



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

BRUNO MENDELSKI

**A ISLAMOFOBIA NA FRANÇA:
UM ESTUDO DE CASO (1996-2019)**

BRASÍLIA

2020



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

BRUNO MENDELSKI

A ISLAMOFOBIA NA FRANÇA: UM ESTUDO DE CASO (1996-2019)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de doutor em Relações Internacionais.

Área de concentração: Política Internacional e Comparada

Orientador: Prof. Dr. Antônio Jorge Ramalho da Rocha

BRASÍLIA

2020

BRUNO MENDELSKI

A ISLAMOFOBIA NA FRANÇA: UM ESTUDO DE CASO (1996-2019)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de doutor em Relações Internacionais.

Área de concentração: Política Internacional e Comparada

Orientador: Prof. Dr. Antônio Jorge Ramalho da Rocha

Banca examinadora:

Antônio Jorge Ramalho da Rocha (Orientador – IREL/UnB)

Estevão Chaves de Rezende Martins (Membro externo – UnB)

Reginaldo Mattar Nasser (Membro externo – (PUC/SP)

Eduardo Viola (Membro interno – IREL/UnB)

Juliano Cortinhas (Suplente – IREL/UnB)

“L’islamophobie n’est pas une opinion, c’est un délit”

(CCIF, 2014)

Ao meu irmão Marcos. A saudade nada mais é do que a certeza do reencontro.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente à minha família e a Deus. Meus pais, Vera e Regis, por seu amor incondicional. A minha querida esposa, Raquel, por todo o apoio nessa jornada doutoral, que incluiu entre outras coisas, sua nobre decisão de me acompanhar nos sanduíches em Istambul e em Paris.

Sou também muito grato, à professora Vânia Pinto, que me orientou no início da pesquisa. Posteriormente tive o privilégio de ser orientado pelo professor Antonio Jorge Ramalho da Costa. Sempre atento e interessado, suas observações contribuíram muito para o desenvolvimento desta tese. Sua postura, ressignificou, constantemente, o entendimento do termo *elegância*. Profissionalmente, ou pessoalmente, seu comportamento para mim, simbolizam o que há de mais *elegante* na vida acadêmica. O senhor é uma inspiração para mim.

Ao IREL-UNB pela oportunidade que me foi oferecida de qualificação profissional em um centro de excelência. Penso que cresci muito como pessoa e acadêmico nesses quatro anos que estive vinculado a este instituto. Durante esse tempo, contei com a generosidade e eficiência da Secretária do IREL, nas pessoas da Caroline e Vanessa, e com o interesse, empenho e competência da professora Ana Flávia Barros, coordenadora do Programa.

Aos meus queridos colegas do Doutorado e do Mestrado, a companhia e a amizade de vocês foram fundamentais. Agradeço, especialmente, à minha colega e amiga Angélica, por todos os *feedbacks* e sugestões sobre a minha tese. Espero poder ter-lhe ajudado tanto quanto você me ajudou.

Sou muito grato à instituição na qual leciono, a Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC), por permitir a licença por três anos para a realização deste doutorado. Também sou grato a CAPES, pela concessão da bolsa de doutorado.

Igualmente, expressei meus agradecimentos aos meus dois coorientadores que supervisionaram minha pesquisa durante as temporadas no exterior. Durante os dez meses em Istambul, recebi valiosas contribuições do Professor Yunus Kaya. Nos seis meses em Paris, fui agraciado com sugestões inestimáveis da Professora Riva Kastoryano.

Por fim, agradeço aos amigos de outros países que tive o prazer de conhecer durante o período no exterior. Em específico, destaco o meu crescimento como ser humano a partir da convivência com os amigos muçulmanos nos meses que morei em Istambul: Ahmet, Touret (Guiné), Mohammed e Fatima (Sudão), Ibrahim (Argélia), Elias (EUA), Khalid (Chade), Habibe, Tariq e Ali (Egito), Halima (Irã), Khalil (Palestina), Gözde, Yunus e Funda (Turquia), Aida (Macedônia), Mihael (Gâmbia) e Mohammad (Somália). Estar junto com estes novos

amigos me fez enxergar que as *diferenças* entre os seres humanos são muito menores que as *semelhanças* que os unem em prol de um mundo melhor.

RESUMO

Esta tese investiga o fenômeno da islamofobia na França por meio das lentes teóricas do liberalismo e do iliberalismo. Inserida nos debates contemporâneos das Relações Internacionais acerca de identidade, etnicidade e segurança, o trabalho argumenta que a construção e operacionalização da islamofobia na França depende de uma articulação entre discursos e práticas liberais e iliberais. Metodologicamente, a tese centra-se no método do estudo de caso, executado através de fontes primárias e secundárias. Adicionalmente, empregou-se a Análise Crítica do Discurso para o exame dos discursos das principais lideranças francesas. O objeto da pesquisa consiste nas manifestações da islamofobia na sociedade civil francesa, através do estudo dos casos de islamofobia entre 1996-2019; e no poder público, via estudo das políticas públicas que mais impactaram na minoria muçulmana. Teoricamente, a tese propõe duas contribuições originais: (i) um novo conceito para o termo islamofobia; (ii) a ferramenta teórico-metodológica da Escala de Iliberalismo para o estudo e comparação internacional do comportamento governamental frente as minorias étnico-religiosas. Como resultados da pesquisa doutoral, constatou-se que a islamofobia na França se desenvolve- a partir de dois eixos fundamentais: (i) a associação do Islã com a violência terrorista; (ii) a associação do Islã com a opressão feminina, simbolizada pelo uso do véu islâmico. Estes elementos são contrapostos a uma identidade francesa edificada como civilizada, secular e liberal. Discursivamente, a pesquisa mostrou que estes marcadores identitários são dominantes na opinião pública e na retórica dos líderes políticos franceses. Empiricamente, descobriu-se que o terrorismo e demonização do véu islâmico foram frequentemente citados nas ocorrências islamofóbicas. O exame em profundidade dos casos de islamofobia, relevou também que uma parcela representativa dos mesmos fora legitimada tanto por argumentos liberais, especialmente o secularismo e a igualdade de gênero, quanto por pressupostos iliberais, que abertamente concebem os muçulmanos como inferiores e ameaçadores.

Palavras-chave: Islamofobia. França. Liberalismo. Iliberalismo. Identidade.

ABSTRACT

This thesis investigates the phenomenon of Islamophobia in France through the theoretical lens of liberalism and illiberalism. Inserted in the contemporary debates of International Relations about identity, ethnicity and security, the work argues that the construction and operationalization of Islamophobia in France depends on an articulation between liberal and illiberal discourses and practices. Methodologically, the thesis focuses on the case study method, carried out through primary and secondary sources. Additionally, Critical Discourse Analysis was used to examine the speeches of the main French leaders. The object of the research consists of the manifestations of Islamophobia in French civil society, through the study of cases of Islamophobia between 1996-2019; and in the government, through the investigation of public policies that had great impact on the Muslim minority. Theoretically, the thesis proposes two original contributions: (i) a new concept for the term islamophobia; (ii) the theoretical-methodological tool of the Scale of Illiberalism for the study and international comparison of governmental behavior towards ethnic-religious minorities. As a result of the doctoral research, it was found that Islamophobia in France develops from two fundamental axes: (i) the association of Islam with terrorist violence; (ii) the association of Islam with female oppression, symbolizes the use of the Islamic veil. These elements are contrasted with a French identity constructed as civilized, secular and liberal. Discursively, the data shown that these identity markers are dominant in public opinion and in the rhetoric of French political leaders. Empirically, it was discovered that terrorism and the demonization of the Islamic veil were often cited in Islamophobic events. The in-depth examination of Islamophobia cases also revealed that a representative portion of them had been legitimized both by liberal arguments, especially secularism and gender equality, and by illiberal assumptions, which openly conceive Muslims as inferior and threatening.

Keywords: Islamophobia. France. Liberalism. Illiberalism. Identity.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Artigos da DUDH e as liberdades lockeanas	43
Tabela 2 - Grau de iliberalismo x comportamento estatal face aos direitos das minorias	67
Tabela 3 - Resumo das principais medidas autorizadas pelo estado de emergência	112
Tabela 4 - Categorização das ações islamofóbicas.....	149
Tabela 5 - Ações islamofóbicas identificadas por meio do conceito de islamofobia como medida iliberal	182

LISTA DE FIGURAS E IMAGENS

Figura 1- Protótipo da escala de iliberalismo	65
Figura 2 - Protótipo 2 da escala de iliberalismo contendo seus tipos ideais.....	69
Imagem 1 - Vandalismo em mesquita francesa	155

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Oposição popular ao uso do véu em escolas (1989-2019).....	89
Gráfico 2 - Percepção dos franceses sobre o uso do véu (2006-2019).....	90
Gráfico 3 - Percepção dos franceses sobre o uso do véu integral (2011-2019).....	100
Gráfico 4 - Gênero e Islamofobia na França (2009-18)	127
Gráfico 5 - Opinião Pública x Votação Parlamentar do estado de emergência (2015-17)	124
Gráfico 6 - Percepção dos franceses sobre o uso do <i>burkini</i> (2016-2019)	133
Gráfico 7 - Total de atos islamofóbicos e racismo anti-magrebino (1996-2018).....	142
Gráfico 8 - Ocorrências islamofóbicas mensais entre 2016-14	147
Gráfico 9 - Tipos de ocorrências islamofóbicas (2005-18)	151
Gráfico 10 - Tipos de ocorrências islamofóbicas – Dados CCIF (2005-18)	153
Gráfico 11 - Tipos de ocorrências islamofóbicas – Dados CNCDH (2010-18)	153
Gráfico 12 - Alvos dos ataques à propriedade (2005-11; 2016-18)	155
Gráfico 13 - Tipos de ataque à propriedade (2005-11; 2016-18)	157
Gráfico 14 - Total de termos empregados nas inscrições/pichações (2005-11; 2016-18)	158
Gráfico 15 - Alvos das agressões verbais, ameaças e comportamentos islamofóbicos (2005- 11; 2016-18)	160
Gráfico 16 - Tipos de agressões verbais ameaças e comportamentos islamofóbicos (2005-11; 2016-18)	162
Gráfico 17 - Total de termos empregados nas agressões verbais, ameaças e comportamentos islamofóbicos (2005-11; 2016-18)	163
Gráfico 18 - Executores da Islamofobia na categoria de agressões verbais, ameaças e comportamentos islamofóbicos (2005-11; 2016-18).....	166
Gráfico 19 - Alvo dos ataques interpessoais (2005-11; 2016-18)	168
Gráfico 20 - Local dos ataques interpessoais (2005-11; 2016-18)	170
Gráfico 21 - Alvo das discriminações (2005-11)	172
Gráfico 22 - Tipos de discriminação (2005-11).....	173
Gráfico 23 - Uso de argumentos liberais nos casos de discriminações (2005-11)	174
Gráfico 24 - Locais/Agentes de discriminação (2005-11).....	176

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACD	Análise Crítica do Discurso
CCIF	Coletivo contra a Islamofobia na França, do francês <i>Collectif contre l'islamophobie en France</i>
CERI	Centro de Pesquisas Internacionais, do francês <i>Centre de Recherches Internationales</i>
CNCDH	Comissão Consultiva Nacional de Direitos Humanos, do francês <i>Commission nationale consultative des droits de l'homme</i>
CREDOF	Centro de Pesquisa e Estudos sobre Direitos Fundamentais, do francês <i>Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux</i>
DAESH	Sigla pela qual é conhecido o autointitulado <i>Estado Islâmico</i> . É derivada do acrônimo em árabe formado a partir das letras iniciais do nome anterior do grupo: <i>al-Dawla al-Islamiya fil Iraq wa al-Sham</i>
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
IPSA	Associação Internacional de Ciência Política, do inglês <i>International Political Science Association</i>
IFOP	Instituto de Estudos de Opinião Pública, do francês <i>Institut d'Études Opinion Public</i>
INED	Instituto Nacional de Estudos Demográficos, do francês <i>Institut National d'Études Démographiques</i>
INSEE	Instituto Nacional de Estatísticas e Estudos Econômicos do francês <i>Institut National de la Statistique et des Études Économiques</i>
FRA	Agência da União Europeia para os Direitos Fundamentais, do inglês <i>European Union Agency for Fundamental Rights</i>
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros
ODIHR	Escritório para Instituições Democráticas e Direitos Humanos, do inglês <i>Office for Democratic Institutions and Human Rights</i>
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONGS	Organizações Não Governamentais
ONGIS	Organizações Não Governamentais Internacionais
ONU	Organização das Nações Unidas
OSCE	Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico, do inglês <i>Organization for Economic Cooperation and Development</i>

SETA	Fundação para Pesquisa Política, Econômica e Social, do turco <i>Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı</i>
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UMP	União para um movimento popular, do francês <i>Union pour un mouvement populaire</i>
UNB	Universidade de Brasília
UNILASALLE	Universidade Lasalle
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO 1: ASPECTOS INSTITUCIONAIS E TEÓRICOS DA INTEGRAÇÃO DOS MUÇULMANOS NA EUROPA: ISLAMOFOBIA, LIBERALISMO E ILIBERALISMO REVISITADOS	25
1.1 Introdução	25
1.2 Discussão conceitual sobre islamofobia	26
1.2.1 Islamofobia: uma revisão conceitual	26
1.2.2 A islamofobia liberal e iliberal.....	32
1.3 A democracia liberal e as liberdades individuais: limites para a ação estatal.....	34
1.3.1 O liberalismo clássico e os marcos da intervenção estatal nas liberdades individuais....	34
1.3.2 A democracia liberal e o respeito às minorias: revisitando o conceito de <i>tiranía da maioria</i>	38
1.4 As contribuições liberais contemporâneas ao estudo do limite da ação estatal	41
1.5 O multiculturalismo liberal	47
1.6 Iliberalismo como antítese de liberalismo: algumas considerações teóricas	49
1.7 A integração de minorias na Europa: tensões entre liberalismo e iliberalismo.....	52
1.7.1. <i>Liberalismo reformista, iluminista e romântico.....</i>	52
1.7.2 <i>Liberalismo identitário.....</i>	54
1.7.3 Liberalismo repressivo.....	55
1.7.4 <i>Liberalismo voluntarista e liberalismo perfeccionista.....</i>	56
1.7.5 <i>A radicalização do secularismo.....</i>	58
1.8 Apontamentos finais da discussão da islamofobia nos marcos do liberalismo e iliberalismo.....	59
CAPÍTULO 2: ESCALA DE ILIBERALISMO: MENSURANDO E COMPARANDO O COMPORTAMENTO ESTATAL DIANTE DE MINORIAS.....	61
2.1 Introdução.....	61
2.2 Arcabouço teórico-metodológico da Escala de Iliberalismo.....	62
2.3 O detalhamento da proposta Escala de Iliberalismo	69
2.3.1 O iliberalismo expurgatório.....	69
2.3.2 O iliberalismo sectário.....	71
2.3.3 O iliberalismo moderado/liberalismo precário.....	73

2.3.4 O liberalismo aceitativo.....	75
2.3.5 O liberalismo pleno.....	78
2.4 Apontamentos finais sobre a proposta da Escala de Iliberalismo.....	82

CAPÍTULO 3: A OCORRÊNCIA DA ISLAMOFOBIA NO NÍVEL ESTATAL NA

FRANÇA.....	83
3.1 Introdução.....	83
3.2 A lei 2004-228.....	84
3.3 A lei 2010-1192.....	98
3.4 O Estado de Emergência (2015-17)	111
3.5 As leis municipais francesas referentes ao <i>burkini</i> (2016)	128
3.6 Conclusões: <i>tirania da maioria e radicalização do Estado rousseauiano</i> como Indicativos das políticas públicas francesas para os muçulmanos	136

CAPÍTULO 4: A OCORRÊNCIA DA ISLAMOFOBIA NO NÍVEL SOCIETAL NA

FRANÇA.....	138
4.1 Introdução.....	138
4.2. Apontamentos metodológicos acerca da investigação da islamofobia executada pela sociedade civil/indivíduos.....	138
4.3. A islamofobia perpetrada pela sociedade civil/indivíduos em âmbito prático: aspectos gerais e históricos.....	141
4.4 Aspectos particulares da islamofobia perpetrada pela sociedade civil/indivíduos.....	148
4.5. Categorias da islamofobia: <i>dano à propriedade</i>.....	154
4.6 Categorias da islamofobia: <i>agressões verbais, ameaças e manifestações islamofóbicas</i>	159
4.7 Categorias da islamofobia: <i>ataques físicos interpessoais</i>.....	168
4.8 Categorias da islamofobia: <i>discriminações</i>.....	171
4.9 Conclusões: <i>secularização do espaço comum</i> como indicativo das ações da sociedade civil/indivíduos para os muçulmanos.....	179

CONCLUSÕES	184
-------------------------	------------

BIBLIOGRAFIA.....	189
--------------------------	------------

INTRODUÇÃO

O medo, a hostilidade e práticas discriminatórias contra os muçulmanos e o Islã, entendidas como islamofobia, estão no centro dos debates contemporâneos. Essa conduta, apesar de histórica no continente europeu, tornou-se alvo de pesquisas acadêmicas somente a partir do final dos anos 1990, impulsionada pela influente conceituação do termo proposta pelo *think tank* britânico *Runnymede Trust*. A islamofobia na Europa ganhou notável impulso no pós 11 de Setembro de 2001, na esteira da Guerra ao Terror¹. Aliás, a expansão do fenômeno está conectada com a difusão de representações negativas dos islâmicos por parte da elite política, mídia e intelectuais, legitimadas a partir do trauma de ataques terroristas associados ao Islã. Este ponto revela uma das complexidades da islamofobia: ela significa, ao mesmo tempo, discursos e práticas indiscriminados contra os muçulmanos.

Os discursos e práticas islamofóbicas estão presentes tanto no nível governamental quanto no societal. Retoricamente, na instância pública, a islamofobia pode ser notada em declarações, discursos e pronunciamentos de representantes públicos; em âmbito social, ela acontece por meio de manifestações, ataques verbais e atitudes preconceituosas, entre outros posicionamentos contra muçulmanos e/ou Islã ou discursos de ódio. Em sua competência prática, a islamofobia empreendida por entes públicos pode ser constatada em legislações que restrinjam ou retirem direitos dos islâmicos, e em comportamentos discriminatórios executados por funcionários públicos diretamente contra membros desta fé. Na sociedade civil, o fenômeno adquire a forma de insultos, agressões físicas, ou ataques contra mesquitas, centros islâmicos ou propriedades de muçulmanos².

Seja qual for a sua manifestação, o ponto central consiste que a islamofobia representa uma forma de racismo que ataca os direitos humanos dos muçulmanos. É racista, pois considera, além da religião, tradições culturais e experiências étnicas, em especial a aparência física dos indivíduos (sobretudo as vestimentas) (KALIN, 2011; GARNER e SELOD, 2014). É uma violação aos direitos humanos porque se materializa em atitudes e discursos que restringem, diretamente, as liberdades fundamentais dos muçulmanos, ou seja, seus direitos à vida e ao tratamento igualitário, à liberdade (religião, expressão e associação) e à propriedade (CONSELHO DA EUROPA, 2004; AGÊNCIA PARA OS DIREITOS FUNDAMENTAIS DA UNIÃO EUROPEIA, 2017; LOCKE, 2001).

¹ A islamofobia no contexto da Guerra ao Terror foi em parte, impulsionada pela narrativa construída pelo governo George W. Bush, a partir de termos como o “eixo do Mal”, armas de destruição em massa, Estados bandidos, etc.

² Cabe registrar que a constatação da manifestação da islamofobia não ignora a existência do extremismo religioso que ocorre numa pequena parcela dos muçulmanos.

Entre os Estados que, historicamente, possuem um contencioso islamofóbico, destaca-se a França. O país possui a maior comunidade muçulmana da Europa Ocidental, com cerca de 5,72 milhões de indivíduos, representando cerca de 9% de sua população (PEW RESEARCH CENTER, 2017). Os islâmicos estão assentados na França há pelo menos três gerações, boa parte deles vindos das ex-colônias francesas³ (KAYA, 2009). Essas comunidades enfrentam dificuldades em se adaptar a uma sociedade com valores centrais distintos dos seus de origem, acrescidas de uma difícil inserção no mercado de trabalho.

Agregam-se a essa problemática, enraizadas visões *orientalistas* sobre os muçulmanos pela sociedade, herdadas do período colonial francês (SAID, 1979; LOUATI, 2017). A animosidade francesa aos islâmicos é ilustrada por meio de *surveys*. Em 2017, a *Chatham House* apontou que 61% dos franceses desejavam que a imigração advinda de países muçulmanos parasse imediatamente. No mesmo ano, o jornal francês *Le Monde*, revelou que 60% dos franceses julgavam que a religião islâmica é incompatível com os valores da França, e que 78% dos entrevistados acreditavam que o Islã tentava impor o seu modo de vida aos outros indivíduos.

A discussão da islamofobia na França se reveste de grande importância para as Relações Internacionais, especialmente se levarmos em conta o peso do Estado para a Europa. Em termos demográficos, residem no país entre um quarto e um quinto (22,25%) de toda a população muçulmana da União Europeia⁴ (PEW RESEARCH CENTER, 2017). Estes indivíduos habitam a maior nação em extensão territorial da União Europeia, e a segunda maior economia do bloco⁵.

Historicamente, o império colonial francês abarcou também diversos territórios de maioria muçulmana. No período atual (pós-independência dos países do Norte da África e Oriente Médio), Paris, intervém, constantemente, e política e militarmente em suas ex-colônias⁶ e em outros cenários da região⁷. Esse comportamento intervencionista, por sua vez, é empregado por grupos extremistas como uma das justificativas para realizar atentados terroristas em solo francês.

³ Entre os territórios com população majoritariamente muçulmana colonizados por Paris estão: Argélia, Mali, Mauritânia, Marrocos, Níger, Senegal, Tunísia, Líbano e Síria.

⁴ Nesse estudo, a Pew considerou, além dos 28 países da União Europeia, a Suíça e a Noruega. A população islâmica total do bloco é estimada em 25 milhões e 770 mil pessoas.

⁵ Excluindo-se o Reino Unido.

⁶ Entre 1960 e 2010, a França interveio (unilateralmente ou como membro de coalizões) trinta vezes em países do continente africano (GRIFFIN, 2009). Na presente década, Paris esteve envolvida em ações militares na Líbia, Mali e República Centro Africana (TIRITILLI, 2017).

⁷ A França participa de ações militares no Afeganistão, Síria e Iraque desde o início dos anos 2000.

Os ataques de 13 de novembro de 2015, o maior assalto terrorista já sofrido pela França, foram legitimados pelos terroristas do DAESH como uma vingança pela atuação militar francesa contra os territórios sírios e iraquianos ora controlados pela organização. A violência terrorista deste caso, produziu forte impacto nas manifestações islamofóbicas na França. Essa correlação entre doméstico e externo revela a importância do estudo do fenômeno na França para as Relações Internacionais.

Outrossim, a temática integra os atuais debates sobre identidade, etnicidade e segurança nas Relações Internacionais, dinamizados pela inerente lógica transnacional e multiterritorial das religiões, que torna complexas as relações de interno e internacional. Nesse sentido, a islamofobia constitui um dos grandes desafios para as sociedades europeias. 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 contexto mais amplo, as fundações do ideal liberal europeu.

Dito isso, a presente tese tem como *objetivo central* investigar a islamofobia na França por meio das lentes do liberalismo e do iliberalismo. O liberalismo é compreendido em sua concepção lockeana de respeito as liberdades fundamentais: direito à vida e ao tratamento igualitário; direito à liberdade (religião, associação e expressão); e direito à propriedade (LOCKE, 2001). O iliberalismo é entendido como a negação dos valores liberais elementares, conforme a perspectiva de Rosanvallon (2001).

A escolha teórica do liberalismo e iliberalismo, por sua vez, relaciona-se com o argumento essencial da pesquisa e com a proposição de duas ferramentas teórico-metodológicas: um novo conceito para o termo islamofobia e a escala de iliberalismo. O *argumento principal da tese* consiste na afirmação de que a construção e operacionalização da islamofobia na França depende de uma articulação entre discursos e práticas liberais e iliberais. Sustenta-se que princípios liberais como o secularismo e a igualdade de gênero atuam como legitimadores de ações islamofóbicas, seja na ação de indivíduos, seja no comportamento do poder público, via legislações que afetam desproporcionalmente os muçulmanos.

São exemplos as leis 2004-228⁸ (que restringiu indiretamente o véu em escolas públicas) e a 2010-1192⁹ (que baniu indiretamente o *niqab*/burca em ambientes públicos), além de decretos do estado de emergência e leis municipais contra o *burkini*. Observa-se que, muitas vezes, os argumentos liberais legitimadores para as leis acima, mesclam-se como visões discursivas iliberais, que posicionam o Islã como inferior, atrasado e perigoso frente ao

⁸ Aprovada durante a gestão presidencial de Jaques Chirac (1995-2007).

⁹ Aprovada durante a gestão presidencial de Nicholas Sarkozy (2007-12).

francês secular, liberal e esclarecido. Em outros momentos, os ataques aos muçulmanos mostram-se sustentados apenas por discursos iliberais.

Também se defende que a islamofobia, independentemente do caráter de sua justificação (liberal ou iliberal), constituiu-se em uma medida iliberal. Para tanto, é sugerido um novo conceito de islamofobia, a partir de seu entendimento como fenômeno que resulta na violação dos direitos fundamentais dos muçulmanos. Como critérios conceituais para os direitos fundamentais, se estabelece as liberdades lockeanas e os princípios contidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) (1948).

Outra contribuição sugerida pela tese, reside na *escala de iliberalismo*. Ela consiste em um esforço metodológico destinado a investigar o comportamento dos países diante de suas minorias étnico-religiosas no marco da salvaguarda dos direitos fundamentais. A proposição, a partir da sugestão de conceitos e indicadores, espera contribuir para o campo dos estudos comparados das Relações Internacionais.

Expostos o objetivo geral, o argumento central e as duas propostas conceituais, avança-se para o *problema de pesquisa* da tese, que pode ser resumido na questão: “Como se constrói e como evolui a islamofobia na França?” De forma paralela e complementar à pergunta de pesquisa, encontram-se os seguintes *objetivos específicos*:

- a) Caracterizar e discutir as especificidades da islamofobia na França;
- b) Expor os principais mecanismos fomentadores da islamofobia;
- c) Assinalar e refletir sobre os argumentos basilares para a legitimação de políticas públicas islamofóbicas;
- d) Relacionar o aumento da islamofobia com o déficit democrático;
- e) Avançar na discussão teórica sobre liberalismo e iliberalismo, propondo a escala de iliberalismo.

O estudo da islamofobia na França abarcará o período de 1996 até 2019. Este recorte se justifica por dois motivos. Primeiro, o ano de 1996 marca o início da disponibilização de dados sistemáticos sobre atos de violência e preconceito contra a comunidade magrebina francesa, pela *Commission nationale consultative des droits de l'homme*¹⁰ (CNCDDH). Ainda que seu escopo remeta mais à condição imigratória de um grupo (os magrebinos) do que religiosa (os muçulmanos), esses dados são os pioneiros dentro do contexto da investigação da islamofobia, uma vez que as informações sobre o fenômeno somente começaram a ser expostas em 2003, pela *Collectif contre l'islamophobie en France* (CCIF). Segundo, o período de 1996 até 2019 engloba a promulgação e a entrada em vigor das quatro legislações examinadas por essa tese:

¹⁰ Estes dados foram primeiramente publicados na edição de 2002, do relatório anual sobre racismo, antissemitismo e xenofobia da CNCDDH.

lei 2004-228, lei 2010-1192, decretos do estado de emergência (2015-17) e leis municipais do *burkini* (2016).

Estipulado o recorte temporal, pode-se avançar para a explicação da metodologia da tese. O método principal consiste no *estudo de caso* da França (1996-2019). Através dessa abordagem, é possível examinar especificamente um objeto de estudo, garantindo um foco determinado. Ademais, essa escolha metodológica, por centrar-se em apenas uma peça investigativa, chancela uma análise mais profunda e detalhada do objeto (YIN, 2005). Assim, a presente tese empreende um estudo de quase um quarto de século ao fenômeno da islamofobia na França, examinando sua ocorrência tanto na sociedade, quanto no poder público.

Como metodologia complementar, destinada à investigação dos discursos dos principais líderes políticos franceses e das legislações averiguadas, emprega-se a Análise Crítica do Discurso (ACD). Parte-se do pressuposto da ACD (também compartilhado pelo pós-estruturalismo nas Relações Internacionais) de que a realidade em si não pode ser apreendida objetivamente pelos analistas, que no máximo produzem apenas representações da mesma, as quais ganham significado específico por meio da linguagem (SHAPIRO, 1989). Dessa forma, os discursos constroem o mundo em significados, fornecendo para as pessoas sistemas de entendimentos que orientam as suas ações nesse mundo (FAIRCLOUGH, 2001). A metodologia da ACD será útil à tese por fornecer as ferramentas conceituais destinadas a desnudar e evidenciar os recursos discursivos destinados a fomentar, e a legitimar, a islamofobia.

Delimitado o arcabouço metodológico, pontua-se os *instrumentos de coleta de dados* para a execução do estudo de caso: (i) Revisão bibliográfica; (ii) Pesquisa documental; (iii) Pesquisa de campo. A primeira explora a literatura teórica referente ao liberalismo, iliberalismo e islamofobia; sobre a integração dos muçulmanos na França; sobre secularismo, religião e identidade.

Foram analisados relatórios de instituições internacionais de referência no âmbito dos direitos humanos e democracia, com destaque para a Human Rights Watch, Anistia Internacional, Agência para os Direitos Fundamentais da União Europeia, Freedom House, The Economist Democracy Index; e também de organizações francesas de caráter similar, como a CNCDH, CCIF, *Action Droits des Musulmans*, *Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux* (CREDOF). Além disso, empregaram-se *surveys* executados por institutos franceses, de modo a identificar a opinião pública a respeito dos muçulmanos, como o *Institut d'études opinion public* (IFOP), Ipsos France, *Institut national d'études démographiques* (INED) e Institut Montaigne.

A pesquisa documental contou com fontes primárias referentes às legislações 2004-228, 2010-1192, decretos do estado de emergência e leis sobre o *burkini*. Igualmente investigaram-se documentos oficiais do governo francês a respeito das leis mencionadas e de temas relacionados aos muçulmanos, como o *Rapport du Commission de reflexion sur l'application du principe de laïcité dans la republique* (2003), *Rapport sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement publics* (Rapporteur Hanifa Chérifi) (2005), *Mission d'information sur la pratique du port du voile integral sur la territoire national* (2009), *Point d'étape sur les travaux de l'Observatoire de la Laïcité* (2014), e documentos disponíveis no *Conseil d'Etat, Ministère de l'intérieur français* e na Assembleia Nacional e Senado.

Também se investigaram os discursos dos principais líderes políticos franceses, disponíveis na íntegra no canal oficial *Vie Publique*. Por fim, ainda como fontes primárias, utilizaram-se resoluções e documentos da ONU, como os relatórios da Comissão de Direitos Humanos sobre a França: *Concluding observations on the fifth periodic report of France* (2015) e *Report of the Special Rapporteur on the promotion and protection of human rights and fundamental freedoms while countering terrorism* (2019).

A pesquisa de campo ocorreu durante o sanduíche na Sciences Po (set. 2019 - fev. 2020). O período de estudos em Paris possibilitou que o doutorando realizasse visitas de trabalho as duas principais entidades que sistematizam as informações sobre a islamofobia na França: CNCDH e CCIF. Em outubro de 2019, com a pesquisadora da CNCDH, Nonna Mayer, foram obtidos subsídios de extrema relevância sobre o funcionamento e disposição do banco de dados sobre atos islamofóbicos daquela organização, fundamentais para a sustentação empírica da pesquisa. Em novembro de 2019, visita *in loco* à sede da CCIF possibilitou realizar reuniões com o presidente da instituição, Jawad Bachare, e com a Gerente de Projetos Internacionais, Chafika Attalai. Os contatos forneceram sólido conhecimento a respeito da estrutura da associação e de seu banco de dados, essenciais para o avanço nesta pesquisa.

Ademais, houve ampla coleta de dados de periódicos franceses em acervos parisienses. Foram recolhidos, em janeiro de 2020, materiais para esta tese através do sistema da biblioteca da *Cité internationale universitaire de Paris*, o qual oferece acesso integral a jornais franceses. Cabe mencionar, ainda, a contextualização da tese no processo acadêmico-formativo do pesquisador. A temática da violência e das hostilidades entre grupos extremistas islamistas e potências ocidentais vem sendo objeto de estudo desde a graduação em Relações Internacionais na UNILASALLE, em 2009. Prosseguiu-se com o tema no mestrado em Relações Internacionais, desenvolvido na dissertação “*A construção do conceito de inimigo nos*

discursos de Osama Bin Laden no período de 1996 a 2004”, defendida na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em 2012.

Durante o doutorado, o tema da islamofobia oportunizou quatro publicações acadêmicas, sendo dois artigos científicos e dois capítulos de livros organizados no exterior, além da apresentação de *papers* em congressos internacionais, incluindo eventos da *International Political Science Association* (IPSA). Como consequência dessas publicações, foi possível colher críticas e sugestões a respeito do tema de pesquisa, evoluindo progressivamente em seu desenvolvimento. Destaca-se que parte dos resultados acerca da investigação do estado de emergência francês foram publicados em um capítulo da obra *The Rhetoric of Political Leadership: Logic and Emotion in Public Discourse* (2020). Algumas considerações sobre a islamofobia em âmbito social foram compiladas em um capítulo na obra *Global and Regional Powers: Relations, Problems and Issues in the 21st Century* (2019). Ademais, algumas ponderações sobre o caráter iliberal da islamofobia e uma discussão inicial sobre o conceito de tirania da maioria na França constam em dois artigos publicados, respectivamente, em 2018 e 2019.

Além disso, é relevante citar os dois doutorados-sanduíches realizados pelo acadêmico, essenciais para o desenvolvimento da tese. Primeiramente, logo após o exame de qualificação, iniciou-se um estágio sanduíche no *Department of Political Science and International Relations* da Universidade de Istambul, sob co-orientação do Professor Dr. Yunus Kaya. Estabelecido em Istambul durante dez meses (out. 2018 - ago. 2019), o pesquisador pode vivenciar a realidade diária em um país islâmico, dispondo da chance de intensificar os seus conhecimentos sobre a cultura e hábitos dos muçulmanos, através dessa imersiva experiência. Dessa forma, por meio da vivência pessoal *in loco*, se adquiriram saberes subjetivos sobre a religiosidade muçulmana, fundamentais para o estudo do fenômeno da islamofobia.

