprezo, medo, nojo, raiva e hostilidade ilustram a gama de emoções negativas que podem constituir a islamofobia. Por fim, a expressão "direcionada ao Islã ou aos muçulmanos" sugere que o alvo pode ser tanto a doutrina religiosa quanto as pessoas que a seguem (ou cujos ancestrais a seguiram, ou que são percebidas como seguidoras). Isso reconhece a natureza multidimensional da islamofobia e o fato de que, nas percepções individuais e públicas, Islã e muçulmanos frequentemente aparecem como conceitos inseparáveis, podendo haver, inclusive, um desdobramento estatal sobre a percepção do Islã.⁸

Nesse viés, Joaquim Canotilho (1998, p. 359) estabelece a diferença entre os Direitos Humanos e os Direitos Fundamentais: “Direitos do homem são direitos válidos para todos os povos e em todos os tempos (dimensão jusnaturalista-universalista), enquanto os Direitos Fundamentais são os direitos do homem, jurídico-institucionalmente garantidos e limitados espacio-temporalmente“. Ou seja, na visão do autor, a expressão “direitos fundamentais” remete a um plano constitucional interno, relativo ao ordenamento jurídico de cada Estado especificamente. Já o direito humano extrapola fronteiras nacionais e, num plano universal, coloca todos os homens como sujeitos de direitos básicos (Perazzo, 2015). No tocante aos muçulmanos na França, percebe-se que, a partir da islamofobia, seja ela institucionalizada ou não, tanto os direitos humanos quanto os direitos fundamentais desse grupo estão sendo infligidos (Bleich, 2012).

Para além disso, em 1951, foi promulgado o Estatuto dos Refugiados, outro documento internacional, este que tem como objetivo a garantia da integridade e dignidade do ser humano. O artigo 4º do instrumento garante aos refugiados a ampla liberdade de manifestação de crença,

⁸ Tradução própria. No original: “I propose that Islamophobia can best be understood as indiscriminate negative attitudes or emotions directed at Islam or Muslims. Because not all criticism constitutes Islamophobia, terms like indiscriminate—or cognates like undifferentiated or un-nuanced—cover instances where negative assessments are applied to all or most Muslims or aspects of Islam. As with parallel concepts like homophobia or xenophobia, Islamophobia connotes a broader set of negative attitudes or emotions directed at individuals or groups because of their perceived membership in a denied category. Viewed in this way, Islamophobia is also analogous to terms like racism, sexism, or anti-Semitism. Aversion, jealousy, suspicion, disdain, anxiety, rejection, contempt, fear, disgust, anger, and hostility give a sense of the range of negative attitudes and emotions that may constitute Islamophobia. Finally, directed at Islam or Muslims suggests that the target may be the religious doctrine or the people who follow it (or whose ancestors have followed it, or who are believed to follow it). This recognizes the multidimensional nature of Islamophobia, and the fact that Islam and Muslims are often inextricably intertwined in individual and public perceptions” (Bleich, 2012, p 181).

prevendo, inclusive, a liberdade de instrução religiosa dos filhos, ao menos em igualdade de condições com os nacionais do país onde se encontram refugiados (ACNUR, 2013).

No entanto, apesar das tentativas de garantir a liberdade religiosa por meio de regimentos internacionais, a preocupação com as crescentes ondas de discriminação dos cidadãos em razão da sua opção religiosa fez com que a Assembleia Geral das Nações Unidas, em 1981, proclamasse a Declaração sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Fundadas na Religião ou Convicções. Na ocasião, foi identificado pela ONU que havia uma interligação entre a discriminação religiosa e a ofensa à dignidade da pessoa humana, e portanto, a Declaração tinha como ponto de maior preocupação e interesse a propagação da igualdade e a dignidade do homem. Além disso, este documento relaciona os problemas de intolerância religiosa com o nascedouro de muitas perturbações e guerras. Desde logo, a Declaração, em seu artigo 4º, requer proteção, para que não haja a discriminação baseada em raça e cor ou qualquer dificuldade à cidadania (Perazzo, 2015).

No que diz respeito ao multiculturalismo, a ótica francesa parte do princípio que se o Estado for oferecer apoio a algum grupo social, deve fazê-lo em pé de igualdade com todos os outros, mas na prática, o resultado é diferente: alguns grupos começam com mais recursos do que outros, e portanto, reúnem muito mais condições de aproveitar as regalias que o Estado oferece (Walzer, 1999). Portanto, a relação de poder imbuída em um espaço público multicultural deve ser considerada, dado que aqueles que detém o poder podem exercer o controle da produção e da distribuição dos significados e dos símbolos sociais de um modo mais efetivo (Semprini, 1999); podendo desencadear reações violentas daqueles que ocupam os espaços marginalizados e inferiores, como é visto com os habitantes muçulmanos na França (Serhal, 2021). Por outro lado, a percepção pública sobre o grupo vem sendo deteriorada a cada reação violenta por parte dos imigrantes islâmicos na França, o que dificulta a sua integração à sociedade francesa (Bleich, 2012).

No que tange à concessão da cidadania, a França tem um caráter extremamente assimilacionista, ou seja: os imigrantes e estrangeiros que almejam a assimilação deles pela França – visto que a aquisição da nacionalidade propicia, também, uma primeira inserção à sociedade francesa – têm que lidar, em contrapartida, com uma perda de caracterização identitária estrangeira (Boyer, 1998; Perazzo, 2015). O debate acerca do processo de nacionalização dos estrangeiros tem como ponto de partida uma característica particular do

regime jurídico adotado pela França: a interação do princípio de *jus soli* com as questões de descendência. Dito de outro modo, todos aqueles nascidos na França e de pais franceses são franceses, disposição conhecida como o “direito duplo de solo”, presente no Artigo 23 do Código de Nacionalidade Francesa. Nesse caso, o direito de duplo solo abrangeria tanto o *jus soli* como o *jus sanguini* (Albala; Burni, 2015, p 23).

Já os imigrantes, por se definirem justamente pela diferença no local de nascimento, encontrariam apenas duas maneiras para obterem a nacionalização: a primeira por casamento com franceses, concebida no Artigo 37 do mesmo Código, a qual a naturalização não é automática, e necessita de um processo denominado “declaração de Nacionalidade Francesa”; a segunda forma se dá através de decretos governamentais, nos quais o governo garante a naturalização automática dos estrangeiros presentes no território. Este processo, no entanto, é modificado no caso dos descendentes dos imigrantes.

No caso de uma pessoa nascida em território francês, mas de pais estrangeiros, ela terá direito de requerer a nacionalidade francesa apenas na maioridade – tal qual colocado pelo Artigo 44. Por outro lado, os filhos de pais estrangeiros que desejam a naturalização anteriormente à sua maioridade devem recorrer à “Declaração de Nacionalidade Francesa” mediante a aplicação do Artigo 52 (Albala; Burni, 2015, p. 23 e 25). Assim, os netos de imigrantes já seriam franceses através do direito duplo de solo, pois nasceram na França e já eram filhos de franceses. É por essa razão que a absorção legal plena de imigrantes à sociedade francesa se dá no espaço de duas gerações.

É importante, também, frisar que até a chegada dos imigrantes muçulmanos e sua transformação em minoria, a França tinha conseguido integrar, consideravelmente, os grupos que se estabeleceram em seu território, visto que eles não demandaram, até depois da Segunda Guerra, reestruturações grandiosas na estrutura da cidade que já não tivessem que ser feitas devido ao crescimento natural delas (Boyer, 1998). Mas isso não significa que o processo de assimilação de estrangeiros tenha sido sempre pacífico. Conforme Rosanvallon (1998), sob a possibilidade de construir uma nação, um esforço foi realizado para o bloqueio de particularismos culturais e linguísticos, com o intuito de formar uma identidade nacional francesa que se estabelece sobre o vínculo direto entre indivíduo e nação (Albala, Burni, 2015).

O imigrante e suas diferenças, portanto deve ser submetido à lei e às normas administrativas, e separar as esferas pública e privada da sua vida: em outras palavras, as

diferenças não são negadas, nem reprimidas, mas remetidas à esfera privada (Sampaio, 2010; Perazzo, 2015). Sob essa premissa, a cidadania se torna algo abstrato, em que os indivíduos gozam de condições de igualdade absoluta, além de uma “racionalidade universal” à “vontade universal” que não existe na prática, mas que é endossada pelo Estado nas leis e, teoricamente, no cotidiano (Semprini, 1999). O Estado francês, ao induzir noções ditas como “universais”, obriga, silenciosamente, os imigrantes a se desfazerem de suas particularidades em função de ideais “comuns”. Com isso, é evidente as dificuldades impostas pelo modelo assimilacionista, pois não há uma integração real dos grupos estrangeiros no corpo social francês (Semprini, 1999; Walzer, 1999).

Para Andrea Semprini (1997), a integração não é um processo linear de assimilação cultural, mas um fenômeno dinâmico e negociado, marcado pela interação entre diferenças. Em sua visão pós-moderna, a integração ocorre em um contexto de multiculturalismo, onde identidades não se dissolvem, mas se recombinaem de forma criativa. Semprini (1997) enfatiza que a comunicação e a mídia desempenham um papel central nesse processo, pois permitem a circulação de significados e a construção de identidades híbridas. Assim, a integração não implica a homogeneização cultural, mas a coexistência negociada de diversidades, onde conflitos e diálogos constantes redefinem os limites do "nós" e do "outro".

Porém, na França, no último século, buscou-se garantir essa assimilação tanto de maneira formal quanto substantiva: através da aquisição de uma cidadania garantidora de igualdade jurídica; e através do ensino público francês, em que as escolas são as instituições primordiais para a transmissão dos valores nacionais, consequentemente, formando o cidadão francês e integrando aqueles que decidem se estabelecer definitivamente, e implicitamente, sobrepondo a cultura francesa à dos imigrantes e dos estrangeiros (Semprini, 1999; Walzer, 1999; Magete, 2013; Drouhot et al, 2023; Georgi; Le Thi, 2023).

Em virtude das já comentadas especificidades do código civil francês, Tribalat (1993) defende que é fundamental diferenciar as categorias imigrante e estrangeiro – o imigrante é aquele que vive em um país, mas não nasceu no território nacional, tornando o local de nascença o elemento definidor. Enquanto isso, o estrangeiro é aquele que não possui a nacionalidade do local em que reside, visto que o indivíduo em questão não atende aos requisitos estipulados pelo país para a respectiva condição de nacionalidade, como no caso da geração dos filhos dos

imigrantes muçulmanos. No caso francês, essas categorias se confundem, principalmente quando se tenta caracterizar a minoria muçulmana (Albala; Burni, 2015).

Indubitavelmente, a secularização da sociedade, em especial com relação à tentativa de conter os “invasores, infratores e destruidores da república” (Boubeker, 2016, p. 129) na França, possui peculiaridades que a diferencia dos demais países, pois neste sentido, ela faz com que a secularização em seu país atinja o nível máximo, tudo em nome dos dogmas da república, entre eles, a laicidade (Magete, 2013). Por intermédio de suas políticas e condutas, entende-se que cabe ao imigrante a responsabilidade de integração aos costumes e à cultura local. Isso pode ser observado a partir do decreto 126.2012, que versa sobre a naturalização e impõe como requisitos fundamentais para a consecução da naturalização francesa, o conhecimento sobre a história e, principalmente, a compreensão da importância real da laicidade para a França, e além de todos esses requisitos, é imprescindível provar a total integração à sociedade francesa (Perazzo, 2015).

Assim, o modelo francês de integração, baseado em um universalismo republicano, entra em tensão com a realidade multicultural da França e com os desafios enfrentados pela população muçulmana no país. Tariq Modood (2007) argumenta que uma cidadania verdadeiramente inclusiva deve reconhecer as diferenças culturais e religiosas, permitindo que minorias expressem suas identidades sem serem forçadas à assimilação completa. No entanto, o princípio francês de *laïcité*, que busca separar religião e esfera pública, muitas vezes atua como um mecanismo de exclusão, restringindo práticas como o uso do véu islâmico sob a justificativa da neutralidade do espaço público (Lootvoet et al, 2005).

Semprini (1999) complementa essa discussão ao destacar que o multiculturalismo pode ser abordado de diferentes maneiras. No modo descritivo, reconhece-se que a França já é um país multicultural e com uma grande presença de comunidades muçulmanas. No entanto, no modo normativo, a França insiste em um modelo de integração que rejeita a visibilidade da diversidade, exigindo que os cidadãos adotem uma identidade universalista para serem plenamente aceitos: essa contradição gera exclusão social e alimenta debates sobre a compatibilidade entre islamismo e a identidade nacional francesa (Boubeker, 2016; Blanchard, 2020; Drouhot et al, 2023).

A interseção entre Modood (2007) e Semprini (1999) ajuda a explicar as dificuldades enfrentadas pelos muçulmanos na França: enquanto este autor evidencia a rigidez do modelo francês em lidar com a diversidade; aquele oferece uma alternativa mais inclusiva, defendendo

políticas que considerem as especificidades de cada grupo. No contexto do uso do véu islâmico, a ser melhor debatido no próximo capítulo, essa diferença de abordagem se manifesta na proibição do hijab em escolas e espaços públicos, uma medida que, sob a ótica francesa, reforça a coesão nacional, mas que, segundo Modood (2007) e Bleich (2012), pode ser vista como uma forma de islamofobia institucionalizada.