Posteriormente, durante seis meses, realizou-se o doutorado sanduíche na Sciences Po de Paris. Sob co-orientação da renomada especialista em islamofobia, Professora Dra. Riva Kastoryano. O doutorando esteve vinculado ao *Centre de Recherches Internationales* (CERI). O sanduíche na Sciences Po, além da mencionada pesquisa de campo e coleta de dados, permitiu uma nova experiência imersiva, agora dentro do contexto direto da investigação doutoral: a islamofobia na França. A própria vivência pessoal em um país distante, na condição permanente de *estrangeiro* (com todas as dificuldades e implicações que esse status pressupõe), ampliou as percepções e os entendimentos do pesquisador a respeito do sentimento de *sentir-se estrangeiro*.

Registradas essas observações, antes de apresentar a estrutura da tese, é necessário contextualizar o tema investigado na realidade acadêmica nacional. Observou-se que os

tópicos da islamofobia e do iliberalismo, a despeito de sua franca investigação em outros centros internacionais, ainda são, minimamente, estudados no âmbito da pós-graduação brasileira. A respeito do primeiro conceito, identificaram-se apenas três trabalhos que lidam com a temática, os quais, em sua totalidade, examinam a islamofobia somente em sua vertente *discursiva*. Duas dissertações analisam o fenômeno sob o prisma da política externa estadunidense: “*Reflexões sobre a Islamofobia nos Estados Unidos após onze de setembro de 2001: a construção discursiva da ameaça islâmica e o processo decisório em política externa*” (RAMOS, 2015), no Mestrado em Relações Internacionais da UFRJ, em 2015. O outro trabalho é “*Sete semanas em Gaza: uma análise dos discursos de Barack Obama sobre a Guerra dos 51 dias*” (LIMA, 2014), no Mestrado em Relações Internacionais da UFSC, em 2014. Em outras áreas do conhecimento, consta a pesquisa “*Narração do acontecimento e ideologia: o exemplo do 11 de setembro na imprensa francesa*” (SILVEIRA, 2007), no Doutorado em Letras da UFRJ.

Já a discussão sobre iliberalismo é praticamente inexistente no âmbito da pós-graduação brasileira. O assunto é tratado, parcialmente, em apenas uma tese, e no campo da economia. O estudo denomina-se “*Democracia, redistribuição e contrato social: uma discussão sobre o tamanho e os gastos do governo no Brasil após a redemocratização*” (SANTOS, 2017), oriundo do Doutorado em Economia da USP, em 2017.

Esse breve apanhado mostra o quão incipiente ainda é a discussão da islamofobia e do iliberalismo no âmbito da academia brasileira de Relações Internacionais. Sendo assim, essa tese busca minimizar tal lacuna, desenvolvendo o primeiro estudo nacional, destinado a investigar o fenômeno islamofóbico em sua completude, teórica e empírica. Processo similar abrange o termo iliberalismo, conceito emergente e fundamental para a compreensão do processo de erosão das liberdades fundamentais das minorias, mas que segue distante da atenção dos pesquisadores brasileiros.

Esta tese está dividida em quatro capítulos. O primeiro intitula-se “*Aspectos institucionais e teóricos da integração dos muçulmanos na Europa: islamofobia, liberalismo e iliberalismo revisitados*”. Ele examina a literatura que trata dos aspectos institucionais e teóricos da integração dos muçulmanos na Europa. São analisados os debates contemporâneos acerca do preconceito e hostilidade dirigidos aos islâmicos, assim como o papel institucional dos Estados em assegurar a proteção legal dessa minoria, com foco nos conceitos de islamofobia, liberalismo e iliberalismo. As reflexões apresentadas no primeiro capítulo fornecerão as bases teórico-conceituais para as discussões metodológicas propostas no 2º capítulo, e para a investigação da islamofobia em âmbito estatal (3º capítulo) e societal (4º capítulo), na França.

O segundo capítulo, denominado “*Escala de Iliberalismo: mensurando e comparando o comportamento estatal diante de minorias*”, tem por objetivo propor a ferramenta metodológica da *escala de iliberalismo*, a qual visa investigar o comportamento estatal face às minorias étnico-religiosas, considerando-se a salvaguarda dos direitos fundamentais.

O terceiro capítulo, nomeado “*A ocorrência da islamofobia no nível estatal na França*”, examina a possível ocorrência da islamofobia em quatro políticas públicas francesas: lei 2004-228, lei 2010-1192, estado de emergência (2015-17) e leis municipais sobre o *burkini* (2016). Para tanto, investiga-se: (i) o texto legal das legislações; (ii) os discursos dos principais atores políticos envolvidos; (iii) o apoio da opinião pública francesa e muçulmana às medidas; e (iv) o efeito das políticas públicas nas liberdades individuais dos muçulmanos franceses. Nesse escopo, procura-se identificar os principais elementos legitimadores da islamofobia em âmbito público.

A tese se encerra com o quarto capítulo “*A ocorrência da islamofobia no nível societal na França*”, no qual a islamofobia é analisada, primeiramente, em uma perspectiva histórica, relacionando sua ocorrência com eventos associados aos muçulmanos. Posteriormente, a islamofobia e seus impactos nas liberdades individuais dos muçulmanos são estudados pelo prisma das categorias de *ataques físicos, dano à propriedade, discriminações e agressões verbais*. Através da análise dos dados referentes aos casos de islamofobia, objetiva-se demonstrar a presença e a articulação de discursos e práticas liberais e iliberais dentro das distintas manifestações da islamofobia,

CAPÍTULO 1: Aspectos institucionais e teóricos da integração dos muçulmanos na Europa: islamofobia, liberalismo e iliberalismo revisitados

1.1 Introdução

O presente capítulo revisa a literatura que trata dos aspectos institucionais e teóricos da integração dos muçulmanos na Europa. Em específico, analisam-se os debates contemporâneos acerca do preconceito e hostilidade dirigidos aos muçulmanos e ao Islã, bem como o papel institucional dos Estados em assegurar a proteção dos direitos fundamentais desta minoria. São discutidos então, os conceitos de islamofobia, liberalismo e iliberalismo.

Argumenta-se que a complexa inserção dos muçulmanos na Europa tem resultado em medidas iliberais por parte dos Estados do continente. O iliberalismo caracteriza-se como a negação dos princípios liberais (ROSANVALLON, 2001). Desde o final dos anos 1990, o termo vem sendo utilizado para problematizar as relações entre democracia e respeito aos direitos fundamentais. Outrossim, o conceito contribui para o entendimento de que violações a

liberdades individuais ocorrem, também, em ambientes democráticos. A tese sustenta a existência de medidas iliberais executadas pelo governo francês e por indivíduos e sociedade civil do país, materializadas na forma da islamofobia.

Essas ações restritivas são amparadas por uma complexa articulação entre pressupostos liberais (igualdade de gênero e secularismo) e iliberais (inexorável inferioridade religiosa do Islã). O forte apoio da opinião pública é outro elemento chave nesse contexto. Também se defende que tais providências contribuem para o aumento da islamofobia e para o enfraquecimento da democracia francesa. O declínio francês nos indicadores da *Freedom House* (2016; 2017; 2018; 2019; 2020) e da *The Economist Democracy Index* (2016; 2017; 2018; 2019) fornece evidências para apoiar o argumento.

As reflexões apresentadas neste capítulo fornecerão as bases teórico-conceituais para as discussões metodológicas propostas no 2º capítulo e para a investigação da islamofobia em âmbito estatal (3º capítulo) e societal (4º capítulo), na França. Nesse sentido, o capítulo é instrumental para o desenvolvimento do argumento da tese. Inicialmente, discorre-se sobre o termo islamofobia expondo sua discussão conceitual (fundamental no lançamento de luz para a seara da discriminação contra os muçulmanos e o Islã). Posteriormente, examinam-se os estudos clássicos e contemporâneos a respeito da proteção das liberdades individuais no âmbito das democracias liberais. Na sequência são trazidos os principais debates teóricos acerca do conceito de iliberalismo e sobre a restrição as liberdades individuais.

Na última parte do capítulo, é proposta a qualificação da islamofobia como uma medida iliberal que viola as liberdades fundamentais dos muçulmanos.

1.2 Discussão conceitual sobre islamofobia

1.2.1 Islamofobia: uma revisão conceitual

Antes de iniciar a revisão conceitual do termo, cabe mencionar que existem outros vocábulos que fazem referência ao sentimento de medo e atitudes negativas perante os muçulmanos e o Islã. Apenas na língua inglesa, são correlatos: “racismo anti-muçulmano”, “intolerância contra os muçulmanos”, “preconceito anti-muçulmano”, “fanatismo anti-muçulmano”, “ódio dos muçulmanos”, “anti-Islamismo”, “anti-muçulmanismo”, “muçulmofobia”, “demonização do Islã” e “demonização dos muçulmanos¹¹” (RICHARDSON, 2012). Na França é comum o uso da expressão *racisme anti-arabe* (ou

¹¹ No original em inglês: ‘anti-Muslim racism’, ‘intolerance against Muslims’, ‘anti-Muslim prejudice’, ‘anti-Muslim bigotry’, ‘hatred of Muslims’, ‘anti-Islamism’, ‘anti-Muslimism’, ‘Muslimophobia’, ‘demonisation of Islam’ and ‘demonisation of Muslims’ (RICHARDSON, 2012, p. 1, tradução livre).

*racisme anti- maghrébin*¹²), que indica que o fenômeno é visto, principalmente, como uma forma de racismo anti-imigração árabe-magrebina (KAYA, 2016).

Ademais, é relevante destacar que o termo islamofobia encontra resistências na academia, especialmente na francesa (MENDELSKI, 2018). Para Kepel e Rougier (2016) o uso do vocábulo torna difícil a visualização dos usos ideológicos do Islã por grupos e indivíduos (KEPEL e ROUGIER, 2016). Kepel (2017) afirma que a difusão do conceito de islamofobia tem impedido e desestimulado uma visão crítica ao Islã, transformando os muçulmanos em vítimas.

Os principais argumentos dos intelectuais críticos ao uso do termo são a enfática defesa do caráter laico da sociedade francesa e a problemática integração dos muçulmanos (vistos sob a ótica de um Islã segregacionista e expansionista). Finkelkraut por sua vez (2013), questiona o uso de islamofobia para as legislações que objetivam a adaptação dos islâmicos aos valores nacionais franceses, destacando que determinados grupos, amparados na retórica contra o racismo anti-muçulmano, almejam subordinar a França ao Islã.

Outro problema relacionado ao conceito reside na má interpretação do sufixo *fobia* (ALLEN, 2010). Para o autor, a islamofobia não deveria ser entendida apenas como o medo do “outro” muçulmano, mas também visto de um amálgama de percepções precisas, além de estereótipos, exageros e deturpações. Será essa percepção que dará validade à parte da “fobia” do termo (ALLEN, 2010).

Na academia, o emprego do vocábulo islamofobia para a qualificação da violência discursiva e prática contra os muçulmanos, não apresenta consenso, ainda que seu uso seja difundido entre os especialistas (MENDELSKI, 2019a). Kaya (2009) complementa, salientando que o conceito de islamofobia é utilizado por diversos estudiosos, como Allen (2010), Bleich (2012), Cesari (2010), Esposito e Kalin (2011), Geisser (2003, 2010), Kaya (2009), Modood (2002), Mondon e Winter (2017), Richardson (2012), Schiffer e Wagner (2011), Semati (2010), Vertovec (2002), Werbner (2005) e Zempi e Chakraborti (2014). Para Bleich (2012), uma das razões pelas quais islamofobia (além da falta de uma definição universal) se enraizou em discursos públicos, políticos e acadêmicos é o desejo de entender a realidade de uma sociedade na qual o Islã e os muçulmanos surgiram com objetos de aversão, medo e hostilidade nas democracias liberais contemporâneas.

Segundo Cesari (2011), o conceito de islamofobia tem como origem o primeiro quarto

¹² O próprio uso desses termos contribui para empobrecer o estudo do fenômeno, visto que nem todos os magrebins são árabes ou muçulmanos, e nem todos os árabes são muçulmanos ou magrebins. Ademais, o contexto francês no qual a maioria dos muçulmanos franceses possuem origem árabe e magrebina, igualmente auxilia para esse entendimento errôneo.

do século XX, mas somente se tornou uma linguagem comum nos anos 1990 para definir a discriminação dos muçulmanos sofrida na Europa Ocidental. Para Bleich (2012), o termo foi desenvolvido por ativistas políticos de modo a destacar a retórica e as práticas negativas relacionadas ao Islã e aos muçulmanos nas democracias liberais ocidentais. O autor destaca, ainda, que “atualmente a islamofobia evoluiu de um conceito, fundamentalmente político, para se tornar, cada vez mais, uma categoria analítica” (2012, p. 180, tradução livre). Segundo Allen (2007), islamofobia começou a ganhar destaque e projeção a partir de sua discussão no relatório *Islamophobia: a Challenge for Us All*, publicado em 1997 pelo *think tank* britânico *Runnymede Trust*. O mesmo define islamofobia como uma infundada hostilidade em relação ao Islã, que na prática consiste na discriminação contra os muçulmanos, bem como sua exclusão do *mainstream* político e dos assuntos sociais (RUNNYMEDE TRUST, 1997, p. 4). A conceituação proposta pelo *Runnymede Trust* representa uma das principais bases conceituais para o estudo e investigação do fenômeno.

Expostas essas considerações iniciais acerca do termo islamofobia, utiliza-se a conceptualização proposta por Bleich (2012) como ponto de partida para o aprofundamento dessa discussão conceitual. O autor define islamofobia como "atitudes negativas indiscriminadas ou emoções dirigidas ao Islã ou aos muçulmanos" (BLEICH, 2012, p. 1581, tradução livre). Segundo Helbling (2012), a significação de Bleich atua como uma "definição norteadora", principalmente porque enfatiza que a islamofobia não denota críticas racionais. Bleich (2012) destaca ainda que criticar aspectos da doutrina ou práticas islâmicas não é islamofobia, a menos que essa crítica seja inequívoca e os discursos negativos sejam fixos, imutáveis e indiscriminados.

Além disso, a definição de Bleich (2012) está muito próxima da usada pelas duas instituições francesas que atuam como os principais bancos de dados para o estudo da islamofobia por esta tese: a *Commission nationale consultative des droits de l'homme* (CNCDH) e o *Collectif Contre l'Islamophobie en France* (CCIF). A primeira compreende o fenômeno como “atitude de hostilidade sistemática a muçulmanos ou pessoas percebidas como tal e / ou ao Islã” (2019, p. 24, tradução livre). Já a segunda define o vocábulo como: "todos os atos de discriminação ou violência contra instituições ou indivíduos por causa de seu pertencimento, real ou suposto, ao Islã" (CCIF, ONLINE, tradução livre).

A conceituação sugerida pela Assembleia Geral das Nações Unidas, no documento *Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Forms of Intolerance* (2007), contribui para esse entendimento, na medida que expõe que a islamofobia é

uma infundada hostilidade e medo em relação ao Islã, e como resultado, um medo e aversão em relação a todos os muçulmanos ou à maioria deles. [Islamofobia] também se refere às consequências práticas dessa hostilidade em termos de discriminação,

preconceitos, e tratamento desigual no qual os muçulmanos (indivíduos e comunidade) são vítimas e sua exclusão das principais esferas políticas e sociais. O termo foi inventado em resposta a uma nova realidade: o aumento da discriminação contra os muçulmanos, a qual tem se manifestado nos anos recentes (UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY, 2007, p. 8, tradução livre).

A publicação apresenta importantes facetas do comportamento islamofóbico: discriminação, tratamento desfavorável e preconceito. Esses elementos por sua vez denunciam outra característica: a violação dos direitos humanos dos muçulmanos (MENDELSKI, 2019a). O entendimento da islamofobia como ataque aos direitos humanos também é salientado pelo Conselho da Europa. A organização, em seu relatório *Islamophobia and its Consequences on Young People* pontua que

a islamofobia pode ser definida como o medo ou uma visão preconceituosa em relação ao Islã, muçulmanos e aos assuntos que lhes digam respeito. (...) Independentemente se ela toma as formas diárias de racismo e discriminação ou formas mais violentas, a islamofobia é uma violação dos direitos humanos e uma ameaça à coesão social (CONSELHO DA EUROPA, 2004, p. 6, tradução livre).

Outrossim, o entendimento da islamofobia como violação dos direitos humanos também evidencia sua operação como forma de racismo e discriminação (MENDELSKI, 2019a). Esse ponto é ressaltado pela União Europeia, por meio de sua Agência para os Direitos Fundamentais (FRA sigla em inglês) que afirma que “o direito ao tratamento igualitário e a não discriminação está associado aos direitos de liberdade de pensamento, consciência e religião” (FRA, 2017, p. 12, tradução livre). A conceituação sugerida pela FRA, associando o direito de não discriminação às liberdades fundamentais liberais, provê consistência ao desenho metodológico desta da presente tese, que situa a islamofobia como violações das liberdades individuais lockeanas, expressas nos princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Além disso, a compreensão da islamofobia como restrição aos direitos humanos, igualmente expõe suas relações com o racismo, conforme atesta a conceituação proposta pela Organização para a Cooperação Islâmica:

(...) forma contemporânea de racismo e xenofobia motivado por um infundado medo, desconfiança e ódio dos muçulmanos e do Islã. A islamofobia também se manifesta por meio da intolerância, discriminação, hostilidade e no discurso público adverso. Diferentemente do racismo e da xenofobia clássicos, a islamofobia é principalmente baseada na estigmatização de uma religião e de seus seguidores (ORGANIZAÇÃO PARA A COOPERAÇÃO ISLÂMICA, 2011, p. 5, tradução livre).

Na mesma linha, Kalin (2011) argumenta que a islamofobia se tornou uma forma de racismo por não se ater somente à religião. Por meio dela, incita-se o ódio a um grupo de pessoas, considerando-se, também, tradições culturais e experiências étnicas. Para o autor (2011) o antigo racismo centrado na inferioridade biológica ressurgiu, com a islamofobia, por meio de um segregacionismo étnico, cultural e religioso. Ademais, entender a islamofobia somente por meio do enquadramento religioso, não somente ignora o tema do racismo, como também

permite uma maior legitimação dessas práticas e discursos em sociedades seculares (como a França), onde a crítica à religião é vista como saudável e como um exercício da liberdade de expressão (MONDON e WINTER, 2017).

Igualmente, Garner e Selod (2014) sustentam que a islamofobia é uma forma específica de racismo, em virtude de os atos e retóricas se constituírem não somente de referências à religião, mas também por abrangerem aspectos culturais, como a aparência física (incluindo, mas não se limitando, a vestimenta) (ibidem). Dessa forma, a islamofobia materializa-se na perceptível discriminação e exclusão de indivíduos com base em atributos físicos, um dos eixos do racismo (MENDELSKI, 2019a).

Além do mais, conforme salientam Mondon e Winter (2017), restringir a islamofobia somente à temática da religião fornece confortável blindagem para os indivíduos que, ao praticarem atos e retóricas islamofóbicas, argumentam que estão atacando crenças e não pessoas. Esta separação conceitual entre religião e raça é primordial para a legitimação da islamofobia, visto que, no contexto atual, o racismo é largamente inaceitável (ibidem). Outrossim, a concepção da islamofobia como uma forma de racismo evidencia o seu corolário iliberal, conforme sustenta esta tese.

De acordo com Pratt e Woodlock (2016), a confusão entre racismo e islamofobia possibilita a existência de *gaps* específicos em como os muçulmanos experienciam a discriminação e a violência. Os autores inferem que “a lógica da islamofobia defende que, como o Islã não é uma categoria racial, não existe espaço para os muçulmanos buscarem reparação como vítimas de vilificação” (2016, p. 5, tradução livre).

Constatado o caráter racista e iliberal da islamofobia (na medida que ela viola os direitos humanos em seu sentido liberal), cabe agora avançar seu aspecto discursivo e ideológico. A ação da islamofobia depende da construção de uma visão essencialista e deturpada do Islã, capaz de posicioná-lo como o “outro”. As representações negativas permitem e legitimam a discriminação dos muçulmanos (MENDELSKI, 2019a). Nessa linha, Zuquete (2008, p. 323, tradução livre) propõe uma interessante definição do conceito: “discurso generalizado de mentalidade e medo nos quais as pessoas fazem julgamentos gerais sobre o Islã como o inimigo, como o “outro”, como perigoso e inalterável, como bloco monolítico que é o objeto natural de uma bem merecida hostilidade dos ocidentais”.

A concepção do Islã como “outro” executa-se por meio de sua contraposição a dois conjuntos de valores europeus: liberalismo-secularismo e Cristianismo. O ponto que une ambas percepções consiste em uma concepção reducionista, monolítica e imutável do Islã como religião. Em outras palavras, será o pensamento *orientalista*, nos termos apresentados por Said

(1979), o elemento que une diferentes perspectivas na direção contrária ao Islã. Ou seja, a tese advoga que os argumentos liberais de secularismo e igualdade de gênero, bem como posições iliberais que situam os muçulmanos como inferiores aos cristãos, se aglutinam na visão *orientalista* de inerente superioridade Ocidental diante dos islâmicos. Sustenta-se que o diálogo entre liberalismo e iliberalismo tem justamente como elementos fundamentais, a vontade de imposição dos pressupostos liberais àqueles que são considerados indivíduos *iliberais*. Nesse ponto, o liberalismo se radicaliza, contraditoriamente, tornando-se potencialmente opressor, logo, parcialmente iliberal¹³. No caso francês, o conceito de *radicalização do secularismo*¹⁴ (WOLFREYS, 2018; ZRAGUA, 2018) aponta para esse caminho.

Retornando à revisão da literatura, Allen (2010) afirma que a islamofobia é uma posição ideológica contemporânea nas sociedades ocidentais que, negativamente, enquadra a religião islâmica e os muçulmanos como o “outro”, como um problema para “nós”, assumindo essa posição ideológica diferentes formas e efeitos. A islamofobia, construída mediante a antítese entre Islã e os valores liberais e seculares europeus, assenta-se na exacerbação de uma incondicional e incompatibilidade do credo muçulmano¹⁵ com tais valores. Segundo Bezirgan (2011), essa visão defende que o Islã é incapaz de aquiescer com os pressupostos europeus de laicidade do espaço público e de progressividade nos temas sociais. Os defensores dessa corrente analítica, por meio de uma simplificação e generalização das culturas e religiões, compreendem-nas como homogêneas e, por conseguinte, distintas umas das outras.

Essa construção da diferença, que permite a operacionalização da islamofobia, tem surgido com força no contexto da atual onda imigratória vivenciada pela Europa. O caso das leis francesas sobre a regulação da religião no espaço público demonstra que a suposta incompatibilidade das diferenças culturais pode ser invocada para justificar políticas discriminatórias para as minorias muçulmanas (BEZIRGAN, 2011).

A islamofobia, edificada via oposição entre Islã e os valores cristão-europeus, possui um caráter mais conservador, compartilhando, todavia, a percepção da religião islâmica como ameaçadora. Esta linha argumentativa também se destaca por rejeitar o multiculturalismo. Nesse sentido, Marranci (2004) coloca que a islamofobia está conectada com o medo de que

¹³ O tema remete ao chamado paradoxo da democracia, segundo o qual em princípio o ambiente democrático deve permitir a liberdade de expressão inclusive daqueles que defendem o fim do regime democrático.

¹⁴ Será discutido a posteriori.

¹⁵ Entretanto, é importante frisar a existência de pregadores e autores muçulmanos especializados que sustentam a incompatibilidade entre Islã e liberalismo e secularismo. Para maiores informações sobre esse tipo de postura, favor ver a obra: ADIONG, Nassef; MAURIELLO, Raffaele; Abdelkader, Deina (eds.). *Islam in International Relations: Politics and Paradigms*. London: Routledge, 2016.

uma sociedade multicultural permita ao Islã tornar-se parte importante da Europa e das possíveis transformações culturais geradas pelas conexões entre esta religião e o Cristianismo.

Será justamente o foco na diferenciação e estigmatização religiosa, compreendendo a mesma como formadora e orientadora dos aspectos culturais dos muçulmanos, que permitirá conceber a islamofobia como um tipo de racismo que viola os direitos humanos desses indivíduos. Além disso, a islamofobia em seu processo de gestão e execução mobiliza recursos liberais e iliberais, conforme exposto de forma breve anteriormente. O exame dessa articulação entre liberalismo e iliberalismo, no âmbito da islamofobia, será aprofundado na próxima seção, tendo como base os conceitos de islamofobia liberal e iliberal propostos por Mondon e Winter (2017).

1.2.2 A islamofobia liberal e iliberal

Mondon e Winter (2017) sugerem entender a islamofobia como uma articulação, em vez de uma categoria autônoma. A islamofobia provém de diferentes fontes e discursos, servindo a distintos propósitos, contextos e eleitorados, desde um ódio iliberal, inaceitável e extremamente racista, até um perfil liberal e aceitável; mas, em última análise, ambas as correntes se cruzam (ibidem). De modo a lançar luz acerca desta complexa problemática, os autores (2017) propõem os conceitos de islamofobia liberal e islamofobia iliberal.

A islamofobia liberal encontra-se no *mainstream* por criticar, abertamente, o racismo, mas se articula na “religião”, “cultura” e “valores”, em sua oposição ao Islã. Ela apoia-se em uma narrativa pseudo-progressista de defesa do Estado de direito baseado na igualdade liberal, na defesa das liberdades e direitos individuais. Já a islamofobia iliberal tende a emergir de ideologia exclusivistas, discursos e identidades associadas a formas facilmente reconhecíveis de racismo, tipicamente originárias da extrema-direita e dos círculos ultraconservadores. Esta última, frequentemente, apresenta o Islã como um bloco monolítico e intrinsecamente ameaçador e inferior (em termos raciais e ou culturais) (MONDON e WINTER, 2017).

A ideia central dos autores consiste que a islamofobia só consegue ser naturalizada e incorporada pelo senso comum porque é exposta, tanto pela vertente liberal da islamofobia, quanto pela sua corrente iliberal. Enquanto a islamofobia iliberal é, usualmente, fácil de reconhecer e amplamente denunciada no discurso *mainstream*, a islamofobia liberal tomou conta do discurso público e tornou-se cada vez mais normal. Mondon e Winter (2017) afirmam que, para ganhar legitimidade, a islamofobia liberal constrói seus argumentos indo além das críticas aos muçulmanos, colocando-se como contrária à tradicional extrema-direita e aos discursos e ideologias ultraconservadores.

A França é indicada pelos autores (2017) como exemplo de um país onde, apesar de a islamofobia liberal ser hegemônica, também observa ideais da islamofobia iliberal, a qual tem como principal representante o partido *Rassemblement National* (ex Frente Nacional). Ainda utilizando Paris como referência, Mondon e Winter (2017) apontam que a islamofobia liberal se operacionaliza por meio da retórica e prática dos princípios de liberdade de expressão, direitos de gênero e secularismo.

O primeiro valor tem permitido e sustentado discursos islamofóbicos (como os praticados pelo semanário *Charlie Hebdo*). Já os direitos de gênero são utilizados como mecanismos legitimadores de discursos e práticas islamofóbicas, tendo como base o entendimento que o Islã é uma religião opressora para as mulheres. E o secularismo tem sido empregado como escudo para tentar proibir a publicização do Islã, como pode ser observado nas leis francesas de 2004 e 2010, que, respectivamente, proíbem o uso de símbolos religiosos em escolas e o uso de véus que cobrem a face em espaços públicos (ULGER e BENITEZ, 2017).

A islamofobia iliberal, por sua vez, ancora-se na tradição iliberal de tratamento desigual destinado a certos grupos (baseado em generalizações étnicas ou culturais), resultando muitas vezes no contorno do Estado democrático de direito (MONDON e WINTER, 2017). Igualmente, a islamofobia iliberal é propensa a associar-se com o chamado novo racismo. Este é entendido como:

um racismo que tem como principal aspecto não a hereditariedade biológica, mas a irredutibilidade das diferenças culturais. Este racismo em um primeiro momento não advoga em uma superioridade de certos grupos perante outros, mas “somente” no perigo das remoções das fronteiras e da incompatibilidade de modos de vida e tradições (BALIBAR, 1997).

O presente trabalho sustenta que essas características se encontram presentes na execução da islamofobia na França. Argumentos que ressaltam a diferença e as barreiras entre os cidadãos muçulmanos e não muçulmanos servem para legitimar políticas públicas islamofóbicas. Esse entendimento vai ao encontro da visão de Mondon e Winter (2017), para quem o discurso racista da islamofobia só consegue ser naturalizado e incorporado pelo senso comum porque é exposto tanto pela vertente liberal, quanto pela corrente iliberal do fenômeno.

Para esses autores, a articulação da islamofobia iliberal possui dois elementos centrais: 1) Afastamento do liberalismo, por defender práticas discriminatórias baseadas na cultura, etnicidade e ou religião, mas, ao mesmo tempo, compartilhando posições tradicionais do racismo; 2) Caráter essencialista, violento e discriminatório. A presença dessas duas dimensões da islamofobia levanta importantes questionamentos a respeito da relação Estado-liberdades individuais, no âmbito das minorias muçulmanas na Europa.

Nesse contexto, a tese argumenta que determinadas políticas públicas francesas que buscam a regulação da religião no espaço público têm contribuído para a segregação de parte das comunidades muçulmanas no país. Ademais, medidas recentes como o estado de emergência/lei antiterrorismo na França, fomentam o estremecimento nas liberdades individuais de parte dos cidadãos, conforme apontam os relatórios da *Freedom House* (2016; 2017; 2018; 2019; 2020) e do *The Economist Democracy Index* (2016; 2017; 2018; 2019). Esta discussão entre liberalismo e os limites da ação estatal, será aprofundada na próxima seção.

1.3 A democracia liberal e as liberdades individuais: limites para a ação estatal

1.3.1 O liberalismo clássico e os marcos da intervenção estatal nas liberdades individuais

Antes de empreender uma revisão da literatura a respeito do liberalismo clássico e suas considerações acerca dos direitos fundamentais individuais, é necessário esclarecer, conceitualmente, as terminologias de democracia e liberalismo. Conforme, habilmente, lembra Bobbio (2000), democracia e liberalismo, embora atualmente sejam interdependentes, representam construções históricas próprias e nem sempre se encontram conectados. Exemplos demonstram que um Estado liberal não é, necessariamente, democrático e um governo democrático não dá vida, fundamentalmente, a um Estado liberal. Um governo com poderes e funções limitadas (liberal) pode ocorrer em um regime autoritário, da mesma forma que um Estado onde o poder está nas mãos da maioria (democrático), pode vir a ser não liberal (BOBBIO, 2000). Como exemplos, cita-se o Chile de Pinochet (1973-90), liberal, mas autoritário, e a Hungria de Orban (2010-), democrática¹⁶, mas progressivamente iliberal.

O liberalismo como corrente filosófica e política, apesar de suas diversas abordagens, possui como tronco comum a defesa do indivíduo contra o poder estatal ou societal (MATTEUCCI, 1998). Este entendimento fora desenvolvido por filósofos como Locke (2001) e Mill (1991). O primeiro (2015) argumentava que era dever do Estado preservar os direitos dos cidadãos à vida, à liberdade e à propriedade. O segundo (1991), advogando em prol da autonomia individual, pontuava que a única finalidade que justifica a interferência dos homens na liberdade de ação de seus pares, é a autoproteção. Baseada nessas premissas lockeanas e millianas, e procurando contribuir no debate a respeito da garantia das liberdades individuais, a tese irá propor uma escala de iliberalismo no segundo capítulo do trabalho. Feita essa ressalva, inicia-se a discussão acerca do liberalismo e as liberdades individuais.

Para Merquior (2014), o liberalismo clássico se caracteriza como um corpo de formulações teóricas que defende um Estado constitucional e uma ampla margem de liberdade

¹⁶ Ainda que pese o estabelecimento de grandes maiorias parlamentares por parte do partido de Orban, os elementos democráticos de eleições livres e justas, permanecem na Hungria.

civil. Em termos doutrinários, há três elementos: a teoria dos direitos humanos, o constitucionalismo e a economia clássica liberal (ibidem). Historicamente, o Estado liberal surge de uma contínua erosão do poder monárquico absolutista europeu, fomentada por demandas sociais por maior liberdade.

No campo intelectual, no século XVII, o inglês John Locke foi o primeiro autor de grande influência a teorizar sobre o estabelecimento das condições de liberdade (MERQUIOR, 2014), razão pela qual ele é considerado um dos pais do liberalismo (RODAS, 2010). Em *Second Treatise of Government* [1689] (2001), Locke expõe seu argumento visando limitar o poder estatal absolutista e garantir as liberdades individuais.

O autor (2001), sistematizando os princípios fundamentais do governo, aponta três elementos que serviram de base para o pensamento liberal: 1) garantia dos direitos dos cidadãos à vida, à liberdade e à propriedade; 2) busca pelo bem público; 3) punição para quem violasse os direitos dos outros. A incorporação e a institucionalização dessas premissas pelo pensamento liberal posterior indicam a relevância das ideias lockeanas.

Cerca de um século depois, o genebrino Jean-Jacques Rousseau aprofunda o pensamento de Locke a respeito da instituição dos direitos naturais e da limitação do poder estatal, ressaltando a importância da liberdade. De acordo com Baptista: “a concepção rousseauiana de liberdade está fundada no pensamento político de Locke. (...) Ambos a concebem como a essência da natureza humana” (2015, p. 116). Rousseau (1999) argumentará que o único modo de garantir a liberdade dos indivíduos dentro da sociedade consiste no desenvolvimento da *liberdade civil*, ou seja, a submissão popular à *vontade geral*, ou *soberania popular*. Em outras palavras, a participação dos indivíduos no exercício do poder, guiados pelo interesse comum e instrumentalizado pela criação e obediência às leis criadas pelos mesmos, simboliza a *vontade geral* (VICENTE, 2018). Com isso o Estado, representando a *vontade geral*, é o agente chave para a manutenção da liberdade individual. Merquior (2014) complementa, indicando que, para Rousseau, “a forma mais elevada de liberdade consistia na autodeterminação, e a política devia refletir a autonomia da personalidade” (2014, p. 53).

A visão de Rousseau sobre a liberdade dos indivíduos torna-se, então centrada na ação do Estado como ente instrumentalizador da *vontade geral*. Nesse sentido, o pensamento rousseauiano, alimentado pela experiência histórica da Revolução Francesa, compreende a *libertação do indivíduo pelo Estado* (MERQUIOR, 2014). Mitchell (2019) chama a atenção que no ideal rousseauiano, os direitos fundamentais individuais lockeanos adquirem uma diferente perspectiva: eles vinculam-se à harmonização da *vontade geral*.

O ponto da discussão que é relevante para a tese consiste no entendimento de que a perspectiva rousseauiana pressupõe a *liberdade através do Estado*, ao contrário da visão

lockeana, que sugere a *liberdade do Estado* (BOWEN, 2007). Desse modo, o Estado unitário, símbolo da *vontade geral* é o objetivo final a ser alcançado. Assim para Rousseau

Quando, porém, **o vínculo social começa afrouxar e o Estado a se debilitar, quando os interesses particulares começam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir sobre a grande, o interesse comum se altera e encontra oponentes**, a unanimidade já não reina nos votos, a vontade geral deixa de ser a vontade de todos, levantam-se contradições, debates, e o melhor parecer não é admitido sem disputas (1999, p. 125, grifos nossos).

A busca e materialização da *soberania popular*, no entanto, pode resultar em excessos do poder estatal, supostamente legitimados pelo domínio da maioria. Pensadores subsequentes, como Constant, alertam que o enfoque exacerbado na ideia de *soberania popular* como fonte de autoridade, geram a possibilidade que “o contrato social de Rousseau seja usado como arma contra a liberdade como independência, pondo em risco a autonomia pessoal e vida da individualidade” (MERQUIOR, 2014, p. 56). A presente tese sustenta que será justamente a adoção de um *radicalismo rousseauiano*, notadamente iliberal, por parte do Estado francês diante a sua comunidade muçulmana, uma das características centrais desse relacionamento. Esse comportamento arbitrário do Estado francês igualmente adquire a face da *tiranía da maioria*¹⁷. Além disso, ressalta-se que o argumento da tese, de marginalização da minoria muçulmana por parte da maioria francesa, via imposição estatal do secularismo, também é corroborado por autores como Nussbaum (2007), O’Brien (2016), Wolfreys (2018) e Zragua (2018), via seus respectivos conceitos de *estado rousseauiano iliberal*, *perfeccionismo liberal* e *radicalização do secularismo*.

Retornando as origens do liberalismo, no lado alemão, Kant [1785] (1998) traz para a discussão das liberdades individuais o entendimento de que o homem é um fim em si mesmo. Esse pressuposto dialoga com as ideias de racionalismo e autonomia. Assim, o olhar kantiano contribui para a concepção liberal clássica do homem como ser autônomo e independente.

O argumento é relevante para o debate em curso porque um dos pontos advogados pela tese é que a restrição a determinadas vestimentas ocasionada pelas leis francesas se choca com o princípio kantiano de autonomia humana, na medida em que suspende a sua possibilidade de escolha.

Outra assunção kantiana pertinente a nossa discussão reside na distinção entre moral e lei. O limite de ação do Estado situa-se nas conformidades externas da lei. A esfera interna individual das crenças e convicções deve estar livre da interferência estatal, por situar-se no espectro da moralidade (KANT, 2007 [1797]). Empiricamente, Joppke (2014) relaciona a distinção kantiana entre moral e lei aos testes de cidadania realizados pelo estado alemão de Baden-Württemberg em 2005. Os testes pressupunham posições liberais dos candidatos a

¹⁷ Essa discussão será realizada posteriormente neste capítulo.

respeito de temas como sexualidade e relações de gênero e foram direcionados a requerentes muçulmanos. O episódio, além de distanciar-se da visão kantiana de separação entre moral e lei, representa uma ação de cunho iliberal, visto que o Estado adentrou no santuário interno do indivíduo, o qual somente ele ou ela podem habitar (JOPPKE, 2014).

Os limites da ação estatal também são tratados por outro célebre liberal alemão, Humboldt [1850] (1969), em seu conceito de *Nachwächterstaat*. Nele, o autor sustenta que a função legítima do Estado é atuar como um “guarda noturno”, agindo somente para garantir a segurança interna e externa. Humboldt (1969) sustenta que o Estado, constituído apenas como um meio para a formação humana, abdicaria, em nome das liberdades individuais, de qualquer pretensão de promover o bem comum.

O autor (1969) alerta para a tendência dos governos de atuar com intromissão excessiva na vida dos cidadãos. Estes encontrariam dificuldade em aprovar apenas leis necessárias, mantendo-se fiéis a esse princípio verdadeiramente constitucional. Assim, Humboldt é categórico ao afirmar que “(...) qualquer interferência do Estado em assuntos privados, onde não haja referência imediata à violência feita aos direitos individuais, deve ser absolutamente condenada” (1969, p. 22, tradução livre). O autor avança no raciocínio, colocando que (...) “na proporção em que a interferência estatal aumenta, os agentes aos quais esta ação se aplica começam a se assemelhar uns aos outros, assim como todos os resultados de suas atividades” (1969, p. 24, tradução livre).

O comportamento regulador do Estado descrito por Humboldt encontra eco nas políticas públicas francesas que disciplinam o uso da religião no espaço público. Ademais, o caso francês, cuja interferência estatal nos assuntos privados dos indivíduos ocorre sob a égide da defesa da laicidade, demonstra a atualidade do pensamento humboldtiano.

As ideias de Humboldt acerca da liberdade individual influenciaram o francês Constant [1815, 1818] (2003; 2011). O autor tem como contribuição a defesa das liberdades individuais e a delimitação da ação estatal. De acordo com Bobbio (2000), a teorização de Constant (2011) acerca da *liberdade dos antigos* e a *liberdade dos modernos* representa a formulação clássica da diferença entre democracia e liberalismo. Segundo o pensador (2011), na Grécia Antiga, liberdade significava uma participação ativa e direta nas deliberações públicas. Contudo, uma vez que as leis regulavam os costumes, e dado que os mesmos abarcavam todos os aspectos da vida social, para os antigos, “o indivíduo, quase sempre soberano nos assuntos públicos, era escravo em todas as suas relações privadas” (2011, p. 6, tradução livre). Para os modernos, a liberdade significava a total autonomia em suas fruições privadas, visto que a liberdade aberta e objetiva dos antigos não é mais possível (CONSTANT, 2011). Esta discussão será retomada

por Berlin (2002) em sua proposta de *liberdade positiva e liberdade negativa*¹⁸.

Avançando sobre as liberdades individuais (modernas), Constant (2003), reafirma o ideal liberal clássico de liberdade limitada somente pelo direito de outrem: “os direitos individuais consistem na opção de fazer qualquer coisa que não prejudique os outros, ou na liberdade de ação, no direito de não ser obrigado a professar qualquer crença da qual não está convencido, mesmo que esta pertença a visão majoritária (...)”. Na citação, transparece a ênfase do autor no individualismo perante o majoritarismo. O intelectual inclui-se no rol de pensadores liberais clássicos que se preocupam com o poder ilimitado das maiorias em sistemas democráticos. Constant (2003) alerta que “o consentimento da maioria não é suficiente em todas as circunstâncias para tornar as suas ações legais. Há atos que não podem ser endossados por essa característica” (2003, p. 31, tradução livre).

O autor continua afirmando que “a opinião da minoria nunca pode ser subordinada à da maioria. Nenhuma opinião, portanto, pode ser comandada pelo consenso social” (2003, p. 146, tradução livre). Essas ideias lançam luzes na atual temática da integração dos muçulmanos na França, a qual se apresenta na ótica maioria-minoria. Estariam as liberdades individuais dos muçulmanos ameaçadas pelo consenso majoritário na França? A tese advoga que, no caso das legislações acerca da regulamentação da religião no espaço público e no estado de emergência/lei antiterrorista francês, sim. Nesse sentido, conforme já afirmava Constant (2003), o respeito as liberdades individuais deve ser sempre garantido, sobretudo diante dos ideais dominantes.

A defesa das minorias diante das maiorias será tratada igualmente com maestria por Madison, Tocqueville e Mill, como se explica na seção seguinte.

1.3.2 A democracia liberal e o respeito às minorias: revisitando o conceito de *tiranía da maioria*

A prevenção contra o domínio opressivo do Estado tem sido uma preocupação histórica do liberalismo. Com o desenvolvimento e expansão da estrutura institucional-burocrática das democracias, logo surgiram as primeiras reflexões sobre como delimitar o poder das maiorias. O estadunidense James Madison foi um dos primeiros autores a atentar para os perigos dos poderes ilimitados das maiorias em regimes democráticos, em seus escritos nas edições 10 e 51 do *The Federalist Papers* [1787, 1788] (2008a, 2008b).

O autor (2008b) aprofunda na discussão o conceito de *facção*: “(...) número de cidadãos, sejam eles a maioria ou a minoria do todo, que são unidos e atuam por um impulso comum de

¹⁸ Discutido na seção 1.4 As contribuições liberais contemporâneas ao estudo do limite da ação estatal.

paixão ou interesse, prejudicando os direitos de outros cidadãos, ou a interesses permanentes e agregados da comunidade” (2008b, tradução livre). O temor de Madison (2008a) residia na inclusão de uma *facção* dentro de um governo democrático, visto que essa condição a permitirá governar sacrificando o bem público e os direitos dos outros cidadãos em razão de suas paixões e interesses.

Segundo Madison (2008a), as causas das *facções* são inerentes ao sistema democrático (liberdade de associação e de pensamento), representando um perigo para a democracia as tentativas de controlar o seu surgimento. A solução consistiria em prevenir a criação de uma paixão ou interesse comum na maioria, ou em caso de já estabelecimento da mesma, seu fracionamento no âmbito local, de modo que seja incapaz de executar medidas opressivas (MADISON, 2008a).

As reflexões de Madison e de outros pensadores do *The Federalist Papers* influenciaram Tocqueville, que nos brindou com o esplêndido estudo sobre a democracia nos EUA: *A Democracia na América*, escrito em dois volumes, publicados respectivamente em 1835 e 1840. Na obra, o francês aponta para uma nova ameaça à liberdade: o conformismo de opinião (MERQUIOR, 2014). A resignação a uma opinião majoritária pode levar, segundo Tocqueville (2005), a um novo tipo de despotismo: a *tiranía da maioria*.

Para o francês (2005), os cidadãos imersos em forte individualismo, perdem o interesse pela esfera pública, focando-se somente em suas questões pessoais. Assim abre-se espaço à subjugação dos mesmos as vontades e ideais da maioria. Estes valores são consentidos pela população através do poder irresistível da opinião pública. O poder moral da maioria, difundido pela opinião pública é fundado no entendimento de que é preferível favorecer os interesses de muitos, em detrimento dos poucos. A premissa da defesa da vontade da maioria, exposta por Tocqueville (2005), aproxima-se das considerações de Constant [1815] (2003). Este último sustenta que as usuais justificativas das majorias ou minorias para a legitimação de suas demandas tirânicas são: a soberania do povo; o poder da sociedade sobre os seus membros; e a abnegação dos direitos individuais em favor da sociedade.

Essas deliberações da sociedade, vistas a partir da ideia tocquevilleana de *tiranía da maioria*, se traduzem pelo domínio cultural e moral da maioria, exercido pela opinião pública. Fomentada pela opinião pública, a *tiranía da maioria* tem como causa os valores e costumes, mais do que o Direito. Tocqueville (2005) destaca que as majorias tendem a forçar os seus parlamentares a se subordinar as suas paixões e costumes, impondo-os, tiranicamente, as minorias. De acordo com Tocqueville, “a maioria é investida de uma força ao mesmo tempo moral e material, que age tanto sobre a vontade quanto sobre as ações”

(2005, p. 298).

A ocorrência da *tiranía da maioria* é, para Tocqueville (2005), a maior ameaça que pode surgir nas democracias. O argumento do francês é o de que em sistemas democráticos, os governantes são constantemente tentados a atender somente as vontades da maioria, em razão de seus interesses eleitorais. Para o autor: “como a maioria é a única força a que é importante agradar, contribui-se com ardor para as obras que ela empreende” (2005, p. 293). Conseqüentemente, para Tocqueville (2005), de todos os poderes políticos, o Legislativo é o que mais facilmente atende aos interesses da maioria. A relação contemporânea entre o Legislativo francês os desejos da maioria perante a minoria muçulmana, balizados pela opinião pública, serão discutidos no próximo capítulo.

O conceito de *tiranía da maioria* também foi adotado por Mill. Similarmente a Madison e Tocqueville, Mill (1991) acredita que a *tiranía da maioria* representa a maior ameaça oriunda dos sistemas democráticos. Sua causa é a mesma apontada por Tocqueville: os sentimentos oriundos dos costumes da maioria da sociedade. A prevenção da opressão da minoria pelas paixões da maioria é a grande questão a ser observada. Assim importa o “amparo contra a tirania da opinião e do sentimento dominantes: contra a tendência da sociedade para impor, por outros meios além das penalidades civis, as próprias ideias e práticas como regras de conduta, àqueles que delas divergem” (...) (MILL, 1991, p. 48). De modo a ilustrar a *tiranía da maioria*, Mill (2001) afirma que, para compreendermos a situação de uma vítima da maioria, devemos olhar para os registros de perseguições religiosas para obtermos um bom paralelo.

A receita milliana (1991) para atenuar a *tiranía da maioria* não difere tanto do defendido por Madison e Tocqueville: a salvaguarda enérgica das liberdades individuais. Situando a *tiranía da maioria* como a imposição de determinados valores particulares, Mill (1991, p. 53) sustenta que a “única finalidade justificada da interferência dos homens, individual e coletivamente, na liberdade de ação de outrem, é autoproteção. O único propósito com o qual se legitima o exercício do poder sobre algum membro de uma comunidade civilizada contra a sua vontade é impedir dano a outrem”.

Contudo, o autor aponta uma exceção para o poder público intervir diretamente nos assuntos privados dos indivíduos. Este ponto tem sido alvo de polêmicas por, dependendo da interpretação, justificar ações paternalistas do Estado:

Talvez seja quase desnecessário dizer que esta doutrina pretende aplicar-se somente aos seres humanos de faculdades maduras. (...) pelo mesmo motivo, podemos deixar de fora de consideração aqueles estados sociais atrasados nos quais o próprio grupo pode ser tido como ainda na menoridade (1991, p. 53-54).

Em virtude disso, surgem questionamentos sobre quem determina os padrões de cultura e progresso dos povos. Afora essas indagações de caráter mais culturalista, o ponto a ser

destacado é a possibilidade do emprego de meios iliberais para fins liberais, conforme evidencia Joppke (2007a).

Seguindo com as considerações de Mill sobre o tema: “o despotismo é um modo legítimo de governo quando se lida com bárbaros, uma vez que se vise ao aperfeiçoamento destes, e os meios se justifiquem pela sua eficiência atual na obtenção desse resultado” (1991, p. 54). O etnocentrismo milliano é percebido por Joppke (2007b) como uma característica repressiva inerente ao próprio liberalismo. Joppke (2007b) acrescenta que as atuais políticas integracionistas de algumas nações europeias (focadas sobretudo na inserção das comunidades muçulmanas), são a expressão contemporânea dos impulsos repressivos do liberalismo que têm sua origem no pensamento clássico dessa doutrina.

A fala do então Ministro da Imigração da França, Eric Besson (2009), à época da promulgação da lei francesa 2010-1192, demonstra esse comportamento repressivo do liberalismo, o qual, eventualmente, adquire uma face iliberal (MENDELSKI 2019b). O político defendeu o banimento da burca com o argumento de que a “autoridade pública é fundada por meio da proteção da dignidade do indivíduo, se necessário indo contra a vontade da pessoa em questão” (JOPPKE e TORPEY, 2013). Esse trecho permite dois apontamentos. Primeiramente, evidencia a violação das liberdades individuais em nome dos valores da maioria, a saber: a laicidade e os direitos humanos (MENDELSKI 2019b, p. 169). Segundo, abre espaço para um possível resgate do etnocentrismo milliano e sua tolerância à violação das liberdades individuais para determinados grupos.

1.4 As contribuições liberais contemporâneas ao estudo do limite da ação estatal

A discussão acerca da defesa da liberdade individual perante o Estado ou a sociedade representa um tronco comum as abordagens liberais, tanto clássicas quanto contemporâneas (MATTEUCCI, 1998). Para Bobbio (2000), o liberalismo defende que o Estado deve envolver-se o menos possível na esfera de ação do indivíduo. O autor aponta cinco características fundamentais para o bom funcionamento do Estado democrático liberal.

1) Monopólio de poder apenas sobre o uso legítimo da força, abrindo mão do monopólio da ideologia e economia; 2) Ocorrência dos mecanismos de contrapesos constitucionais, e o respeito ao conjunto de direitos civis invioláveis; 3) Participação dos cidadãos na elaboração das normas; 4) Oferta aos seus cidadãos de uma larga cidadania, com a possibilidade de escolha dos representantes políticos que possuem mandato limitado; 5) Respeito aos direitos civis e cívicos, seja da maioria, seja da minoria (BOBBIO, 2000).

Ademais, conforme lembra Bobbio (2004) a defesa e institucionalização das liberdades fundamentais acompanharam o processo histórico do Estado democrático liberal. O autor

(2004) coloca que as declarações de direitos do homem (iniciando com a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789 até a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* - DUDH de 1948) foram, centralmente, guiadas no pensamento liberal clássico, sobretudo em Rousseau e Locke. Sobre o primeiro, Bobbio (2004) afirma que o início do *Contrato Social*, “o homem nasceu livre e por toda a parte encontra-se a ferros”, ecoa no 1º artigo da DUDH. A respeito do segundo, o intelectual italiano sustenta que

No estado de natureza de Locke, que foi o grande inspirador das Declarações de Direitos do Homem, os homens são todos iguais, onde por “igualdade” se entende que são iguais no gozo da liberdade, no sentido de que nenhum indivíduo pode ter mais liberdade do que outro. **Esse tipo de igualdade é o que aparece enunciado, por exemplo, no art. 1º da Declaração Universal, na afirmação de que “todos os homens nascem iguais em liberdade e direitos”,** afirmação cujo significado é que todos os homens nascem iguais na liberdade, no duplo sentido da expressão: “os homens têm igual direito à liberdade”, “os homens têm direito a uma igual liberdade”.

São todas formulações do mesmo princípio, segundo o qual deve ser excluída toda discriminação fundada em diferenças específicas entre homem e homem, entre grupos e grupos, que são iguais diante da lei, sem distinção de sexo, de raça, de língua, de religião, de opinião política, de condições pessoais ou sociais. **O mesmo princípio é ainda mais explícito no art. 2º, I, da Declaração Universal,** no qual se diz que “cabe a cada indivíduo todos os direitos e todas as liberdades enunciadas na presente Declaração, sem nenhuma distinção por razões de cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outro tipo, por origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou outra consideração” (BOBBIO, 2004, p. 34, grifos nossos).

A DUDH, além de ser moldada pelo pensamento liberal tradicional, também se constitui em um marco na defesa das liberdades individuais. A salvaguarda da igualdade de direitos entre os indivíduos e a proteção contra a discriminação, expressos nos artigos da DUDH, relevam-se elementos essenciais para o mapeamento das violações as liberdades individuais dos muçulmanos no marco da islamofobia, conforme advoga a tese. A tabela 1, apresenta o conteúdo da DUDH, relacionando-o com as três liberdades lockeanas:

Tabela 1: artigos da DUDH e as liberdades lockeanas

	Artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos
Liberdades Lockeanas	1º: Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos (...)
	2º: Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie (...)
1) Direito à vida e ao Tratamento igualitário	3º: Todo ser humano tem direito à vida, e à segurança pessoal.
	4º: Ninguém será mantido em escravidão ou servidão
	5º: Ninguém será submetido à tortura nem a tratamento ou castigo cruel.
	6º: Direito ao reconhecimento como pessoa perante a lei.
	7º: Direito à igualdade perante a lei e à não discriminação.
	8º: Direito a recorrer à tribunais em caso de violação das liberdades fundamentais.
	9º: Ninguém será arbitrariamente preso, detido ou exilado.
	10º: Direito de ser julgado por um tribunal independente e imparcial.
	11º: Direito à presunção de inocência e à ampla defesa.
2) Direito à liberdade	12º: Direito à privacidade e à honra e reputação.
	13º: Direito à liberdade de locomoção e residência dentro de cada Estado.
	14: Direito à asilo
	15: Direito à nacionalidade
	16º: Direito ao matrimônio
	18º: Direito à liberdade de pensamento, consciência e religião.
	19º: Direito à liberdade de opinião e expressão.
	20º: Direito à liberdade de reunião e associação pacífica
	21º: (1) Direito de fazer parte do governo; (2) Direito à acesso ao serviço público.
	22º: Direito à segurança social, e aos direitos econômicos, sociais e culturais.
	26º: Direito à educação.
	27º: Direito à cultura
	28º: Direito a uma ordem social internacional que contemple os direitos dessa Declaração.
	29º: O ser humano estará sujeito apenas às limitações da lei, visando tão somente garantir os direitos de outrem, e do bem-estar de uma sociedade democrática.
30º: Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada de modo a restringir quaisquer dos direitos e liberdades aqui estabelecidos.	
3) Direito à propriedade	17º: (1) direito à propriedade; (2) Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade.
	23º: Direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho.
	24º: Direito a repouso e lazer, e férias.
	25º: Direito a um padrão de vida capaz de assegurar-lhe saúde e bem-estar.

Fonte: elaborado pelo autor com base em Locke (2001) e Nações Unidas (online).

Os trinta artigos da DUDH englobam grande gama de áreas nas quais sustenta-se a necessidade de garantia dos direitos individuais. Esses princípios auxiliam na investigação do fenômeno islamofóbico¹⁹ na medida em que apontam para os diversos espaços nos quais as liberdades fundamentais podem ser cerceadas. Por exemplo, a negação de registro de casamento a um casal muçulmano devido à não concordância da noiva em remover seu véu, constitui-se em um caso de islamofobia por duas razões. Primeiro, houve a violação da liberdade lockeana de tratamento igualitário (discriminação por causa da fé muçulmana). Segundo, em termos específicos, ocorreu a restrição do direito ao matrimônio nos marcos da DUDH. Nesse sentido, a combinação das liberdades lockeanas com as diretrizes da DUDH, compõe um preciso instrumento teórico-metodológico para o exame da materialização da islamofobia.

Dentro da discussão acerca das obrigações legais dos Estados perante as liberdades individuais, O'Donnell (1999) também apresenta importante contribuição. Para o autor (1999), será o sistema jurídico que garantirá a cada indivíduo múltiplos direitos e obrigações. Problematizando a necessidade da defesa das liberdades individuais por parte do Estado, O'Donnell (1999) introduz a ideia de *agency*: “presunção de autonomia e razoabilidade suficientes dos indivíduos para tomarem decisões cujas consequências acarretam obrigações de responsabilidade (...)” (1999, p. 9). Para o autor (1999), a possibilidade de *agency* pelos cidadãos demonstra o respeito do Estado pelo exercício pleno das liberdades fundamentais do indivíduo. Nesse sentido, a *agency* sustenta e legitima a aposta democrática.

Este conceito é um interessante balizador para o estudo das leis francesas que resultaram na restrição de símbolos muçulmanos em determinados espaços. Essas políticas públicas agem contra a *agency* de parte dos cidadãos, visto que se retira deles a liberdade de fazer escolhas pessoais, abrindo espaço para o próprio questionamento de sua racionalidade como indivíduo.

Diamond (1996) é outro autor que compartilha as preocupações de O'Donnell (1999) ao conciliar aspectos tradicionais da democracia (eleições periódicas e justas) com liberais (defesa das liberdades individuais). Uma das contribuições do autor para o debate é o esforço em apontar de modo mais detalhado as obrigações democráticas do Estado no sentido de garantir as liberdades individuais. O autor (1996, p. 11-12) demonstra que a democracia liberal deve ter as seguintes características:

1. O poder real residindo em agentes eleitos;
2. Constrangimento constitucional e institucional do poder executivo;
3. Incerteza sobre os resultados eleitorais, alternância partidária no governo, liberdade constitucional para a livre formação de partidos políticos;

¹⁹ Essa discussão será aprofundada no quarto capítulo dessa tese.

4. Os grupos culturais, étnicos, religiosos não são proibidos de expressar os seus interesses no processo político e de usar a sua língua e cultura;
5. Através de partidos políticos e eleições, os cidadãos têm múltiplos canais para expressar e ter representados os seus interesses e valores, incluindo uma diversidade de associações, movimentos e grupos autônomos que eles são livres para se formar;
6. Liberdade de associação, pluralismo, e fontes alternativas de informação;
7. Substancial liberdade individual de crença, opinião, discussão, fala, publicação, assembleia, demonstração e petição;
8. Os cidadãos são, politicamente, iguais perante a lei;
9. Todas as liberdades mencionadas são, efetivamente, respeitadas por um judiciário independente, cuja decisões são cumpridas e respeitadas por outros centros de poder;
10. Proteção aos cidadãos pelo estado de direito, de detenções injustificadas, exílio, terror, tortura e da interferência indevida em suas vidas pessoais.

As dez características, destacadas acima por Diamond, (1996) são úteis por permitir um exame amplo e macro do funcionamento das democracias liberais. No marco das políticas públicas integracionistas da França, é plausível que a restrição ao uso de vestimentas religiosas em determinados espaços colida com os pontos 4 e 7 do receituário democrático de Diamond (1996). Ao se analisar o item nº 4, é primordial uma compreensão mais holística do Islã, entendendo-o como um conjunto de práticas culturais. Ao serem impedidas de usarem determinadas vestimentas, as cidadãs muçulmanas são censuradas de viver de acordo com a sua cultura. Já a negação do sétimo item democrático, é mais perceptível, visto que o uso do *hijab*, *niqab* ou burca é, tradicionalmente, entendido como uma demonstração de crença religiosa.

Já o estado de emergência/lei antiterrorismo da França acaba invertendo o sentido do último item exposto por Diamond (1996). Isto porque o Estado, ao invés de proteger “os cidadãos de detenções injustificadas, exílio, terror, tortura e da interferência indevida em suas vidas pessoais”, ele mesmo, eventualmente, acaba executando essas medidas (1996, p. 12, tradução livre).

Outrossim, as medidas tomadas pelo Estado francês, sob auspício do estado de emergência, contribuem para o enfraquecimento da ação autônoma dos cidadãos muçulmanos, ao restringir seus direitos e liberdades fundamentais. Este déficit se refletirá na qualidade da democracia francesa, conforme atesta o *The Economist Democracy Index 2015*. A publicação sustenta que o aumento das restrições à liberdade dos cidadãos, geradas pelo estado de emergência francês gerou um aumento da deterioração da coesão social, impulsionando queda do país da categoria de *full democracy* para *flawed democracy* em 2015. Paris manteve essa posição de declínio democrático entre os anos de 2015-2018, ou seja, durante toda a vigência

do estado de emergência. A França retornou ao status de *full democracy* apenas na última edição do relatório da *The Economist*, em 2020.

Berlin (2002), por sua vez, ao examinar os elementos liberais das sociedades, desenvolveu os conceitos de *liberdade negativa* e *liberdade positiva*. A primeira refere-se à liberdade contra interferências externas, ou seja, a liberdade de estar livre de coerção. Já a *liberdade positiva* indica o desejo individual de autogovernar-se.

A *liberdade negativa* liga-se com: 1) Autonomia de fruir autodesignações; 2) Autonomia de expressar crenças; 3) Liberdade de satisfazer, pessoalmente, gostos e a livre procura de objetivos individuais. A *liberdade positiva* por sua vez, assinala um desejo de: 1) Aspiração ao autogoverno; 2) Decidir com autonomia, em vez de ser objeto de decisão (MERQUIOR, 2014, p. 50).

Berlin (2002) acredita que a concepção positiva de liberdade como autodomínio é um valor em si mesma, porém estando aberta à tirania (GUSTAVSSON, 2015). O autor (2002) aponta que a possibilidade de os indivíduos serem escravos de seus próprios desejos ou medos é uma possível decorrência da *liberdade positiva*. Desse modo, o autor (2002) preocupa-se que a *liberdade positiva*, com sua visão do homem dividido contra ele mesmo, facilmente nos convidasse a concluir que podemos forçar ou restringir as pessoas contra seus desejos explícitos (GUSTAVSSON, 2015). Nesse enquadramento, a interferência externa seria legitimada por “libertar” os indivíduos dos seus grilhões internos (BERLIN, 2002).

Gustavsson (2015) afirma que o receio berliniano de que a *liberdade positiva* seja invertida como tirania ressoa no atual debate acerca dos limites de ação do Estado liberal europeu diante de seus imigrantes. Os banimentos do véu islâmico e os testes de cidadania em países da Europa ocidental são apontados por Gustavsson (2015) como exemplos dessa ação “libertadora” empreendida pelo liberalismo.

Assim, ideais liberais resultam em medidas iliberais, convergindo com o marco argumentativo da tese. A iliberalidade em questão é evidenciada por Berlin (2002), quando este elucida a relação autonomia x valores. O autor pondera: em nome do que pode ser justificado forçar os indivíduos a fazerem o que eles não querem? Somente em virtude de alguns ideais maiores do que os próprios homens. No entanto, Berlin (2002) relembra a premissa kantiana de que todos os valores são feitos pelos atos livres dos homens, e os são assim chamados, somente na medida em que não confrontem a máxima de que não existe valor maior que o indivíduo. Dessa forma, Berlin (2002) conclui que “todas as formas de interferir nos seres humanos, atingindo-os, moldando-os contra a sua vontade para o seu próprio padrão, todo o controle de pensamento e condicionamento, é, portanto, uma negação daquilo que os torna homens e seus valores em definitivo” (2002, p. 184, tradução livre). A defesa da autonomia e

dos valores individuais também é tratada no âmbito da integração social pelo multiculturalismo liberal.

1.5 O multiculturalismo liberal

O multiculturalismo surge, inicialmente, nas democracias ocidentais no final dos anos 1960, e é parte de uma ampla revolução dos direitos humanos envolvendo a diversidade étnica e racial, iniciada no pós Segunda Guerra Mundial (KYMLICKA, 2012). De acordo com Joppke (2014), a formulação canônica de multiculturalismo foi desenvolvida por Charles Taylor (1994). Segundo Taylor (1994), o multiculturalismo se caracteriza por políticas de reconhecimento, com caráter compensatório pela injustiça passada, iniciando na assunção de igual valor para a cultura de grupos outrora denegridos.

Em sentido normativo, o multiculturalismo representa um valor que apoia as diferenças culturais e apela para o reconhecimento das identidades culturais (MATTEI e BROEKS, 2016). A principal reivindicação do multiculturalismo é a de que a integração de minorias imigrantes deve prosseguir através do reconhecimento da cultura que constitui um grupo minoritário (MATTEI e BROEKS, 2016).

Kymlicka (2012), sinteticamente, concebe o multiculturalismo como a acomodação legal e política da diversidade étnica e cultural. De modo mais amplo, o multiculturalismo corresponde:

À visão de que os Estados não apenas devem apoiar o conjunto de direitos civis, políticos e sociais de cidadania, mas também adotar vários direitos ou políticas específicas que se destinam a reconhecer e acomodar as identidades e as aspirações distintas dos grupos étnicos culturais (KYMLICKA, 2007, p. 61, tradução livre)

O autor ressalta que o multiculturalismo pertence à esfera político-filosófica do liberalismo, sustentando que o multiculturalismo “é por si só, um movimento baseado nos direitos humanos, inspirado e constrangido por princípios dos direitos humanos e do constitucionalismo liberal-democrático” (KYMLICKA, 2012, p. 8, tradução livre).

Passadas décadas de convivência com o multiculturalismo nas democracias liberais ocidentais, Kymlicka (2012, p. 2) aponta cinco fatores determinantes para o sucesso ou falha da implementação desse ideal:

1. "Dessecuritização" das Relações Étnicas. As relações entre Estado e minorias devem ser vistas como um tema de política social e não como segurança estatal.
2. Direitos Humanos. Necessidade de um compromisso compartilhado com o respeito aos direitos humanos entre as esferas étnicas e religiosas. A percepção estatal de determinados grupos como indispostos a respeitar as normas dos direitos humanos desfavorece a adoção de políticas multiculturais.

3. Controle de Fronteira: O multiculturalismo é mais controverso quando os cidadãos sentem que as fronteiras de seus países carecem de controle.
4. Diversidade de Grupos Imigrantes: O multiculturalismo é mais eficiente quando é genuinamente *multicultural*, ou seja, quando os imigrantes são oriundos de diversos países, ao contrário de virem majoritariamente de apenas um Estado ou de uma região.
5. Contribuições Econômicas: O apoio ao multiculturalismo depende da percepção de que os imigrantes se esforçam para contribuir economicamente para a sociedade.

Contudo, desde o final dos anos 1990, a academia tem apontado para um recuo teórico e prático do multiculturalismo (CHRISTENSEN, 2012; JOPPKE, 2004; MCGHEE, 2008; OKIN, 1999; PHILLIPS, 2007). Em 2010, a chanceler alemã Angela Merkel declarou que o multiculturalismo alemão havia falhado (THE GUARDIAN, 2010). Cinco anos mais tarde, ao comentar a respeito da crise de refugiados enfrentada pela Europa, a líder atestou que o “multiculturalismo continua sendo uma farsa” (THE INDEPENDENT, 2015). Outros líderes europeus (incluindo na França e na Inglaterra), endossaram o pessimismo a respeito do multiculturalismo (BOWEN, 2007).

Para Joppke (2014) o recuo do multiculturalismo é real e ocorre sobretudo em países que moveram o Islã e os muçulmanos para o centro do debate acerca da imigração. Nesses locais, a tendência é do reforço de um liberalismo de caráter impositivo: os princípios e valores liberais das sociedades ocidentais devem ser adotados pelos novos membros. Porém, Joppke (2014) alerta que essa imposição valorativa adquire, justamente, o caráter daquilo que visa combater: o iliberalismo. Caso haja uma política por parte do Estado, ela deve ser orientada para garantir esse fim, e não para ser contrária a ele (como o multiculturalismo é suspeito de ser) (JOPPKE, 2014). Contextualizando a discussão com a presente crise de refugiados que atinge a Europa, percebe-se a atualidade dos cinco fatores expostos anteriores por Kymlicka para o sucesso ou fracasso do multiculturalismo. Estados como a França parecem enfrentar contenciosos a respeito dos itens em questão.

Kymlicka (2010) também partilha com Joppke (2014) o diagnóstico de que o retraimento do multiculturalismo se relaciona com o fracasso das políticas de integração de minorias islâmicas na Europa. Em específico, Kymlicka (2010) aponta a securitização das relações Estado-minoria e a inexistência de um consenso sobre os direitos humanos das minorias como elementos que explicam, em parte, a retração do multiculturalismo. Para o autor (2010, p. 108, tradução livre) essas duas características “ajudam a explicar parcialmente o recuo do multiculturalismo em alguns países em relação aos imigrantes muçulmanos recentes, que são, frequentemente, vistos como desleais e iliberais”.

Joppke (2014; 2017) conclui que, no cenário contemporâneo de enfraquecimento do multiculturalismo, as políticas estatais direcionadas as minorias e aos imigrantes devem ser guiadas pelo integracionismo e não pelo assimilacionismo. O primeiro remete à essência do multiculturalismo, enquanto que o segundo, por forçar a mudança identitária, adquire caráter iliberal.