Acerca disso, o Relatório de Islamofobia Europeia de 2022 destaca a crescente discriminação contra muçulmanos como um desafio significativo à paz social no continente. Embora a iniciativa da ONU de estabelecer o dia 15 de março como Dia Internacional para Combater a Islamofobia e o reconhecimento desta pelo Estado francês seja apreciada, o relatório revela dados alarmantes que mostram o aumento contínuo da violência e da discriminação contra a população islâmica na Europa, algo que também vem acontecendo na França (Souza et al., 2022). Esse avanço da islamofobia evidencia a urgência de se adotar medidas mais eficazes, como sugerido pela própria ONU e outras instituições internacionais.

O Relatório propõe aos *policymakers* e aos atores da sociedade civil a utilização desta nova resolução da ONU para pressionar por mudanças concretas no combate ao racismo antimuçulmano. Uma das recomendações centrais envolve a implementação rigorosa da Recomendação Geral de Política nº 5 da Comissão Europeia Contra o Racismo e a Intolerância (ECRI), que sugere estratégias para prevenir e combater o racismo e a discriminação antimuçulmana nos Estados-membros do Conselho da Europa (ECRI, 2017). O documento também alerta para os danos colaterais de legislações “antiterroristas”, que muitas vezes têm consequências desproporcionais sobre as comunidades muçulmanas, exacerbando a marginalização e o estigma contra essa população.

Portanto, é crucial reconhecer que o combate ao terrorismo não pode ser usado como justificativa para a perpetuação de práticas discriminatórias que ferem os direitos humanos e individuais, e ameaçam a coesão social na Europa (Souza et al, 2022). Apesar disso, a França não parece seguir os direcionamentos dados pelo Relatório ou pelos tratados os quais é signatária, visto que no país, a islamofobia já violou 17 dos 30 princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos (Mendelski, 2020, apud Souza et al, 2022), revelando, então que os direitos civis dos muçulmanos são constantemente violados, o que vai de encontro ao entendimento de Rosanvallon (2008) sobre como o princípio da laicidade deveria ser entendido.

Isso posto, entende-se que o republicanismo e a laicidade se tornaram elementos importantes na construção de um aparato legal que corrobora a ideia de oposição cultural entre as “civilizações” francesa e muçulmana (Drouhot et al, 2023; Terriennes, 2024). O movimento dos políticos franceses, em especial os que compartilham o sentimento anti-Islã, é de distorcer o discurso republicano da laicidade em favor do nacionalismo, de modo que a defesa dos valores nacionais, em oposição ao “comunitarismo” e à ditadura da religião na vida social – supostamente característicos dos grupos islâmicos – seja um ideal latente por entre os formuladores de políticas públicas franceses. (Cohen, 2010; Albala, Burni, 2015).

Porém, a Declaração Universal da Laicidade, em seu artigo 4º, define a laicidade como o respeito à liberdade de consciência e a sua prática individual e coletiva, à autonomia da política e da sociedade civil com relação às normas religiosas e filosóficas particulares, e garante que nenhuma discriminação direta ou indireta deve ser feita contra os seres humanos. A laicidade, assim como a consagração dos Direitos Fundamentais e do pluralismo político, é entendida como elemento indissociável da democracia (Perazzo, 2015).

Emerson Giumbelli, no artigo *Fronteiras da Laicidade*, de 2012, distingue claramente os conceitos de secularização e laicidade. Segundo o autor, a secularização refere-se às transformações sociais e culturais que resultam no enfraquecimento da influência religiosa no cotidiano das pessoas. Já a laicidade, embora relacionada, possui autonomia conceitual e se refere à forma como a política e o direito regulam a relação entre cada Estado e a religião. O processo de laicização, portanto, envolve a criação de normas e instituições que delimitam a presença da religião na esfera pública, gerenciando conflitos e ajustando o papel do simbólico no espaço político. Isso significa que, ao imbuir-se do discurso secular para coibir adereços religiosos pessoais, segregar e marginalizar os muçulmanos, a França está, para além de descumprir valores tão supostamente entranhados no ideal francês, promovendo segregação e isolamento aos fieis (Boubeker, 2016).

O Estado deve manter uma postura neutra em relação à religião, garantindo que esta possa se manifestar livremente na sociedade, como afirma Rosanvallon (1998). No entanto, a laicidade não implica hostilidade às crenças ou práticas religiosas, mas sim a ausência de confessionalidade do Estado, assegurando que nenhuma religião seja privilegiada ou imposta (Perazzo, 2015). Nesse sentido, a neutralidade estatal permite que cada cidadão exerça sua fé e expresse suas convicções religiosas ou filosóficas, desde que isso não viole os direitos de

terceiros. Esse princípio está consagrado no artigo 9º da Convenção Europeia dos Direitos Humanos (CEDH), que assegura a liberdade de pensamento, consciência e religião, incluindo a possibilidade de manifestação pública dessas crenças. Não é tarefa do Estado, porém, dizer o que é certo ou errado em matéria de religião, mas é seu dever observar e combater os abusos da liberdade que ponham em risco ou que inviabilize, de qualquer forma, o legítimo direito à liberdade religiosa (Cohen, 2010; Perazzo, 2015).

Por outro lado, segundo Boubeker (2016, p. 134), podemos identificar pelo menos duas formas de laicidade: uma inclusiva e outra restritiva. Enquanto a laicidade histórica buscava resolver o conflito entre duas França – uma religiosa e outra secular –, a nova laicidade gradualmente se transformava em uma defesa identitária das raízes míticas da França, em oposição à imigração pós-colonial. A lei de 1905, uma das mais significativas da III República, visava fortalecer as liberdades e promover o desenvolvimento da sociedade civil, sendo apoiada por forças sociais ativas. Em contraste, a nova laicidade reacionária se alinha cada vez mais com a extrema direita, atraindo também intelectuais da esquerda que se encontram desorientados. Nesta perspectiva, Boubeker (2016) sustenta que a defesa da laicidade tem uma função ecumênica na classe política, funcionando como um instrumento de distinção entre "nós e eles". De um lado, estão os "nós" – os republicanos laicos, franceses de origem ou de coração; do outro, os "eles" – uma categoria indefinida que inclui estrangeiros muçulmanos, jovens das periferias, filhos de imigrantes, franceses considerados "não verdadeiramente franceses" e, assim, vistos como uma espécie de estrangeiros internos.

Acerca disso, Pierre Rosanvallon (1998; 2000) oferece uma chave fundamental para compreender a crise contemporânea do conceito de "nós, o povo francês" e suas implicações para a representação política, tema central à sua pesquisa. Rosanvallon demonstra como o republicanismo francês, desde a Revolução Francesa, construiu uma noção abstrata e homogênea de povo — uma ficção necessária à legitimidade democrática, mas incapaz de dar conta da pluralidade concreta da sociedade, gerando, ao mesmo tempo, uma crise de identidade e de representação. Nesse sentido, podemos interpretar a famosa frase de Neumann (1999, p. 45) “A Europa não sabe quem é, mas sabe quem não é: o outro”, como uma máxima verdadeira à sociedade francesa, que ao negar as diferenças, tenta definir a si mesma.

Essa abstração, herdada do jacobinismo e do mito rousseauiano da "vontade geral", gerou uma tensão permanente: como representar algo que nunca se materializa como unidade? A

crise da representação moderna é fruto desse descompasso entre o ideal republicano (universalista e assimilacionista) e a realidade de sociedades marcadas por diferenças irreduzíveis. O modelo francês, ao negar a heterogeneidade em nome da unidade nacional, produziu uma democracia paradoxalmente inacabada, sempre à procura de um povo que, por definição, escapa à captura institucional. Embora Rosanvallon (1998; 2000) não tenha transposto a problemática da integração dos muçulmanos na sociedade francesa, os conceitos do cientista político francês são capazes de dialogar diretamente com essa contradição, ao investigar como o republicanismo falha em lidar com a diversidade em um sistema que insiste em representar o invisível: o povo como abstração, não como sujeito plural.

Portanto, ao que parece, essas medidas executadas pelo governo francês e por indivíduos da sociedade civil, são, na verdade, materializadas na forma de islamofobia (Sampaio, 2010; Albala, Burni, 2015; Jornal da USP, 2021; Souza et al, 2022). Essas ações são amparadas por uma articulação entre pressupostos liberais (igualdade de gênero e secularismo) e iliberais (inexorável inferioridade religiosa do islã) em que o forte apoio da opinião pública é elemento chave para esse contexto. Dessa forma, ao marginalizar os muçulmanos e o Islã, os atos e a retórica islamofóbica atacam não somente os direitos humanos desses indivíduos, como também as bases do próprio Estado democrático de direito, e em um conceito mais amplo, as fundações do ideal liberal europeu.

Nesse sentido, Souza (et al, 2022) destaca que a separação entre religião e raça permite a legitimação da islamofobia na França, já que o racismo é inaceitável e abertamente recriminados, mas os ataques às crenças são tolerados. Kalin (2011) agrega ao debate ao afirmar que a islamofobia adquiriu, para além da ótica religiosa, também um caráter racista, estendendo-se às tradições culturais e étnicas dos muçulmanos. Assim, princípios liberais como o secularismo atuam como legitimadores de ações islamofóbicas, seja na ação de indivíduos, seja no comportamento do poder público, via legislações que afetam desproporcionalmente os muçulmanos (Cohen, 2010; Drouhot et al, 2023).

A problemática da integração da minoria muçulmana pode ser observada na marginalização urbana dos imigrantes, no baixo rendimento e na evasão de seus filhos, na ocupação dos baixo postos de trabalho, na taxa de desemprego, na discriminação cotidiana, na parca organização política e interlocução com o Estado, nas deficiências para o exercício adequado do culto (como espaço, dieta específica e calendário religioso), no questionamento do

reconhecimento do Estado e no subsequente questionamento da identidade nacional francesa (Boyer, 1998 apud Sampaio, 2010, p. 27).

Com relação às políticas públicas voltadas à integração das comunidades muçulmanas, medidas como os programas de urbanização dos *banlieues* (subúrbios franceses) e ações afirmativas no mercado de trabalho foram implementadas, mas muitas vezes sem o suporte necessário para promover mudanças estruturais. Enquanto isso, a ascensão da extrema-direita e o discurso político que associa imigração à insegurança e terrorismo aprofundaram a estigmatização dos muçulmanos na França (Geisser, 2010 apud Albala; Burni, 2015).

Segundo Geisser (2010, apud Albala; Burni, 2015), o Islã, na França, é frequentemente associado ao terrorismo e à violência pela opinião pública. Essa percepção negativa é alimentada por discursos políticos que veem a presença muçulmana como uma ameaça à identidade e tradição francesa. Desse modo, Walzer (1999) complementa ao analisar que o crescimento da extrema-direita fortalece discursos de ódio, intensificando a discriminação contra muçulmanos, com mulheres muçulmanas sendo os alvos mais evidentes das legislações que minam sua liberdade individual e religiosa. Porém, o racismo na França hoje, na visão de Boubeker (2016), é impulsionado pelas elites de todos os espectros políticos, o que torna o problema ainda mais grave. Para justificar a crise multifacetada no país, foi necessário um inimigo comum, e o árabe-muçulmano indesejável assume esse papel. Esse neorracismo das elites se manifesta de forma diferencialista e cultural, tendo como principal expressão a islamofobia (Boubeker, 2016).

2.2 A ilusão da integração: a marginalização dos muçulmanos na França

A partir disso, um dos principais pontos de tensão entre o Estado francês e a população muçulmana reside na forma como o Islã é tratado no espaço público (Boyer, 1998). A laicidade, como já foi debatido anteriormente, um dos pilares da identidade nacional francesa, tem sido utilizada para justificar uma série de restrições à expressão religiosa dos muçulmanos (Albala; Burni, 2015). Tendo em vista a forma que laicidade vem sendo imposta, houve uma reversão na interpretação da lei de 1905, a chamada Lei da Separação da Igreja e do Estado, cujo artigo 1º assegura a liberdade de consciência e garante o livre exercício dos cultos. A França que se vê como um guia para o mundo, após ter estabelecido o papel dos povos em diversas regiões por meio de sua ação colonial, além de ser um modelo para o republicanismo e a modernidade, não é

capaz de garantir os direitos civis da minoria muçulmana (Perazzo, 2015). Dito isso, ser francês, na visão de Boubeker (2016, p. 132) implica reconhecer sua própria cultura como universal, em um país que, sendo a nação dos direitos humanos e do cidadão, acredita que a identidade política deve prevalecer sobre a identidade cultural.

Mas, não se pode esquecer que a França foi colonizadora de diversos países de maioria muçulmana e que a noção de sua própria superioridade e necessidade de interferência, tanto do Estado como das elites, remonta ao período colonial (Boubeker, 2016; Serhal, 2021). Essa mentalidade reforçou uma relação desigual entre colonizadores e colonizados; influenciando tanto a sociedade quanto a política francesa, visto que, na ótica do francês da metrópole, esses imigrantes devem ser subalternos à benevolência do Estado francês (Walzer, 1999; Boubeker, 2016). Ainda hoje, essa perspectiva é explorada por políticos para conquistar votos, por meio de uma retórica anti-Islâmica disfarçada de defesa da liberdade de expressão e do livre arbítrio (Serhal, 2021).