1.6 Iliberalismo como antítese de liberalismo: algumas considerações teóricas

O conceito de iliberalismo não possui uma definição aceita consensualmente (RILEY, 2007). Contudo, sua essência reside na defesa de princípios antagônicos ao liberalismo. De acordo com Rosanvallon (2001) iliberal é aquela cultura política que desqualifica em seu princípio, a visão liberal. Os elementos definidores da perspectiva liberal podem ser resumidos nas liberdades individuais lockeanas: direitos à vida, à não discriminação, à liberdade (religião, expressão e associação), e à propriedade. Todavia existe uma literatura que trata especificamente do conceito de iliberalismo, e que merece ser revisada.

Holmes (1993) pondera que a restrição aos fundamentos liberais fundamentais, resulta em uma *sociedade iliberal*. Tais princípios são: 1) segurança pessoal; 2) imparcialidade do Estado em suas decisões perante os indivíduos; 3) liberdade individual; 4) direito de participar no processo de produção das leis por meio de eleições e discussões públicas via liberdade de imprensa.

Ekeli (2012), por sua vez, afirma que o iliberalismo rejeita ao menos um dos seguintes pressupostos liberais: liberdade e igualdade entre os cidadãos; respeito à autonomia individual; tolerância; igualdade moral entre os indivíduos; proteção estatal dos direitos fundamentais políticos e civis; apreço pelas instituições democráticas, como eleições livres, abertas e periódicas. Brint (2001) aponta como características do iliberalismo, além da restrição da autonomia individual: 1) emprego regular de pesadas formas de controle social para reforçar a concordância; 2) criação de desvios como meios para encorajar a coesão comunitária; 3) estabelecimento de fronteiras fortemente diferenciadas entre membros e não membros, encorajando preconceitos contra não membros.

A nomenclatura *iliberalismo* ganhou relevância acadêmica a partir do final dos 1990, através do conceito de *democracia iliberal* de Zakaria (BOZOKI, 2017). Para Zakaria (1997), a democracia liberal requer não somente eleições livres e justas, como também a proteção constitucional dos direitos individuais (direitos políticos, liberdades civis e direitos de propriedade).

Já a *democracia iliberal* ocorre quando eleições livres e justas são combinadas com uma sistemática negação dos direitos constitucionais. O contexto pós-Guerra Fria dos anos 1990

confirmou esse entendimento: eleições produziram maiorias que usaram todo o poder disponível para oprimir minorias e violar os direitos fundamentais. Nessa perspectiva, o termo *democracia iliberal* evidencia a importância do fortalecimento do liberalismo de modo a conter os perigos da democracia (MULLER, 2016). Ademais, o conceito *democracia iliberal* também vem sendo utilizado para investigar a emergência e fortalecimento do populismo nas sociedades ocidentais.

Zakaria (1997), afirma haver um espectro de democracia iliberal, iniciando em países como a Argentina, chegando ao extremo de Estados como o Cazaquistão e a Bielorrússia, com nações como a Romênia e Bangladesh no meio. Zakaria (1997) sustenta que as *democracias iliberais* ganham legitimidade na medida em que são razoavelmente democráticas.

Próximas ao conceito de Zakaria encontram-se definições mais recentes, como a de Smith e Ziegler (2008), na qual a *democracia iliberal* combina eleições livres e justas com sistemáticos constrangimentos aos direitos dos cidadãos. Já Wood (2014) enfatiza que os alvos da ação iliberal do Estado são as minorias. Outros autores apresentam definições mais generalistas, como Pap (2017), que afirma que o iliberalismo é uma condição política que cria um meio único entre uma democracia e autocracia.

Pappas (2016), em sua definição de iliberalismo apresenta três indicadores para o fenômeno: 1) Reconhecimento de uma única clivagem na sociedade; 2) Busca pela política de confronto, encorajando a polarização e rejeitando o compromisso; 3) Majoritarismo e propensão à intolerância das minorias, e impaciência com as legalidades institucionais.

A preferência pelo majoritarismo, em oposição ao constitucionalismo, será o elemento que legitimará a violação das liberdades individuais das minorias. Krekó e Rakt lembram que “o entendimento iliberal de democracia sempre coloca a opinião e as crenças da maioria acima da minoria” (2015, p. 5, tradução livre). Na mesma linha, Rensmann, Lange e Couperus (2017), sublinham que a democracia iliberal indica a subordinação dos direitos civis e humanos garantidos constitucionalmente a uma suposta “vontade geral” e a uma concepção particular de “povo”. Esta noção de “povo”, normalmente é construída sobre valores tradicionais ou conservadores.

Moffitt (2017), em seu estudo sobre partidos de extrema-direita de matriz populista do Norte da Europa²⁰, afirma que os mesmos adotam, simultaneamente, elementos tradicionais iliberais e princípios liberais. O autor (2017) os classifica como executores de um *liberal iliberalismo*. Desse modo, premissas iliberais, como a propensão à construção do “povo” como

²⁰ Os partidos analisados são os holandeses *The Party for Freedom* (PVV) e *Lijst Pim Fortuyn* (LPF); o sueco *Sweden Democrats* (SD); o dinamarquês *The Danish People's Party* (DF) e o norueguês *Progress Party* (FrP).

grupo homogêneo e ataques a grupos minoritários (geralmente muçulmanos), são expressas em um discurso liberal, calcado na igualdade de gênero, secularismo e liberdade de expressão. Contudo, o autor (2017) argumenta que o liberalismo é invocado de maneira seletiva, situado em um discurso que visa segregar os muçulmanos.

Dessa forma, as questões de gênero são, quase exclusivamente, ligadas ao tema da integração, relacionando e denunciando práticas misóginas perante os muçulmanos, ao passo que os partidos dispõem de posições conservadoras a respeito de temas ligados à família. A temática do secularismo agrega-se a cultura “judaico-cristã”, o que lhes permite delinear, especificamente, o Islã como inimigo (MOFFITT, 2017). Brubaker (2017) complementa, destacando que a retórica secular de muitos grupos conservadores da Europa Ocidental e do Norte está direcionada contra os imigrantes muçulmanos e seus descendentes.

Moffitt (2017) aponta duas razões para o uso político do *liberal iliberalismo*. Primeiramente, há um pragmatismo eleitoral: o antigo racismo biológico não é mais aceito, mas os preconceitos subsistem. Nesse sentido, os partidos precisaram desenvolver uma linguagem mais sofisticada e próxima aos valores liberais que imperam em suas sociedades. Igualmente, essa mudança de estratégia permite apresentar seus ideais islamofóbicos como racionais e honráveis. Assim, um discurso liberal, baseado nos valores do Iluminismo, é muito mais atraente para os eleitores do que uma franca islamofobia (MOFFITT, 2017).

A presente tese sustenta que a complexa relação entre liberalismo e iliberalismo exposta por Moffitt (2017) no âmbito de determinados círculos da extrema-direita europeia, também se expressa em políticas de partidos *mainstream* da França. As leis que, na prática, restringiram o do *hijab* e da burca em público, promulgadas no país durante os anos 2000, ilustram esse ponto. Alicerçadas em argumentos liberais (secularismo e igualdade de gênero), ocasionaram medidas iliberais (restrição da liberdade religiosa).

Sintetizando a discussão acerca do termo iliberalismo, o ponto comum entre todos os autores reside no entendimento do iliberalismo como a negação dos valores elementares (lockeanos) do liberalismo e da DUDH. Contudo, a grande problemática situa-se na constatação de que o iliberalismo pode desenvolver-se em um ambiente democrático. Nesse sentido, a diferenciação feita por Zakaria (1997) entre *democracias liberais* e *democracias iliberais* é de grande importância conceitual e prática: embora ambas compartilhem a realização de eleições livres e justas, a segunda não garante a proteção constitucional dos direitos individuais.

1.7 A integração de minorias na Europa: tensões entre liberalismo e iliberalismo

Gustavsson (2015) chama a atenção para o fato de que a recente mudança do multiculturalismo europeu para uma linha mais dura diante os imigrantes muçulmanos não se resume, simplesmente, à tradicional xenofobia ou nacionalismo comuns; em vez disso, há também algo distintamente liberal, o que torna o debate ainda mais insidioso. Na atualidade, o liberalismo europeu, mais do que defender o nacionalismo, está em um processo de substituição do último, assumindo, rapidamente, o papel de principal ideologia de pertencimento do continente. Os banimentos dos véus, os testes obrigatórios de integração cívica e os crescentes debates públicos, que caracterizam os imigrantes como “outros”, são exemplos desse processo (GUSTAVSSON, 2015). Muller (2016) acrescenta que, nesse caso, os valores liberais tornam-se valores nacionalistas: eles servem apenas para *excluir*. A retórica universalista liberal é empregada de modo a diferenciar os indivíduos, criando um tipo de autoproclamada aristocracia liberal entre as pessoas.

Dentro do escopo da integração, Joppke (2017) coloca que existem duas visões acerca da linha divisória entre liberalismo e iliberalismo. Primeiramente, há especialistas (como o próprio Joppke, 2017) que veem como iliberais somente medidas estatais que gerem a exclusão dos indivíduos, através da imposição da moralidade e da mudança forçada da identidade. Já para autores como Orgad (2015), apenas a familiarização obrigatória com a cultura, pode qualificar a política integracionista como iliberal, uma vez que tais questões não se relacionam com o funcionamento da democracia liberal e estão fora do âmbito do liberalismo político.

De acordo com Orgad (2010), os Estados europeus têm adotado políticas iliberais que violam os mesmos valores que eles buscam resguardar. Destarte, esse processo gera um *paradoxo do liberalismo*: “Estados liberais, de modo a preservar o que eles entendem como regime liberal estão recorrendo a meios iliberais de modo a garantir valores liberais” (ORGAD, 2010, p. 92, tradução livre). Precisamente quando os Estados liberais deixam de regular a conduta externa dos cidadãos e passam, autoritariamente, a atuar sobre as disposições internas dos indivíduos, o liberalismo se torna “regressivo” e “iliberal”, conforme lembram Adamson, Triadafilopoulos e Zolberg (2011).

Dito isso, apresentam-se a seguir as principais tendências a respeito do estudo teórico do liberalismo e iliberalismo no âmbito das integrações de minorias na Europa.

1.7.1. Liberalismo reformista, iluminista e romântico

Galston (1995; 2002) sugere que há duas linhas, essencialmente, concorrentes/distintas

no liberalismo: o *liberalismo reformista* e o *liberalismo iluminista*. A primeira surge a partir da experiência das guerras religiosas europeias do século XVII; a segunda deriva dos ideais da racionalidade humana e progresso científico que caracterizou o século XVIII. Situado, historicamente, no absolutismo estatal e na constante iminência de guerras civis, o *liberalismo reformista* concebe as instituições como um meio para promover a diversidade e as diferenças legítimas entre indivíduos com respeito a assuntos como a natureza do bem, as fontes de autoridade moral, razão versus fé e afins (GALSTON, 2002; GUSTAVSSON, 2015).

O *liberalismo iluminista*, contrariamente, assume que o objetivo final do projeto liberal consiste em fomentar a autonomia dentro de uma concepção específica de boa vida (GALSTON, 2002). Neste enquadramento, as instituições liberais seriam meios para cultivar o caráter reflexivo da autonomia (GUSTAVSSON, 2015). Os *liberais iluministas*, de maneira oposta aos *reformistas liberais*, tendem a interferir em escolhas que são vistas como resultado de fé ou de tradição inabalável, ao invés da autorreflexão racional. Contudo, o *liberalismo iluminista* não é, por definição, antirreligioso (GALSTON, 2002).

Outrossim, Galston (2002) aponta que a autonomia liberal está ligada ao histórico impulso do *liberalismo iluminista*: a experiência de libertação por meio da razão de uma autoridade externa (religiosa, política) imposta ao indivíduo. A diversidade liberal, pelo contrário, está associada ao *liberalismo reformista*: o esforço em lidar com as consequências políticas das diferenças religiosas na esteira das divisões dentro da cristandade (GALSTON, 1995). Este empreendimento resultou em uma abordagem que aceita e organiza a diversidade através da tolerância mútua. Galston (1995) salienta que o enaltecimento dos ideais iluministas não pode se transformar em endosso público acerca do triunfo dos valores iluministas sobre todos os outros.

Mais recentemente, Gustavsson (2015) propõe uma atualização da ideia de *liberalismo iluminista* através do conceito de *liberalismo romântico*. Ele sustenta que o primeiro termo é, eventualmente, um conceito enganoso, sobre o qual podemos encontrar ideias que, na verdade, se situam na oposta tradição do romantismo. O autor (2015) chama a atenção para o fato de Berlin (2002) não conceber a *liberdade positiva*, exclusivamente, por meio de uma visão de liberdade que enfatiza a prevalência da racionalidade sobre o desejo. De fato, Berlin (2002) encontrou desconcertantes ideais *românticos* de libertação. Os ideais românticos de liberdades convidam o seu proponente a se conceber como um “inspirado artista”, que molda os homens à luz de sua visão única.

Este primeiro argumento se completa pelo entendimento de que os *liberais iluministas*, frequentemente, recorrem ao ideal romântico da autorrealização e da liberdade de expressão, ao invés do princípio kantiano de autonomia (GUSTAVSSON, 2015). A controvérsia sobre os

cartoons de Muhammad (2005) e as leis europeias sobre o véu islâmico são dadas como exemplos para sustentar esse raciocínio. O primeiro caso se afirma mais como um ideal romântico de auto expressão a qualquer custo do que dentro do objetivo iluminista de fomentar a autorreflexão crítica.

A respeito das leis europeias que resultaram no banimento do véu islâmico, Gustavsson (2015), argumenta que as medidas se mostram como uma tentativa de ajudar no desenvolvimento de uma individualidade ainda prematura. Este ideal romântico, que concebe o banimento do véu islâmico como um ato de libertação, assume um caráter de arrogância liberal (GUSTAVSSON, 2015). O autor (2015) também alerta para o risco de que o liberalismo iluminista possa, eventualmente, eclipsar a postura mais propensa ao autocontrole do liberalismo romântico.

1.7.2 Liberalismo identitário

O *liberalismo identitário* ancora-se na defesa dos princípios e modos de vida liberais (concebidos como parte fundamental da identidade nacional) em oposição a forças iliberais e contra a ameaça de culturas regressivas (TEBBLE, 2006). Dessa forma, o liberalismo é percebido como elemento aglutinador da sociedade buscando substituir o Cristianismo como valor identitário unificador (MITCHELL, 2019). Traduzido como um nacionalismo conservador, esta corrente defende a obrigatoriedade da assimilação como requisito para a inclusão das minorias (compulsoriedade no aprendizado do idioma do país e a adesão aos principais hábitos e valores da nação). A assimilação é compreendida não apenas para incluir comunidades minoritárias na sociedade, mas também para proteger subgrupos marginalizados dentro das minorias de uma pressão social interna para aderir a comportamento tradicionais (TEBBLE, 2006).

Este argumento é exemplificado pela defesa do governo francês da *laïcité* nas escolas públicas como uma medida inibidora dessas pressões comportamentais. Os *liberais identitários* demandam que o Estado também adote medidas de exclusão, e em grau extremo, a repatriação de indivíduos estrangeiros cujos valores são considerados incompatíveis com a cultura nacional liberal (TEBBLE, 2006). O caráter intromissivo e excludente do *liberalismo identitário*, exposto acima, indica os traços iliberais que essa visão adquire. Similarmente, Michell (2019) sustenta que os impulsos universalistas e libertadores do liberalismo se radicalizam no momento que começam a impor os seus princípios. Nesse ponto, o liberalismo absolutiza seus ideais de *liberdade e igualdade* e adquire uma postura sectária e identitária, no sentido que procura “corrigir” as diferenças de valores. O liberalismo torna-se *ideológico*, e não apenas um conjunto de pressupostos (MITCHELL, 2019).

Ações peremptórias e excludentes são autorizadas se atenderem à defesa dos valores liberais da sociedade. Este enquadramento é similar ao que ocorre nas medidas alemãs e francesas que restringiram o uso de vestimentas religiosas em espaços públicos.

Outra questão levantada pelo *liberalismo identitário* diz respeito à desconfiança ao multiculturalismo. Para os *liberais identitários* o multiculturalismo como resposta à diversidade não representa a equalização da expressão cultural, e contribui para o enfraquecimento da cultura majoritária. A redução dos valores *liberais* nacionais é o resultado, para o *liberalismo identitário*, do próprio sucesso do multiculturalismo (TEBBLE, 2006). Esta corrente sustenta que as comunidades nacionais são discriminadas em detrimento da proteção dos grupos minoritários. A percepção de certos indivíduos de que o governo se preocupa mais com o bem-estar das minorias do que com a população originária, ilustra bem a questão (TEBBLE, 2006). Assim, de modo a combater a destruição da permissividade cultural, os *liberais identitários*, concluem que a seleção cultural em relação à imigração e à assimilação são necessárias, demonstrando que a preocupação com a sobrevivência cultural não implica o multiculturalismo, mas pode justificar o seu oposto (TEBBLE, 2006).

1.7.3 Liberalismo repressivo

Outra importante contribuição ao debate sobre o liberalismo europeu é dada por Joppke. Para o autor (2017), desde o final dos anos 1990, a maioria dos Estados da Europa Ocidental (incluindo Alemanha e França), vem adotando uma postura mais incisiva a respeito da integração de seus imigrantes, conhecida como *integração cívica*. A temática deixa de pertencer ao *laissez-faire* e passa a ser controlada e regulada pelo Estado. Assim, o poder público, passa a obrigar os novos membros de sua sociedade a não somente adquirir conhecimentos do idioma local, mas também se familiarizar com suas instituições políticas, história e cultura (ibidem). Joppke (2017) sustenta que a *integração cívica* por visar alcançar objetivos liberais através de meios iliberais, tornar-se um exemplo do *liberalismo repressivo*.

Na ótica do *liberalismo repressivo*, os imigrantes e demais minorias étnicas e religiosas só podem fazer parte da sociedade se adotarem os seus valores. A seguinte declaração do então presidente francês Nicolas Sarkozy, ilustra a questão:

Quem não deseja respeitar nossa concepção de humanidade, quem rejeita o humanismo, (...) quem deseja abolir a herança do Iluminismo e da Revolução [Francesa], quem não quer reconhecer que a mulher é igual ao homem, quem deseja aprisionar sua esposa em casa e forçá-la a usar o véu, quem deseja circuncisá-la ou submetê-la a casamento forçado, deve estar distante da França (LE MONDE, 11-12, 2007 apud JOPPKE, 2007b: 271, tradução livre).

O *liberalismo repressivo*, além de adotar a retórica incisiva perante a adoção dos valores

nacionais, caracteriza-se pela imposição normativa: leis e medidas são empregadas para forçar a integração dos imigrantes aos princípios e normas do país anfitrião (JOPPKE, 2007a). Dessa forma, os imigrantes tornam-se responsáveis por sua própria integração (JOPPKE, 2007b). Nesse sentido, caso eles não se adaptem ao país onde vivem, serão, automaticamente, excluídos de determinados direitos. Esta constatação faz Joppke (2007b) inferir que na Europa o *liberalismo repressivo* envolve, potencialmente, a discriminação: o Estado liberal torna-se acessível somente para indivíduos liberais.

As leis que regulamentam o uso de vestimentas religiosas em espaços públicos da Alemanha e da França são interessantes exemplos do *liberalismo repressivo*. Como consequência dessas normativas, parte da comunidade muçulmana é obrigada a abdicar de seus valores religiosos-culturais, se desejar usufruir do espaço público e realizar atos determinados (ex: estudar ou ser professor em escolas públicas).

Essas políticas públicas demonstram uma tentativa de empurrar o Estado liberal rumo a uma regulação legal da moral, colocando em risco o próprio liberalismo (JOPPKE, 2014). Com isso, o *liberalismo repressivo* contemporâneo indica que meios iliberais podem ser colocados a serviço de objetivos liberais, gerando políticas islamofóbicas (JOPPKE, 2007a; KYMLICKA, 2012).

1.7.4 Liberalismo voluntarista e liberalismo perfeccionista

A relação entre políticas liberais e iliberais é, igualmente, trabalhada por O'Brien (2016), por meio dos conceitos de *liberalismo voluntarista* e *liberalismo perfeccionista*. O autor (2016, p. 19-20) aponta duas tradicionais linhas do pensamento liberal acerca da autonomia individual, baseado na distinção berliniana de *liberdade positiva* e *liberdade negativa*.

1. *Voluntarismo liberal*: enfatiza a liberdade negativa dos cidadãos, os quais, presume-se, podem alcançar o autoaperfeiçoamento por conta própria.
2. *Perfeccionismo liberal*: enfatiza a liberdade positiva e reivindica que o Estado molde os cidadãos em confiáveis praticantes e defensores da liberdade.

O *voluntarismo liberal* busca a liberdade do Estado, o *perfeccionismo liberal* busca a liberdade através do Estado.

Aprofundando o seu raciocínio, O'Brien (2016, p. 28) coloca que o *voluntarismo liberal* deseja que os indivíduos tenham direito à livre escolha, à medida que o *perfeccionismo liberal* quer que eles façam a escolha certa. O *voluntarismo liberal* acredita que os erros pessoais representam a oportunidade de aprendizado rumo ao aperfeiçoamento. Já o *perfeccionismo liberal* se preocupa com a má escolha dos indivíduos. Esta abordagem defende ações compulsórias estatais em nome da emancipação daqueles que são incapazes de se emancipar

sozinhos (O'BRIEN, 2016).

Em âmbito prático, o *perfeccionismo liberal* pode ser visto no comportamento de alguns Estados da Europa Ocidental, que buscam formar não uma sociedade liberal, mas uma sociedade de liberais, na qual a liberdade vem por meio do Estado (ibidem). O autor ainda afirma que “existe um nítido elemento no *liberalismo perfeccionista* que se esforça para moldar os muçulmanos em liberais confiáveis” (2016, p. 100, tradução livre).

Ambas correntes do liberalismo resultam em profundos impactos para as políticas de imigração. A abordagem *voluntarista liberal* pressupõe uma estreita concepção de cidadania, que se traduz em uma defesa do cosmopolitismo e do multiculturalismo liberal. O *perfeccionismo liberal*, por vez, demonstra preferência pelo assimilacionismo liberal. Este urge o Estado a encorajar, demandar e até mesmo testar a assimilação dos imigrantes aos valores liberais. Ancorado no conceito habermasiano de *patriotismo constitucional*, o *perfeccionismo liberal* destaca a necessidade da adesão de todos os cidadãos com os princípios liberais constitucionais. Ao requerer a identificação com os valores liberais da constituição, o assimilacionismo liberal prescreve uma forma mais densa de cidadania, demandando que todos os indivíduos se tornem liberais de espírito (O'BRIEN, 2016).

Os testes de cidadania empregados por governos como Alemanha, França e Dinamarca são considerados por O'Brien (2016) um claro exemplo da ação do *perfeccionismo liberal* em tentar moldar os muçulmanos em liberais confiáveis. Estes procedimentos se caracterizam por exigir respostas “liberais” dos candidatos em temas como poligamia, igualdade de gênero, homossexualismo, apostasia, etc.

Dentro da perspectiva do *perfeccionismo liberal*, as escolas públicas são os locais mais apropriados para o Estado liberal forçar os seus cidadãos a ser livres (O'BRIEN, 2016). Para o autor (2016), não é por acaso que a grande maioria dos banimentos de símbolos religiosos tenha ocorrido no ambiente escolar. O'Brien (2016) acrescenta que o Estado democrático liberal, por ser governado pelos seus cidadãos, dispõe de um intenso e às vezes existencial interesse em promover indivíduos liberais. Citam-se os apontamentos da *Commission Stasi* (criada pelo governo francês para investigar a questão da laicidade no espaço público), que recomenda o banimento de símbolos religiosos em escolas de modo a produzir “cidadãos esclarecidos”.

Por defender a liberdade, mas com uma absoluta certeza moral, o liberalismo sempre abrigará uma tensão interna entre o voluntarismo e o perfeccionismo (O'BRIEN, 2016). Ademais, segundo o autor nenhuma doutrina que proponha princípios universais absolutos, como o liberalismo, pode se esquivar, totalmente, da tentação do perfeccionismo (2016, p. 170).

1.7.5 A radicalização do secularismo

Como pontos em comum entre as abordagens, descritas acima, observam-se as relações e interconexões entre liberalismo e iliberalismo no âmbito da integração dos muçulmanos na Europa. A revisão dessa literatura revela a dificuldade das sociedades do continente em lidar democraticamente com suas minorias muçulmanas, possuidoras de hábitos culturais e religiosos distintos de uma Europa crescentemente secular.

Será justamente na França, a tentativa estatal de imposição do princípio de secularismo à minoria muçulmana, um dos principais problemas no tema da integração desse grupo. Conforme exposto nesta subseção, o liberalismo torna-se iliberal quando atua compulsoriamente, ignorando as preferências e liberdades individuais. Dessa forma, nota-se que, na França, o conceito de secularismo tem sido radicalizado nas últimas décadas, especialmente no que diz respeito em sua relação os muçulmanos (CCIF, 2019; WOLFREYS, 2018; ZRAGUA, 2018).

Para a CCIF (2019), a discriminação institucional contra os muçulmanos, é

entre outras coisas, o resultado de uma compreensão ideológica e radical do conceito de secularismo. Amplamente mal utilizado pelas esferas políticas da direita e da esquerda, o secularismo legitima os comportamentos mais discriminatórios e os discursos mais veementes contra os muçulmanos. Nas instituições francesas, tornou-se um instrumento de estigma e exclusão (CCIF, 2019, p. 16, tradução livre).

O uso radical do secularismo de modo a discriminar os muçulmanos, é um dos focos dessa tese. O emprego do secularismo visando à exclusão dos muçulmanos por meio de legislações será examinado no terceiro capítulo, enquanto o exame da adoção de retóricas seculares contra os muçulmanos por parte da sociedade civil, ocorrerá no quarto capítulo. Para Zragua, “o secularismo apresenta uma tendência extremista que consiste em querer estender esse princípio à sociedade civil, sujeitando-o a uma regra válida para a autoridade pública” (2018, p. 25, tradução livre).

A *radicalização do secularismo* nos termos de Zragua (2018) é observada em uma postura quase obsessiva diante o vestuário e os hábitos alimentares²¹ dos muçulmanos. Ambos constituem importantes marcadores identitários do Islã que são, frequentemente, atacados em nome do secularismo. Nesse sentido, o pressuposto liberal de secularização do espaço público é extrapolado objetivando restringir a manifestação religiosa do Islã, atacando assim a liberdade religiosa individual, configurando-se finalmente, como iliberal. Os dados expostos no quarto capítulo a respeito do considerável número de mulheres com véu que tiveram serviços negados em nome do secularismo por usarem o adorno, e os frequentes casos de não respeito à dieta *halal* de estudantes em cantinas escolares, justificados pelo

²¹ O fenômeno da *radicalização do secularismo* na França, também é observado junto aos alimentos judaicos *kosher*.

secularismo, atestam o argumento.

As oito tendências liberais expostas nesta seção parecem fazer parte do mesmo movimento político social que advoga por uma revisão do multiculturalismo perante a problemática integração das minorias muçulmanas nos Estados europeus. Face às particularidades de cada conceito, todos compartilham duas assunções: a defesa dos valores liberais diante dos “outros” imigrantes, e a chancela para adoção de medidas iliberais para garantir a vigência desses princípios liberais.

Adamson, Triadafilopoulos e Zolberg (2011) apontam que a tendência de os Estados europeus empregarem normas liberais em uma ótica exclusionista representa um desafio à tradicional literatura sobre imigração e políticas de cidadania. A esta situação soma-se a dificuldade enfrentada pelo Estado liberal europeu em conciliar valores liberais e identidades que transcendem o Estado com princípios competidores ou fontes de autoridade que também o transcendem (SOYSAL, 1994).

1.8 Apontamentos finais da discussão da islamofobia nos marcos do liberalismo e iliberalismo

A revisão da literatura empreendida nesse capítulo destacou os principais debates teóricos a respeito da integração dos muçulmanos na Europa. Inicialmente, se expôs o conceito de islamofobia, tendo como ponto de partida o entendimento de Bleich (2012). Observou-se que a islamofobia se constitui uma forma contemporânea de racismo que viola os direitos humanos dos muçulmanos. Esse entendimento colabora para evidenciar a discriminação travestida de críticas à religião (normalmente aceitas em sociedades seculares). Outrossim, a não separação entre religião e raça permite demonstrar mais claramente a articulação de discursos e práticas liberais e iliberais, conforme advoga essa tese. Igualmente inferiu-se que a islamofobia também é dotada de um aspecto discursivo e ideológico que constrói o muçulmano como “outro” inferior e perigoso.

Ainda na primeira subseção do capítulo, os conceitos de *islamofobia liberal* e *iliberal* contribuem para a compreensão da islamofobia como fenômeno complexo. Sua exequibilidade repousa na articulação entre vertentes ideológicas, naturalmente, opostas: liberalismo e iliberalismo.

A discussão teórica sobre essas duas correntes foi o alvo das seções seguintes deste capítulo. Após a revisão da literatura clássica e contemporânea sobre liberalismo, decidiu-se adotar a perspectiva das liberdades lockeanas somadas aos princípios da DUDH como ferramentas metodológicas para a investigação da islamofobia. Do lado do iliberalismo, orientado pelas ideias de Rosanvallon (2001), a concepção do iliberalismo como antítese do

liberalismo foi também adotada.

Além disso, resgatou-se o termo *tiranía da maioria* (Tocqueville, 2005 e Mill, 1991) como importante ferramenta conceitual para o exame da relação maioria secular francesa x minoria muçulmana. A franca possibilidade da imposição dos valores liberais-seculares da maioria secular francesa perante à minoria islâmica, por meio do amparo na opinião pública, parece ser um elemento identificável no caso francês contemporâneo.

Também se constatou a relevância atual do debate entre multiculturalismo e assimilacionismo, permeado por tensões e diálogos entre liberalismo e iliberalismo. O desenvolvimento de diversos conceitos relacionados ao tema (conforme mostrado na seção 1.6) é um reflexo desse movimento. Termos como *liberalismo perfeccionista* e *radicalização do secularismo* através de suas respectivas premissas de defesa da autonomia, modelização dos cidadãos, e assimilação aos valores liberais, auxiliarão a presente tese a avançar na identificação de comportamentos iliberais por parte dos Estado francês em suas políticas relacionadas as suas comunidades muçulmanas.

Por fim, a partir da revisão bibliográfica realizada neste capítulo, a tese sugere um novo conceito de islamofobia, o qual será empregado dentro da análise do fenômeno na França. Assim, propõe-se conceber a islamofobia como uma medida iliberal que restringe as liberdades fundamentais dos muçulmanos, compreendidas no âmbito das liberdades lockeanas e da DUDH. Empiricamente, os capítulos três e quatro demonstrarão que as principais ocorrências islamofóbicas correspondem ao assalto das liberdades lockeanas: os ataques físicos contra muçulmanos ferem o direito à vida/tratamento igualitário; as ameaças e agressões verbais atingem o direito à liberdade; as discriminações violam o direito ao tratamento igualitário; e finalmente, os vandalismos em mesquitas e outras instituições islâmicas, indicam a agressão ao direito de propriedade.

Ademais, a tese sustenta que a islamofobia demanda uma articulação entre princípios e práticas liberais e iliberais para se desenvolver. O uso de valores como o secularismo e a igualdade de gênero combinam-se como visões racistas e iliberais dos muçulmanos, culminando em práticas islamofóbicas, conforme será exposto nos capítulos seguintes. O estudo do liberalismo e iliberalismo dentro do escopo da restrição das liberdades individuais, através da proposta teórico-metodológica da escala de iliberalismo, é o objeto do próximo capítulo.

CAPÍTULO 2: Escala de Iliberalismo: mensurando e comparando o comportamento estatal diante de minorias

2.1 Introdução

Realizada a delimitação dos conceitos de liberalismo como respeito às liberdades lockeanas, e do iliberalismo como antítese do liberalismo (ROSANVALLON, 2001), avança-se em direção à escala de iliberalismo. Ela consiste em um esforço metodológico destinado a investigar o comportamento governamental face às minorias étnico-religiosas²² no marco da salvaguarda dos direitos fundamentais. A dificuldade de muitas democracias liberais em lidar construtivamente com grupos de matrizes distintas da maioria da sociedade, representa um desafio para a sustentação do modelo do Estado-nação liberal. Como garantir o respeito as liberdades fundamentais de todos os indivíduos, incluindo aqueles que expressam tradições e heranças essencialmente distintas da maioria? Como varia entre os países, a defesa dos direitos fundamentais das minorias? A escala de iliberalismo, enquanto ferramenta analítica, procura contribuir para o entendimento dos questionamentos acima.

Nesse processo, a escala de iliberalismo tem como limitação à questão da universalização dos princípios liberais. Essa problemática é inerente à visão liberal e associa-se aos impasses vinculados ao relativismo cultural. A presente pesquisa reconhece essa dificuldade e posiciona-se contrariamente a ambições do tipo imperialista cultural, marcada por posições etnocêntricas e orientalistas no trato com os diferentes povos. Além disso, é ciente das possíveis instrumentalizações políticas das premissas liberais por parte dos países que buscam impor, unilateralmente, a doutrina liberal, visto por exemplo, nas justificativas estadunidenses para a invasão do Iraque em 2003. Consciente desses obstáculos, e firmando-se como mecanismo eminentemente acadêmico, a escala de iliberalismo almeja figurar como instrumento útil para a compreensão da salvaguarda dos direitos das minorias étnico-religiosas.

Ademais, a escala de iliberalismo espera contribuir junto ao campo dos estudos comparados das Relações Internacionais. A partir da proposição de conceitos e indicadores, procura-se fornecer os instrumentos necessários para a comparação do comportamento dos Estados para com suas minorias. A disponibilização de marcadores consistentes, garante a aplicabilidade dos recursos da escala de iliberalismo a qualquer país, fomentando a sua comparação com seus pares, por meio do desenvolvimento de um índice de iliberalismo.

A exposição e discussão da escala de iliberalismo está organizada da seguinte forma. Primeiramente o protótipo da escala é apresentado, junto com seu arcabouço teórico-

²² Outros grupos minoritários como as comunidades LGBT não são abarcados na proposta da escala de iliberalismo, ainda que o tipo de discriminação sofrido por eles seja muitas vezes similar ao das minorias étnico-religiosas. Destarte, quando a presente tese se referir ao termo minoria, está-se aludindo às minorias étnico-religiosas.

metodológico. Depois, são exibidos os indicadores analíticos do índice de iliberalismo. Em seguida, as categorias são vinculadas a países que mais se aproximam dos conceitos propostos. Por fim, são realizadas as considerações finais sobre o empreendimento metodológico.

2.2 Arcabouço teórico-metodológico da Escala de Iliberalismo

A escala de iliberalismo se norteia, teoricamente, pelo conceito de liberalismo de Locke (2001) e de iliberalismo de Rosanvallon (2001). O liberalismo é visto como o respeito às três liberdades lockeanas: (i) direito à vida e ao tratamento igualitário; (ii) direito à liberdade (religiosa, expressão e associação); (iii) direito à propriedade (LOCKE, 2001). As gradações da escala de iliberalismo se operacionalizarão por meio do nível de adequação a essas liberdades. O iliberalismo, por sua vez, é percebido como a antítese do liberalismo (ROSANVALLON, 2001). Além disso, a escala de iliberalismo se inspira no entendimento liberal clássico que concede ao Estado, o papel de avalizador dos direitos fundamentais do homem. Tais garantias são expressas na Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) de 1948 (BOBBIO, 2000).

Complementarmente à DUDH, a proposta da escala de iliberalismo, também, se ampara nas ideias de Kymlicka²³ (1995), a respeito da teoria liberal dos direitos das minorias²⁴. Para o autor, atualmente, praticamente todas as democracias liberais são multinacionais, multiétnicas, ou ambas, sendo um desafio acomodar essas diferenças de maneira democrática e liberal (1995,

p. 26). Kymlicka argumenta que apenas a teoria liberal tradicional dos direitos humanos não é suficiente para lidar satisfatoriamente com a plena aplicação das liberdades das minorias. O processo usual de tomada de decisão majoritária em cada Estado coloca as minorias culturais vulneráveis a uma injustiça significativa nas mãos da maioria e a exacerbar conflitos etnoculturais (1995, p. 5).

Kymlicka (1995) destaca que a completa separação do Estado e etnicidade é impossível. Para o autor: “as decisões governamentais sobre linguagens, fronteiras internas, feriados públicos, e símbolos estatais, inevitavelmente, envolvem reconhecer, acomodar e apoiar as necessidades e identidades de particulares grupos étnicos e nacionais” (1995, p. 115,

²³ O canadense Will Kymlicka foi o responsável por consolidar a área acadêmica dos estudos multiculturais (no início dos anos 1990), por meio de uma defesa liberal dos direitos multiculturais baseado na importância da cultura para a escolha autônoma e o respeito próprio. Os atuais debates do campo a respeito dos direitos das minorias geralmente tomam como partida a teoria de Kymlicka (ASHCROFT e BEVIR, 2019).

²⁴ Para outras teorizações a respeito dos direitos das minorias, favor ver: Charles Taylor (1994), Iris Marion Young (2009), Susan Moller Okin (1999), Brian Barry (2001), Chandran Kukathas (2003), Bhikhu Parekh (2000), James Tully (1995) e Jacob T. Levy (2000).

tradução livre). Embora esta situação não seja a priori negativa, continua a ser necessário garantir que essas formas inevitáveis de apoio para determinados grupos étnicos e nacionais, sejam fornecidas de forma justa, ou seja, certificar que eles não privilegiem algumas comunidades e prejudiquem outras (KYMLICKA, 1995, p. 115). Assim, exige-se alguns direitos diferenciados por grupo, a fim de reduzir a vulnerabilidade dos segmentos minoritários em relação à maioria.

Os direitos especiais das minorias de acordo com Kymlicka (1995) possuem dois princípios: (i) reduzir a vulnerabilidade das minorias frente as decisões da maioria da sociedade – *proteções externas*; e (ii) impedir restrições as liberdades básicas aplicadas dentro da comunidade minoritária – *restrições internas*. No segundo caso, isso significa que medidas como preconceito devido ao não seguimento da religião tradicional do grupo, discriminação contra meninas em âmbito educacional e a negação da possibilidade de participação política das mulheres, não serão apoiadas ou toleradas pela teoria liberal dos direitos das minorias (KYMLICKA, 1995, p. 181). Em outras palavras, uma visão liberal requer *liberdade dentro do grupo minoritário e igualdade entre os grupos minoritários e majoritários* (1995, p. 152). O autor propõe compreender os direitos das minorias através de três conjuntos de direitos, denominados *diferenciados de grupo*: (i) *direitos de auto-governo*, (ii) *direitos poliétnicos*, (iii) *direitos especiais de representação*.

Os *direitos de autogoverno* se relacionam, especificamente, com as minorias nacionais, concebidas como sociedades distintas e potencialmente autogovernadas, incorporadas a um Estado maior (KYMLICKA, 1995). Conforme afirma Kymlicka, os direitos de autogoverno delegam “poderes a unidades políticas menores, de modo que uma minoria nacional não possa ser vencida ou superada pela maioria em decisões que são de particular importância para sua cultura, como questões de educação, imigração, desenvolvimento, linguagem e direito da família” (1995, p. 37, tradução livre). Isso, geralmente, assume a forma de federalismo ou terras reservadas. A autonomia federal da província de Quebec, e do território de Nunavut, no Canadá, e as terras reservadas aos índios nos EUA, são exemplos.

Os *direitos poliétnicos* por sua vez “têm como objetivo ajudar os grupos étnicos e minorias religiosas a expressarem sua particularidade cultural, sem que isso prejudique seu sucesso nas instituições econômicas e políticas da sociedade dominante” (KYMLICKA, 1995, p. 37, tradução livre). Essas distinções buscam promover a integração na grande sociedade, argumentando que as instituições devem ser adaptadas para refletir a crescente diversidade cultural da população (1995, p. 181). Assim, os *direitos poliétnicos* se expressam no ensino escolar sobre a importância das minorias e da diversidade cultural, no apoio do Estado à

manutenção do patrimônio étnico e cultural das minorias e nas isenções de leis que prejudicam esses grupos, devido as suas práticas religiosas (como o uso de lenço islâmico em público).

Os *direitos de representação especial* são uma resposta à desvantagem sistêmica no processo político que torna impossível que as visões e interesses dos grupos minoritários sejam efetivamente representados nos principais fóruns legislativos do país (KYMLICKA, 1995, p. 37). Deve ser planejado como medida temporária, enquanto persistir a necessidade de representação especial, em função da opressão e da desvantagem. De acordo com Kymlicka, “assim como os direitos civis individuais são às vezes insuficientes para a acomodação justa das diferenças de grupo, os direitos políticos individuais às vezes são insuficientes para representar essas diferenças de maneira justa” (1995, p. 132, tradução livre). Na prática, os *direitos de representação especial* normalmente assumem a forma de assentos parlamentares reservados para as minorias, ou listas eleitorais separadas para essas comunidades, de modo que alguns legisladores são eleitos apenas por sufragistas dos grupos minoritários.

Em suma, os direitos das minorias são um complemento necessário à teoria liberal tradicional dos direitos humanos. Os direitos das minorias, além de compatíveis com a liberdade individual, também devem contribuir para seu avanço, através da promoção da igualdade entre a minoria e a maioria, e o estímulo à diversidade cultural. Como afirma Kymlicka, “a liberdade envolve fazer escolhas entre várias opções, e nossa cultura social não apenas fornece essas opções, mas também as torna significativas para nós” (1995, p. 83, tradução livre). Para que uma escolha individual significativa seja possível, os cidadãos não precisam apenas de acesso à informação, da capacidade de avaliá-la reflexivamente e da liberdade de expressão e associação. Eles, também, necessitam de acesso a uma cultura social. Medidas diferenciadas por grupos que asseguram e fomentam esse acesso podem, portanto, ter um papel legítimo a desempenhar em uma teoria liberal de justiça (KYMLICKA, 1995, p. 84).

Situada nesse enquadramento liberal (clássico e contemporâneo), a escala de iliberalismo sugere cinco níveis para a mensuração da ação estatal perante as minorias, oscilando entre a mais extrema possibilidade de iliberalismo (*iliberalismo expurgatório*) até a perspectiva mais liberal (*liberalismo pleno*). Cada uma das categorias se associa, respectivamente, ao comportamento base do poder público frente as minorias: *ataque* (iliberalismo expurgatório), *discriminação* (iliberalismo sectário), *indiferença e marginalização* (iliberalismo moderado/liberalismo precário), *tolerância* (liberalismo aceitativo) e *inclusão* (liberalismo pleno). A figura abaixo apresenta a proposta:

Figura 1: protótipo da escala de iliberalismo



Fonte: elaborado pelo autor.

Metodologicamente, as categorias propostas na escala de iliberalismo seguem a premissa weberiana (1999) de *tipo ideal*. Para o autor (1999) o *tipo ideal* é uma construção mental empregada para a investigação e sistemática caracterização de uma situação concreta, a partir do estabelecimento de um modelo que representa a manifestação plena do fenômeno. Em outras palavras, “ênfatizam-se determinados traços da realidade até concebê-los na sua expressão mais pura, que jamais se apresenta assim nas situações efetivamente observáveis” (COHN, 2003, p. 9). A fixação de um conceito do *tipo ideal*, possibilita, metodologicamente, a análise dos fatos empíricos tendo como ponto de partida o arquétipo ideal, a partir da aproximação ou distanciamento do objeto de estudo ao modelo ideal.

Para Weber (1999),

Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante a conexão de grandes quantidades de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento (1999, p. 107).

Desse modo, a elaboração de cinco categorias ideais de expressão do liberalismo e iliberalismo, atende ao anseio metodológico weberiano de criação de modelos ideacionais destinados a atuarem como ferramentas analíticas para o exame da realidade social. Ademais, segundo Weber “o objetivo de construir tipos ideais não é comparar uma situação empírica com o tipo ideal, mas comparar várias situações empíricas entre si, através do meio do tipo ideal e derivar hipóteses testáveis que são responsáveis pelos vários desvios (1999, p. 110). Assim, a proposta sugere investigar o comportamento dos Estados diante suas minorias étnico-religiosas a partir da constituição de conceitos ideais, destinados a iluminar o exame da postura estatal perante seus grupos minoritários.

Por conseguinte, cada uma das cinco graduações da escala vincula-se a uma postura ideacional no sentido weberiano diante as minorias. Dada essa construção, as minorias são entendidas como *diferenças* diante o grupo majoritário. A atitude estatal é então posicionada na

esteira de sua conduta com a *diferença*, oscilando entre o *expurgo da diferença* (iliberalismo expurgatório), *institucionalização da diferença* (iliberalismo sectário), *indiferença e parcial marginalização da diferença* (iliberalismo moderado/ liberalismo precário), *aceitação da diferença* (liberalismo pleno) e *inclusão da diferença* (liberalismo pleno).

A identificação e pertencimento estatal a um dos cinco níveis propostos é executada por meio do grau de observância as liberdades lockeanas. Estas, por sua vez, são examinadas através de questionamentos baseados nos indicadores da Freedom House²⁵.

A Freedom House é referência internacional no estudo comparado da democracia desde os anos 1970. A instituição produz relatórios anuais mensurando, qualitativamente, os direitos políticos e as liberdades civis em escala global. A metodologia da Freedom House é largamente baseada na DUDH, e desenvolvida de modo a aplicar-se universalmente a todos os Estados e territórios, se adequando ao desenho investigativo da escala de iliberalismo (FREEDOM HOUSE, 2020). Em sua pesquisa, a instituição estadunidense avalia os países e territórios por meio de 10 indicadores de direitos políticos²⁶ 15 indicadores de liberdades civis²⁷, cada um deles compostos por perguntas que objetivam mensurar a sua execução na prática (FREEDOM HOUSE, 2020). Dado o foco da escala de iliberalismo nos direitos das minorias étnico- religiosas, apenas os questionamentos associados à esse segmento societal da Freedom House foram adaptados à proposta desta tese.

Nesse enquadramento, as liberdades fundamentais lockeanas são examinadas através de inquirições gerais baseados nos indicadores da Freedom House. Essas perguntas visam medir o tipo de resposta executada pelo Estado perante sua responsabilidade em garantir os direitos fundamentais em questão. Dessa forma, o comportamento estatal pode variar entre cinco atitudes face a sua capacidade de assegurar os direitos das minorias: (v) *impossibilidade*, (iv) *restrita*, (iii) *parcial*, (ii) *satisfatória*, (i) *plena*. As cinco posturas se relacionam, respectivamente, com os cinco níveis propostos pela escala: *iliberalismo expurgatório* (v), *iliberalismo sectário* (iv), *iliberalismo moderado/liberalismo precário* (iii), *liberalismo aceitativo* (ii) e *liberalismo pleno* (i). Estes elementos são sintetizados na tabela abaixo:

²⁵ Outras importantes contribuições nas pesquisas sobre democracia, estado de direito e direitos humanos em nível global são observadas nos seguintes relatórios: The Economist Democracy Index, World Justice Project Rule of Law Index, Amnesty International Reports on Human Rights, Human Rights Watch Reports on Human Rights, US Department of State International Religious Freedom Reports, US Department of State - Country Reports on Human Rights Practices.

²⁶ As questões que investigam os direitos políticos são agrupadas em três subcategorias: Processo Eleitoral (3 questões), Pluralismo Político e Participação (4) e Funcionamento do Governo (3) (FREEDOM HOUSE, 2020).

²⁷ As interrogações que investigam as liberdades civis são agrupadas em quatro subcategorias: Liberdade de Expressão e Crença (4 questões), Direitos Associativos e Organizacionais (3), Estado de Direito (4) e Autonomia Pessoal e Direitos Individuais (4) (FREEDOM HOUSE, 2020).

Tabela 2: grau de iliberalismo x comportamento estatal face às minorias

Grau na escala de iliberalismo	Iliberalismo Expurgatório	Iliberalismo Sectário	Iliberalismo Moderado/ Liberalismo Precário	Liberalismo Aceitativo	Liberalismo Pleno
Atitude estatal face os direitos essenciais das minorias	Impossível	Restrita	Parcial	Satisfatória	Plena
Direito à vida Possibilidade de proteção contra o uso ilegítimo de força física.					
Direito ao tratamento igualitário Possibilidade de tratamento igualitário por parte das leis, políticas e práticas aos vários segmentos da população.					
Direito à liberdade religiosa Possibilidade de livre expressão religiosa em público e em privado.					
Direito à liberdade de expressão Possibilidade de livre expressão de opiniões políticas e/ou sobre outros temas sensíveis sem o medo de retaliação.					
Direito à liberdade de associação Possibilidade de livre reunião, criação de ONGS e partidos políticos, e igualdade de oportunidades políticas.					
Direito à propriedade e igualdade de oport. econômicas Possibilidade de liberdade econômica e igualdade de oportunidades econômicas à todos grupos sociais.					

Fonte: elaborado pelo autor com base em Freedom House²⁸ (2020).

Analicamente, a conjunção do enquadramento do comportamento dos países diante o respeito ou não as liberdades fundamentais das minorias, indica a sua vinculação a um dos cinco níveis da escala de iliberalismo. Uma vez que são sugeridos quatro itens referentes à investigação do papel estatal diante de minorias (direito à vida, direito ao tratamento igualitário, direito à liberdade - religiosa, de expressão e de associação, e direito à propriedade), o pertencimento a ao menos três destes, indicará a gradação de liberalismo ou iliberalismo o qual se relacionará.

Nessa perspectiva, e em virtude da essência da própria ferramenta metodológica proposta, uma *escala*, os objetos examinados serão dispostos de acordo com a maior ou menor aderência ao total dos quatro indicadores. Tomemos, como exemplo, um país que se encaixe como *iliberalismo sectário* em quatro marcadores (direito à vida, direito ao tratamento igualitário, direito à liberdade religiosa, direito à liberdade de expressão, direito à liberdade de associação) e *iliberalismo moderado/liberalismo precário* no eixo direito à propriedade. A sua aderência aos itens acima torna o Estado em questão não apenas vinculado ao *iliberalismo sectário*, mas também posicionado em um espectro mais *iliberal* do que *liberal*. Esse trânsito dentro das categorias é coerente com a complexidade e multiformidade das posturas estatais diante de suas minorias. Abaixo, segue o modelo da escala do iliberalismo, contendo também

²⁸ As sentenças relacionadas às liberdades lockeanas são baseadas nos seguintes questionamentos da Freedom House (2020): 1) Direito à vida: Baseado no terceiro questionamento do item Estado de Direito: “Existe proteção contra o uso ilegítimo de força física e liberdade de guerra e insurgências?”.

2) Direito ao tratamento igualitário: Baseado no quarto questionamento do item Estado de Direito: “As leis, políticas e práticas garantem tratamento igual para os vários segmentos da população?”.

3) Direito à liberdade religiosa: Baseado no segundo questionamento do item Liberdade de Expressão e Crença: “Os indivíduos são livres para praticar e expressar sua fé religiosa ou descrença em público e em privado?”

4) Direito à liberdade de expressão: Baseado no quarto questionamento do item Liberdade de Expressão e Crença: “Os indivíduos são livres para expressar suas opiniões pessoais sobre tópicos políticos ou outros assuntos delicados, sem medo de vigilância ou retaliação?”

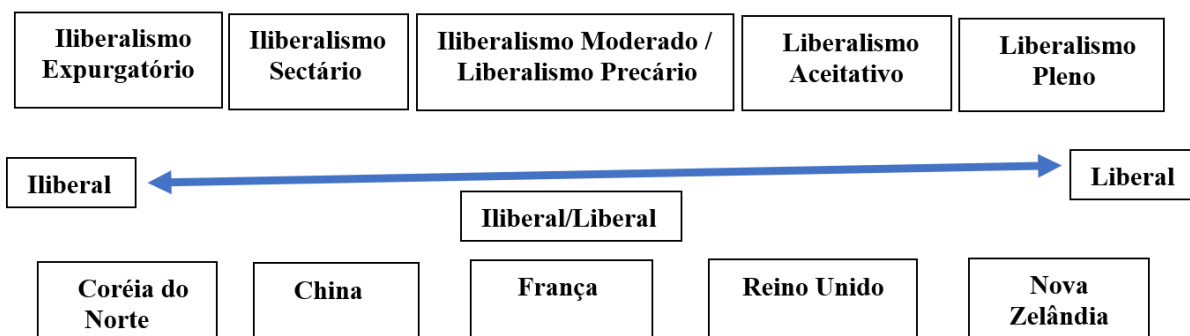
5) Direito à liberdade de associação: Baseado, respectivamente, nos questionamentos número um, dois e três do item Direitos Associativos e Organizacionais e um do item Pluralismo Político e Participação: “Há liberdade de associação?”, “Existe liberdade para as organizações não governamentais, especialmente aquelas que estão engajadas em direitos humanos - e trabalhos relacionados à governança?”, “Existe liberdade para sindicatos e organizações profissionais ou trabalhistas semelhantes?”, “O povo tem o direito de se organizar em diferentes partidos políticos ou outros grupos políticos competitivos de sua escolha, e o sistema está livre de obstáculos indevidos à ascensão e queda desses partidos ou agrupamentos concorrentes?” (FREEDOM HOUSE, 2020, tradução livre).

6) Direito à propriedade e igualdade de oportunidades econômicas: Baseado no segundo e quarto questionamentos do item Autonomia Pessoal e Direitos Individuais. Respectivamente: “Os indivíduos são capazes de exercer o direito de possuir propriedade e estabelecer negócios privados sem interferência indevida de atores estatais ou não estatais?”; e “Os indivíduos desfrutam de igualdade de oportunidades e liberdade da exploração econômica?”

os casos usados como exemplos.

2.3 O detalhamento da proposta Escala de Iliberalismo

Figura 2: Protótipo 2 da escala de iliberalismo contendo seus tipos ideais



Fonte: elaborado pelo autor.

Todos os países indicados na figura acima se constituem em exemplos que envolvem a condição contemporânea dos Estados. As próximas subseções aprofundam as propostas de categorias da escala de iliberalismo.

2.3.1 O iliberalismo expurgatório

Esse nível representa a condição mais extrema que o iliberalismo pode se manifestar. O termo “expurgatório” sintetiza o modo como o governo lida com a *diferença*: ela é suprimida, eliminada, *expurgada*. Por isso, o *iliberalismo expurgatório* adquire traços muito similares aos regimes totalitários. De acordo com Arendt (2012), o totalitarismo visa destruir a individualidade, almejando uma sociedade homogênea, habitada por indivíduos atomizados e isolados. Para Arendt: “o domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível” (2012, p. 473).

No espectro do *iliberalismo expurgatório* toda a *diferença* é excluída. Dessa forma, não apenas minorias étnico-religiosas são perseguidas, mas qualquer um que se oponha ao regime. Dentro da realidade empírica, o exemplo que mais se aproxima da presente categoria é o regime norte-coreano. Historicamente, o *iliberalismo expurgatório* também pode ser observado na Alemanha Nazista. Contemporaneamente, muitos de seus aspectos são notados nas políticas extremistas empreendidas nos territórios ora controlados pelo autointitulado Estado Islâmico no Oriente Médio. Em ambos os casos, o iliberalismo é dominante e plenamente inserido na organização política hegemônica, que controla (ou visa controlar) todos os níveis da atividade humana.

Arendt (2012) argumenta que o primeiro passo para o domínio total é matar a

personalidade e extinguir os direitos dos indivíduos. Geralmente esse processo inicia quando determinados segmentos sociais são excluídos da proteção legal. Essa assunção encontra-se no centro da tentação iliberal: o tratamento legal desigual entre os membros da sociedade abre espaço para a legitimação de práticas iliberais pelo Estado. No caso do *iliberalismo expurgatório*, que, assim como os outros graus da escala, se constitui em um *tipo ideal*, assume-se que todas as liberdades lockeanas são desrespeitadas.

A primeira liberdade lockeana, o direito à vida, é sintetizada pela impossibilidade do Estado em garantir a proteção pessoal contra o uso ilegítimo da força física. Isso se materializa no sistemático uso da violência via tortura, prisões, execuções e detenções em campos de trabalhos forçados, a todos os cidadãos que se posicionam contra o governo. A retenção de pessoas em campos igualmente objetiva separar os indivíduos que não se encaixam no padrão oficial imposto pelo regime. Na Coreia do Norte, nota-se que o país

é um Estado dominado por um único partido, dirigido por uma ditadura dinástica e totalitária. A vigilância é perversa, prisões e detenções arbitrárias são comuns, e punições por ofensas políticas são severas. O Estado mantém um sistema de campos para prisioneiros políticos, onde ocorrem torturas, trabalhos forçados, fome e outras atrocidades (FREEDOM HOUSE - NORTH KOREA REPORT, 2020, p. 1, tradução livre).

Nesses sistemas políticos, outra característica comum é a constante e difundida vigilância à população. Isto deriva do permanente desejo iliberal do governo em controlar seus cidadãos. De acordo com Arendt: “nos regimes totalitários, a categoria de suspeito engloba toda a população; todo pensamento que desvia da linha governamental oficial é posto sob suspeita, independente do campo da atividade humana que ocorra” (2012, p. 571). Dessa forma, a relação entre governo e sociedade estrutura-se pelo nível de adesão dos últimos ao regime. Inexiste, destarte, quaisquer possibilidades de tratamento igualitário por parte das leis, políticas e práticas aos vários segmentos da população.

Igualmente, a liberdade, é permanentemente cerceada, devido à repressão e a imposição constante da doutrina oficial. Ademais, os cidadãos encontram-se permanentemente sob monitoramento. Acerca das liberdades de religião, expressão e de associação, o *iliberalismo expurgatório* preconiza o expurgo e a criminalização de toda manifestação religiosa ou de opinião que se apresente contrária ao padrão oficial. A respeito da liberdade de associação, ela é plenamente tolhida por uma política de partido único que criminaliza qualquer tipo de associação não chancelada pelo poder público. Boa parte desses elementos são identificados na Coreia do Norte, calcada em intensa doutrinação, e em uma ampla rede monitoramento das atividades públicas e privadas de seus cidadãos (FREEDOM HOUSE - NORTH KOREA REPORT, 2020).

Em relação à última liberdade lockeana, nota-se no *iliberalismo expurgatório*, a

inexistência de liberdade e igualdade econômica, bem como da própria propriedade privada, em virtude do total controle estatal da economia. A economia também sofre com a corrupção em larga escala. O caso norte-coreano, ainda que conte com um pequeno número de atividades privadas, é marcado pela forte centralização governamental (FREEDOM HOUSE - NORTH KOREA REPORT, 2020).

2.3.2 O iliberalismo sectário

Esta forma de iliberalismo, embora menos extrema que o nível *expurgatório*, também constitui uma concreta ameaça para os direitos fundamentais das minorias. A principal diferença entre esses dois tipos de iliberalismo reside na intensidade da relação frente as minorias: o *iliberalismo expurgatório* visa *expurgar, eliminar* a diferença, enquanto o *iliberalismo sectário* deseja *enquadrá-la e controlá-la* por meio da *institucionalização da discriminação*. O país que mais se aproxima das características dessa versão do iliberalismo é a China. A Arábia Saudita é importante constar, também apresenta boa parte das qualificações desta gradação de *iliberalismo*.

O primeiro indicador, respeito ao direito à vida manifesta-se na restrita possibilidade de proteção contra a utilização ilegítima de força física. O *iliberalismo sectário* congrega o recorrente uso da violência via tortura, prisões, execuções e trabalhos forçados para as minorias. Na China, constata-se o amplo emprego da ameaça do uso da força via prisões arbitrárias e torturas. Além disso, contempla-se no país, técnicas de disciplinarização de minorias étnicas-religiosas via confinamento em campos de “reeducação”. Nesse sentido, “mais de um milhão de uigures, cazaques e huis [minorias étnico-religiosas], e praticantes de Falun Gong [doutrina espiritual], estão detidos em uma extensa rede de centros de “reeducação política”, sendo submetidos a doutrinação política e religiosa” (FREEDOM HOUSE - CHINA REPORT, 2020, p. 3, tradução livre).

O segundo marcador no trato as minorias, o direito ao tratamento igualitário, transcorre de maneira restrita, no *iliberalismo sectário*. Visualiza-se uma forte discriminação legal, coexistindo cidadanias de primeira e segunda classe. Segmentos sociais não vinculados ao grupo preponderante são abertamente marginalizados por meio de legislações e práticas. Aliás, a denominação *sectária* deriva do favorecimento do grupo dominante, em franco detrimento dos demais. A perseguição e constrangimento à *diferença* busca a manutenção da hegemonia no poder. Esse comportamento significa a restrição às liberdades religiosas, de expressão e de associação das minorias.

O exemplo chinês ilustra a relação antagonista entre a ideologia oficial do país e

posições divergentes, que são representadas como uma ameaça ao Estado. Dessa forma, a doutrina oficial chinesa é contraposta aos tibetanos budistas, aos uigures muçulmanos e aos seguidores do Falun Gong. Na província chinesa de Xinjiang, os muçulmanos enfrentam restrições e penalidades relacionadas a aspectos de sua aparência com conotações religiosas, como véus que cobrem o rosto nas mulheres ou barbas longas nos homens (FREEDOM HOUSE - CHINA REPORT, 2020, p. 5).

O Estado no *iliberalismo sectário* emprega uma extensiva vigilância, criminalização da dissidência e legislações discriminatórias de modo a *controlar* suas minorias. O constante monitoramento e a criminalização da oposição por meio de prisões e/ou a designação arbitrárias de grupos como terroristas, restringe sensivelmente a liberdade de expressão dos cidadãos. A liberdade de associação e participação política por sua vez, é fortemente controlada pelo governo, o qual se configura como regime de partido único. Soma-se ainda, medidas efetivas para *disciplinar* a liberdade religiosa, amplos constrangimentos à manifestações religiosas dissidentes, proibição para construção de templos, de demonstrações religiosas, apontamento estatal de líderes religiosos, monitoramento de associações religiosas, etc.

O estudo empírico da realidade atual chinesa permite apontar algumas aproximações acerca dos marcadores sobre a liberdade dos indivíduos. De acordo com a Human Rights Watch (2020, p. 137), Pequim cada vez mais implanta sistemas de vigilância em massa para aumentar o controle sobre a sociedade, além de punir e constranger indivíduos, jornalistas e demais organizações da sociedade civil que abertamente criticam o regime. O governo chinês igualmente restringe a prática religiosa a somente cinco fés, dispondo de um notável controle sobre as nomeações de pessoal, publicações, finanças e inscrições para seminários de entidades religiosas. Também ocorre a criminalização de grupos religiosos fora do controle estatal, nos quais seus membros estão sujeitos a assédio policial, tortura, detenção arbitrária e prisão (HUMAN RIGHTS WATCH, 2020, p. 138). Em 2018, Pequim aumentou a punição de práticas religiosas pacíficas sob a acusação de ‘extremismo religioso’, resultando na detenção e doutrinação de muitos uigures, cazaques e hui muçulmanos (FREEDOM HOUSE - CHINA REPORT, 2020). Outrossim, o grupo espiritual Falun Gong está proibido desde 1999 (ECONOMIST DEMOCRACY INDEX, 2019).

O último marcador, a liberdade econômica – direito á propriedade, é por sua vez, restrita, no *iliberalismo sectário*. Essa atividade é marcada pela intimidade entre público e privado, normatização da discriminação econômica entre os grupos estatais e recorrentes confiscos. Em outras palavras, os direitos de propriedade são frágeis e estão diretamente conectados às relações individuais ou de grupo, com o governo. Boa parte dessas características

são vistas no comportamento econômico do Estado chinês, o qual, apresenta direitos de propriedade fracos e grande controle estatal sob a economia (FREEDOM HOUSE - CHINA REPORT, 2020, p. 7).

2.3.3 O iliberalismo moderado/liberalismo precário

Esta construção conceitual envolve o limiar entre as concepções iliberais e liberais. Esse tipo ideal oscila entre a *marginalização* e a *indiferença* em relação as minorias. Em outras palavras, coexistem comportamentos que permitem a discriminação, mas também que garantem os direitos fundamentais. Sua denominação de iliberalismo é *moderada* no sentido que a exclusão das minorias é *parcial*, ao passo que sua condição liberal é *precária* pois a garantia das liberdades fundamentais além de básica, não envolve nenhum mecanismo *afirmativo* de empoderamento dos grupos minoritários. Ou seja, parte da precariedade desse estágio do liberalismo, reside na ausência dos *direitos diferenciados de grupo*, conforme conceituação de Kymlicka (1995). O caso analisado para esse conceito é a França.

Referente ao primeiro indicador, o direito à vida, concebe-se que o *iliberalismo moderado/liberalismo precário* parcialmente é capaz de manter o cumprimento a esse direito essencial. Isto por que suas características apontam para o uso de ocasional violência via tortura e detenções. Contudo, a intensidade desses procedimentos em seu caráter arbitrário difere sensivelmente da categoria anterior de *iliberalismo sectário*, no sentido de que não são disseminadas, mas sim, eventuais. Nesse contexto, pressupõem-se raras execuções e a inexistência de trabalhos forçados e/ou campos de confinamento.

O próximo marcador, o direito ao tratamento igualitário é sintetizado por mínimas garantias constitucionais e eventuais discriminações legais e societais. Isso significa que as minorias estão sujeitas à frequentes pressões assimilacionistas por parte do grupo majoritário, com o Estado atuando apenas parcialmente para assegurar os direitos fundamentais das minorias. Visualiza-se uma considerável ‘antipatia’ da maioria por um ou mais segmentos minoritários. Nesse contexto, ainda que exista a salvaguarda legal das minorias, muitas vezes não existe disposição estatal em garantir o cumprimento *de facto* dos mesmos, ou, pode ocorrer, não obstante, a existência de algumas legislações que contribuem para a discriminação dos grupos.

Assim, têm-se que as liberdades de religião, expressão e associação das minorias dispõem de um ambiente adverso para se concretizarem. Similarmente ao observado no direito lockeano anterior, ainda que o cenário legal seja mínimo, na prática, o exercício da liberdade enfrenta condições adversas. Na esfera da liberdade religiosa há constrangimentos

societais (notável discriminação face às minorias) e legais (legislações que restringem o uso de vestimenta e/ou práticas religiosas em público) para a plena manifestação de crença. Em termos de liberdade de expressão, percebe-se que as minorias são marginalizadas dos grandes espaços de debate público. Esse ponto é acentuado pela tímida capacidade organizacional das minorias, marginalizada da esfera política.

No que diz respeito ao direito à propriedade e igualdade de oportunidades econômicas, o *liberalismo moderado/liberalismo precário* pressupõe desigualdade de chances econômicas e frágeis liberdades econômicas para as minorias. Determinados grupos são marginalizados, economicamente, razão que contribuiu para o tensionamento em sua relação com a maioria.

A relação da França com sua minoria muçulmana apresenta interessantes harmonizações com o ideal do *liberalismo moderado/liberalismo precário*. Inicialmente, constata-se uma tradicional desconfiança dos franceses com seus concidadãos islâmicos, vistos como ‘diferentes’ da maioria (LOUATI, 2017). Ademais, os muçulmanos enfrentam preconceitos em situações empreendidas tanto pela sociedade civil, quanto pelo Estado francês (MENDELSKI, 2019a). Nesse cenário, temos que o direito à vida é somente parcialmente atendido, no que diz respeito ao uso moderado da força perante os islâmicos (US COUNTRY REPORTS ON HUMAN RIGHTS PRACTICES FOR 2019: FRANCE, 2020). Dados de pesquisas anteriores (MENDELSKI, 2020; KLAUSSER, 2018) mostram que medidas como o estado de emergência francês (2015-17) atingiram de sobremaneira a minoria muçulmana, minando o seu direito ao tratamento igualitário.

A efetivação das liberdades de religião, expressão e associação dos muçulmanos franceses possui igualmente um caráter frágil. A animosidade societal perante o Islã, vista por exemplo, nos apontamentos de que 60% dos franceses pensam que a religião islâmica é incompatível com os valores do país (LE MONDE, 2017), e no entendimento de 46% dos franceses de que existe um choque fundamental entre o Islã e os valores sociais franceses (YouGov, 2019), combina-se com a constatação da CCIF (2017) de que o poder público francês representa o principal executor da islamofobia no país. Assim, nota-se que o exercício das liberdades individuais dos muçulmanos é constrangida por (i) uma postura adversa da sociedade civil, e por (ii) políticas públicas como as leis 2004-228, 2010-1192, estado de emergência e leis sobre o *burkini* que restringem, indiretamente, a visibilidade do Islã em público.

Agregam-se também os frágeis direitos de propriedade e igualdade de oportunidades econômicas dos muçulmanos franceses. Segundo a Freedom House (2020), há grande discriminação econômica contra islâmicos franceses e imigrantes do Norte da África. O relatório US Country Reports on Human Rights Practices for 2019: France (2020) acrescenta

que práticas discriminatórias na contratação de funcionários tanto no setor público, quanto privado, excluem minorias do Magrebe, Oriente Médio, Ásia e África subsaariana de igualdade de acesso ao emprego.