O governo de Nicolas Sarkozy (2007-2012) foi um marco nesse processo, adotando uma campanha abertamente islamofóbica. Desde o início de seu mandato, Sarkozy criticou a burca, classificando-a como uma “grade” que simboliza a submissão da mulher ao homem e sua exclusão da sociedade. Com base nesse argumento, seu governo propôs um projeto de lei para proibir o uso da burca em território francês. Em 2010, essa proibição foi ampliada para qualquer vestimenta que cobrisse o rosto, atingindo diretamente o niqab e a burca. Segundo Sarkozy, essas roupas não são expressões legítimas da religião, mas símbolos de um Islã radical que priva as mulheres de sua liberdade. A lei entrou em vigor com a penalização de mulheres que insistissem em utilizá-las, podendo ser multadas em até 150 euros, essa medida, no entanto, violava direitos fundamentais, pois restringia a liberdade individual e poderia levar à exclusão social das muçulmanas na França (Serhal, 2021).

Assim, desde então, o tema da “islamização da França” é visto como uma invasão demográfica e ideológica do país pela religião muçulmana (Sampaio, 2010; Albala, Burni, 2015; Boubeker, 2016). Nesse sentido, o sentimento anti-Islã foi crescendo em vários setores da sociedade francesa e inclusive, Geisser (2010, p. 8 Albala; Burni, 2015) afirma que esse fenômeno de intolerância pode ser caracterizado também pela dimensão cultural e elitista, visto que líderes de opinião – como jornalistas, editores, filósofos...– têm o direito de criticar a religião e cultura islâmica sob a premissa de liberdade de expressão, pintando uma caricatura

extremamente estigmatizada dos muçulmanos e de sua fé. Sobre isso, um intelectual de direita, Éric Zemmour, em seu último livro, “O suicídio francês”, obra de maior êxito nas livrarias francesas de 2014, retrata uma suposta decadência da França iniciada há 40 anos devido, essencialmente, às políticas migratórias que facilitaram a entrada de populações não-ocidentais, favorecendo a dissolução dos valores franceses (Albala 2015 apud Albala, Burni, 2015).

Por isso, no que diz respeito à discriminação sofrida pelos imigrantes de origem muçulmana, está ligada ao decadentismo francês como um todo, que vem acontecendo, segundo os neorreacionários, a partir da segunda metade do século passado. Tal declínio, aplicado a todos os domínios da vida social, como economia, política, cultura, demografia e religião, é definido como deculturação por Camus, desgraça por Julliard e Finkielkraut e suicídio por Zemmour, renomados literários franceses, e todos eles atrelam a perda de prestígio francesa com a diminuição da capacidade do país de transmitir valores e ideais para o seu povo e para o mundo (Costa, 2020).

Esse fenômeno, segundo os neorreacionários, em grande parte é graças à imigração e ao islamismo, visto que eles “retomam [em seus escritos e protestos] temas que lhes eram caros, como a desvalorização da literatura nacional, a defesa da própria identidade, o declínio francês, a injúria racial contra minorias, a crítica à mestiçagem e ao antirracismo” (Albala; Burni, 2015, p.2), ao mesmo tempo que promovem a autovitimização por um suposto racismo invertido e o “fim do homem branco”, substituindo também, em certo grau, o antisemitismo – visualizado no passado francês – pela islamofobia (Blanchard, 2020).

Desde as últimas décadas do séc XX, vários romances franceses narram a suposta invasão populacional das sociedades europeias por muçulmanos oriundos de colônias antigas do Norte da África e Oriente Médio, como em: *Le Camp des Saints* (1973) de Jean Raspail, *L'Épui-Sans désir* de César Chores (1995), *Grand Remplacement* de Renaud Camus e *Le Petit Frère* (2008) de Éric Zemmour (Costa, 2020). De maneiras distintas, cada um dos autores retoma a teoria da “Grande Substituição” de Camus, que denuncia a substituição demográfica, cultural e civilizacional da Europa Ocidental por estrangeiros, particularmente populações muçulmanas (Costa, 2020; Blanchard, 2020).

Essa conceituação designa que há a substituição de um povo, o povo autóctone por um outros povos e a substituição de sua cultura pela deculturação multiculturalista, assim como da sua civilização, ora tão brilhante e admirada, pela civilização pluriétnica, oriunda das noções de

aldeia global (Camus, 2015 apud Albala; Burni, 2015). Em contrapartida, os neorreacionários franceses, em sua maioria, apoiam Israel no conflito com a Palestina, que almeja justamente substituir o povo palestino (autóctone daquela região) e apagar sua cultura e civilização, de forma contraditória aos desejos que eles almejam para sua própria nação.

Na verdade, esse alinhamento não se dá por uma afinidade histórica ou geopolítica tradicional, e sim por razões ideológicas ligadas à islamofobia, ao nacionalismo identitário e à oposição à esquerda (Walzer, 1999; Albala, Burni, 2015). Para esse grupo, Israel é visto como um bastião contra o islamismo, um modelo de Estado forte que protege sua identidade nacional e suas fronteiras sem concessões ao multiculturalismo, e de todo modo, o apoio a Israel também funciona como uma forma de rejeitar os movimentos pró-Palestina, geralmente associados à esquerda progressista e ao anticolonialismo (Cohen, 2010).

No governo de Emmanuel Macron (desde 2017), a islamofobia institucional voltou a se intensificar. Em um contexto de crise migratória e aumento dos atentados terroristas na Europa, Macron adotou uma postura que reforçava a noção de um “separatismo islâmico”, utilizando o discurso da liberdade de expressão como justificativa para atacar o Islã. Em diversas ocasiões, ao condenar ataques terroristas, o presidente generalizou a culpa sobre toda a comunidade muçulmana, associando a religião ao radicalismo (Serhal, 2021). Ademais, na primeira gestão de Macron, a Assembleia Nacional francesa aprovou, em 2021, um Projeto de Lei que atualiza o ideal nacional de laicidade, supostamente, com o intuito de reafirmar os princípios da República contra o fundamentalismo religioso (Serhal, 2021), motivada pelos últimos ataques jihadistas na França, embora o ordenamento jurídico não cite diretamente o islamismo (Terriennes, 2024).

Entre as premissas do dispositivo está a maior restrição do ensino em casa, pois agora os pais devem pedir autorização e explicar o porquê da escolha. Segundo o governo, a ideia é impedir que as crianças fiquem expostas aos ideais islâmicos radicais, além disso, a lei também permite que haja inspeções do governo em instituições religiosas para garantir que sigam os preceitos republicanos, sob a possibilidade de encerramento das atividades (Jornal da USP, 2021). Porém, essas medidas devem ampliar a segregação dos islâmicos na França e não combatem, na verdade o jihadismo em sua raiz, porque extremistas geralmente não são oriundos de núcleos de seguidores dos preceitos religiosos, como mesquitas de famílias, mas sim das prisões e organizações criminosas, como bem disse a Profa. Arlene Clemesha, em entrevista concedida ao jornal da USP em 2021.

As políticas do governo francês, seus discursos e suas leis afetam diretamente a vida da população muçulmana, gerando perseguições, exclusão social e restrição de direitos básicos, como a liberdade religiosa e de expressão (Boubeker, 2016). O Estado francês, que se diz defensor desses princípios, na prática, ameaça justamente os valores que afirma proteger. Mesmo diante de críticas de organizações internacionais, como a ONU, a França continua a insistir em uma política de opressão disfarçada de defesa da liberdade (Walzer, 1999; Sampaio, 2010; Albala, Burni, 2015; Souza et al, 2022).

Acerca disso, o diretor da ONG *International CAGE* (2023), Muhammed Rabbani, durante um discurso em uma reunião da OSCE, *Organization for Security and Co-operation in Europe*, em 2023, afirmou que nos últimos anos a França tem implementado uma política de repressão sistemática contra sua minoria muçulmana, refletindo uma agenda governamental que marginaliza e criminaliza essa comunidade. Essa estratégia foi nomeada explicitamente como "Política de Obstrução Sistemática", e seu objetivo declarado pelo então Ministro do Interior francês, Gérald Darmanin, é "aterrorizar a comunidade muçulmana".

Segundo Rabbani, os efeitos dessa política têm sido devastadores. Dados oficiais do próprio governo francês revelam que, em menos de quatro anos, cerca de 24 mil associações, instituições de caridade e empresas muçulmanas foram alvo de investigações injustificadas, levando ao fechamento forçado de 718 delas. Além disso, 46 milhões de euros foram confiscados da comunidade muçulmana, impactando severamente a vida social e econômica dessas pessoas (CAGE International, 2023).

A CAGE (2023) também observou que a repressão não se limita às instituições, mas também à liberdade de expressão e à sociedade civil. O governo francês censurou e criminalizou críticas às suas políticas, fechando a ONG de direitos humanos CCIF (Coletivo Contra a Islamofobia na França) em novembro de 2020, sob a acusação de que a organização denunciava falsamente a islamofobia estatal. Outras entidades, como Baraka City e até editoras voltadas à produção acadêmica e cultural muçulmana, também foram encerradas. Ativistas de direitos civis, como Yasser Louati, enfrentam assédios constantes através de processos legais fabricados.

Rabbani chama atenção para o fato de que a agenda governamental tem inserido a França no mesmo grupo de países que praticam perseguição religiosa contra minorias muçulmanas, como China e Índia. A adoção de discursos e práticas da extrema-direita tem aprofundado a exclusão social dos muçulmanos na França, alimentando estereótipos e reforçando

a xenofobia institucionalizada. Rabbani alerta que, se essa postura não for corrigida, a Europa corre o risco de reviver os horrores de sua história recente. Diante desse cenário alarmante, a CAGE exige que o governo francês tome medidas imediatas para cessar essa política discriminatória. Entre as demandas estão a desativação das agências de propaganda estatal que promovem o ódio contra muçulmanos, o fim da Política de Obstrução Sistemática, o reconhecimento legal das minorias no país e a revogação de leis discriminatórias, como a proibição do hijab em 2004, a interdição do niqab em 2010 e a recente Lei do Separatismo (CAGE International, 2023).

Nesse sentido, A denúncia feita por Muhammad Rabbani, diretor da CAGE International, sobre a política francesa de "Obstrução Sistemática" contra a comunidade muçulmana — especialmente no aspecto da vida econômica — encontra ressonância na análise crítica de Robert W. Cox (1981), que demonstra como estruturas de poder hegemônicas utilizam mecanismos econômicos e legais para marginalizar grupos subalternos. Cox (1981) argumentaria que táticas como restrições financeiras, vigilância seletiva e criminalização de instituições muçulmanas não são meras políticas de segurança, mas ferramentas de controle social que reforçam uma ordem excludente. A França, sob o pretexto da laicidade e do combate ao "extremismo", reproduz uma lógica coercitiva que, longe de integrar, aprofunda a marginalização econômica e política de minorias: um processo que Cox vincularia à manutenção de um *status quo* neoliberal e securitizado, onde a "ameaça muçulmana" serve para justificar a erosão de direitos e a concentração de poder. Assim, a denúncia de Rabbani revela não um "erro" pontual, mas a face concreta de uma hegemonia que normaliza a exclusão como forma de governança.

Como posto por Magete (2013. p 15-16), a verdadeira liberdade religiosa exige um ambiente que permita o desenvolvimento adequado de todas as confissões religiosas, e cabe ao Estado garantir essa condição estrutural, promovendo um espaço pluralista para as diferentes convicções sobre religião e fé (Cassimiro; Freller, 2011). Um distanciamento radical do Estado em relação à religião não apenas pode se revelar indesejável, mas também inviável, além de representar um risco à plena liberdade religiosa (Perazzo, 2015). O atual caminho adotado pela França representa uma contradição aos valores de liberdade, igualdade e fraternidade que historicamente defendeu. A repressão sistemática contra a comunidade muçulmana precisa ser urgentemente interrompida para que o país retome uma postura coerente com os princípios

democráticos e os direitos humanos (Sampaio, 2010; Albala; Burni, 2015; Santos; Teixeira, 2017; Souza et al, 2022).

Acerca disso, Pierre Rosanvallon, em suas obras *La démocratie inachevée* (2000) e *Le peuple introuvable* (1998), discute as tensões entre laicidade, democracia e inclusão social na França. Em *La démocratie inachevée*, ele argumenta que a laicidade deveria ser aplicada de maneira equilibrada, evitando que se torne um instrumento de exclusão. No entanto, Boubeker (2016) aponta que, na prática, o modelo francês frequentemente reforça desigualdades ao tratar a visibilidade da religião no espaço público como uma ameaça à coesão nacional. Esse paradoxo leva à marginalização de comunidades muçulmanas, cuja identidade religiosa é frequentemente vista como incompatível com os valores republicanos.

Já em *Le peuple introuvable* (1998), Rosanvallon discute a crise da representação democrática e a dificuldade de construção de um povo unificado diante da diversidade social. Ele ressalta que a França enfrenta um dilema ao tentar conciliar seu ideal universalista com uma realidade marcada por pluralismos culturais e religiosos. Esse desafio se reflete na forma como o Estado lida com a integração da população muçulmana, muitas vezes adotando políticas que, em vez de promoverem a inclusão, reforçam a percepção de alteridade e exclusão. Assim, a aplicação da laicidade na França acaba se tornando seletiva, funcionando mais como um mecanismo de homogeneização do que como um princípio de neutralidade e respeito à diversidade (Souza et al, 2022; Terriennes, 2024). Em nome da promoção da laicidade estatal e de uma secularização social pode-se colocar em xeque a democracia de um país ao ponto de dar causa a uma grande instabilidade social (Laurence; Vaïsse, 2007). A França é um país de grande diversidade cultural e social, devendo estar atenta aos desejos e necessidades de seu povo, de origem tão diversa e multicultural (Sampaio, 2010; Perazzo, 2015).