2.3.4 O liberalismo aceitativo

A partir desse nível de liberalismo, têm-se uma diferente abordagem do Estado perante suas minorias, com o início de medidas de empoderamento das mesmas. Ou seja, além salvaguardar legalmente os direitos das minorias, o poder público começa a atuar de modo a garantir a igualdade de oportunidades entre os grupos sociais. Visualiza-se a adoção preliminar dos *direitos diferenciados de grupo*. Isso significa que os países adaptam parcialmente suas instituições a fim de promover a integração das minorias junto à sociedade (KYMLICKA, 1995, p. 181). A nação que se situa mais próximo dessa abordagem conceitual ideal é o Reino Unido.

O *liberalismo aceitativo* preconiza uma postura satisfatória no que diz respeito a preservação dos direitos individuais. Assim, a possibilidade de proteção contra o uso ilegítimo de força física é respondida de modo satisfatório, através da garantia da proteção contra a violência. O direito ao tratamento igualitário por parte das leis, políticas e práticas aos vários segmentos da população também é assegurado por meio de prerrogativas constitucionais. Apesar da existência desse conjunto normativo de direitos, eventuais discriminações aos segmentos minoritários ainda ocorrem.

O direito à liberdade (religião, expressão e associação) é atendido de forma satisfatória e impulsionado pelo emprego dos *direitos diferenciados de grupo* às minorias. No *liberalismo aceitativo*, o Estado fornece condições razoáveis para que as minorias sejam capazes de manifestar suas crenças religiosas, suas opiniões e tenham liberdade para se associar e participar dos assuntos públicos da sociedade. Contudo, constata-se que a integração e participação das minorias ainda não é *plena*, situação que distingue essa gradação do liberalismo ao nível subsequente. A ampla utilização de políticas vinculadas aos *direitos diferenciados de grupo*, especificamente os *direitos poliétnicos* e os *direitos especiais de representação* funciona como um importante mecanismo para amenizar o *gap* da integração das minorias. Para a identificação da aplicação efetiva dos *direitos poliétnicos*, propõe-se, baseado em Kymlicka (1995), três indicadores que devem ser contemplados com políticas públicas: (i) ensino da diversidade e promoção do entendimento inter-cultural e inter-fé; (ii) financiamento público para práticas étnico-religiosas; (iii) isenções de leis que prejudiquem as minorias devido às suas práticas

religiosas. Os *direitos especiais de representação* por sua vez, procuram mitigar a baixa participação das minorias nos processos políticos, por meio do emprego de cotas ou assentos reservados em parlamentos.

A terceira liberdade lockeana é caracterizada no *liberalismo aceitativo* pela frequente liberdade econômica e garantia da propriedade. Os grupos minoritários ainda que não sofram discriminações econômicas explícitas, enfrentam alguns obstáculos no que diz respeito à plena igualdade de oportunidades econômicas.

Dentro da realidade empírica, o Reino Unido dispõe de similaridades frente ao conceito de *liberalismo aceitativo*. Em termos do respeito ao direito à vida, o país garante a proteção contra a vida, inexistindo de modo considerável o direcionamento da violência contra determinados grupos sociais. Complementarmente, nota-se a ausência de significativos relatos de tortura e prisões arbitrárias realizadas pelo Estado (US COUNTRY REPORTS ON HUMAN RIGHTS PRACTICES FOR 2019: UNITED KINGDOM, 2020, p. 3). O direito ao tratamento igualitário geralmente também é respeitado no país, apesar de grupos minoritários como os muçulmanos relatarem ocasionais discriminações (FREEDOM HOUSE: UNITED KINGDOM REPORT, 2019).

As liberdades de religião, expressão e associação das minorias no Reino Unido são atendidas de forma satisfatória, calcadas na adoção de políticas de empoderamento²⁹ (*direitos diferenciados de grupo*). Estas ações são fundamentais para acomodar de modo democrático as minorias, reduzindo suas vulnerabilidades perante o comportamento da maioria (KYMLICKA, 1995). Nesse sentido, cabe agora retomar os três indicadores dos *direitos poliétnicos* sugeridos anteriormente e observar sua existência no caso empírico.

Primeiramente, acerca do ensino escolar da diferença e da promoção do diálogo intercultural e interreligioso, constata-se que a educação da diversidade na abordagem multiculturalista foi formalmente concebida na Lei de Reforma da Educação (1988). Desde 2010, a Secretaria de Educação também empreendeu uma atualização curricular, no campo da educação para a cidadania, cuja abordagem é marcada pelo respeito e tolerância pela diversidade racial e étnica (MATHIEU, 2016). No entanto, existem muitas lacunas em relação à coesão social efetiva e à pluralidade étnica e racial (UBEROI e MODOOD, 2013).

O financiamento público de práticas e eventos étnico-religiosos é outra forma de o Estado promover a igualdade entre os grupos majoritários e minoritários. Anualmente, desde 2006, o programa *Awards for All do Big Lottery Fund* financiou projetos e iniciativas com o

²⁹ As políticas de empoderamento são expressas nos *direitos diferenciados de grupo*. O *direito a auto-governo*, por não se aplicar ao caso do Reino Unido, não será discutido nessa subseção.

objetivo de melhorar as condições socioeconômicas das comunidades do Reino Unido, principalmente étnicas e raciais (MATHIEU, 2016). Além disso, o governo criou o *2016 Hate Plan* para desafiar as crenças discriminatórias e fomentar o diálogo étnico-religioso (US REPORT ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM FOR 2018: UNITED KINGDOM, 2019). Em 2018, o programa concedeu doações a 9 igrejas, 22 mesquitas, dois templos hindus e 12 templos sikhs (US REPORT ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM FOR 2018: UNITED KINGDOM, 2019). Um dos objetivos do projeto é conceder financiamento a escolas confessionais que não sejam da religião majoritária. Em janeiro de 2017, havia 26 escolas metodistas, 2 ortodoxas grega, uma quaker, 1 adventista do sétimo dia, 1 reformista unida, 145 cristãs, 48 judaicas, 27 muçulmanas, 11 sikhs e cinco escolas hindu, financiadas pelo governo (US REPORT ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM FOR 2018: UNITED KINGDOM, 2019).

O último item proposto para os *direitos poliétnicos* representa a possibilidade de isenção da aplicabilidade de leis que prejudiquem as minorias, em razão de suas crenças e tradições. Para Levy (1997, p. 25), os direitos de isenção são liberdades negativas exercidas individualmente e concedidas a membros de um grupo religioso ou cultural cujas práticas são demasiadamente afetadas por legislações aparentemente neutras. Um exemplo dessas distinções, seria a não aplicabilidade á muçulmanos das leis que indiretamente, baniram o uso de vestimentas religiosas em público na França, Alemanha e Áustria.

O Reino Unido concedeu várias isenções às suas minorias, em questões religiosas, especialmente para acomodação com código de vestimenta (MATHIEU, 2016, p. 7). Os judeus e muçulmanos na Grã-Bretanha buscaram a desobrigação do fechamento de atividades produtivas no domingo ou referente a legislação de abate de animais (KYLIMCKA, 1995, p. 31). O *Motor Cycle Crash Helmets Act* de 1976, concedeu formalmente a dispensa aos sikhs de usarem um capacete de proteção ao andar de bicicleta para que eles não tivessem que remover o turbante e, por sua vez, renunciar às suas crenças religiosas (MATHIEU, 2016, p. 7).

Da mesma forma, os militares geralmente fornecem aos adeptos de grupos religiosos minoritários, capelães de sua fé (US REPORT ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM FOR 2018: UNITED KINGDOM, 2019).

Quanto aos *direitos de representação especial*, eles são necessários quando as minorias sofrem uma desvantagem sistemática que as impede de serem igualmente representadas no processo político (KYLIMCKA, 1995). O Reino Unido não tem direitos

específicos de representação especial para as minorias. Contudo, nos últimos anos, os grupos minoritários (étnicos, raciais, femininos e LGBT) conseguiram ganhar voz política através da sua participação nos principais partidos políticos (FREEDOM HOUSE: UNITED KINGDOM REPORT, 2019, p. 6).

No entanto, de acordo com o Parlamento do Reino Unido (2019), embora a população do Reino Unido tenha 13,8% de indivíduos de origem étnica minoritária, em setembro de 2019, 52 indivíduos ou pouco mais de 8% dos membros da Câmara dos Comuns (câmara baixa da Inglaterra) eram de origens étnicas não brancas. Nas câmaras legislativas dos outros integrantes do Reino Unido, o número foi ainda menor: em maio de 2019, dois (1,6%) dos 129 membros do Parlamento escocês e dois (3,3%) dos 60 membros da Assembleia Nacional do País de Gales eram de origens étnicas minoritárias. Nenhum dos 90 membros da Assembleia da Irlanda do Norte foi registrado como pertencente a um grupo étnico minoritário (PARLAMENTO DO REINO UNIDO, 2019).

Por fim, a última liberdade lockeana, o direito à propriedade e igualdade de oportunidades econômicas é respeitado satisfatoriamente no Reino Unido. Contudo, nota-se que, embora os imigrantes e seus descendentes recebam tratamento igual perante a lei, ainda em sua maioria, enfrentam padrões de vida abaixo da média nacional (FREEDOM HOUSE: UNITED KINGDOM REPORT, 2019, p. 7).

2.3.5 O liberalismo pleno

O último nível da presente escala, representa o espectro mais avançado de contemplação dos pressupostos liberais. As minorias, mais do que *aceitas*, são *incluídas*. A constituição do *liberalismo pleno* significa o alcance total das características necessárias para a acomodação democrática das minorias, ou seja, o acolhimento completo dos direitos fundamentais. Nesse ponto é importante recordar que esse conceito, assim como os anteriores, são construções do *tipo ideal*, segundo a perspectiva weberiana, isto é, “não se manifestam na realidade em sua plena pureza conceitual, ou apenas de forma esporádica o fazem” (WEBER, 2003, p. 109). Sua função é elaborar uma construção parcial da realidade, através da seleção de determinadas características e observação de elementos, de modo a construir um todo inteligível dentre vários possíveis (WEBER, 2003).

Por conseguinte, o *liberalismo pleno* indica que o Estado emprega um grande conjunto de políticas em prol das minorias, desenvolvendo uma *cultura de empoderamento*, avançando sob as bases estabelecidas no *liberalismo aceitativo*. Na realidade empírica, o exemplo que mais se aproxima das bases desta graduação do liberalismo *liberalismo pleno* é a Nova Zelândia. O

Canadá (frequentemente mencionado por Kymlicka, 1995) também se posiciona próximo desse *tipo ideal*.

A denominação do último grau da escala de iliberalismo remete ao *pleno* atendimento a todas as liberdades lockeanas. Os direitos à vida e ao tratamento igualitário são completamente respeitados, expressos tanto em âmbito legal quanto prático. Observados com igual zelo pelo poder público e pela sociedade. Vislumbra-se então a garantia plena da proteção contra a violência, bem como a execução do tratamento igualitário por parte das leis, políticas e práticas aos vários segmentos da população.

O respeito as liberdades de religião, expressão e associação é integral e impulsionado pela institucionalização de políticas afirmativas, destinadas à redução da assimetria entre maioria e minorias. Conforme sustenta Kymlicka (1995, p. 109), os *direitos diferenciados de grupo* garantem que os membros das minorias tenham a mesma oportunidade de viver e trabalhar em sua própria cultura que os membros da maioria. O contexto de seguridade para as minorias também é visto na esfera econômica. Ocorre a plena liberdade econômica e garantia da propriedade. A igualdade de oportunidades econômicas para as minorias é fomentada por amplas políticas afirmativas.

Colocadas as características desse *tipo ideal*, podemos avançar em sua confrontação com a empiria. Para o primeiro indicador, a liberdade lockeana de direito à vida, constata-se que a Nova Zelândia não apresenta relatos de tortura e nem de prisões arbitrárias realizadas pelo Estado (FREEDOM HOUSE: NEW ZEALAND COUNTRY REPORT, 2019; US COUNTRY REPORTS ON HUMAN RIGHTS PRACTICES FOR 2019: NEW ZEALAND, 2020, p. 1). Ademais, as taxas de crimes violentos são baixas e os residentes têm recursos legais para buscar reparação por violações de sua segurança física (FREEDOM HOUSE: NEW ZEALAND COUNTRY REPORT, 2020).

A respeito do direito ao tratamento igualitário, a Nova Zelândia dispõe do *1993 Human Rights Act* que protege os indivíduos contra discriminação com base em gênero, religião, etnia e orientação sexual, entre outras categorias, sendo suas determinações geralmente respeitadas na prática. Contudo, o grupo Maori (16% da população) e os habitantes das Ilhas do Pacífico, ainda sofrem parcialmente com a discriminação em escolas, no local de trabalho e no sistema de saúde (NEW ZEALAND SOCIAL INDICATORS, 2019; FREEDOM HOUSE: NEW ZEALAND COUNTRY REPORT, 2019).

No quesito liberdade de religião, expressão e associação, o governo da Nova Zelândia introduziu legislação nacional e outras estruturas de políticas públicas para garantir o tratamento igualitário das pessoas, reduzindo as disparidades entre as comunidades minoritárias e

majoritárias, visando, ao final, promover o livre exercício das liberdades individuais (SINGHAM, 2006, p. 34-35). Assim, criou órgãos para tratar, especificamente de questões minoritárias: *Ministry for Pacific Peoples* (1990), *Ministry of Maori Development* (1992) (cujas origens remontam aos primeiros acordos entre a Coroa Britânica e o povo Maori em 1840) e *Office of Ethnic Communities* (2000) (SINGHAM, 2006).

Além disso, o país mantém uma política de longo prazo que busca o empoderamento das minorias. Destaca-se o *Equal Employment Opportunity* (1988), que procura garantir que as minorias étnicas sejam representadas em todos os níveis dos serviços do Estado (SINGHAM, 2006) e o *Maori Language Act* (1987), que busca promover a língua Maori e transformar o país em uma nação bilíngue de fato até 2028.

A Nova Zelândia também apresenta exemplos (embora desiguais) dos três *direitos diferenciados de grupo* de Kymlicka: autogoverno, poliétnicos e direitos de representação de grupo especial. Dos três, o primeiro é o menos desenvolvido, embora sua dimensão não possa ser ignorada. A população Maori é reconhecida como um povo indígena desde o Tratado de Waitangi de 1840. O povo Maori desfruta de algum nível de direitos de governo autônomo, em suas comunidades, conferido pelo *Maori Social and Economic Advancement Act* 1945 (MULTICULTURALISM POLICY INDEX - NEW ZEALAND, 2011). Igualmente, algumas áreas específicas são reservadas para os Maori por meio do *Maori Reserved Land Act* 1955 e do *Maori Land Act* 1993. Nesses espaços, eles exercem o direito consuetudinário Maori por meio de estatutos em comunidades Maori (MULTICULTURALISM POLICY INDEX - NEW ZEALAND, 2011).

Os direitos poliétnicos, por sua vez, visam ajudar grupos étnicos e minorias religiosas a expressarem sua particularidade cultural, fomentando a diversidade cultural da sociedade (KYMLICKA, 1995). Em seu ramo educacional, a partir das *National Education Guidelines* 1989, as escolas buscam promover os valores multiculturalistas, refletindo tanto a diversidade cultural da Nova Zelândia quanto o lugar especial dos Maori (MULTICULTURALISM POLICY INDEX - NEW ZEALAND, 2011). Além disso, as escolas podem adaptar o currículo para refletir as realidades locais e contratar funcionários sensíveis à cultura, incluindo os próprios professores imigrantes (MIGRANT INTEGRATION POLICY INDEX - NEW ZEALAND, 2019).

No campo do apoio as práticas étnico-religiosas, o Escritório de Assuntos Étnicos do Departamento de Assuntos Internos se concentrou em melhorar o diálogo e a compreensão sobre as comunidades minoritárias entre a população em geral (US COUNTRY REPORTS ON HUMAN RIGHTS PRACTICES FOR 2019: NEW ZEALAND, 2020, p. 3). Desde 1986, o *Community Organization Grants Scheme* (COGS) fornece suporte a uma variedade de

diferentes entidades comunitárias, com foco em organizações de minorias étnicas (MULTICULTURALISM POLICY INDEX - NEW ZEALAND, 2011). Além disso, o governo não exige o licenciamento ou registro de grupos religiosos, facilitando a operação dos mesmos. O registro só é necessário se uma organização religiosa deseja arrecadar dinheiro para alguma finalidade de caridade, mas não há cobrança de taxa. Para tanto, as entidades podem obter benefícios fiscais (US REPORT ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM FOR 2019: NEW ZEALAND, 2020).

A última parte dos *direitos poliétnicos* - 'isenções de leis que os prejudicam' também são sólidas na Nova Zelândia. Nas escolas públicas, o ensino religioso é opcional, e a instituição que ministra essa modalidade deve garantir o caráter opcional do curso (US REPORT ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM FOR 2019: NEW ZEALAND, 2020). Não há leis sobre o secularismo que restrinjam o uso público de adornos religiosos (US REPORT ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM FOR 2019: NEW ZEALAND, 2020). A única exceção são os tribunais da Nova Zelândia, nos quais é proibido o uso de chapéus dentro dessas instituições. Embora uma dispensa seja permitida para vestimentas que cubram a cabeça (MULTICULTURALISM POLICY INDEX - NEW ZEALAND, 2011). Além disso, a polícia da Nova Zelândia tem uma desobrigação uniforme para chapéus religiosos (MULTICULTURALISM POLICY INDEX - NEW ZEALAND, 2011).

Em relação aos direitos especiais de representação de grupos, existe na Nova Zelândia uma medida específica que almeja a promoção da igualdade entre maioria e minorias. Sete dos assentos eleitorais do Parlamento são reservados para representantes da população Maori, embora os Maori também possam votar ou concorrer em distritos eleitorais gerais (FREEDOM HOUSE: NEW ZEALAND COUNTRY REPORT, 2019, p. 2). O parlamento do país testemunhou um aumento de assentos para minorias nas últimas legislaturas (NEW ZEALAND SOCIAL INDICATORS, 2019). As últimas eleições gerais de 2017, apresentam os seguintes números em relação à etnia: 79 europeus (66%), 27 maoris (23%), 7 pacíficos (6%) e 7 asiáticos (6%) (KIWI, 2019). Considerando a composição étnica do país, consta-se que os parlamentares maoris estão sobrerrepresentados em 8%, o povo do Pacífico está quase representado (eles correspondem cerca de 7% da sociedade) e os deputados asiáticos estão sub-representados por 6% (NEW ZEALAND SOCIAL INDICATORS, 2019).

Por fim, o direito à propriedade (liberdade econômica), também apresenta um cenário favorável as minorias neozelandesas. Conforme a Freedom House, as estruturas jurídicas e regulatórias da Nova Zelândia são amplamente favoráveis à atividade empresarial privada e fornecem fortes proteções para os direitos de propriedade (FREEDOM HOUSE: NEW ZEALAND COUNTRY REPORT, 2019, p. 6). Além da garantia dos direitos individuais de

propriedade, nas últimas três décadas, o governo vem tentando corrigir os abusos da colonização por meio da assinatura de acordos reparatórios com os povos indígenas. Em 1995, a tribo Waikato-Tainui recebeu uma compensação de terras e dinheiro estimada em NZ³⁰\$170 milhões, além de um pedido formal de desculpas pela invasão britânica das terras de Waikato-Tainui (TEARA, 2019). Em 2008, um acordo com sete tribos Maori permitiu que eles recebessem 535.000 acres de terras florestais comerciais no valor de mais de NZ\$ 195 milhões, mais NZ\$ 223 milhões em aluguéis acumulados, bem como pagamentos anuais de aluguel de cerca de NZ\$ 13 milhões (UNPO, 2008). Em 2013, um acordo com a tribo Ngati Haua resultou no recebimento de NZ\$ 178 milhões e na devolução de várias propriedades de terra (NEW ZEALAND GOVERNMENT, 2013).

2.4 Apontamentos finais sobre a proposta da Escala de Iliberalismo

Este capítulo apresentou a proposta de escala de iliberalismo para minorias étnico-religiosas. Sua função é servir como uma ferramenta metodológica para o exame do comportamento dos Estados frente as suas minorias, possibilitando tanto a comparação entre os países, quanto a averiguação de sua aderência aos princípios liberais. A complexa relação entre maioria e minorias demanda um olhar minucioso, capaz de compreender criticamente o processo de acomodação democrática das *diferenças*. O Estado é o objeto investigado pois, justamente, é ele que detém o monopólio legítimo da força, amparado na legitimidade das leis. Dado que a homogeneidade étnica-cultural intraestatal praticamente inexistente, é relevante estudar e comparar a postura dos países frente às minorias, tendo como base o respeito pelas liberdades individuais.

Partindo do entendimento teórico de liberalismo como o respeito aos direitos fundamentais lockeanos, e de iliberalismo como a antítese desse processo, desenvolveu-se categorias *ideais* (na conceituação weberiana) servindo como modelo para o estudo da realidade empírica. O resultado se manifesta em uma escala, que permite situar os países em diferentes gradações liberais/iliberais conforme as suas ações perante suas minorias. Para tanto, escolhas metodológicas e conceituais são inescapáveis. Duas se destacam: (i) parte-se do pressuposto que os direitos fundamentais são universais, (ii) agrega-se à visão liberal clássica, o entendimento contemporâneo de Kymlicka (1995), oriundo dos estudos multiculturais, de que o Estado deve agir para garantir a igualdade de oportunidades entre os cidadãos.

Ancorado nesse enquadramento, a escala de iliberalismo concebe cinco níveis que se associam com a postura *ideal* dos Estados frente às minorias: *ataque* (iliberalismo

³⁰ Abreviação para *New Zealand Dólar*, Dólar Neo Zelandês.

expurgatório), *discriminação* (iliberalismo sectário), *indiferença e marginalização* (iliberalismo moderado/liberalismo precário), *tolerância* (liberalismo aceitativo) e *inclusão* (liberalismo pleno). Esses diferentes estágios são úteis para a constatação que minorias étnico-religiosas podem receber distintos tratamentos no que diz respeito às suas liberdades fundamentais, de acordo com o país que estão locadas. Ademais, auxilia no mapeamento dos vários níveis existentes entre o direito *legal* e seu usufruto na *prática*.

Outro ponto que o estudo conceitual e empírico da escala de iliberalismo revelou, a partir do estabelecimento de marcadores fixos e aplicáveis universalmente, consiste na constatação de que o trato com as minorias é um processo eminentemente *político*. Em outras palavras, são decisões políticas que determinam o tipo de relação frente a *diferença* representada pelas minorias. Notou-se que quanto mais autoritário é o Estado, mais restritivo ele é com as minorias, dado a fragilidade de seu poder legítimo, ao passo que quanto mais sólida é a democracia, mais inclusiva e participativa se encontram as minorias.

Por fim, a escala de iliberalismo também chama a atenção para a complexidade e multiformidade dos conceitos de liberalismo e iliberalismo. O estabelecimento de um diálogo entre teoria e empirismo, potencializou a construção de conceitos do *tipo ideal*, que se mostraram, por sua vez, relevantes para a compreensão apurada das diferentes formas que liberalismo e iliberalismo adquirem. A possibilidade de identificação e sistematização dos distintos comportamentos estatais em relação ao respeito às liberdades individuais, através de um arcabouço teórico-metodológico consistente, frente a uma realidade eminentemente difusa e caótica, consiste em um dos principais aportes oferecidos pela escala de iliberalismo. As ponderações da escala de iliberalismo a respeito da salvaguarda das liberdades individuais das minorias iluminarão a investigação a respeito da islamofobia na França, conforme exposto nos dois capítulos subsequentes.

CAPÍTULO 3: A ocorrência da islamofobia no nível estatal na França

3.1 Introdução

O presente capítulo examina a ocorrência da islamofobia em quatro políticas públicas francesas: a lei 2004-228, lei 2010-1192, estado de emergência (2015-17) e leis municipais sobre o *burkini* (2016). Essas medidas impactaram diretamente na comunidade muçulmana, por meio da proibição do uso público de determinadas vestimentas (*hijab*, véu integral e *burkini*), e da restrição de certas liberdades individuais no contexto do estado de emergência. A investigação concentra-se no: (i) texto legal das legislações, (ii) discursos dos principais atores políticos envolvidos, (iii) apoio da opinião pública francesa e muçulmana às medidas, (iv) efeito

das políticas públicas nas liberdades individuais dos muçulmanos franceses.

Metodologicamente, empregam-se fontes primárias acerca das leis e dos discursos, analisados por meio das premissas da Análise Crítica do Discurso. *Surveys* e pesquisas de opinião realizados por institutos franceses fornecem os dados para o exame do item (iii). A literatura teórica referente ao liberalismo, iliberalismo e islamofobia, bem como os apontamentos de ONGs e de organizações multilaterais, embasam a averiguação do item (iv).

Argumenta-se que as políticas públicas em questão afetaram de maneira desproporcional as liberdades fundamentais dos muçulmanos franceses. Ainda que os textos legais se apresentem neutros e não especifiquem os islâmicos, se observa empiricamente e a nível discursivo, que essa comunidade foi o alvo principal das medidas. Também se sustenta que a legitimação das legislações se ampara em uma articulação de elementos liberais e iliberais, práticos e discursivos. Nesse processo, o largo apoio da opinião pública se demonstra um importante aspecto de sustentação dessas políticas, as quais, por vezes, adquirem contornos da *tiranía da maioria* (TOCQUEVILLE, 2005; MILL, 1991; 1977). O enfraquecimento da democracia francesa, em virtude da deterioração das liberdades individuais da minoria muçulmana, conforme indicado pela *Freedom House* (2016; 2017; 2018; 2019; 2020) e pelo *The Economist Democracy Index* (2016; 2017; 2018; 2019) é um importante reflexo do impacto das políticas públicas.

3.2 A lei 2004-228

No nível estatal, a regulamentação do véu islâmico constitui a principal fonte de tensão entre o Estado francês e sua minoria muçulmana. Segundo Kastoryano (2002), o caso do véu na França tem situado o Islã no centro das negociações identitárias, desafiando a relação entre Estado e religião. Nesse debate, o secularismo francês, tradicionalmente construído em oposição a religião em geral, está sendo reestruturado hoje contra o Islã em particular (ROY, 2005).

No final dos anos 1980, a discussão e a promulgação de leis regulamentadoras da religião em espaços públicos tornaram-se um assunto em ascensão. O tópico ganhou impulso com o chamado *caso do véu* em 1989, quando três garotas adolescentes chegaram em suas escolas públicas vestindo o véu islâmico (KASTORYANO, 2004, p. 1238). O tema gerou debates em todos os níveis da sociedade francesa, tornando-se conectado com as matérias da imigração e da integração (KASTORYANO, 2003, p. 284).

Parte dos franceses percebe o uso do véu como um símbolo da falta de integração social dos imigrantes muçulmanos e de sua recusa em adotar os valores seculares do país

(ASAD, 2006). Kastoryano afirma que o véu se tornou vinculado a uma balança de poder entre as percepções francesas sobre a identidade nacional (com foco no princípio de *laïcité*) e a identidade das últimas ondas de imigrantes (baseada no Islã) (2004, p. 1239). A visibilidade da religião islâmica na França fortemente secularizada, tem contribuído para o que Roy (2005) qualifica como crise da identidade nacional francesa. Nesse contexto, o Islã surge não como causa do problema, mas como o espelho em que a sociedade se vê, projetando no “outro”, os elementos identitários que reprova (ROY, 2005).

Analisando a controvérsia do véu na sociedade francesa, Geisser (2010, p. 43-44) nota que o adorno é amplamente conectado pela maioria dos franceses como a expressão de um Islã ameaçador, o qual coloca em risco os tradicionais valores nacionais de secularismo e republicanismo. Ademais, a vestimenta é conectada com a submissão feminina³¹, chocando-se com o também tradicional valor liberal de igualdade de gênero (JOPPKE, 2014).

Esta percepção negativa é constatada por *surveys* e pesquisas de opinião. Em 2009, a Gallup identificou que consideráveis parcelas da sociedade francesa associavam o uso do véu com o fanatismo (46%), a opressão (53%), e subjugação das mulheres (52%). Em outro estudo, a Gallup (2011) conclui que mais de um terço dos franceses (39%) concordam com afirmação de que mulheres usando o véu são ameaças à cultura europeia. O nível de desconfiança em relação ao adorno e ao seu simbolismo mantém-se na contemporaneidade. Em julho de 2019, o IFOP identificou que 47% dos entrevistados franceses sentiam-se pessoalmente incomodados vendo uma mulher na rua usando o véu islâmico (IFOP, 2019b). Zempi e Chakraborti (2014, p. 24) explicam que a estereotipação e a demonização do Islã, por meio de sua íntima conexão com o terrorismo, fundamentalismo e opressão de gênero, fornecem um terreno fértil para expressões públicas da islamofobia, como abuso verbal, ameaças e intimidação, assédio, agressão física e violência, danos à propriedade e discursos de ódio.

Retornando ao contencioso do véu em âmbito estatal, verifica-se que, durante a década de 1990 e o início dos anos 2000, houve dezenas de processos nas cortes administrativas francesas referentes a estudantes muçulmanas que foram expulsas de suas escolas por vestirem o adorno (JONES, 2012). O argumento das escolas consistia que a vestimenta feria o princípio de secularismo do ambiente escolar. Contudo, os casos envolvendo o *hijab* nos estabelecimentos educacionais eram tratados, individualmente, pelo judiciário francês, dado a inexistência de uma lei nacional sob o tema. Em 2003, o então presidente Jacques Chirac com o intuito de clarificar a aplicação do princípio de secularismo, designou uma comissão para apresentar recomendações acerca do tema (LACORNE, 2019). No ano seguinte, o relatório

³¹ Como práticas relacionadas à submissão feminina estão a excisão e o casamento forçado.

exposto pela *Commission de reflexion sur l'application du principe de laïcité dans la republique* serviu de base para a lei sobre a laicidade nas escolas públicas (JONES, 2012).

Em março de 2004, foi promulgada a lei 2004-228 que afirma que “nas escolas públicas primárias e secundárias, o uso de sinais ou uniformes pelos quais os alunos, ostensivamente, manifestem uma afiliação religiosa é proibido” (LOI 2004-228, tradução livre). Na ocorrência desse fato, a legislação estipula que as instituições de ensino deverão implementar um procedimento disciplinar contra o estudante (LOI 2004-228).

A matéria gerou controvérsia e foi criticada por acadêmicos franceses (GEISSER, 2010; LOCHAK, 2004; ROY, 2004; TÉVANIAN, 2005), internacionais, (ASAD, 2006; FEKETE, 2009; JOPPKE, 2007a; LACORNE, 2019; LOUATI, 2017; LETTINGA e SAHARSO, 2014), ONG's (CCIF, 2005; 2015), ONGI's (HUMAN RIGHTS WATCH, 2004, ANISTIA INTERNACIONAL, 2012) e órgãos da ONU (COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS, 2006; 2015, COMISSÃO DE ESPECIALISTAS EM ASSUNTOS DE MINORIAS, 2008 e COMISSÃO PARA OS DIREITOS DA CRIANÇA, 2004). O ponto central levantado pelos críticos reside no efeito discriminatório da legislação às estudantes muçulmanas que usam o véu. Como consequência, eles entendem que as alunas são privadas de sua liberdade de expressão religiosa e passíveis de sofrerem marginalização do ambiente escolar.

A Anistia Internacional (2012) e a Human Rights Watch (2004) destacam que o banimento de símbolos religiosos, mesmo que expresso em termos neutros, atingem de sobremaneira as estudantes muçulmanas, discriminando-as perante seus pares. Conclusão similar é exposta pela Comissão de Direitos Humanos da ONU: “embora a lei objetivasse regular símbolos relacionados a todas as religiões, parece visar principalmente meninas de origem muçulmana usando o lenço na cabeça” (2006, p. 19, tradução livre). A entidade ressalta ainda que a estigmatização do véu tem provocado atos de intolerância religiosa contra as mulheres que usam o adorno fora da escola, universidade ou no ambiente de trabalho (2006). A CCIF em seu relatório sobre a islamofobia na França, afirma que nos meses seguintes à promulgação da lei 2004-228, “muitas pessoas que discriminaram, deliberadamente, mulheres muçulmanas com véu, frequentemente usaram a lei de 15 de março para justificar suas ações” (2004, p. 26, tradução livre).

Outrossim, a legislação parece ocasionar a restrição de dois princípios liberais fundamentais: a liberdade de consciência e de crença e a igualdade de oportunidades (educacionais). Sobre o primeiro ponto, a Comissão de Direitos Humanos da ONU sublinha que a lei 2004-228, no que se refere aos princípios internacionais de direitos humanos e, em particular, o direito à liberdade de religião, constitui uma limitação do direito de manifestar

uma religião ou crença (2006). A entidade também coloca que “a lei nega os direitos daqueles menores que escolheram, livremente, usar um símbolo religioso na escola como parte de sua crença religiosa” (2006, p. 14, tradução livre). Além disso, a implementação da lei pelas instituições de ensino levou, em vários casos, a abusos que provocaram humilhação, principalmente entre jovens muçulmanas.

Scott (2007) acrescenta que a legislação sofre de uma inerente contradição: a restrição da religião concebida como meio para o estudante desenvolver “livremente” a sua liberdade de crença, impede que ele exerça nesse espaço a sua liberdade religiosa. O autor sustenta que essa contradição ocorre de uma visão etnocentrista que percebe o uso do véu como uma imposição externa (familiar e/ou religiosa), e não como uma escolha individual racional.

Fekete (2009) complementa, afirmando que a visão dos idealizadores da lei é marcada por um entendimento essencialista do Islã, que coloca a mulher como submissa à religião: ela é ao mesmo tempo vítima de uma imposição religiosa/patriarcal e representante dessa cultura fundamentalista. Esses argumentos de cunho liberal os permitem restringir a liberdade individual a essas mulheres. Para Zempi e Chakraborti, a legislação tolhe “às mulheres muçulmanas a possibilidade de serem agentes ativas capazes de escolhas racionais, pois são consideradas alienadas e ‘cegas’ à sua própria opressão. Embora as religiões em geral possam fornecer os meios e justificativas para a sujeição das mulheres, uma visão distorcida do Islã nega o reconhecimento da autonomia das mulheres no Islã” (2014, p. 21, tradução livre).

A violação do princípio de igualdade de oportunidades educacionais ocorre na medida em que muitas alunas desistem de ir à escola ou são expulsas, em virtude do véu, conforme destaca a Human Rights Watch (2004). A Comissão das Nações Unidas para o Direito das Crianças, por sua vez, expressa preocupação que a legislação seja contra produtiva “por negligenciar o princípio dos melhores interesses da criança e o direito dela à educação (2004, p. 6, tradução livre). Igualmente, o órgão sugere que a França deva “considerar meios alternativos para garantir o caráter secular das escolas, enquanto garante que os direitos individuais não são infringidos e que as crianças não sejam excluídas ou marginalizadas da escola” (ibidem). Em última análise a proibição do uso do véu, impede as mulheres de participarem plenamente na sociedade, evidenciando a sua dupla discriminação (religião e gênero), e aumentando a exclusão social (Zempi e Chakraborti 2014, p. 21).

Por um outro lado, a tese não ignora o fato que existam jovens muçulmanas que são coagidas a usarem o *hijab*. Similarmente, esse processo ocorre no âmbito de outras vestimentas muçulmanas como o véu integral e o *burkini*. Assim, a imposição do uso de qualquer adorno religioso contra a vontade individual, configura-se como um ato iliberal. Nesses casos (inerentemente complexos, em razão da dificuldade em se comprovar a

coerção), a pesquisa adota o entendimento de Kymlicka (1995) a respeito do processo de acomodação das diferenças culturais em sociedades liberais. O autor (1995), sustenta que o Estado liberal não deve tolerar comportamentos iliberais que gerem injustiça, ainda que se trate de minorias étnico-culturais. Contudo, o combate a esse tipo de condutas deve transcorrer sobretudo por meio do diálogo construtivo e não através da imposição coercitiva dos princípios liberais (KYMLICKA, 1995).

Retornando à investigação a respeito da lei 2004-228, nota-se que embora verse sobre todos os credos, a legislação atingiu sobretudo as estudantes muçulmanas que usavam o *hijab* (MENDELSKI, 2018). No primeiro ano após a promulgação da lei, relataram-se 639 ocorrências de uso de símbolos religiosos nas escolas públicas francesas. No total, 97,96% (626 dos casos) envolveram o uso do véu, 1,72% (11 casos) o turbante Sikh, e 0,31% (2 casos) o uso de crucifixos (RAPPORT HANIFA CHÉRIFI, 2005). O impacto nos estudantes judeus não foi significativo em virtude da grande maioria daqueles que usam símbolos religiosos estarem matriculados em escolas judaicas privadas (ANISTIA INTERNACIONAL, 2012). Também chama a atenção que apenas uma única avaliação oficial quantitativa do impacto da legislação foi realizada pelo governo francês (ANISTIA INTERNACIONAL, 2012).

A CCIF (2008) alerta que a legislação fomentou também, indiretamente, dois tipos de discriminações. Primeiro, uma interpretação excessiva da lei tem justificado inúmeros casos de segregações por agentes públicos ou privados. Em nível público, muitas escolas têm recusado o acompanhamento de mães que usam o véu em viagens escolares citando a lei como justificativa (CCIF, 2013). Também na esfera pública, a discriminação contra os muçulmanos é operacionalizada por funcionários públicos que, frequentemente, se referem a leis ou regulamentos conectados ao princípio de secularismo para sustentar a sua abordagem (CCIF, 2013).

Em âmbito privado, em seu relatório para o ano de 2011, a CCIF (2012) aponta que boa parte dos relatos de discriminação ocorridos em empresas atingiram mulheres com o véu, recebendo como justificativa pelas companhias à lei 2004-228 ou a necessidade de se respeitar a neutralidade do estabelecimento. Dessa forma, o dispositivo legislativo é estendido para fora de seu campo de aplicação para fins puramente discriminatórios³². Além disso, o conceito de neutralidade é deturpado, visto que ele é inexistente para o setor privado.

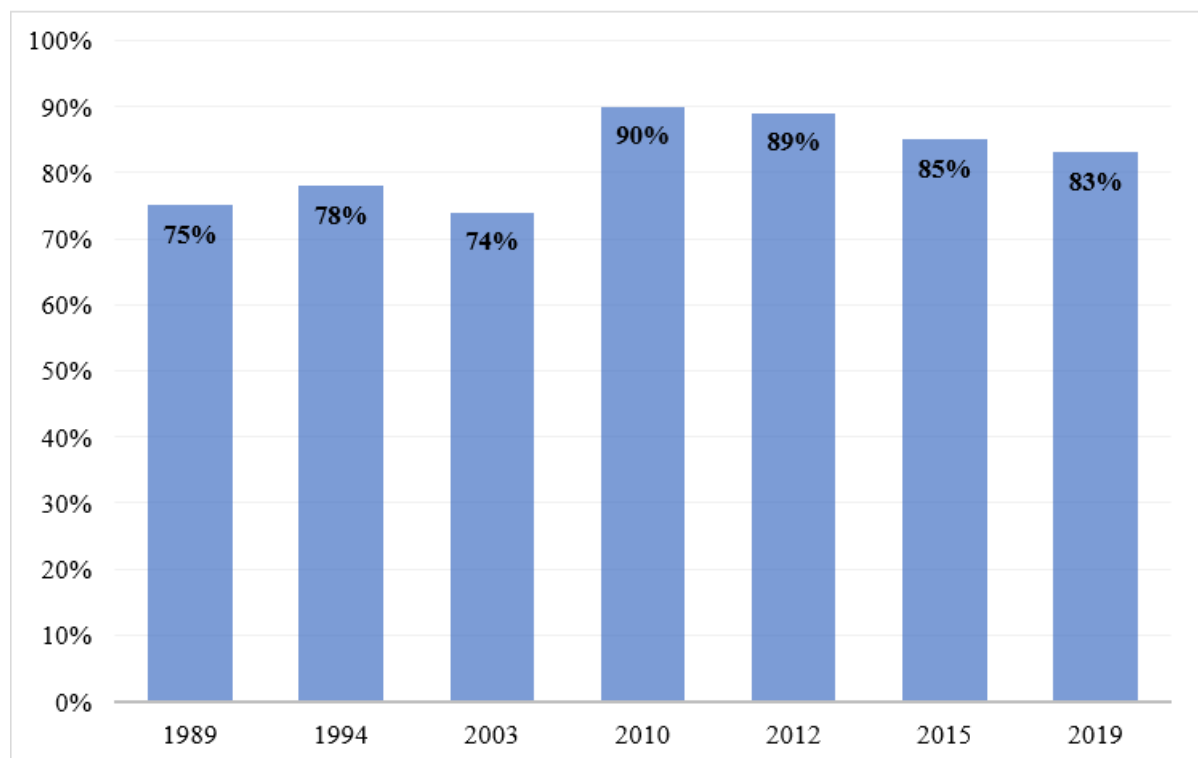
O segundo modo de discriminação que a lei alimenta, refere-se à estigmatização dos muçulmanos que usam o véu, contribuindo para o sentimento de diferenciação, o qual, pode,

³² A islamofobia transcorrida por meio da discriminação, e o impacto da lei 2004-228 nesse processo, será aprofundado no próximo capítulo.

abrir espaço para atos islamofóbicos. Para Scott (2007), embora a lei verse apenas sobre escolas públicas, ela foi compreendida como expressão ampla de desaprovação oficial ao véu. Neste ponto reside para a CCIF (2009), a consequência mais relevante da legislação: ainda que textualmente a lei 2004-228 não seja por si só islamofóbica, é inegável que muitos indivíduos, agindo de forma pública ou privada, realizaram uma extensão do campo de aplicação da legislação. É, principalmente, na consolidação e na interpretação ampla da lei, que reside uma legalização das práticas islamofóbicas, que sanciona o comportamento de certos indivíduos e instituições. Conquanto não se possa fazer uma correlação direta, observa-se que, historicamente, as mulheres que usam véu são as maiores vítimas da islamofobia (CNCDH, 2019; CCIF, 2019).

Também é importante constatar que a legislação contou com o apoio de parte dos intelectuais, da mídia e dos políticos franceses (esquerda e direita), unidos no entendimento de que o caráter secular da República francesa estaria ameaçado por aspectos do Islã simbolizados no véu (ASAD, 2006). No parlamento, a medida foi aprovada com imensa maioria: 93,2% dos votos válidos (ASSEMBLEIA NACIONAL FRANCESA, ONLINE³³). O amplo apoio das elites à restrição do uso da vestimenta também parece refletir na opinião pública, conforme demonstra o gráfico abaixo.

Gráfico 1: Oposição popular ao uso do véu em escolas (1989-2019)



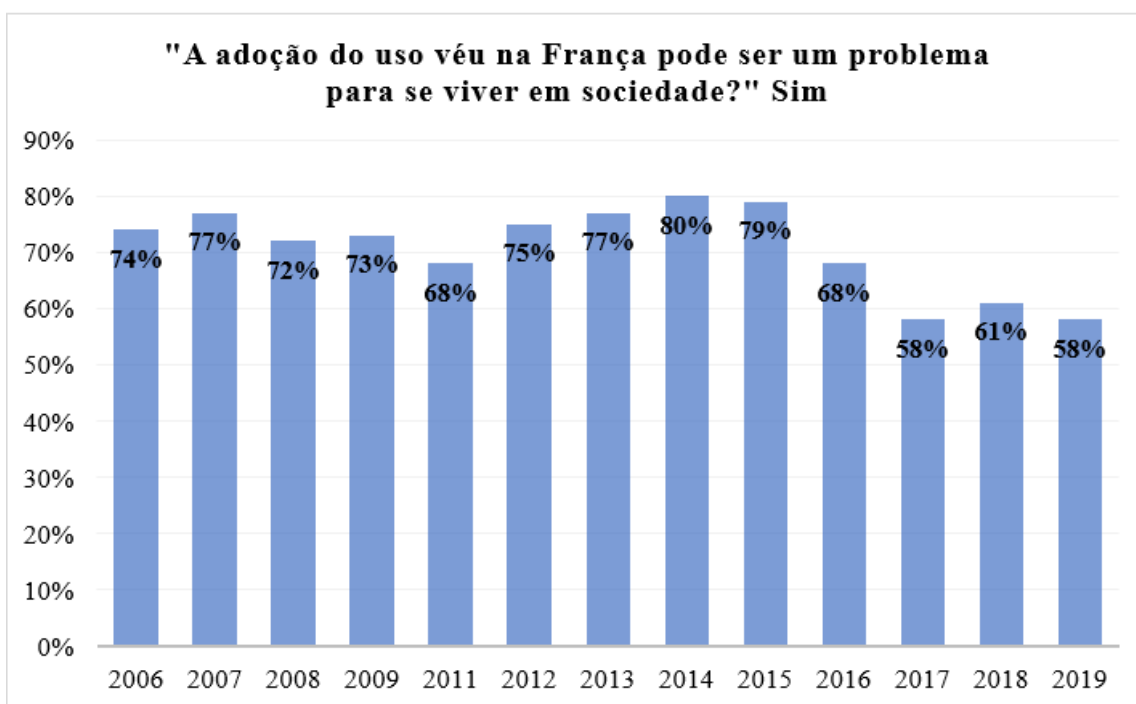
³³ Disponível em: < <http://www.assemblee-nationale.fr/12/scrutins/jo0436.asp> >.

Fonte: elaborado pelo autor com base nos dados de IFOP³⁴ (2015b; 2019c).

Chama a atenção que a oposição popular ao uso do véu nas escolas sempre esteve próxima ou acima dos três quartos da população. Zempi e Chakraborti (2014) destacam que, por força das visões orientalistas, historicamente, a mulher usando o véu simboliza o Islã. Contudo, as construções hegemônicas apresentam a mulher muçulmana velada como subjugada pelo poder opressivo patriarcal e religioso fundamentalista. Assim, o véu constitui-se no imaginário coletivo francês e europeu como o marcador da diferença entre o “eu” francês-Europeu e o “outro” islâmico-atrasado (ZEMPI e CHAKRABORTI, 2014). Será justamente a necessidade de emancipar as meninas muçulmanas (mesmo contra a sua vontade) da discriminação de gênero e do controle patriarcal, o argumento oferecido pelo Estado francês a fim de legitimar uma restrição iliberal do livre exercício da religião (CASANOVA, 2007, p. 65).

Os dados a respeito da oposição popular ao uso do *hijab* na escola também dialogam com a percepção dos franceses acerca do adorno em âmbito geral, conforme indica o gráfico 2:

Gráfico 2: Percepção dos franceses sobre o uso do véu (2006-2019)



Fonte: Relatórios anuais³⁵ da CNCDH (2006-2019).

A significativa não aceitação popular ao véu representa um obstáculo para um

³⁴ Os dados entre 1989 e 2015 referem-se à pergunta: "você se opõe ao uso do véu em escolas públicas"? (IFOP, 2015b). Enquanto as informações de 2019 remetem à questão: "você é favorável ou contrário a lei que proibiu o uso de símbolos religiosos ostensivos nas escolas públicas"? (IFOP, 2019c).

³⁵ Os dados para 2010 não estão disponíveis.

harmonioso convívio societal. Uma parcela considerável dos franceses consente com um tipo de integração do estilo assimilação. Conforme Sarter (2012), isso significa que aos muçulmanos não basta expressar-se, pacificamente, de forma democrática; eles também devem pensar como nós, rir como nós, beber e comer como nós. No entanto, conforme evidencia o autor: “a escolha individual de se separar do Islã, de abandonar requisitos religiosos ou culturais, é em si mesma perfeitamente respeitável; mas não pode ser o critério e a medida em que a ‘integração’ e a ‘moderação’ de todos os muçulmanos serão dali em diante julgadas” (SARTER, 2012, p. 47-48, tradução livre).

Afora refletir sobre o largo apoio popular contra o véu islâmico, é relevante investigar, criticamente, os discursos governamentais que embasaram a lei 2004-228. Neles, observa-se a articulação de elementos liberais e iliberais para construção da legitimação da legislação que baniu os símbolos religiosos das escolas públicas francesas. Ademais, a análise discursiva, evidencia o direcionamento da legislação ao véu islâmico. Primeiramente, o *Rapport du Commission de reflexion sur l'application du principe de laïcité dans la republique* (2003) traz as seguintes considerações:

A comissão também entrevistou líderes políticos, bem como muitos líderes de associações locais. Juntamente com os professores, eles frequentemente transmitem o pedido de ajuda a muitas meninas e mulheres de famílias imigrantes que vivem nas cidades. Apresentadas como "**maioria silenciosa**", **vítimas de pressão exercida na família ou no bairro, essas jovens precisam ser protegidas e para esse fim, fortes sinais são enviados pelas autoridades públicas a grupos islamitas.**

O comitê, depois de ouvir as posições de cada um, considera que hoje **a questão não é mais de liberdade de consciência, mas de ordem pública.** O contexto mudou em alguns anos. Tensões e confrontos nos estabelecimentos em torno de questões religiosas tornaram-se muito frequentes. **O curso normal do ensino não pode mais ser garantido.**

É exercida pressão sobre meninas menores de idade, para forçá-las a usar um símbolo religioso. **O ambiente familiar e social às vezes as obriga a fazer escolhas que não são suas. A República não pode permanecer surda ao grito de angústia dessas jovens. O espaço escolar deve permanecer para elas um lugar de liberdade e emancipação** (COMMISSION DE RÉFLEXION SUR L'APPLICATION DU PRINCIPE DE LAÏCITÉ DANS LA RÉPUBLIQUE, 2003, p. 58, tradução livre, grifos nossos).

O primeiro excerto destaca que um dos objetivos da legislação é a “proteção” de jovens muçulmanas da pressão de grupos radicais islâmicos. Problematicamente, o relatório adota uma visão essencialista e homogênea do Islã, incapaz de consentir com os valores de liberdade e laicidade (SCOTT, 2007). Além disso, representa as jovens islâmicas como frágeis e submissas às pressões externas. Este estereótipo enquadra-se na clássica visão orientalista europeia a respeito do Islã e dos muçulmanos, conforme advoga Said (1979). Zempi e Chakraborti acrescentam que “a suposição de dominação patriarcal e submissão matriarcal no

Islã consolida e reproduz as visões orientais do Islã como, culturalmente, inferiores ao Ocidente” (2014, p. 9, tradução livre).

Os princípios tradicionais franceses de secularismo e republicanismo, instrumentalizados pela escola, surgem como a “salvação” para aqueles estudantes muçulmanos. Nesse ponto, observa-se uma adoção radical do ideal rousseauiano de *liberdade através do Estado*. Será o Estado francês, por meio de uma de suas instituições elementares, a escola, que fomenta o desenvolvimento dos valores liberais básicos: liberdade e emancipação. Contudo, conforme atesta Lacorne (2019), a proibição do véu concede ao poder público francês um papel paternalista de juiz a respeito do verdadeiro significado dos símbolos religiosos. O Estado passa, então, a intervir diretamente na conduta privada dos seus cidadãos, razão pela qual segundo Adamson, Triadafilopoulos e Zolberg (2011), ele deixa de ser liberal, tornando-se regressivo e iliberal.

As considerações clássicas de Mill (1991) sobre os limites para a ingerência estatal na liberdade individual trazem dois pontos relevantes à discussão. Primeiramente, de modo geral, a intervenção estatal na liberdade de crença das estudantes muçulmanas ocasionadas pela lei 2004-228 representa uma violação do entendimento milliano de que o único propósito que justifica a restrição das liberdades individuais refere-se à prevenção de dano a outrem. O próprio bem da pessoa não justifica a restrição à sua liberdade (1991). A única exceção permitida refere-se a crianças e jovens abaixo da maioridade legal e “aqueles estados sociais atrasados nos quais o próprio grupo pode ser tido como ainda na minoridade” (1991, p. 54). Esta exceção constitui o segundo ponto.

Seriam os muçulmanos considerados pelos idealizadores da lei 2004-228 uma comunidade atrasada civilizacionalmente? Para Mill (1991), medidas iliberais seriam justificadas caso busquem o aprimoramento individual. Destarte “o despotismo é um modo legítimo de governo quando se lida com bárbaros, uma vez que se vise o aperfeiçoamento destes, e os meios se justifiquem pela sua eficiência atual na obtenção desse resultado” (1991, p. 54). Segundo Joppke (2007b), as políticas integracionistas de algumas nações europeias (entre elas a França através de suas leis 2004-228 e 2010-1192) são a expressão contemporânea dos impulsos repressivos do liberalismo que têm sua origem no pensamento clássico dessa doutrina. Para o autor (2007b), meios iliberais são usados a fim de contribuir para o desenvolvimento de princípios liberais (autonomia e emancipação).

Em outra passagem, o relatório expressa o seu tom intervencionista e etnocêntrico, demonstrando que a lei vai além de garantir o secularismo no espaço público: ela visa também trazer para a esfera da emancipação e da democracia as jovens muçulmanas:

Nesse contexto, **meninas ou mulheres jovens usam voluntariamente o véu, mas**

outras o usam sob coação ou pressão. É o caso de meninas pré-adolescentes que às vezes são forçadas a usar o véu pela violência. **As mulheres jovens também são vítimas de outras formas de violência: mutilação sexual, poligamia, repúdio.** O status pessoal dessas mulheres nem sempre lhes permite se opor; com base em convenções bilaterais, a lei do país de origem pode lhes ser aplicável, **incluindo disposições diretamente contrárias à igualdade de gênero e direitos fundamentais.**

Casamentos são impostos em certas comunidades, nomeadamente turcos, magrebinos, africanos e paquistaneses. Ao trazer do exterior futuros cônjuges, as **famílias tentam evitar a autonomia e a emancipação escolhidas por suas filhas.** (...) **Os direitos básicos das mulheres são desrespeitados diariamente em nosso país. Tal situação é inaceitável** (COMMISSION DE REFLEXION SUR L'APPLICATION DU PRINCIPE DE LAÏCITÉ DANS LA RÉPUBLIQUE, 2003, p. 47, tradução livre).

Com base na dicotomia rígida de "nós" x "eles", o ato de velar é construído como evidência da misoginia e da violência associadas ao Islã, enquanto o ato de desvelar é identificado como um exemplo da equação do Ocidente com igualdade e liberdade de gênero. Para Woodward (2012), a representação das identidades cria práticas de significação e referenciais simbólicos que ajudam a estabelecer as identidades coletivas. Funcionando como um 'fluxo de conhecimento', o discurso cria as condições para a formação dos sujeitos e a estruturação e modelagem das sociedades (JÄGER, 2001, p. 35). Chama a atenção nesse discurso, assim como nos demais estudados neste capítulo, que os muçulmanos são representados ora direta, ora indiretamente, como os "outros" "diferentes" do "eu" secular francês.

Contida nessa representação bipolar, os elementos iliberais e liberais são, conjuntamente, harmonizados de modo a legitimar a exclusão do véu. A *islamofobia iliberal* é vista no modo essencializado, totalizante e ameaçador no qual são construídos os muçulmanos (MONDON e WINTER, 2017). Já os elementos liberais, autonomia, emancipação, secularismo, são antagonizados com as características postas como imutáveis dos islâmicos. Tal articulação chancela a imposição da normativa liberal. Esse contexto é designado como *intolerante tirania secular da maioria* por Casanova (2007, p. 65). Ainda segundo o autor, sua legitimação não se encontra apenas "no princípio democrático da regra da maioria, mas na suposição teleológica secularista embutida nas teorias da modernização de que um conjunto de normas é reacionário, fundamentalista e antimoderno, enquanto o outro conjunto é progressista, liberal e moderno" (2007, p. 65, tradução livre).

Consequentemente, neste tipo de construção discursiva dicotômica, o véu é visto estereotipicamente como um símbolo da opressão das mulheres contra as quais o Ocidente se orgulha de ser emancipador (ZEMPI e CHAKRABORTI, 2014, p. 9-10). Essa abordagem está estruturada de acordo com os contornos do raciocínio colonial: a suposição é que as mulheres no Islã são incapazes de autodeterminação e autonomia. Visto sob essa luz, um corpo velado

é, necessariamente, um corpo vitimizado, na medida em que as mulheres muçulmanas com véu são incapazes de autonomia ou agência (ZEMPI e CHAKRABORTI, 2014, p. 10).

Os dados sobre a percepção dos muçulmanos a respeito do *hijab*, atestam a diferença entre os entendimentos a respeito da vestimenta. Em 2017, enquanto apenas 15% dos franceses eram favoráveis ao uso do *hijab* em público, o percentual entre os islâmicos era de 61%. Entre os muçulmanos simpáticos ao adorno, ao contrário do que advoga o discurso que vê o véu como elemento de dominação patriarcal, 66% eram mulheres (IPSOS, 2017a). Similar resultado aponta o estudo do Instituto Montaigne (2016) com uma amostra de muçulmanos franceses. No *survey*, 65% dos entrevistados posicionaram-se a favor do uso do *hijab* em público, 10% afirmaram que se trata de uma escolha individual, e apenas 25% posicionaram-se contra.

Parekh (2000) acrescenta que o entendimento governamental francês assume que a pressão familiar é necessariamente errada, e que as escolhas das alunas devem sempre prevalecer diante às preferências familiares. Ademais presume que as estudantes que usam o véu, somente o fazem devido as coações familiares ou comunitárias, o que não é sustentável. O autor ainda destaca que a autonomia é um conceito de difícil definição e de árdua mensuração. Tentativas de restringir a igualdade em nome da autonomia podem abrir espaço para arbitrarias interferências no modo de vida dos estudantes (PAREKH, 2000, p. 253).

A combinação de argumentos liberais e iliberais para a justificativa da lei 2004-228 também é observada no discurso do então *premier* francês Jean-Pierre Raffarin à Assembleia Nacional na ocasião da apresentação do projeto da referida lei, em 3 de fevereiro de 2004.

Este projeto de lei não é elaborado contra uma população ou religião: a República garante a todos a liberdade de praticar a religião de sua escolha. Neutralidade não é negação. Pelo contrário, **é para a República o meio de marcar a fronteira entre o que é aceitável e o que não é: a ambição deste texto é responder àqueles que gostariam de colocar sua comunidade pertencente acima das leis da República. Como o Estado é o protetor da liberdade de consciência, deve intervir quando o proselitismo, a retirada da comunidade, a recusa da igualdade entre os sexos, ameaçam essa liberdade fundamental** que está no centro do nosso pacto republicano. **Na República francesa, a religião não pode e não será um projeto político** (VIE PUBLIQUE, 2004, p. 3-4, tradução livre).

Nota-se que os princípios liberais de republicanismo, liberdade de consciência e igualdade de gênero, se articulam com os pressupostos iliberais de demonização do outro e intolerância religiosa. Segundo Joppke (2009), na França, o Islã é percebido como uma ameaça ao liberalismo republicano, que concebe o espaço público como livre da religião e da etnicidade, preenchido com valores universais liberais.

O'Brien (2016), por sua vez, argumenta que no contexto de políticas integracionistas dos Estados da Europa Ocidental, a defesa do liberalismo pode tanto incluir quanto excluir os

imigrantes e seus descendentes. Jansen (2013) chama a atenção para as consequências de as democracias liberais europeias guiarem-se por um secularismo que, implicitamente, conecta à religião a uma era pré-moderna e pré-liberal. “Na medida em que a democracia liberal aceita essa linha de argumento secularista, ela está a serviço de um “nós” querendo assimilar (ou excluir) um ainda iliberal (ou pré-moderno) “eles”” (JANSEN, 2013, p. 235, tradução livre). Nesse sentido, o alegado iliberalismo dos muçulmanos, ostraciza-os, impedindo-os de participar igualmente da sociedade. A exclusão liberal opera, conjuntamente, com uma exclusão nativista, exposta simultaneamente na defesa da nação e dos valores liberais.

Geisser (2010) acrescenta que embora não seja correto falar em um islamofobia estatal na França, a relação com o Islã é determinada por uma visão “missionária” que almeja emancipar os muçulmanos de sua religião, percebida como arcaica, obscurantista e despótica. Scott (2007, p. 179-180) vai além e sustenta que a lei 2004-228 dispõe de ramificações que ultrapassam as salas de aulas das escolas públicas francesas. Promulgada como um endosso do secularismo e da igualdade de gênero, ela autoriza na prática expressões de racismo e legítimas práticas discriminatórias.

Em outra passagem do discurso, Raffarin, especificamente, versa sobre o véu, construindo-o como elemento político-religioso e de proselitismo.

(...) Hoje está claro que certos sinais religiosos e entre eles o véu islâmico estão aumentando em nossas escolas. Na verdade, eles assumem um significado político e não podem mais ser considerados apenas como sinais pessoais de afiliação religiosa. Alguns queriam saber até onde poderiam ir: estamos dando uma resposta hoje. Estava na hora da República recordar seus princípios principais e estabelecer limites claros, práticos e operacionais (VIE PUBLIQUE, 2004, p. 4, tradução livre).

É importante destacar que a linguagem não é um mecanismo neutro de descrição da realidade, mas sim um campo de prática social e política, não havendo objetivo ou 'significado verdadeiro' além da representação linguística a que se pode se referir (SHAPIRO, 1981, p. 218). Em outras palavras, é preciso compreender que a fala de Raffarin constitui apenas uma entre as inúmeras possíveis representações da realidade. Nesta, o *hijab* é construído como um componente político, desconsiderando sua função religiosa.

O enquadramento do véu islâmico como um agente político-religioso indica o posicionamento da visibilidade do Islã como o elemento antagônico da identidade secular francesa. A imposição do secularismo parece seguir a lógica do *liberalismo perfeccionista* de O'Brien (2016), no qual o Estado deve forçar os seus cidadãos a serem livres; sendo a escola o local mais apropriado para tanto. Nessa perspectiva, “as escolas educam jovens e, portanto, impressionáveis mentes que, supostamente, podem ser mais facilmente moldadas ou ressocializadas para longe das ideias iliberais inculcadas no lar” (O'BRIEN, 2016, p. 113, tradução livre).

No entanto, o esforço em combater o iliberalismo, através da imposição de princípios liberais, resulta em um método iliberal. Mitchell (2019, p. 208) chama a atenção para o impulso iliberal de silenciar (via força física ou jurídica) aqueles que expressem desacordo com a concepção liberal do “eu”. Isto ocorre quando a linguagem dos direitos individuais é usada como mecanismos compulsórios e não como garantidora das liberdades fundamentais. Nesse sentido, “a liberdade religiosa encontra-se ameaçada sob os auspícios de um liberalismo que se recusa a reconhecer a liberdade dos dissidentes” (MITCHELL, 2019, p. 208, tradução livre).

Zempi e Chakraborti (2014, p. 51) argumentam que determinadas políticas europeias destinadas a lidar com suas minorias muçulmanas, podem fomentar comportamentos islamofóbicos, como discursos de ódio e agressões verbais³⁶. As autoras citam as seguintes expressões preconceituosas relatadas por mulheres muçulmanas veladas:

“Você tem uma bomba escondida aí?”

“Por que você está vestida assim? Você é uma mulher bomba³⁷? “Volte para onde você veio! Volte para o Afeganistão!”

“Tire isso! Você está no meu país agora!”

Nos olhos dos agressores, as mulheres são vistas como “outras” imigrantes. Nesse contexto, o véu marca uma indesejada presença religiosa, cultural e racial (ZEMPI e CHAKRABORTI, 2014). Os exemplos indicam que islamofobia, racismo e xenofobia tornam-se fenômenos que se reforçam mutuamente. Além disso, a hostilidade contra as mulheres veladas deve ser considerada na circunstância de um clima geral de hostilidade em relação à "alteridade" muçulmana (ZEMPI e CHAKRABORTI, 2014, p. 51).

Para as autoras (2014, p. 51), políticas assimilacionistas como banimento do véu nas escolas francesas (2004), a proibição de construir minaretes na Suíça (2009), e a restrição do uso do véu completo na França e Bélgica (2010, 2011) contribuem para a propagação da estigmatização dos muçulmanos, colocando-os como a alteridade diante os europeus. No caso francês, de acordo com Geisser (2010) a intolerância ao véu apresenta-se como uma expressão específica da islamofobia, que realmente se esconde por trás dos valores franceses do universalismo e do secularismo.

Para Lochak (2004), a lei francesa, referente aos símbolos religiosos em escolas é um

³⁶ A investigação das agressões verbais por parte da sociedade civil ocorrerá no próximo capítulo.

³⁷ Além do pensamento orientalista, a associação entre Islã e terrorismo é na França é impulsionada pela adesão de cidadãos franceses muçulmanos às fileiras do DAESH no Oriente Médio. De acordo com o jornal alemão *Deutsche Welle* (2020), cerca de 1.700 franceses uniram-se ao grupo extremista.

agente duplamente iliberal que busca um fim liberal: a norma não apenas obriga a pessoa a ser “autônoma”, que é a racionalidade usual do *liberalismo repressivo*, mas também mobiliza o patriarcado para esse fim. Na mesma linha, Ordag (2010) aponta que os Estados europeus têm adotado políticas iliberais que violam os mesmos valores que eles buscam proteger. O autor explica que as medidas como as da lei francesa de 2004, criam “um paradoxo do liberalismo: Estados liberais, de modo a preservar aquilo que eles entendem como valores liberais, recorrem a meios iliberais a fim de garantir os princípios liberais” (2010, p. 92, tradução livre).

Antes de encerrar essa seção, é necessário realçar algumas constatações. A primeira diz respeito à neutralidade da lei 2004-228. Verificou-se com base na empiria e na análise dos discursos dos líderes franceses, que a legislação visava claramente banir o uso do *hijab* no ambiente escolar público. Cerca de quinze anos após a sua promulgação, a lei afetou, negativamente, parte da população muçulmana francesa; diretamente com a impossibilidade de jovens usarem o *hijab* nas escolas públicas, e indiretamente como o endosso governamental para a estigmatização do ato de portar o véu.

Discursivamente notou-se que os princípios liberais de secularismo, igualdade de gênero e autonomia foram construídos em oposição a um Islã (simbolizado pelo véu) que se manifesta fundamentalista/proselitista e opressor das mulheres. Nesse processo, se percebeu a complexa mescla de fundamentos liberais com iliberais que reproduziam uma realidade na qual o Islã é inferior ao Ocidente-liberal. Ademais, conforme foi apontado por várias instituições e autores, o banimento do véu representou uma ação iliberal que violou a liberdade religiosa das jovens que o utilizam.

Essa restrição à liberdade levanta questões a respeito dos limites de ação do Estado democrático liberal em sua relação com indivíduos de matrizes religiosas-culturais diferentes. Conforme destaca Casanova (2007), em âmbito privado as sociedades europeias garantem a liberdade religiosa aos muçulmanos. No entanto, é o exercício público e coletivo do Islã como religião imigrante que a maioria das sociedades do continente encontra dificuldades na tolerância. Precisamente por que o Islã é percebido como uma religião, essencialmente, não europeia (2007, p. 64).

Esse incômodo pode levar a impulsos iliberais, como agir coercitivamente, restringindo as liberdades individuais, de modo a impulsionar a ‘liberalidade’ nos cidadãos. Para O’Brien (2016), o Estado democrático liberal, por ser governado por seus cidadãos, possui um interesse especial e até mesmo existencial em fomentar indivíduos liberais. O autor cita como exemplo o entendimento do relatório da *Commission de reflexion sur l’application du principe de laïcité dans la république*, que justificou a necessidade da exclusão do véu nas escolas públicas como necessário para que elas cumpram adequadamente sua responsabilidade de

produzir cidadãos esclarecidos (O'BRIEN, 2016, p. 113).

Dessarte, uma das tensões entre liberalismo e iliberalismo reside no fato de que os princípios angulares liberais de liberdade e igualdade pressupõem que os membros da sociedade disponham de capacidade de raciocínio necessário para planejar, prudentemente, o seu futuro (KING, 1999, p. 18). Ou seja, que os cidadãos adotem o princípio de racionalidade liberal. A não adoção dos valores liberais cria tentações iliberais por parte do Estado liberal em direção aqueles indivíduos que não contemplam esse requisito (JOPPKE, 2007b). Esse contexto também é observado na lei 2010-1192 que proibiu a ocultação do rosto em espaços públicos.

3.3 A lei 2010-1192

Em junho de 2009, por iniciativa da Assembleia Nacional, foi designada uma comissão parlamentar para investigar o uso do véu facial completo (burca e *niqab*) no território francês (JOPPKE, 2013). O grupo de trabalho, denominado *Mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national* foi apoiada pelo então Presidente francês, Nicholas Sarkozy (NEW YORK TIMES, 2009). Neste ano, Sarkozy já expressa sua visão crítica ao adorno: “o problema da burca não é um problema religioso. É um problema de liberdade e dignidade das mulheres. Não é um sinal religioso, é um sinal de escravização, é um sinal de humilhação. Quero dizer solenemente: a burca não é bem-vinda na França” (VIE PUBLIQUE, 2009a, tradução livre).

Com a chancela do executivo, após quase cinco meses de trabalhos, o comitê comissão reuniu depoimentos de mais de 200 especialistas e testemunhas, gerando um relatório de mais de 350 páginas (MISSION D'INFORMATION SUR LA PRATIQUE DU PORT DU VOILE INTEGRAL SUR LA TERRITOIRE NATIONAL, 2009). Concluiu-se que a vestimenta é inaceitável, totalmente contrária aos valores republicanos franceses, e que deve ser combatida (ibidem).