O Estado a todo momento espera que para aqueles imigrantes muçulmanos que se encontram bem adaptados, seja através do trabalho, estudo ou de qualquer outra forma se sentem inseridos ao seio francês, a necessidade de uma identidade islâmica não seja mais tão preeminente, ficando a religião mais restrita ao campo individual, ignorando, também suas liberdades individuais de professarem sua fé – desde que não cause ruptura na ordem pública, como é previsto no Artigo 10 da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Mas, a França esquece que há, vivendo em outra realidade, bem diferente dessa primeira, imigrantes que não conseguiram se inserir na sociedade e de alguma maneira se sentem ainda

mais à margem da realidade francesa; a religião, nesse caso, serve de apoio, é um referencial, uma segurança diante desse mundo tão diferente em que se vive à margem da sociedade (Perazzo, 2015). É nesse cenário, de invisibilidade estatal frente aos problemas enfrentados por essas minorias, que nasce o extremismo religioso que os franceses tanto temem e repudiam (Boubeker, 2016; Serhal, 2021).

Desse modo, percebe-se que o racismo, a islamofobia e sua componente estatal, na França, não são algo de uma geração espontânea (Boyer, 1998). Existe uma tentativa estatal, salientada por Muhammad Rabbani (CAGE International, 2023), embebida por um sentimento de superioridade colonial persistente, que insiste em estigmatizar e criar narrativas que justifiquem a exclusão ou não-adesão dessa população na sociedade, em especial, a partir de legislações que culminem na convicção de uma retórica que diferencie os franceses dos imigrantes árabes-muçulmanos (Walzer, 1999; Terriennes, 2024).

Essa situação pode ser visualizada a partir das tratativas francesas contra o véu islâmico, visto que as muçulmanas que usam o véu são violentadas, e também pelos sinais de cruz que são grafitados sobre as fachadas de mesquitas (Lootvoet et al, 2005; Sampaio, 2010; Boubeker, 2016; Terriennes, 2024). A islamofobia, atualmente, na França, tem por respaldo um imaginário público comum, algo em que até os anos 2000, os golpes contra a imigração ou as ferroadas contra o Islã estavam circunscritas à extrema direita, porém, o que era exceção se tornou a norma, tanto para políticos como para jornalistas e muitos intelectuais (Sampaio, 2010; Boubeker, 2016; Serhal, 2021; Souza et al, 2022). A imigração na França se tornou assim o tema de predileção das paixões políticas, e portanto seria um equívoco pensar que se trata simplesmente de representações negativas, pois o que existe, de fato, é um sistema ideológico de produção da rejeição do outro que permite configurar as relações sociais entre dominantes e dominados, principalmente pela abertura de um espaço editorial, dando à islamofobia os seus novos ares de nobreza (Boyer, 1998; Walzer, 1999; Boubeker, 2016).

3. O VÉU COMO CAMPO DE BATALHA: IDENTIDADE, SECULARISMO E A CRISE FRANCESA

Aprofundando a problemática das mulheres muçulmanas e o uso do véu, o discurso islamofóbico na França ganhou força em 1989, quando duas meninas foram barradas na escola por usarem o hijab (Albala; Burni, 2015). Esse caso marcou o início de uma série de debates e restrições ao véu islâmico, consolidando a ideia de que o hijab representa uma ameaça aos valores republicanos seculares. A partir dos atentados de 2001, 2005 e 2015, a retórica contra o uso do hijab e outras vestimentas islâmicas se intensificou, sendo interpretadas como símbolos de fundamentalismo e proselitismo religioso. Como resultado, mulheres muçulmanas que usam o véu passaram a ser vistas como ofensivas, enfrentando discriminação no mercado de trabalho e na vida pública (Geisser, 2010; Mossuz-Lavau, 2005; Albala, Burni, 2015).

No que diz respeito ao véu islâmico, o *hijab* é visto, muitas vezes, como uma expressão do islamismo ameaçador que confronta os valores seculares e republicanos básicos da sociedade francesa (Geisser, 2010 apud Albala, Burni, 2015). Nesse sentido, o hijab é interpretado não como o direito da expressão individual de crenças e valores particulares das mulheres que desejam utilizá-lo, mas como um perigo social e um problema de segurança pública. Dessa forma, a criminalização do hijab faz com que as mulheres que o utilizam sejam percebidas como ofensivas (Mossuz-Lavau, 2005; Souza, et al, 2022).

As vestimentas das mulheres muçulmanas nunca foram bem-vistas na Europa, especialmente na França. Historicamente, o governo francês se coloca como um suposto defensor da liberdade, e portanto, acredita que os trajes das mulheres muçulmanas representam valores contrários à modernidade e ao republicanismo (Lootvoet et al, 2005; Sampaio, 2010; Boubeker, 2016). Nesse sentido, a primeira legislação francesa sobre laicidade foi estabelecida após a publicação do relatório da Comissão sobre a Aplicação do Princípio da Laicidade na República, presidida por Bernard Stasi. O documento, baseado em diversos testemunhos franceses e europeus, recomendou a adoção de uma lei para lidar com a questão, levando em conta o contexto histórico e político da França.

Assim, em 15 de março de 2004, entrou em vigor a norma que regulamenta, em conformidade com o princípio da laicidade, o uso de símbolos ou vestimentas que expressem afiliação religiosa nas escolas, colégios e liceus públicos. A legislação passou a proibir símbolos

religiosos ostensivos, como o véu islâmico, a kippa e grandes cruzes (Lootvoet et al, 2004). Visto isso, a Lei de 2004, oficialmente denominada "Lei de Proibição do Uso de Símbolos Religiosos Ostensivos nas Escolas Públicas", estabeleceu a proibição de qualquer vestimenta ou acessório que demonstrasse afiliação religiosa em instituições educacionais públicas. Embora a norma se aplicasse a todas as religiões, teve um impacto desproporcional sobre as alunas muçulmanas que usam o hijab (Sampaio, 2010; Albala; Burni, 2015; Souza et al, 2022).

O governo francês argumentou que a medida era necessária para garantir a laicidade do ensino público e evitar a influência religiosa sobre os alunos. No entanto, críticos apontam que essa legislação viola a liberdade individual, os direitos fundamentais e o direito à identidade religiosa, forçando estudantes muçulmanas a escolher entre sua fé e a educação formal (Sampaio, 2010). Desse modo, é perceptível que a proibição do véu levanta diferenças de opinião sobre grandes questões sociais: integração, racismo, os princípios da laicidade e republicanismo. No entanto, as vozes das mulheres muçulmanas, as mais prejudicadas frente às Leis, os alvos mais claros da “Raiva laica” (Boubeker, 2016), têm tido dificuldades para ser ouvidas nesse debate desde 2004 (McCain, 2019).

Seis anos depois, em 2010, a França aprovou uma nova legislação que reforçou as restrições sobre vestimentas islâmicas. A "Lei de Proibição do Uso de Vestimentas que Cobrem o Rosto em Espaços Públicos" proibiu o uso do niqab e da burca em qualquer espaço público, incluindo ruas, transportes públicos, mercados e edifícios governamentais. A justificativa oficial para a medida foi a necessidade de segurança pública e a defesa dos valores republicanos, como a igualdade de gênero. De acordo com a lei, qualquer mulher que utilizasse essas vestimentas poderia ser multada em até 150 euros e, em alguns casos, ser obrigada a frequentar cursos de cidadania. Além disso, qualquer pessoa que fosse considerada responsável por obrigar uma mulher a usar o niqab ou a burca poderia ser punida com multas mais severas e até prisão (Sampaio, 2010; Albala; Burni, 2015).

Desse modo, Sampaio (2010) ressalta que o uso do véu na França se tornou uma questão de segurança pública principalmente devido ao debate em torno do niqab (véu que cobre todo o rosto, deixando apenas os olhos visíveis) e da burca (que cobre completamente o rosto e o corpo) a partir da Lei de 2010 (Sampaio, 2010). O governo francês argumenta que a proibição desses trajes em espaços públicos é necessária para garantir a segurança e a ordem social. Um dos principais motivos apresentados é a dificuldade de identificação individual, pois a cobertura total

do rosto impede o reconhecimento por câmeras de segurança e por autoridades policiais (Perazzo, 2015).

Isso é especialmente relevante em locais como aeroportos, escolas e edifícios governamentais, onde a verificação de identidade é essencial para evitar fraudes e atividades ilícitas (Boubeker, 2015; Albala; Burni, 2015; Souza et al, 2022). No entanto, o mesmo enrijecimento não é visto contra outros adereços não islâmicos que também cobrem o rosto, como chapéus, gorros, echarpes, cachecois e máscaras, que continuam sendo permitidos nos mesmos espaços públicos (Sampaio, 2010; McCain 2019; Terriennes, 2024).

Acerca disso, Ahmed Boubeker (2016, p. 134) declara:

Estariamos em guerra se acreditássemos naqueles que atacam o véu e o denunciam como o estandarte da dominação masculina e do integrismo religioso. Os 'barbudos' estariam agredindo nossos valores comuns; além dos ataques terroristas, há no cotidiano toda uma série de pequenos atentados comprometendo o nosso modo de vida: do hijab à burka, do halal em nossos pratos até a recusa em se deixar tratar nos hospitais por um médico de sexo oposto. Estamos, então, em guerra, sendo ela, primeiramente, uma questão de fronteiras.

São novas fronteiras no interior da própria sociedade francesa, na qual se trataria de delinear os seus contornos. Mais amplamente, o jogo estratégico é o de endurecer o espaço civil a fim de submetê-lo ao regime que governa a esfera da autoridade pública. Não mais compete ao Estado ser laico, mas, sim, ao bom cidadão!

Segundo as autoridades, a proibição do véu integral está relacionada a preocupações com a prevenção de atos terroristas, e que após uma série de atentados na França nas últimas décadas, cresceu o temor de que esses trajes pudessem ser usados para esconder a identidade de suspeitos ou até mesmo ocultar armas e explosivos (Sampaio, 2010). Embora a maioria das mulheres que utilizam o hijab, o niqab ou a burca não tenha qualquer ligação com extremismo, o governo considera a restrição como uma medida preventiva para reduzir riscos à segurança nacional (Spielhaus; Ast, 2012). Porém, é notório que este regimento é parcial, visto que vilaniza apenas os adornos usados pelas mulheres muçulmanas, que passam a vistas como potenciais terroristas e extremistas: algo a ser combatido pelo Estado (Spielhaus; Ast, 2012; Boubeker, 2015; Souza et al, 2022).

Paradoxalmente, outro argumento usado pelo Estado francês é justamente a manutenção da ordem pública e da coesão social (Boubeker, 2016). O governo sustenta que a comunicação facial é um elemento essencial para a convivência na sociedade, e que a ausência desse contato pode gerar desconfiança e dificultar interações sociais (Sampaio, 2010). A proibição do véu integra para eles, portanto, também se insere na lógica de garantir que todas as pessoas possam

participar da vida pública de maneira transparente e identificável (McCain, 2019). No entanto, percebe-se que a coesão social nunca foi uma questão para o governo francês, visto que não há medidas suficientes que possam garantir a integração das minorias, em especial, islâmicas, na sociedade francesa; e as legislações contra o uso do véu marginaliza mais ainda as mulheres dessa religião (Souza et al, 2022; Terriennes, 2024).

Neumann (1999), ao discutir a teoria da alteridade, examina como os Estados e sociedades constroem imagens do "Outro", ou seja, das pessoas que são vistas como diferentes da norma cultural estabelecida. No contexto da França e da proibição do véu muçulmano, a alteridade se manifesta de maneira clara: as mulheres muçulmanas são percebidas como “Outro”, representando uma ameaça ou um desconforto para a coesão social e a segurança nacional (Spielhaus; Ast, 2012; Boubeker, 2016; McCain, 2019). A associação do uso do véu com extremismo e a preocupação de que esses adornos possam ser usados para esconder a identidade de terroristas exemplifica esse processo de construção da alteridade, onde um símbolo cultural se torna sinônimo de potencial perigo (Zempi; Chakraborti, 2014; Boubeker, 2016). Essa narrativa reforça a marginalização das mulheres muçulmanas, ignorando suas identidades individuais e impondo uma leitura única e estigmatizada de sua religiosidade (Terriennes, 2024).

Acerca desse tópico, em setembro de 2011, um considerável número de mulheres foram punidas, humilhadas e maltratadas pelo Estado francês. Dentre tantas, duas mulheres foram condenadas pela justiça francesa por vestir o véu de forma integral: Hind Ahmas, de 32 anos, e Najate Nait Ali, de 36 anos, tiveram que pagar, respectivamente, cento e vinte e oitenta euros cada uma. Cassandra Belin também foi condenada pelo Tribunal de Versalhes a cento e cinquenta euros e um mês de prisão por usar o niqab (Perazzo, 2015). Além disso, só em 2013, 902 pessoas foram submetidas a controles, das quais 830 receberam multas, enquanto as demais foram apenas advertidas. Mas, de acordo com o Ministério do Interior, entre 2011 e 2017, foram realizados 1.977 controles envolvendo cerca de mil mulheres – muitas delas fiscalizadas repetidamente –, resultando em 1.830 autuações e 145 advertências. A maioria das "infratoras" tem entre 20 e 29 anos, e algumas são menores de idade, tendo a maior parte nascido na França (Terriennes, 2024).

Assim como a Lei de 2004, a Lei de 2010 gerou um intenso debate internacional e foi alvo de críticas de organizações de direitos humanos, que a consideraram discriminatória e uma violação dos direitos fundamentais, da liberdade de expressão e religião. Muitos especialistas

apontam que essas proibições não resolveram problemas como a segurança ou a igualdade de gênero, mas ao contrário, contribuíram para a estigmatização e marginalização das mulheres muçulmanas na França (Sampaio, 2010).

A partir do exemplo francês, cada vez mais as políticas públicas europeias têm se voltado para a restrição do véu. Porém, essas têm em comum o fato de não se dirigirem diretamente ao Islã, ao adotar termos “símbolos religiosos ”neutralidade no espaço público”, “secularismo” (legislações que restringem o hijab), “garantia de segurança pública” (legislações que restringem o niqab) (Zempi; Chakraborti, 2014; Boubeker, 2016). Contudo, é visível que essas leis atingiram de forma desproporcional as mulheres muçulmanas que utilizam tais adornos (Jornal da USP, 2021; Brandt, Souza; Carbonelli, 2023). Por trás da questão do véu, há outras questões mal veladas: imigração, gênero, religião. É esse “coquetel detonante” que irá permitir a identificação do inimigo da República laica. O mundo inteiro se surpreende diante dessa “raiva laica”, cujo único alvo, doravante, é a religião e a mulher muçulmana (Boubeker, 2016).

Acerca disso, a socióloga Nacira Guénif-Souilamas afirma que “o objetivo de quem pede uma lei proibindo o uso do véu (entre outras coisas), assim como de quem prefere uma gestão caso a caso, parece ser o mesmo: a invisibilidade do islamismo no espaço público”⁹(McCain, 2019). Não somente isso, a revista “Vie Féminine” ao entrevistar mulheres muçulmanas anônimas após a Lei de 2004, acrescenta ao debate com o seguinte questionamento: “Vejo essa proibição do véu como uma provocação. O alvo é o Islã (...). Mas, como sempre, são as mulheres que acabam carregando esse fardo. Por que não proíbem a barba dos homens?”¹⁰ (Lootvoet et al, 2005)

O uso do véu e as portadoras dele, segundo seus opositores, os neorreacionários franceses, é totalmente contrário ao respeito dos valores seculares da França republicana, que tem como fundamento os princípios da separação entre Igreja e Estado desde a lei de 1905 (Perazzo, 2015). Assim, as Leis de 2004 e 2010¹¹, em especial, impactaram mais as mulheres

⁹ Tradução própria. No original: « l’objectif de ceux qui appellent de leurs vœux une loi interdisant le port du voile (entre autres) comme de ceux qui préfèrent la gestion au cas par cas, semble être le même : l’invisibilité de l’islam dans l’espace public ».

¹⁰ Tradução própria. No original: « Je vis cette interdiction du voile comme une provocation. C’est pour viser l’islam (...). Mais c’est toujours à travers les femmes. Car c’est toujours elles qui finissent par porter le fardeau. Pourquoi n’interdisent-ils pas plutôt la barbe des hommes ? »

¹¹ Para além dessas duas legislações, em 2016, no âmbito municipal, várias cidades em 15 regiões da França proibiram o uso do Burquini em piscinas públicas e praias. Esse ordenamento jurídico não foi utilizado para a realização deste trabalho, pois apesar de pertinente, não alavancou para a seara nacional, sendo vetado em 2018. No entanto, em 2022, a cidade Grenoble tentou autorizar novamente a utilização do burquini, mas foi impedida pelo

muçulmanas, visto que são elas que se tornam os alvos mais visíveis e “destoantes da sociedade” (Sampaio, 2010; Perazzo, 2015; Serhal, 2021). Esse panorama de iniquidade gerou inúmeros protestos, como os que deram origem ao movimento *Pas Touche à Mon Hijab*, que transbordou as fronteiras da França sob o nome de *Hands Off My Hijab* (Reuters, 2021).

Críticos, como a Human Rights Watch (2014), apontam que essas medidas violam os direitos de expressão religiosa e autonomia pessoal, além de não protegerem as mulheres que são forçadas a usar o véu por suas famílias (Human Rights Watch, 2014; Albala, Burni, 2015). Uma vez que ainda que não haja ordens explícitas nas ruas determinando que as mulheres que usam o véu devam ser excluídas, olhares, atitudes ou comentários sobre sua vestimenta podem exercer uma pressão psicológica significativa. A desaprovação implícita sobre sua forma "incorreta" de se vestir pode levá-las a se conformar com o isolamento para evitar julgamentos (Lootvoet et al, 2005).

O movimento *Pas Touche à Mon Hijab* (Não Toque no Meu Hijab) surgiu em 2021 como uma reação às propostas legislativas e ao clima político na França, que visavam restringir ainda mais o uso do véu islâmico e foi iniciado por mulheres muçulmanas, principalmente nas redes sociais, em especial, no Facebook, e ganhou apoio global. Elas se manifestaram como um protesto contra a tentativa do Senado francês de aprovar emendas à “Lei do Separatismo” de 2021, que visava proibir o uso de símbolos religiosos, como o véu, para menores de 18 anos em locais públicos, bem como para mães que acompanhassem crianças em passeios escolares (Reuters, 2021).

O movimento defende a liberdade de escolha das mulheres muçulmanas de usarem o véu islâmico, combatendo as narrativas que retratam o hijab como um símbolo de opressão. Para as islâmicas, o véu é uma expressão de identidade e fé, e a tentativa de restringi-lo é vista como uma violação da liberdade religiosa e dos direitos individuais. Além disso, o movimento critica o que considera ser uma forma de islamofobia institucional disfarçada de laicidade, argumentando que essas medidas visam controlar o corpo das mulheres muçulmanas e perpetuam estereótipos negativos sobre o islamismo. Assim, as participantes buscam, para além de outras demandas, trazer à tona a perspectiva das mulheres muçulmanas, muitas vezes ignorada no debate público.

então Ministro do Interior, Gérard Darmanin, sob alegações que a vestimenta fere a Lei da Laicidade, de 1905, e portanto, significa uma “ameaça à ordem pública” (HUMAN RIGHTS WATCH. *France: Burkini Bans Degrade Women*. 2016)

As mulheres parte desse movimento acreditam que a proibição do véu não resolveria as questões e os problemas que o Estado francês levanta (Souza et al, 2022). Uma vez que, mesmo que alguns não o vejam como um símbolo de liberdade, a proibição do véu também pode ser interpretada como um mecanismo que desencoraja as mulheres a ocupar espaços públicos, limitando-as aos papéis de esposa e mãe (Lootvoet et al, 2005; McCain, 2019; Reuters, 2021). Para associações de mulheres na França e no cenário internacional, sua proibição em determinadas esferas públicas apenas fortaleceria esse confinamento ao lar. Assim, é importante assegurar que as mulheres mantenham o direito de se vestir conforme sua vontade (Terriennes, 2024). Essa liberdade deve ser mantida sob seu controle, sem que o Estado imponha sobre elas sua própria visão sobre a mulher, tirando-lhes a voz ou manipulando seu discurso para fins próprios (Lootvoet *et al*, 2005).

Junto com as muçulmanas do movimento, algumas feministas francesas lutam pela liberdade do uso do véu na França. Organizações como a Lallab, uma associação feminista e antirracista francesa que defende os direitos das mulheres muçulmanas, estão ativamente engajadas no debate, ao lado do movimento *Pas Touche à Mon Hijab*. A organização acredita que é possível ser feminista e usar o véu sem contradição, pois o véu não é necessariamente um símbolo de opressão, visto que as mulheres podem optar por usá-lo por diversas razões, como crenças religiosas, normas culturais, modéstia ou até como uma forma de resistência ao neocolonialismo (McCain, 2019).

Fundada em 2016, a Lallab se configura como um espaço onde as mulheres muçulmanas podem ser ouvidas. Seu objetivo é criar "um mundo no qual as mulheres escolham livremente as ferramentas de sua emancipação", seja o uso do véu ou a denúncia da islamofobia. Através de uma revista online e eventos públicos, a instituição proporciona uma plataforma para as mulheres muçulmanas se expressarem, e sendo uma organização jovem, ela atrai principalmente as mulheres que cresceram durante a Lei de 2004 e agora estão prontas para se envolver no debate. A associação tem ganhado relevância na mídia francesa ao organizar protestos, apoiar processos judiciais e ampliar sua presença nas redes sociais, também sob a *#PasToucheaAMonHijab* (McCain, 2019).

Assim, o movimento ganhou tração internacional, com apoio de ativistas, celebridades e figuras políticas que se posicionaram contra a estigmatização e a marginalização das mulheres que usam o véu (McCain, 2019). No que tange à laicidade, princípio este que a França se imbui

para clamar pela “neutralidade estatal” e se manifestar contrária também ao uso do véu, é interessante adicionar as contribuições de Rosanvallon (2008). No livro *La Légitimité Démocratique*, ele explora as transformações da democracia contemporânea, focando em como as instituições e políticas podem se legitimar perante uma sociedade cada vez mais plural e complexa. Ele argumenta que, para que a democracia seja legítima, deve-se ir além da simples aplicação de regras formais, como a lei, e buscar uma legitimidade "relacional", que leve em consideração as particularidades e as necessidades das diversas comunidades que compõem o corpo social.

Quando relacionamos essas ideias com o debate sobre a proibição do uso do véu islâmico na França, vemos que os escritos de Rosanvallon (2008) oferecerem argumentos para tecer uma crítica à maneira como essa política é justificada em nome da laicidade. Embora a laicidade seja um princípio constitucional na França, sua aplicação rígida – como na proibição do véu em escolas (2004) e em espaços públicos (2010) – pode não atender ao critério de legitimidade relacional que o autor defende. Essas políticas, ao ignorarem as especificidades culturais e religiosas da comunidade muçulmana, especialmente das mulheres, criam uma forma de exclusão que contradiz a essência de uma democracia, que deveria integrar essas diferenças de maneira mais inclusiva (Santos; Teixeira, 2017; Serhal, 2021).

Além disso, Rosanvallon (2008) ainda discute o conceito – tão utilizado nos discursos de políticos franceses – de "legitimidade de imparcialidade", no qual o Estado precisa agir de maneira neutra e justa no que diz respeito a todos os grupos sociais, algo que também é debatido por Walzer (1999). A proibição do véu islâmico, sob o viés dos autores, se revela como um desvio dessa imparcialidade, uma vez que afeta desproporcionalmente as mulheres muçulmanas e reforça a islamofobia estrutural, tratando a prática religiosa delas como uma ameaça à identidade secular da nação.

Ademais, no início do ano letivo de 2023, Gabriel Attal, então ministro da Educação, proibiu o uso da abaya, uma longa vestimenta tradicional que cobre o corpo, nas escolas, alegando a necessidade de preservar a laicidade. Tal medida gerou forte reação, intensificada após sua nomeação como primeiro-ministro da França em janeiro de 2024; nas redes sociais, denúncias sobre sua conduta islamofóbica e racista, amplamente divulgadas sob a hashtag *#PasToucheAMonHijab*, ganharam grande repercussão, de modo que a pressão foi tão intensa que Attal acabou se afastando do cargo em setembro do mesmo ano. Paralelamente, a tensão no

país se agravou quando, em maio de 2024, três menores foram julgados em Paris por ameaçarem de morte, pela internet, o diretor de um colégio em Ivry-sur-Seine, acusado de tentar remover à força a abaya de uma aluna (Terriennes, 2024).

Nesse sentido, cabe destacar um levantamento conduzido pelo IFOP em 2023 cujo intuito era estudar o caráter islamofóbico do princípio da laicidade francesa. O estudo mostrou que 77% dos franceses islâmicos acreditam que a laicidade, tal qual é aplicada hoje, é muito discriminatória contra sua religião. Tal índice se faz relevante para a discussão por demonstrar que ao excluir uma parte significativa da população com base em sua expressão religiosa, o Estado francês falha em alcançar uma legitimidade democrática inclusiva, pois em vez de promover um espaço de igualdade e neutralidade, a aplicação dessas políticas reforça desigualdades e divisões, revelando uma crise na construção de uma cidadania plural (Walzer, 1999; Rosanvallon, 2008).

Assim, a laicidade na França, manifestada em legislações como a proibição do véu nas escolas (2004) e a proibição do niqab em público (2010), reflete políticas que tentam neutralizar a expressão religiosa. Ao retratar o islamismo – com as mulheres no centro – como uma ameaça, essas políticas perpetuam a ideia de que árabes e muçulmanos não podem adotar os valores republicanos, dificultando sua plena integração (Sampaio, 2010; Albala, Burni, 2015; Souza et al, 2022) e indo de encontro ao entendimento de Rosanvallon (2008) sobre como o princípio da laicidade deveria ser entendido.

Além disso, as mulheres que usam o hijab sofrem uma exclusão dupla: como muçulmanas e como mulheres cujas escolhas são vistas ora como violentas, ora como oprimidas, reforçando estereótipos orientalistas que desconsideram suas agências e escolhas (Mossuz-Lavau, 2005; Souza et al, 2022). Pensando pela perspectiva de Said (1978), é possível dizer que as políticas de laicidade e restrições ao véu na França refletem claramente um legado orientalista que molda as relações entre o Ocidente e o Islã, visto que resultam na marginalização de muçulmanos, especialmente das mulheres, e na criação de obstáculos à sua integração, pois as visualiza como um símbolo, o mais visível deles, da opressão islâmica. Esse panorama se sustenta ao analisar o dado do Coletivo Contra a Islamofobia na França (2015), que afirma que devido ao uso do véu, as mulheres muçulmanas são as principais vítimas de islamofobia, representando de 70% a 80% das denúncias de discriminação (Souza et al, 2022).

A imagem da mulher muçulmana fica prejudicada ao ponto de que um estudo com empregadores na França mostrou que uma mulher percebida como muçulmana possuía cerca 2,5 vezes menos chance de ser contratada do que uma percebida como cristã (Mossuz-Lavau, 2005; Albala, Burni, 2015). A identidade religiosa das muçulmanas, simbolizada pelo véu, então, é associada ao conjunto de elementos que o Ocidente estereotipa frente ao Islã: ameaça, opressão de gênero e radicalismo religioso (Zempi; Chakraborti, 2014 apud Souza et al, 2022, p. 10 e 11).

Nesse sentido, Janine Mossuz-Lavau, cientista política francesa, conduziu uma pesquisa que tem como intuito esclarecer a relação que existe entre sexualidade e religião entre as pessoas que viviam na França na primeira década dos anos 2000. Nessa pesquisa, a autora conseguiu pôr em evidência dados sobre o perfil de mulheres de diferentes religiões e separá-las a partir de seus ordenamentos religiosos, o que não é permitido na França devido ao princípio de “nação indivisível” da Constituição francesa. A população de mulheres muçulmanas entrevistadas, tendo em vista que sofrem vulnerabilidade social, são menos diplomadas que a população feminina global, tem uma menor taxa de ocupação, e quando trabalham, recebem salários menores, trabalhando ora como empregadas ou operárias. As muçulmanas também estão dentre o grupo de mulheres que menos trabalha, e isso também se dá pela dificuldade da língua e da baixa inserção na sociedade. Além disso, elas representam o maior número de casamentos entre as entrevistadas.

Para a Human Rights Watch (2014), a Lei de 2010 possui um impacto desproporcional sobre as mulheres islâmicas, violando o seu direito de não serem discriminadas com base na religião ou gênero. O banimento do véu completo ocasionado pela lei interfere no direito das mulheres de expressarem a sua religião e crença livremente no exercício de sua autonomia pessoal. Além disso, a legislação pouco contribui para proteger as mulheres que são obrigadas a usar o véu por completo por sua família e/ou comunidade (HUMAN RIGHTS WATCH, 2014; Albala, Burni, 2015).

Nesse ínterim, devido às Leis de 2004, 2010 e 2021, algumas jovens muçulmanas que fazem uso do hijab ou outras vestimentas modestas – como abayas, burcas ou niqab –, com ou sem o apoio de suas famílias, abandonaram os estudos, preferindo não abrir mão do véu em prol da educação. O hijab, para as mulheres muçulmanas, é visto não só como afirmação religiosa, mas identitária também (Lootvoet et al, 2005). As jovens muçulmanas, deste modo, estão sendo privadas de prosseguir com sua educação, visto que suas existências, suas vestimentas e sua

devoção religiosa é vista como radical, oposta aos valores do país, e sobretudo, ilegal (McCain, 2019; Serhal, 2021, Terriennes, 2024).

A participação dessas jovens no ensino público é fundamental para garantir o acesso ao conhecimento e a construção de sua autonomia (Perazzo, 2015; Boubeker, 2016). Além disso, a escola desempenha um papel essencial no desenvolvimento do pensamento crítico, do livre-arbítrio e da capacidade de agir como indivíduos, e ao excluí-las das instituições de ensino, cria-se um ambiente propício para o surgimento de escolas islâmicas exclusivas, onde o ensino pode ser estritamente religioso, sem espaço para o pluralismo, a diversidade de gênero e a igualdade — valores que a própria França afirma endossar e buscar preservar (Lootvoet et al, 2005; Sampaio, 2010; Boubeker, 2016).

Ademais, tratando-se de uma matéria controversa e muito delicada, principalmente devido uma possível colisão da lei que proíbe o uso do véu em território francês e o direito fundamental à liberdade religiosa e a dignidade do ser humano, o Tribunal Europeu dos Direitos do Homem se posicionou a respeito do uso do véu integral, questionando o Estado da França até que ponto os resultados corroboram com a afirmação da laicidade por parte da França e/ou possível violação nas questões de liberdade religiosa (Perazzo, 2015). Em contrapartida, em 2016, a Corte Europeia dos Direitos Humanos recusou a queixa de uma francesa muçulmana que contestava a proibição do véu integral.

Já em 2018, pela primeira vez, especialistas do Comitê de Direitos Humanos da ONU condenaram a França por penalizar duas mulheres que usavam o véu islâmico integral, exigindo que o governo as indenizasse e revisasse sua legislação. Apesar da recomendação, nenhuma mudança foi implementada (Souza et al, 2022; Terriennes, 2024), o que escancara a falta de interesse da França em criar mecanismos eficazes para integração da população muçulmana, e em especial, as mulheres islâmicas no corpo social francês.

Dessa forma, é visível que a partir dessas legislações, o véu islâmico passou a ser um símbolo da identidade do “Outro”, atrasado, radical e fundamentalista, em contraposição ao “eu” europeu, civilizado, moderno e secular (Souza et al, 2022). Esse panorama pode ser comprovado, pois além da marginalização e islamofobia, as mulheres muçulmanas, e mais ainda que utilizam o véu, são fortemente vistas como representantes de um “inimigo” a ser perseguido, visto que o simples ato de portar o véu é visto como ato de proselitismo e ofensa aos ideais republicanos e laicos da França (Perazzo, 2015; Boubeker, 2016).

Portanto, a ideia de "inimigo interno" na política francesa ao ser analisada à luz do *Orientalismo* de Said (1978), sugere que a França construiu uma imagem do Oriente, do Islã e dos seus fieis como exótico, atrasado e ameaçador, justificando a dominação colonial e a imposição de seus valores, de modo a repudiar com veemência tudo aquilo que seja uma representação do Islã. Assim, a teoria de Said (1978) ajuda a entender como a França produz um novo tipo de orientalismo dentro de suas próprias fronteiras: ao associar o Islã e as mulheres islâmicas ao atraso e à ameaça, o Estado francês perpetua um ciclo de exclusão e repressão, mantendo a população muçulmana sob constante vigilância e limitação de direitos em nome da segurança e da identidade nacional (Sampaio, 2010; Boubeker, 2016).

Diante de toda a problemática da proibição do uso do véu ou de qualquer símbolo de caráter religioso nas escolas públicas, a autora Patrícia Jerônimo, em sua obra sobre véus islâmicos e crucifixos, ressalta que o pluralismo e a diversidade no ensino público são elementos essenciais para a preservação de uma sociedade democrática (Perazzo, 2015). Há uma necessidade de um ambiente escolar aberto e acolhedor, que tenha como um de seus objetivos o favorecimento da inclusão e prevenção da exclusão e onde todos os alunos, independente da respectiva origem social e étnica possam aprender sobre as respectivas ideias e tradições (Mossuz-Lavau, 2005; Sampaio, 2010; Albala; Burni, 2015).

Além disso, o uso de símbolos religiosos é uma expressão da liberdade de manifestação religiosa, direito protegido por diversos tratados internacionais e pela Declaração Universal dos Direitos Humanos. O artigo 18º dessa Declaração estabelece que todo homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e de manifestá-la pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular (Perazzo, 2015). Esse princípio reforça a ideia de que a liberdade religiosa não se limita à crença individual, mas também abrange sua manifestação, seja por meio do uso de símbolos ou vestimentas religiosas, tanto em ambientes privados quanto públicos (Sampaio, 2010; Albala, Burni, 2015; Perazzo, 2015; Souza et al, 2022).

Embora o Artigo 18º da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) seja classificado como soft law¹², ele possui uma grande relevância, servindo como base para a

¹² O conceito de soft law refere-se a normas, diretrizes e princípios que, apesar de não serem legalmente vinculantes como o hard law (direito rígido, formalmente obrigatório), influenciam o comportamento dos Estados, organizações

criação de outras declarações focadas na proteção da liberdade religiosa. Além disso, o Conselho de Direitos Humanos da ONU reconhece que o uso de símbolos religiosos é um componente fundamental da liberdade de expressão religiosa. Da mesma forma, o Comitê de Direitos Humanos da ONU reafirma que essa liberdade inclui o direito de utilizar, tanto em espaços públicos quanto privados, objetos, vestimentas e adereços que sejam condizentes com as crenças ou religiões de cada indivíduo (Perazzo, 2015).

Por fim, entende-se que o secularismo não é extensível aos indivíduos (Walzer, 1999). O povo, devido ao republicanismo e Estado laico, não aceita que um governante justifique suas decisões políticas em razão da religião, e desse modo, o cerne da problemática da islamofobia na França está em: o Estado deve ser laico, mas o cidadão comum, não. Este sim pode exteriorizar sua religiosidade, realizar seus cultos e professar sua fé de modo a não ser discriminado pelo corpo social, pelo ordenamento jurídico ou governantes (Perazzo, 2015; Souza et al, 2022).

Abertamente, o ordenamento jurídico francês cria uma atmosfera ainda maior de animosidade contra os imigrantes muçulmanos que residem no país, que se tornam alvos óbvios do preconceito, da islamofobia e da discriminação (Albala; Burni, 2015). Em nome dos valores republicanos, seculares e laicos, a França produz violências contemporâneas que refletem uma profunda crise de expressão dentro da sociedade, marcada por silêncios que não conseguem conter o crescimento de discursos neorreacionários, insultos públicos e narrativas político-midiáticas polarizadoras. Incapaz de dialogar consigo mesma, a sociedade francesa se fecha em ressentimentos históricos e silenciosos, reforçando um ciclo de confrontação e retraimento identitário (Boubeker, 2016).

Por fim, um depoimento coletado pela revista "*Vie Féminine*", em 2005, sob a direção de Valérie Looetvoet (et al, 2005), revela a percepção de muitas mulheres muçulmanas sobre as implicações sociais do uso do véu. Como uma das entrevistadas afirmou: "Muitas meninas sabem muito bem que, a partir do momento em que usarem o hijab, muitas portas se fecharão para elas. Mas, desculpe-me, isso [o véu] é uma liberdade, e não vejo por que nosso destino deve ser determinado e condenado apenas por termos feito essa escolha."¹³ Este depoimento reflete o

internacionais e outros atores. Fonte: NASSER, Salem H. *Fontes e Normas do Direito Internacional – Um Estudo Sobre a Soft Law*. São Paulo: Editora Atlas, 2006.

¹³ Tradução própria. No original: « Beaucoup de filles savent très bien qu'à partir de l'instant où elles porteront le hijab, beaucoup de portes vont se fermer pour elles. Or je suis désolée, c'est une liberté et je ne vois pas pourquoi notre destin est déterminé et condamné parce que l'on a fait ce choix-là. » (Lootvoet et al, 2005).

dilema enfrentado por essas mulheres, que, ao optarem por manter seu véu, enfrentam uma exclusão crescente da sociedade francesa. A fala destaca a tensão entre a escolha pessoal e as consequências sociais dessa decisão, evidenciando o conflito entre a liberdade religiosa e as barreiras impostas por uma sociedade que impõe certos padrões de conformidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A análise dos três capítulos deste trabalho revela um quadro complexo das dinâmicas migratórias e de integração da população árabe-muçulmana na França, com especial enfoque na questão do véu islâmico como símbolo de tensões sociais, políticas e identitárias. Ao longo desta pesquisa, buscamos evidenciar como processos históricos, desde o colonialismo até as políticas migratórias contemporâneas, moldaram as relações entre o Estado francês e suas minorias muçulmanas, criando um cenário de exclusão estrutural que se manifesta de forma particularmente aguda no caso das mulheres que usam o véu (Matar, 2009; Coller, 2011; Bleich, 2012; Albala; Burni, 2015; Giorgi; Le Thi, 2023).

Como demonstrado no capítulo 1, a migração árabe-muçulmana para a França está profundamente enraizada no passado colonial do país (Castles; Miller, 2009). Desde os fluxos de trabalhadores magrebinos no pós-guerra até as gerações atuais de franceses de origem imigrante, a presença muçulmana foi sistematicamente tratada como temporária e problemática (Noiriel, 2002 apud Sampaio, 2010). Assim sendo, a falta de políticas efetivas de integração durante o período de reconstrução econômica criou as bases para a marginalização socioespacial dessas comunidades, sujeitando-as a estarem confinadas em banlieues e sujeitas a discriminação persistente (Albala; Burni, 2015; Boubeker, 2016).

Por conseguinte, o capítulo 2 aprofundou esta análise ao examinar o perfil contemporâneo da comunidade muçulmana francesa, destacando como as políticas migratórias se tornaram progressivamente mais restritivas a partir dos anos 1980 (Leis Pasqua, Méhaignerie), alimentando um círculo vicioso perverso de islamofobia estrutural (Bleich, 2012). Como analisado por Boubeker (2016) o discurso do "choque civilizacional" (Huntington, 1996) ressignificado no contexto francês pós-11 de Setembro, serve de justificativa moral para medidas securitárias que violam princípios republicanos básicos (Sampaio, 2010; Perazzo, 2015; Terriennes, 2024). Essa narrativa, amplificada pelos neorreacionários franceses e pela grande mídia (Boubeker, 2016), opera uma dupla redução epistemológica: primeiro, ao homogeneizar a complexa realidade do Islã francês – que abrange desde praticantes devotos até seculares de origem muçulmana (Boyer, 1998); segundo, ao negar a franquidade plena de cidadãos que, em muitos casos, estão radicados no país há três gerações.

No caso das mulheres muçulmanas, os alvos mais claros da islamofobia e das Leis de 2004 e 2010, o véu torna-se um signo político (Boubeker, 2016), um marcador visível que as coloca na posição de "corpos estranhos" ao projeto republicano – paradoxalmente reforçando o comunitarismo que o Estado pretende combater, sob o pretexto de proteção da laicidade. Como observa Boubeker (2016), essa obsessão regulatória acaba por reforçar precisamente o secularismo que pretende combater, ao transformar o Islã de prática religiosa individual em marcador identitário compulsório.

Assim, o capítulo 3 concentrou-se no véu islâmico como ponto nodal dessas tensões, demonstrando como um simples adereço religioso foi transformado em um problema de ordem e segurança pública (Magete, 2013; Perazzo, 2015; Boubeker, 2016; Terriennes, 2024). Através das Leis de 2004 e 2010, o Estado francês institucionalizou uma forma particular de islamofobia de gênero, onde corpos femininos se tornaram territórios de disputa sobre a identidade nacional (McCain, 2019). Acerca disso, os dados apresentados são reveladores: entre 2011 e 2017, quase 2.000 mulheres foram multadas por usar o niqab (Terriennes, 2024), enquanto pesquisas do IFOP (2023) mostram que 77% dos muçulmanos franceses consideram a aplicação da laicidade discriminatória.

Desse modo, a proposta deste trabalho é expor as profundas contradições do modelo francês de integração, revelando um Estado que, em nome da defesa dos valores republicanos, acaba por violar seus próprios princípios fundamentais (Perazzo, 2015). A França se apresenta como bastião dos direitos universais, mas pratica uma exclusão sistemática de parte de seus cidadãos – paradoxo que se manifesta com especial crueza no tratamento dado à população muçulmana e, particularmente, às mulheres que usam o véu islâmico (Terriennes, 2024).

A laicidade francesa revela-se um instrumento de dominação cultural quando examinamos sua aplicação seletiva, pois enquanto símbolos cristãos como crucifixos em prédios governamentais ou presépios natalinos são amplamente tolerados, o véu islâmico é alvo de proibições draconianas (Boubeker, 2016). Essa assimetria normativa, amplamente documentada por pesquisadores como Sampaio (2010) e Perazzo (2015), desmascara a retórica da neutralidade estatal. Na prática, o que vemos é a imposição de um secularismo agressivo que tem como alvo principal uma minoria religiosa. Os dados do IFOP (2023) são elucidativos: 77% dos muçulmanos franceses percebem a aplicação da laicidade como discriminatória – percepção que

encontra respaldo nas quase 2.000 multas aplicadas a mulheres por uso do niqab entre 2011 e 2017 (Terriennes, 2024).

Isso posto, a construção do "inimigo interno" muçulmano, alimentada pela retórica do "choque civilizacional" (Huntington, 1996) e utilizada pela opinião pública francesa, ignora fatos fundamentais. Primeiro, que a maioria dos muçulmanos na França são cidadãos franceses – 72% possuem nacionalidade francesa. Segundo, que a diversidade dentro da comunidade muçulmana francesa é enorme, abrangendo desde praticantes devotos até secularizados (Boubeker, 2016). Terceiro, que não há qualquer evidência concreta ligando o uso do véu a atividades terroristas, na verdade, os próprios relatórios governamentais mostram que os atentados foram cometidos por indivíduos já monitorados pelas autoridades, não por mulheres de hijab (Lootvoet et al, 2005; McCain, 2019; Terriennes, 2024).

Assim, a suposta defesa da "igualdade de gênero" pelo Estado francês revela-se particularmente hipócrita quando examinamos seus efeitos práticos. Movimentos como *Pas Touche à Mon Hijab* e organizações como a Lallab demonstram que muitas mulheres muçulmanas escolhem voluntariamente o véu como expressão identitária (McCain, 2019). Ao negar essa agência feminina, o Estado reproduz o paternalismo colonial que alegadamente rejeita. Como questiona a Human Rights Watch (2014): se o objetivo fosse realmente proteger mulheres de coerção familiar, por que não investir em educação e emprego, em vez de criminalizar sua expressão religiosa?

A solução para este impasse requer uma reavaliação profunda do modelo francês. Em primeiro lugar, é preciso repensar a laicidade, abandonando seu caráter exclusionista em favor de um modelo verdadeiramente plural (Walzer, 1999). Em segundo lugar, é urgente combater a islamofobia institucional através de mecanismos concretos de fiscalização contra a discriminação (Bleich, 2012). Por fim, e mais importante, o Estado francês precisa reconhecer que suas políticas atuais falharam rotundamente em seu objetivo declarado de integração – pelo contrário, serviram para aprofundar divisões sociais (CAGE Internacional, 2023).

Em suma, a França se encontra hoje num dilema fundamental: pode manter sua identidade laica ou pode insistir na ficção de uma homogeneidade cultural, mas não pode ter ambas. A insistência num republicanismo abstrato que nega as diferenças culturais só serve para alimentar crises sociais (Albala; Burni, 2015). O caminho a seguir deve ser o do diálogo genuíno e do reconhecimento da pluralidade que já constitui a sociedade francesa, e caso contrário, o país

continuará preso em suas próprias contradições: pregando *liberté* enquanto pratica exclusão, invocando *égalité* enquanto nega direitos, e celebrando *fraternité* enquanto rejeita seus próprios cidadãos muçulmanos. Como demonstrou Boubeker (2016), a verdadeira ameaça à República não está no véu islâmico, mas na incapacidade da França de lidar com sua própria diversidade. Assim, conclui-se que o único véu verdadeiramente problemático na França contemporânea não é o tecido que cobre o rosto das muçulmanas, mas o véu ideológico que encobre a segregação e a islamofobia institucional – um manto que simula, sob o pretexto de laicidade e segurança nacional, a marginalização sistemática das minorias.

REFERÊNCIAS

- ALBALA, A., & BURNI, A. A França e o Islã: análise de uma relação. Malala, Revista Internacional De Estudos Sobre O Oriente Médio E Mundo Muçulmano (RIEOMMM), v. 3, n. 5, p. 82-94, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2446-5240.malala.2015.107840>. Acesso: 6 jul 2024
- ALONSO, Josefina. Mulher, identidade e escrita em textos francófonos do Magrebe. Revista Letras Raras, p. 1-19, 19 jul. 2017.
- ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS (ACNUR). *Tendências Globais 2013: O custo humano da guerra*. Genebra: ACNUR, 2014. Disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicacoes/2014/9562.pdf>. Acesso em: 3 mar. 2025.
- BARBOSA, Francirosy Campos. Islamofobia: medo e preconceito. 1. ed. São Paulo: Editora Etnográfica Press, 2021. 208.
- BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (orgs.). European Islamophobia Report 2022. [s.l.]: [s.n.], 2022. Disponível em: <https://islamophobiareport.com/en/>. Acesso em: 15 de ago. 2024
- BLANCHARD, Pascal. The Paradox of Arab France: Between Invisibility and Hypervisibility. Journal of North African Studies, v. 25, n. 4, p. 523-541, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13629387.2020.1762115>.
- BLEICH, Erik. Defining and Researching Islamophobia. Review of Middle East Studies, v. 46, n. 2, p. 180-189, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1017/S2151348100003402>. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/review-of-middle-east-studies/article/abs/defining-and-researching-islamophobia/0911A43F7E437556891E6D8B9ACA0B7A>. Acesso em: maio. 2024.
- BETTS, Alexander. *Survival Migration: Failed Governance and the Crisis of Displacement*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- BIAZI, Chiara Antonia Sofia Mafrica. A questão dos símbolos religiosos à análise da Corte Europeia dos Direitos Humanos. Revista Meritum, Belo Horizonte, 2011.
- BOUBEKER, Ahmed. *Les migrations musulmanes et l'islamophobie en France : enjeux et défis de l'intégration*. Inter Legere, [S.l.], v. 8, p. 123-140, 2016. Disponível em: <https://www.interlegere.com/artigo>. Acesso em: 1 mar. 2025.
- BOUBEKER, Ahmed. *Les migrations musulmanes et l'islamophobie en France : enjeux et défis de l'intégration*. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – Université de Strasbourg, Strasbourg, 2016.
- BOYER, Alain. *L'Islam en France*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1998.

CAGE International. *France bans CAGE Director for evidencing France's persecution of Muslims*. 2023. Disponível em: <https://www.cage.ngo/articles/france-bans-cage-director-for-evidencing-france-s-persecution-of-muslims>. Acesso em: 15 mar 2025.

CARRIÓN, Luis Salazar. *Religiones, laicidad y política en el siglo XIX*. Isonomía, México, 2006. Disponível em: www.laicidad.org.com.

CASSIMIRO, Paulo Henrique P.; FRELLER, Felipe. *Estado e Sociedade Civil na Teoria Política Francesa do Século XIX: O debate sobre a formação da sociedade pós-revolucionária*. Scielo, [S. l.], p. 1-13, 8 fev. 2011.

CASTLES, Stephen; MILLER, Mark J. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. 5. ed. New York: Guilford Press, 2009.

CCIF – COLLECTIF CONTRE L'ISLAMOPHOBIE EN FRANCE. *Être musulmane aujourd'hui en France: Les femmes, premières victimes de l'islamophobie (Rapport au CEDAW 2014-2015)* [online]. [S.l.], [2016?]. Disponível em: https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/FRA/INT_CEDAW_NGO_FRA_24193_E.pdf. Acesso em: 15 mar 2024.

CCIF – COLLECTIF CONTRE L'ISLAMOPHOBIE EN FRANCE. *Rapport CCIF 2019: Rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2018* [online]. Paris: CCIF, 2019. Disponível em: <https://www.islamophobie.net/wpcontent/uploads/2019/03/Rapport-CCIF-2019.pdf>. Acesso em: 15 mar 2024.

COHEN, Martine. *Judeus e Muçulmanos na França: Mudando respostas à diversidade cultural e religiosa*. *Revistas de Estudos da Religião*, [S. l.], p. 48-69, 1 set. 2010.

COLLER, Ian. *Arab France: Islam and the making of modern Europe, 1798-1831*. Berkeley: University of California Press, 2011.

COMITÉ COORDINATEUR DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN EUROPE sur l'islamophobie en Europe pour l'année 2023. Paris: CCIE. [s.l.]: [s.n.], 2023. Disponível em: <https://ccieurope.org/wp-content/uploads/2021/02/rapport-ccie-2023.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2024.

CONSEIL CONSTITUTIONNEL. *Constituição da República Francesa de 1958*. Disponível em: https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/portugais/constitution_portugais.pdf. Acesso em: 8 dez 2024.

COSTA, Daniel Padilha Pacheco da. *Michel Houellebecq contra Michel Foucault: representações contemporâneas do Islã político na França*. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia*, v. 43, n. 4, p. 2579-2597, out./dez. 2020. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/8841>.

COX, Robert W. *Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory*. Millennium: Journal of International Studies, v. 10, n. 2, p. 126-155, 1981.

DAMGÉ, Mathilde. Racisme et discriminations : les musulmans, l'une des minorités les moins acceptées en France. Le Monde, 22 mar. 2018. Disponível em: https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2018/03/22/racisme-et-discriminations-les-musulmans-l-une-des-minorites-les-moins-acceptees-en-france_5274822_4355770.html. Acesso em: 10 ago. 2024.

DIA Internacional de Combate à Islamofobia. Monitor do Oriente Médio, [S. l.], p. 1-3, 15 maio 2025. Disponível em: <https://www.monitordooriente.com/20250315-dia-internacional-de-combate-a-islamofobia/>. Acesso em: 15 mar. 2025.

DÖNMEZ, Ümit. Muslims represented 10% of French population in 2019-2020: Report. [S. l.], 1 abr. 2023. Disponível em: <https://www.aa.com.tr/en/europe/muslims-represented-10-of-french-population-in-2019-2020-report/2860769>. Acesso em: 15 jun. 2024.

DROUHOT, Lucas *et al.* Religious diversity in France: intergenerational transmissions and practices by origins. Immigrants and descendants of immigrants, Institut National de la Statistique et des Études Économiques, 11 abr. 2023. Disponível em: <https://www.insee.fr/en/statistiques/7342918?sommaire=7344042>. Acesso em: 18 jul. 2024.

ENQUÊTE auprès des musulmans sur la laïcité et la place des religions à l'école et dans la société. IFOP, [S. l.], p. 1-10, 8 dez. 2023. Disponível em: https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2023/12/Analyse_Kraus-JNL_2023.pdf. Acesso em: 4 fev. 2024.

EUROPE 'S Growing Muslim Population. Pew Research Center, 29 nov. 2017. Disponível em: [https://www.pewresearch.org/religion/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/#:~:text=The%20baseline%20for%20all%20three,million%20\(3.8%25\)%20in%202010](https://www.pewresearch.org/religion/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/#:~:text=The%20baseline%20for%20all%20three,million%20(3.8%25)%20in%202010). Acesso em: 1 ago. 2024.

EUROPE'S Muslim population will continue to grow – but how much depends on migration. [S. l.], 4 dez. 2017. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/12/04/europes-muslim-population-will-continue-to-grow-but-how-much-depends-on-migration/>. Acesso em: 1 ago. 2024.

FERNANDES, J. (2019). Os territórios de espera e o fluxo recente de migrantes clandestinos na Europa. O caso particular do campo Jungle, em Calais (França), The Overarching Issues of the European Space - a strategic (re)positioning of..., Porto, Fac. Letras Univ. Porto. pp. 155-169

FORUM de l'islam de France : une étape nouvelle dans le dialogue entre les pouvoirs publics et o culte musulman. Ministère de l'Intérieur, 5 fev. 2022. Disponível em:

<https://www.interieur.gouv.fr/actualites/communiqués-de-presse/forum-de-islam-de-france-etape-nouvelle-dans-dialogue-entre>. Acesso em: 10 maio 2024.

FOUCAULT, M. (1994). *Dits et écrits* (Vol. 4). Paris: Gallimard.

FRANÇA, Beatriz. *O Véu Muçulmano e a Construção de Identidades no Contexto da Laicidade Francesa*. 2010. Disponível em: [informação do link, caso disponível]. Acesso em: 2 fev. 2025.

FRANÇA. Constituição da República Francesa de 1958. Disponível em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/la-constitution-de-1958>.

FRANÇA. *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1789*. Disponível em: <[link para a versão traduzida]>. Acesso em: [dia] [mês] [ano].

FRANÇA impede entrada de ativista muçulmano após denúncias de políticas islamofóbicas. Monitor do Oriente Médio, [S. l.], p. 1-2, 18 jul. 2023. Disponível em: <https://www.monitordooriente.com/20230718-franca-impede-entrada-de-ativista-muculmano-aos-denuncias-de-politicas-islamofobicas/>. Acesso em: 10 mar. 2025.

GALLEN, Claire. La grande inquiétude des électeurs musulmans de France face à l'extrême droite. Le Devoir, 18 jul. 2024. Disponível em: <https://www.ledevoir.com/monde/europe/815061/grande-inquietude-electeurs-musulmans-france-face-extreme-droite>. Acesso em: 2 ago. 2024.

GIORGI, Julien; LE THI, Christine. Professional integration of immigrants with a first residence permit in France. Immigrants and descendants of immigrants, Institut National de la Statistique et des Études Économiques, 11 abr. 2023. Disponível em: <https://www.insee.fr/en/statistiques/7342922?sommaire=7344042>. Acesso em: 18 jul. 2024.

GIUMBELLI, Emerson; CAMURÇA, Marcelo (Orgs.). *Transformações da laicidade: novas relações entre Estado, religião e sociedade*. [S.l.: s.n.], 2024.

GIUMBELLI, Emerson. Fronteiras da laicidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 27, n. 79, p. 217-220, 2012.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. v. 5. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 183. (Caderno 25, §2 - "Sobre os subalternos")

HAUT CONSEIL À L'INTÉGRATION. *Rapport 1998*. Paris: La Documentation Française, 1998. Disponível em: <https://www.vie-publique.fr/rapport/27421-rapport-1998-du-haut-conseil-lintegration>.

HOLLIFIELD, James F. *Immigrants, Markets, and States: The Political Economy of Postwar Europe*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

IMIGRAÇÃO, políticas e islamofobia de gênero na Europa. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR, 18., 2019, Natal. *Anais [...]*. Natal: ANPUR, 2019. Disponível em: <https://anpur.org.br/wp-content/uploads/2023/05/st12-10.pdf>. Acesso em: 12 fevereiro 2024.

IMMIGRANTS AND DESCENDANTS OF IMMIGRANTS. Institut National de la Statistique et des Études Économiques: [s. n.], 2023.

INSTITUT Français d'Opinion Publique (IFOP). Enquête auprès des Français musulmans sur les questions de religion et de laïcité. 7 dez. 2023. Disponível em: https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2023/12/Synthese_Ifop_ElmaniyaTV_2023.12.07.pdf

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION. Key Migration Data 2023–2024. Genebra: IOM, fev. 2025. Disponível em: https://eca.iom.int/sites/g/files/tmzbd12626/files/documents/2025-02/key-migration-data-2023-2024-eca_feb2025-1_0.pdf.

KALIN, I. (2011). Religion, unity and diversity. *Philosophy & Social Criticism*, 37(4), 471-478. <https://doi.org/10.1177/0191453711399726>

KEPEL, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

LA diversité religieuse en France : transmissions intergénérationnelles et pratiques selon les origines. INSEE, 30 mar. 2023. Disponível em: [S. l.], 30 mar. 2023. Disponível em: [https://www.insee.fr/fr/statistiques/6793308?sommaire=6793391#:~:text=Les%20musulmans%20repr%C3%A9sentent%20d%C3%A9sormais%2010,parents%20immigr%C3%A9s%20\(48%20%25\)](https://www.insee.fr/fr/statistiques/6793308?sommaire=6793391#:~:text=Les%20musulmans%20repr%C3%A9sentent%20d%C3%A9sormais%2010,parents%20immigr%C3%A9s%20(48%20%25).). Acesso em: 15 jun. 2024.

LAURENCE, Jonathan; VAÏSSE, Justin. Intégrer l'islam. La France et ses musulmans, enjeux et réussites. Odile Jacob, [S. l.], p. 1-388, 2007.

LES banlieues populaires ont aussi une histoire. *Revue Projet*, 1 jul. 2007. Disponível em: <https://www.revue-projet.com/articles/2007-4-les-banlieues-populaires-ont-aussi-une-histoire/>. Acesso em: 22 maio 2024.

LOOTVOET, Valérie *et al.* Le voile islamique: une question de choix?. *Vie Féminine*, [s. l.], p. 1-16, 2005.

MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva. In: COIMBRA; Coimbra Editora, 2002.

MAGNELLI, André. Nas mutações da democracia: A teoria crítica de Pierre Rosanvallon. *Ateliê de Filosofia Política*, [S. l.], p. 1-35, 10 jun. 2024.

MAGETE, Rafael. Liberdade religiosa e laicidade: uma análise à luz da dignidade da pessoa humana. *Revista Eletrônica Direito e Política*, Itajaí, v. 8, n. 2, p. 1056-1071, 2013. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/rdp/article/view/5217>.

MATAR, Nabil. *Europe Through Arab Eyes, 1578-1727*. [S. l.: s. n.], 2009. DOI <https://doi.org/10.7312/mata14194>. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.7312/mata14194/html>. Acesso em: 11 dez. 2024.

MCCAIN, Meredith. Les féministes musulmanes en France et le voile islamique : un débat contentieux. *L'Indécis au Précis*, [S. l.], p. 26-34, 2019. Disponível em: <https://escholarship.org/content/qt95d4r77g/qt95d4r77g.pdf?t=pxo6j9>. Acesso em: 8 jan. 2025.

MIGRATION Flow to Europe Arrivals of IOM, the International Organization of Migration. [S. l.]. Disponível em: <https://dtm.iom.int/europe/arrivals>. Acesso em: 1 ago. 2024.

MOSSUZ-LAVAU, J. (2005). SEXUALIDADE E RELIGIÃO: O CASO DAS MULHERES MUÇULMANAS NA FRANÇA. *Revista Estudos Feministas*, 13(2), 377. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X200500020012>

MODOOD, Tariq. *Multiculturalism: A Civic Idea*. Cambridge: Polity Press, 2007.

MUSLIM Europe. *Future Agenda*, [S. l.], p. 169 - 173, 28 dez. 2020.

NAÇÕES UNIDAS. Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados, 1951. Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/02/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf. Acesso em: 5 ago. 2024.

NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948*. Disponível em: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>. Acesso em: 8 ago. 2024.

NAÇÕES UNIDAS. *Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos, 1966*. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>. Acesso em: 8 ago. 2024.

NAÇÕES UNIDAS. *Protocolo sobre o Estatuto dos Refugiados, 1967*. Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/02/Protocolo_sobre_o_Estatuto_dos_Refugiados.pdf. Acesso em: 5 ago 2024.

NEUMANN, Iver B. *Uses of the Other: The "East" in European Identity Formation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

PERAZZO, Anne Kharine. A LAICIDADE NA FRANÇA REPUBLICANA: a questão da indumentária religiosa perante o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos. 2015. Dissertação (Mestrado Científico em Ciências Jurídico-Políticas) - Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, [S. l.], 2015.

PRIES, Ludger; BEKASSOW, Natalia. Discriminação e Racismo na União Europeia:: diagnóstico de uma ameaça negligenciada e da investigação científica correspondente. *Sociologias*, [S. l.], p. 176-211, 17 set. 2015.]

REUTERS. Hands off my hijab! French Muslim women rise up against proposed ban. Londres: Reuters/Screenocean, 2021. 1 vídeo (duração, se disponível). Disponível em: <https://reuters.screenocean.com/record/1614582>

ROSANVALLON, Pierre. *La démocratie inachevée: histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard, 2000.

ROSANVALLON, P. *La Légitimité Démocratique*. Paris: Seuil, 2008.

ROSANVALLON, Pierre. *Le peuple introuvable: histoire de la représentation démocratique en France*. Paris: Gallimard, 1998.

ROY, Olivier. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.

SAMPAIO, Daniela. Muçulmanos na França: formação de uma minoria e desafios para sua integração. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, [S. l.], 2010. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/EJAO-8KBK5C>. Acesso em: 26 jan. 2024.

SANTOS, Robson; TEIXEIRA, Vinicius. A EXPANSÃO DO MUNDO ISLÂMICO PARA EUROPA. *Geographia Opportuno Tempore*, [S. l.], p. 135-148, 16 dez. 2017. Disponível em: <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/Geographia/article/download/31898/22928>. Acesso em: 15 jul. 2024.

SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Bauru: Edusc, 1999.

SERHAL, Khadije. As Leis Islamofóbicas adotadas pela França:: Como isso ameaça a Segurança Social de Muçulmanos. *Diário das Nações*, [S. l.], p. 1-4, 23 maio 2021. Disponível em: <https://diariodasnacoes.wordpress.com/2021/05/23/as-leis-islamofobicas-adotadas-pela-franca-como-isso-ameaca-a-seguranca-social-de-muculmanos/>. Acesso em: 15 fev. 2025.

SETA, Dermana. Forgotten women: the impact of islamophobia on Muslim women [online]. Bruxelas: ENAR – European Network Against Racism, 2016. Disponível em: https://www.enar-eu.org/wp-content/uploads/forgottenwomenpublication_lr_final_with_latest_corrections.pdf

SILVA, Ricardo. Pierre Rosanvallon e as Metamorfoses da Legitimidade Democrática. XIV Congresso Brasileiro de Sociologia, [S. l.], p. 1-19, 31 jul. 2009.

SOUZA, B, et al. (2022). A identidade secular do território francês e as identidades dos migrantes muçulmanos na França: o fenômeno da islamofobia. *Redes*, 27(1). <https://doi.org/10.17058/redes.v27i1.17541>.

SPIELHAUS, Riem; AST, Frédérique. Tackling double victimization of Muslim women in Europe: The intersectional response. *Mediterranean Journal of Human Rights*, v. 16, p. 357-382,

2012. Disponível em:

https://www.academia.edu/3048124/Tackling_double_victimization_of_Muslim_women_in_Europe_The_intersectional_response. Acesso em: out. 2024.

TERRIENNES, Liliane. Port du voile : que dit la loi française. TV Monde , [S. l.], p. 1-3, 29 mar. 2024. Disponível em:

<https://information.tv5monde.com/terriennes/port-du-voile-que-dit-la-loi-francaise-2715917#:~:text=Le%20port%20du%20voile%20à,%2C%20burkini%2C%20abaya...> Acesso em: 21 fev. 2025.

THE FUTURE of the global population. Pew Research Center, 27 jan. 2011. Disponível em:

<https://www.pewresearch.org/religion/2011/01/27/future-of-the-global-muslim-population-regional-europe/>. Acesso em: 20 jul. 2024.

TOVIL, Joel. Organização político-administrativa da França: estrutura e funcionamento dos poderes do Estado. In: Revista do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, nº 20, p. 105-116, jul./dez. 2004.

WALZER, Michael. Da Tolerância. [S. l.: s. n.], 1999.

WENDT, Alexander. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

YUHAS, Alan. Muslim population in Europe to reach 10% by 2050, new forecast shows. The Guardian, 2015. Disponível

em:<<https://www.theguardian.com/world/2015/apr/02/muslim-population-growth-christians-religion-pew>>. Acesso em: 25 de junho de 2024.