O documento embasou as discussões parlamentares ocorridas nos subsequentes meses, culminando com a promulgação da lei 2010-1192 pelo então presidente Sarkozy em 11 de outubro de 2010. A medida contou com largo apoio popular. No ano de sua proclamação, um *survey* da IPSOS/Le Point, constatou que 74% dos respondentes mostravam-se favoráveis à uma lei anti-burca (IPSOS/LE POINT, 2010). Em 2019, quase uma década após a sua publicação, o percentual de franceses que apoiava a restrição governamental ao véu integral subiu para 89% (IFOP, 2019c).

Contendo sete artigos, a legislação afirma em seu primeiro artigo que “em qualquer espaço público, ninguém deve usar roupas destinadas a ocultar o rosto” (LOI 2010-1192, p. 1, tradução livre). O texto em seu segundo artigo exime indivíduos que cubram o rosto por razões

de saúde, motivos profissionais, prática de esportes, festividades ou eventos artísticos. A não obediência da lei será considerada um delito de segunda categoria, punível com multa (LOI 2010-1192). Uma circular do governo francês emitida a posteriori, explicou que a face poderia ser coberta apenas dentro de carros privados, residências ou locais de culto, mas não em locais privados abertos ao público (parques, praias, hospitais, bibliotecas, museus, estádios, lojas, restaurantes e cinemas) (CIRCULAR LOI 2010-1192, 31 de maio de 2011, tradução livre).

A matéria recebeu diversas críticas de especialistas, entidades e organizações internacionais, que destacaram a restrição as liberdades de expressão e de crença das mulheres muçulmanas que usam o adorno. De acordo com a Human Rights Watch (2014), a lei 2010-1192 possui um impacto desproporcional sobre as mulheres islâmicas, violando o seu direito de não serem discriminadas com base na religião e no 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 completo por sua família e/ou comunidade (HUMAN RIGHTS WATCH, 2014). Similarmente, a Anistia Internacional “acredita que proibições gerais sobre o véu integral violam os direitos de liberdade de religião e expressão daquelas mulheres que escolhem usar a vestimenta como uma expressão de suas identidades ou crenças religiosas, culturais ou pessoais” (2012, p. 93, tradução livre).

No âmbito francês, a CNCDH (2015) posicionou-se, contrariamente, à proibição do uso do véu integral em público, levando em consideração os princípios de necessidade e de proporcionalidade, além das dificuldades na aplicação prática de tal dispositivo. A entidade (2015) argumentou que o secularismo não justifica a retirada do indivíduo do convívio societal ou a rejeição de símbolos religiosos em público. O secularismo se manifesta no equilíbrio entre a busca individual ou coletiva de suas aspirações íntimas (adesão a uma fé) por um lado, e a participação do cidadão nos assuntos públicos por outro. A CCIF (2015, p. 13), por sua vez sustenta que na França, o conceito legal de secularismo tem sido distorcido de seu sentido original, tornando-se um mecanismo para a exclusão e estigmatização dos muçulmanos, instrumentalizado nas leis 2004-228 e 2010-1192. Ambas contribuíram para a internalização da islamofobia nas instituições do país, criando um ambiente de discriminação para os muçulmanos (CCIF, 2015).

Na esfera multilateral, a lei 2010-1192 foi objeto de inúmeras críticas por instâncias internacionais (CNCDH, 2015). O Comitê de Peritos da Organização Internacional do Trabalho (OIT) expressou preocupação que a lei impeça que mulheres muçulmanas adeptas ao véu

integral exerçam a sua atividade laboral sem constrangimento (OIT, 2012). A Comissão de Direitos Humanos da ONU (2015) acredita que as leis 2004-228 e 2010-1192 “violam a liberdade de expressar a religião ou crença e possuem um impacto desproporcional sobre membros de religiões específicas e sobre meninas” (2015, p. 7, tradução livre). O órgão sugere ainda que a França reveja essas leis à luz de suas obrigações no marco do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, em particular a respeito dos elementos de liberdade de consciência e de religião e o princípio de igualdade (COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS DA ONU, 2015). A Comissão também está preocupada com o fato de que o efeito dessas leis no sentimento de exclusão e marginalização de certos grupos possa ser contrário aos objetivos pretendidos.

Em outubro de 2018, a Comissão de Direitos Humanos da ONU reforçou a sua posição, afirmando que a referida lei francesa de 2010 violava a liberdade de religião das mulheres muçulmanas. Avaliando dois processos apresentados por cidadãs francesas que foram processadas e condenadas em 2012 por usarem em público o véu integral, a entidade notou que a legislação “desproporcionalmente prejudica o direito das reclamantes de manifestarem a sua crença religiosa e a França não explicou, adequadamente, por que era necessário proibir essa vestimenta (COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS DA ONU, 2018, p. 1, tradução livre).

Em âmbito prático, os dados disponíveis a respeito da implementação da lei, demonstram que a medida impactou diretamente nos muçulmanos. Desde o início de sua aplicação até 30 de abril de 2013, o Estado francês realizou 705 verificações, incluindo 423 em mulheres com véu. Algumas cidadãs foram verificadas várias vezes (OBSERVATOIRE DE LA LAÏCITÉ, 2014, p. 91). Advogando pela revogação da legislação 2010-1192, a CCIF (2018) recomenda que o governo francês, afora o balanço inicial mencionado acima, empreenda uma avaliação quantitativa e qualitativa da medida, de modo a observar o seu desproporcional impacto aos muçulmanos.

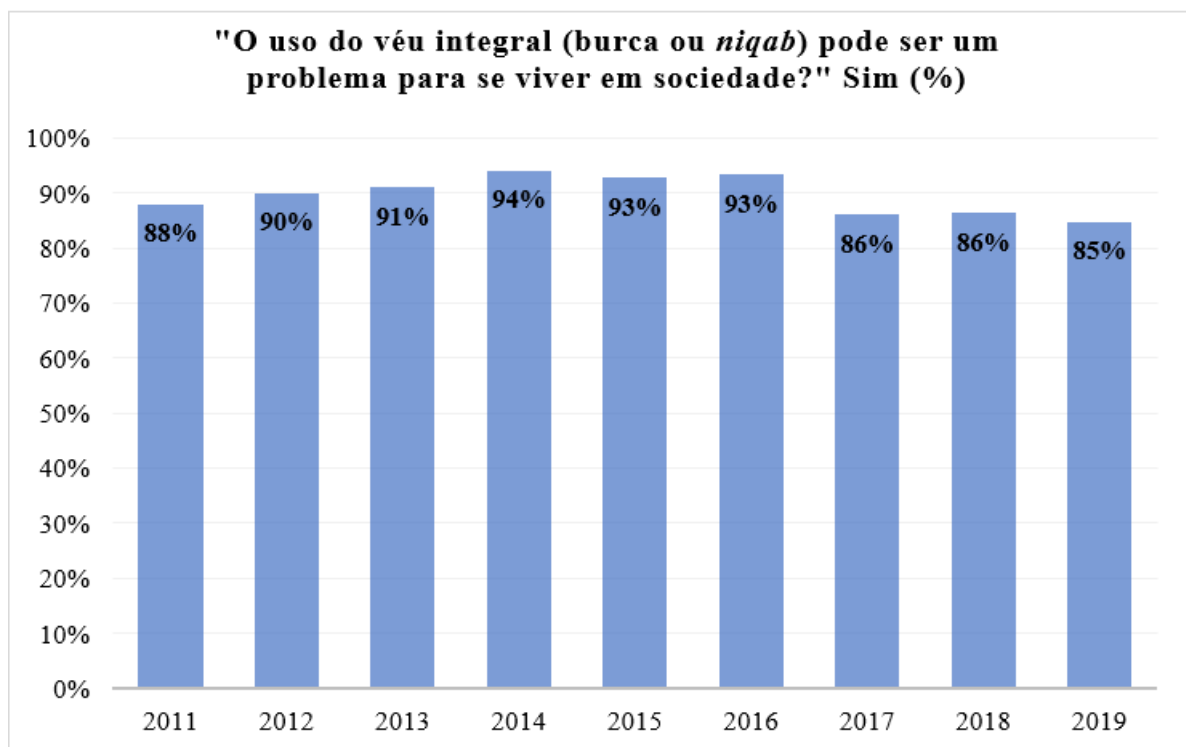
O estudo *After the Ban: The Experiences of 35 Women of the Full-Face Veil in France* da Open Society Foundation (2013) apresenta interessantes apontamentos acerca dos efeitos da lei 2010-1192 na vida de 35 mulheres francesas que usam o véu completo. Todas as entrevistadas relataram que a lei teve significativos efeitos negativos em suas vidas e que a legislação não as empoderou, nem as libertou. No escopo do estudo, 70% das mulheres inquiridas continuaram a usar a vestimenta. Entre aquelas que deixaram de usar a roupa, nenhuma delas enquadrou a sua decisão em termos de uma ação libertadora positiva (OPEN SOCIETY FOUNDATION, 2013).

A grande maioria das mulheres entrevistadas (84%) relatou que socializavam,

significativamente, menos após a lei e que reduziram ao mínimo as atividades em público (OPEN SOCIETY FOUNDATION, 2013). O estudo aponta que após a legislação, “as restrições ao movimento e à segurança das mulheres no espaço público, tiveram consequências prejudiciais significativas para a saúde física e mental e o relacionamento delas com a família e os amigos” (OPEN SOCIETY FOUNDATIONS, 2013, p. 17, tradução livre). Ademais, a grande maioria das entrevistadas sentiam-se, consideravelmente, menos seguras por causa de assédio e violência dirigida a elas por membros do público, encorajados pela proibição e pela opinião pública negativa ao véu integral.

De fato, os dados coletados durante quase uma década pela CNCDH, confirmam a difundida rejeição do véu integral pela sociedade francesa, conforme aponta o gráfico 3:

Gráfico 3: Percepção dos franceses sobre o uso do véu integral (2011-2019)



Fonte: elaborado pelo autor com base nos relatórios anuais da CNCDH (2011-2019).

Desde 2011, a taxa de rejeição a vestimenta sempre ultrapassou os 80%. Esta generalizada reprovação também é observada ao examinar-se os escrutínios das votações legislativas que levaram à aprovação da lei 2010-1192. O texto recebeu apenas um voto contrário na Assembleia Nacional e no Senado³⁸ (ASSEMBLEIA NACIONAL FRANCESA, ONLINE; SENADO FRANCÊS, ONLINE).

Por outro lado, o uso do véu integral apresenta uma aceitação bem mais expressiva entre muçulmanos (ainda que em níveis menores do que ao *hijab*). Em 2017, 29% dos

³⁸ A lei contou também com 100 abstenções na votação do Senado (SENADO FRANCÊS, ONLINE).

muçulmanos entrevistados pelo Ipsos posicionaram-se favoráveis ao uso em público do véu integral, enquanto apenas 4% dos demais franceses compartilhavam essa posição (IPSOS, 2017a). Dados de 2016, mostram que 24% dos muçulmanos eram favoráveis ao uso público do véu integral, e 10% acreditavam que se trata de uma escolha pessoal das mulheres (INSTITUTO MONTAIGNE, 2016).

Já a respeito da lei 2010-1192, em 2019, 59% dos entrevistados muçulmanos afirmaram que ela era negativa (IFOP, 2019a). Esses dados levantam questões a respeito das relações entre maioria e minoria no contexto da democracia francesa. Liberais clássicos como Mill (1991 e 1977) e Tocqueville (2005), ainda no século XIX, chamavam a atenção para o efeito, potencialmente, danoso para minorias de governos sustentados por uma maioria alicerçada na opinião pública. Conforme Mill “as preferências e aversões da sociedade, ou de alguma parte poderosa dela, constituem, assim, a principal determinante das normas estatuídas para observância geral, sob as penalidades da lei ou da opinião” (1991, p. 51). Também destacando a relevância da opinião pública para o cenário político, Tocqueville pondera que “como a maioria é a única força a que é importante agradar, contribui-se com ardor para as obras que ela empreende” (2005, p. 293).

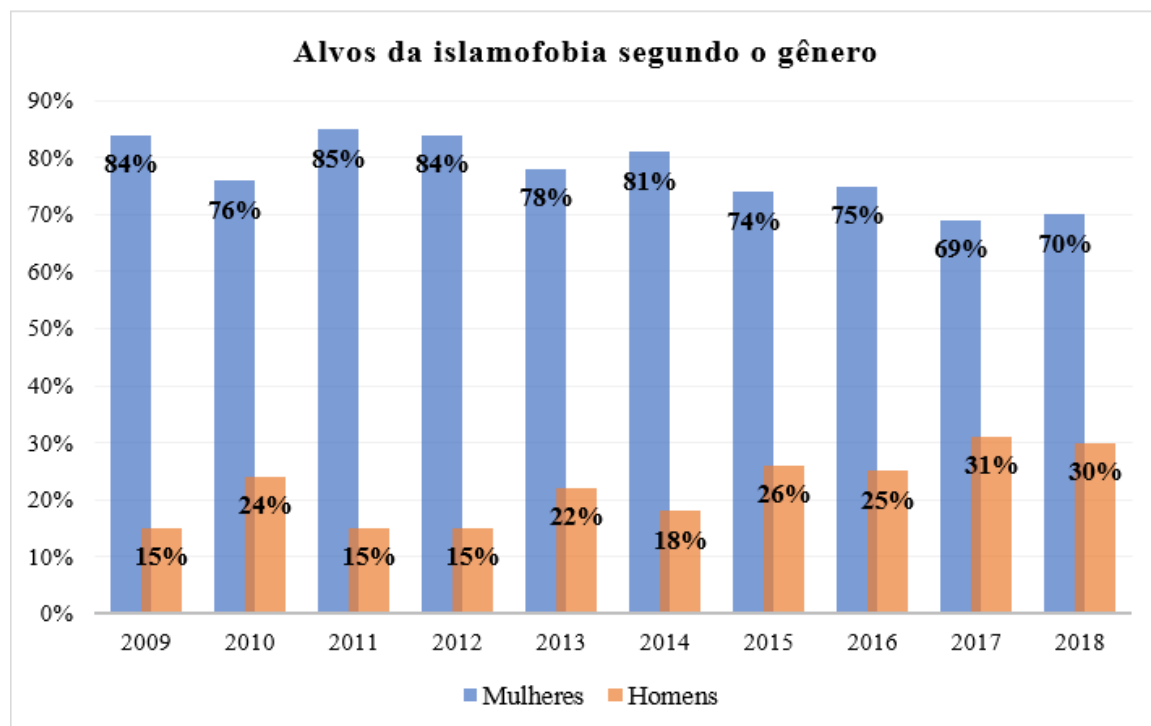
Retornando aos *insights* apresentados pela Open Society Foundation, esta coloca que “a proibição e o discurso público relacionado a ela [ao véu integral], parecem ter encorajado alguns membros do público a se comportarem de maneira abusiva e, em alguns casos, a agir como se as pessoas privadas tivessem o direito de fazer cumprir a proibição” (2013, p. 3, tradução livre). Embora, legalmente, a ocultação do rosto seja considerada uma ofensa menor, foram relatadas diversas reações desproporcionais, como indivíduos usando seus celulares para denunciar *niqabs* à polícia, ou cercando as mulheres com raiva e empurrando-as. As entrevistadas acreditam que a lei autorizou as pessoas a adotarem um comportamento abusivo e/ou discriminatório contra as mulheres que usam a vestimenta, na medida que elas se sentem legitimadas pela polícia, Estado e imprensa (OPEN SOCIETY FOUNDATION, 2013).

Zempi e Chakraborti (2014) possuem similar entendimento, sustentando que a lei 2010-1192 estigmatiza as mulheres muçulmanas veladas como “criminosas”, potencialmente, justificando atos de violência contra elas quando são vistas em público. Nesse sentido, a proibição “aumenta o senso de vulnerabilidade das mulheres muçulmanas vestidas de *niqab* na esfera pública. Mesmo que não incite explicitamente a violência motivada pelo ódio, a lei em sua aplicação, contribui para um clima de intolerância e para a crescente tensão entre o Islã e o Ocidente” (ZEMPI e CHAKRABORTI, 2014, p. 21, tradução livre).

Empiricamente, constata-se que as mulheres são historicamente as principais vítimas de

ações islamofóbicas na França, conforme demonstra o gráfico 4:

Gráfico 4: Gênero e Islamofobia na França (2009-18)



Fonte: elaborado pelo autor com base nos dados da CCIF (2009-2019).

A respeito do leve crescimento dos atos islamofóbicos nos últimos anos contra os homens, a CCIF (2018, p. 18) pondera que esta ocorrência não decorre de um declínio no componente sexista da islamofobia, mas, simplesmente, porque mais homens, atualmente, são alvo de medidas de exclusão injustificadas, em particular no contexto da política antiterrorista promovida pelo estado de emergência (2015-17).

Entre as mulheres, a maioria das vítimas portava o *hijab* ou no *niqab* no momento da agressão (CCIF, 2016). Mais do que, tão somente, um adorno religioso, o véu é entendido e, constantemente, construído como um símbolo da alteridade muçulmana, reforçando a visibilidade da religião (ZEMPI e CHAKRABORTI, 2014). Em 2009, dentre os ataques a indivíduos (agressões e ameaças/ataques verbais) mapeados pelas CCIF, 99% das mulheres agredidas portavam o *hijab* ou o *niqab*. Em 2015, 80% das mulheres que sofreram agressões físicas de caráter islamofóbico portavam algum tipo de véu (CCIF, 2009; 2016).

Estabelecendo um diálogo entre os atos islamofóbicos e a lei 2010-1192, a CCIF (2015) chama a atenção para os efeitos indiretos da legislação. Uma vez que o uso do véu integral é uma prática marginal na França³⁹, o adorno em todas as suas formas é também criminalizado

³⁹ A estimativa do Ministério do Interior francês era de que em 2009, houvesse cerca de 1,900 mulheres que utilizam o véu completo em território francês (MISSION D'INFORMATION SUR LA PRATIQUE DU PORT DU VOILE INTEGRAL SUR LA TERRITOIRE NATIONAL, 2009). Considerando que a população francesa neste ano era estimada em 62,600 milhões de indivíduos pelo governo francês (INED, 2009), calcula-se que o

por extensão. A CCIF (2015) argumenta que muitas muçulmanas que vestem um simples *hijab* são frequentemente discriminadas ou agredidas fisicamente em virtude de uma má aplicação ou entendimento da lei 2010-1192.

Também é interessante notar que a legislação, de modo similar à lei 2004-228, apresenta em sua matéria um teor geral, de caráter não discriminatório (FREDETTE, 2015). No âmbito específico do texto legal, de fato verifica-se o princípio de neutralidade estatal, visto que o Islã, assim como nenhuma outra fé, é mencionado. Contudo, a análise do debate legislativo e da retórica das principais lideranças governamentais franceses indicam o direcionamento da lei ao véu integral, bem como o emprego de argumentos liberais e iliberais para a legitimação da medida.

Inicialmente, traz-se para o debate as considerações de Michèle Alliot-Marie, Ministra da Justiça e Liberdades da França, em seu discurso na ocasião da apresentação do projeto da lei 2010-1192, ao Senado francês em 15 de setembro de 2010.

A unidade do nosso país é o nosso bem mais precioso. Preservá-lo é nosso dever comum, quaisquer que sejam nossas diferenças, quaisquer que sejam nossas sensibilidades políticas. **O desenvolvimento de práticas radicais, contrárias aos valores da República, exige nossa vigilância e nossa determinação.** A lei sobre a ocultação do rosto no espaço público é uma expressão disso (VIE PUBLIQUE, 2010, grifos nossos).

Logo na primeira frase, se percebe a influência da visão rousseuniana de Estado dentro da tradição francesa. Rousseau (1999) era extremamente preocupado com a unidade da *polis*. Para o autor (1999), neste espaço político, a coesão transbordaria as oposições minoritárias, as comunidades dentro do Estado. Mitchell, sugere que a ideia de uma sociedade plural, na qual os indivíduos são livres para se associarem com quem eles escolhem, em vez de se unirem igualmente ao todo, é para Rousseau um sinal da decadência da comunidade política (2019, p. 6). Dessa maneira, a unidade da nação deve ser fomentada por meio da religião civil (ROUSSEAU, 1999). Rousseau defende que o Estado possa impor a religião civil por meios coercitivos, incluindo banimento e até pena de morte (NUSSBAUM, 2007). A coerção pelo Estado se aplicaria também a condutas, crenças e discursos não prejudiciais a terceiros, mas que expressem falta de adesão à religião civil. Para Nussbaum (2007), o emprego estrito do entendimento rousseuniano para a unidade do Estado perpassa por estratégias iliberais que podem restringir as liberdades individuais, ao obrigarem os cidadãos a aderirem ao pacto estatal. Esse contexto de ingerência demasiada do poder público é qualificado por Nussbaum (2007) como *estado rousseuniano iliberal*.

A fala da líder francesa deixa transparecer a adoção de um ideal rousseunismo radical. Dessa forma, o Estado deve agir coercitivamente para garantir a unidade estatal, diante grupos que ameaçam seus valores fundamentais. Nesse contexto, o véu integral se apresenta como a materialização da oposição plena aos princípios liberais de igualdade e de liberdade da sociedade francesa (MONDON e WINTER, 2017). Além disso, o discurso adquire elementos que podem ser enquadrados no conceito de *islamofobia liberal*, por articular a discriminação do Islã através de argumentos liberais, conforme demonstra o trecho abaixo (MONDON e WINTER, 2017).

Viver a República com o rosto aberto é uma questão de dignidade e igualdade. É uma questão de **respeitar nossos princípios republicanos.** (...) Baseia-se em um fundamento constitucional: a **ordem social pública.** Tradicionalmente, a noção de ordem pública inclui três componentes materiais: segurança, tranquilidade e salubridade.

(...) **A ocultação do rosto sob um véu integral é contrária à ordem social pública, forçada ou voluntária.** A restrição, a ocultação do rosto, **viola a dignidade da pessoa.**

A escravidão ou a degradação da pessoa humana são estritamente incompatíveis com a Constituição. **Voluntariamente, o uso do véu completo equivale a retirar-se da sociedade nacional, a rejeitar o próprio espírito da República** com base no desejo de viver juntos (VIE PUBLIQUE, 2010, grifos nossos).

Alliot-Marie justifica a legislação por meio de três argumentos: igualdade, dignidade e ordem pública. Os dois primeiros são princípios liberais construídos em contraposição a um Islã atrasado representado pelo véu integral. A vestimenta é um ataque à igualdade de gênero pois “escraviza” a mulher, e viola o ideal de dignidade ao “degradar a pessoa humana”. Observa-se então que o discurso mescla elementos liberais e iliberais, calcados no pressuposto da inquestionável superioridade de “nós” europeus seculares-liberais diante “eles” muçulmanos arcaicos. Essa dicotomia, típica do discurso orientalista evidenciado por Said (1979), essencializa e demoniza os muçulmanos, representando suas tradições como intransponíveis e inaceitáveis.

O argumento da ordem pública por sua vez, centra-se mais em aspectos imateriais do que materiais-securitários. Segundo Joppke e Torpey (2013), a necessidade de mostrar o rosto por motivos de segurança justificaria um banimento parcial e nunca total do véu integral, visto que a identificação dos cidadãos pelo Estado de modo permanente é inaceitável em um regime democrático-liberal. Nesse sentido, o uso do conceito de ordem pública enfoca os elementos de dignidade e moralidade pública, compreendidos como imperativos para a convivência harmoniosa em sociedade (JOPPKE e TORPEY, 2013). Não por acaso, Alliot-Marie utiliza o

termo “social” junto com “ordem pública”, e de modo concomitante e complementar com o valor de “dignidade”.

A fala sinaliza também o direcionamento da legislação ao véu integral islâmico, evidenciando seu teor discriminatório para os muçulmanos que usam esse adorno. Ademais, a marginalização da vestimenta situa-se dentro da gama de posicionamentos governamentais que representam de maneira negativa os muçulmanos e suas práticas. Conforme Jäger, os discursos mais do que simplesmente refletir a realidade, constroem versões destas, impactando e moldando o modo como os indivíduos percebem essa realidade representada (2001, p. 36). Esse norteamento ao véu integral e seus impactos nas liberdades das mulheres muçulmanas adeptas à vestimenta, faz Mondon e Winter (2017) qualificarem a lei 2010-1192 como um exemplo de manifestação da *islamofobia liberal*.

Amparado na visão que o adorno é incompatível com a sociedade liberal francesa, o discurso coloca que a roupa deve ser combatida pelos caminhos da educação (uso voluntário) ou punição (emprego sob coação de terceiros). Assim de acordo com Alliot-Marie:

(...) É feita uma distinção se o crime é cometido por uma escolha voluntária ou sob coação. A ofensa cometida por uma escolha voluntária exige uma resposta apropriada. É por isso que **o texto se baseia em um equilíbrio entre pedagogia e firmeza**. O diálogo deve ter precedência sobre a sanção. O texto prevê um período prévio de seis meses antes do funcionamento da norma, permitindo dentro desse período **um esforço educacional em relação as pessoas envolvidas**.

As mulheres que usam o véu completo podem renunciar espontaneamente. O não cumprimento da proibição prevista em lei constitui uma contravenção de segunda classe. É sancionado com uma multa no valor máximo de 150 euros. **Um estágio de cidadania pode ser substituído ou prescrito além da multa. A ocultação forçada do rosto**, por outro lado, exige sanções muito mais firmes.

A República não aceita ataques à dignidade humana. Não tolera o abuso da vulnerabilidade das pessoas. O comitê da Assembleia Nacional melhorou o texto inicial, prevendo sanções mais firmes e, portanto, mais dissuasivas para aqueles que forcem as pessoas a esconderem seus rostos (VIE PUBLIQUE, 2010, grifos nossos)

A intransigência do texto levanta a questão: por que tamanha intolerância a uma peça de vestuário de caráter religioso? O’Brien (2016) propõe refletir sobre a natureza do liberalismo e seu papel como garantidor da estabilidade moral-filosófica nas sociedades ocidentais:

Por ser uma moralidade autodeclarada, o liberalismo exige que as pessoas que têm liberdade e igualdade ajam racional e progressivamente. Essencialmente, ele precisa de pessoas que não impeçam e nem ponham em perigo a sua própria liberdade ou de outra pessoa. Se não o fazem, lançam dúvida sobre a própria universalidade da razão humana sobre a qual repousa moralmente o liberalismo (2016, p. 28, tradução livre).

Baseado nas ideias do autor pode-se constatar que a visibilidade do Islã através da burca ou do *niqab* (percebidas como expressões irracionais e iliberais) questionam, diretamente, os valores liberais da sociedade e Estado francês, os quais assentam-se na premissa da universalidade da racionalidade humana. Destarte, o véu integral é concebido, ontologicamente, como uma ameaça

a todo o modelo cívico-estatal francês. Esse status é eminentemente iliberal, pois desconsidera a vontade individual das muçulmanas que desejam usar a roupa. Além disso, implicitamente, reforça o discurso orientalista de subjugação da mulher muçulmana pelo seu marido e/ou comunidade, a qual deve ser libertada pelo europeu.

Nesse contexto, o caso francês parece ser um exemplo de *liberalismo perfeccionista*, o qual favorece a ação estatal para moldar os cidadãos em praticantes confiáveis do liberalismo (O'BRIEN, 2016). Caso a mulher não tenha sido obrigada a usar a roupa, ela tomou a decisão errada, e por isso, o Estado francês advoga-se do direito de “corrigir” esse erro. Então, o poder público assume um papel paternalista e interventor, claramente rousseauiano. Bowen (2007) traz à tona a perspectiva rousseauiana, colocando que se espera que no imaginário das elites do país, o Estado seja responsável por ensinar aos imigrantes e seus descendentes os valores franceses centrais. Esses princípios e comportamentos simbolizam a essência de “ser francês”. Por esse ângulo, a legislação toma um caráter pedagógico destinado a “ensinar” os valores da França franceses e o problema em usar o véu integral. Porém, conforme lembra Joppke (2009) a determinação do significado da religião e suas implicações comportamentais posicionam-se, inteiramente, fora da competência do Estado liberal. Ademais, é complexo o ato de legislar em matérias de âmbito privado-cultural, especialmente referente as tradições distintas da cultura política do país.

O discurso de Alliot-Marie finda-se com a afirmação categórica dos valores franceses e da necessidade de sua adesão como requisito de pertencimento à sociedade.

Nossa **responsabilidade é estar vigilante e reafirmar os valores que compartilhamos**. Nosso dever é falar a uma só voz para expressar nosso apego unânime aos valores da República. A autoridade política, legal e moral de sua alta assembleia [Senado francês] garante a estabilidade de nossas instituições. Também garante a sustentabilidade de nossos valores. Vamos nos orgulhar desse modelo que funda nosso pacto social e forja nossa identidade. **Sejamos dignos dos requisitos inerentes à honra de ser francês, o privilégio de morar na França** (VIE PUBLIQUE, 2010, grifos nossos).

O choque com aqueles que não compartilham os princípios apontados como essenciais pela sociedade anfitriã é claro. O discurso se encaixa na ideia de *liberalismo repressivo* de Joppke (2007b) o qual carrega as tintas da discriminação: o Estado liberal torna-se acessível somente para indivíduos liberais. A escolha oferecida à mulher aderente ao véu integral parece distante dos ideais liberais: remova esse vestuário ou retire-se da esfera pública (MONDON e WINTER, 2017).

O recurso à retórica dos valores nacionais liberais também é usado como argumento pelo então Ministro da Imigração, Integração, Identidade Nacional e Desenvolvimento Solidário, Eric Besson:

Usar o **véu completo é contrário aos valores de nossa identidade nacional**. Nossa nação não foi construída sobre a justaposição de comunidades ou sobre origens geográficas, étnicas, raciais ou religiosas comuns. **Fundou-se em valores e princípios que permitem superar as diferenças, graças aos poderosos esforços de coesão nacional impostos pelo Estado. Nossa identidade nacional é uma construção permanente, na qual o Estado, os princípios que defende e os padrões que estabelece, desempenham um papel central.**

Uma proibição geral do véu na via pública, certamente, pode se basear em vários princípios, incluindo o da **igualdade de gênero** e o da **ordem pública**. O **princípio da dignidade humana** também pode formar a base de uma proibição (MISSION D'INFORMATION SUR LA PRATIQUE DU PORT DU VOILE INTEGRAL SUR LA TERRITOIRE NATIONAL, 2009, grifos nossos).

Na primeira parte deste excerto registra-se que o discurso liberal dialoga, firmemente, com a retórica identitária nacional. Ele assume a condição daquilo que Tebble (2006) denomina *liberalismo identitário*: a defesa dos princípios e modos de vida liberais (concebidos como parte fundamental da identidade nacional) contra forças iliberais e contra a ameaça de culturas regressivas. Nesse ponto, o liberalismo adquire um caráter nacionalista e conservador (TEBBLE, 2006). Novamente, surge o Estado rousseauiano, centralizador e forte para fomentar a coesão nacional, mesmo que a força. Segundo o próprio Rousseau “é preciso obrigar uns a conformar suas vontades à razão e ensinar o outro a conhecer o que deseja. Então das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o exato concurso das partes e, enfim, a maior força do todo” (1999, p. 49).

O dissidente, surge como o “outro” muçulmano radical. Ele é construído como uma grande ameaça aos “nossos” princípios liberais-nacionais. Gustavsson (2015) acrescenta que no contexto da integração das minorias muçulmanas na Europa Ocidental, o liberalismo, mais do que simplesmente defender o nacionalismo, está em um processo de substituição do último, assumindo, rapidamente, o papel de principal ideologia de pertencimento do continente. O problema reside, nesse caso, na transformação dos valores liberais em nacionalistas, servem apenas para excluir, como parece ser o caso da lei 2010-1192. Os valores liberais apontados por Besson para a justificativa da lei, são os mesmos mencionados por Alliot-Marie: igualdade, ordem pública e dignidade humana. Conforme apontam Mondon e Winter (2017) uma apropriação nacionalista de uma hipotética defesa das liberdades fundamentais (como a igualdade de gênero e a dignidade humana) têm permitido ataques ao Islã por parte de alguns governos europeus sobre a base de um suposto e inerente iliberalismo e incompatibilidade com o “nosso” modo de vida. Joppke e Torpey (2013), colocam que o debate sobre a lei foi orientado pelos os princípios de igualdade e de dignidade humana e não de autonomia/liberdade de modo a facilitar a justificação do banimento. Os termos igualdade e dignidade humana direcionam a discussão para as consequências do ato de

vestir o véu integral, amplamente percebidas pela sociedade francesa como uma postura de completa submissão da mulher (a Deus e ao homem), evitando a argumentação mais complexa a respeito de sua liberdade e autonomia para tomar essa decisão (JOPPKE e TORPEY, 2013).

Na sequência de sua fala, Besson executa uma articulação de argumentos liberais e iliberais para a justificativa da lei.

O véu completo representa uma mutilação de identidade; afasta as mulheres das relações sociais. Permitir que as pessoas se envolvam em nosso espaço público “dessa maneira”, não é apenas **dar rédea livre ao obscurantismo** e autorizar uma discriminação inaceitável, mas também põe em questão **essa parte da humanidade**, a qual tem se sido dito, corretamente, que **não dispõe de liberdade**.

(...) Todas as pessoas entrevistadas por essa missão confirmaram: **o véu completo não é uma receita do Alcorão ou do Islã: é um desvio fundamentalista da minoria.** Mesmo limitado em seu escopo, é de fato um novo desafio para nossa identidade nacional e republicana. (...) Considero que recusar o véu completo é respeitar o Islã e mostrar ao mundo que nossa **República tem uma visão moderna dessa religião. O véu integral não é um sinal de convicção religiosa, mas um aviltamento.**

Em nossa República, a dignidade humana é uma questão de ordem pública. **A autoridade pública é fundada - tendo até mesmo o dever - de proteger a dignidade da pessoa, inclusive contra si mesma** (MISSION D'INFORMATION SUR LA PRATIQUE DU PORT DU VOILE INTEGRAL SUR LA TERRITOIRE NATIONAL, 2009, grifos nossos).

O ministro utiliza a tradicional estratégia das falas maniqueístas que encontram eco na teoria do “Choque de Civilizações” de Huntington (1997). De um lado temos o polo positivo liberal que defende a liberdade e a emancipação feminina. Este é contraposto ao polo negativo, representado pelos aderentes ao véu integral, que inclusive é concebido como distante da doutrina tradicional islâmica. Esta construção é evidenciada pelo uso dos termos pejorativos “fundamentalista”, “obscurantismo”, “aviltamento” e “mutilação”, para a referência ao adorno.

De acordo com Mondon e Winter (2017) nos discursos executados pela *islamofobia liberal*, as diferenças entre Islã e Ocidente são superdimensionadas, articulando um choque civilizacional-cultural. Além disso, a fala ancora-se em premissas racistas, que repousam na suposição de uma superioridade inata de 'nosso' modo de vida, enquanto cria um 'outro' essencial como ameaça. Para Wodak (2001), a importância da desconstrução dos discursos reside justamente no apontamento desse processo de construção de identidades, visto que o “nós” x “eles” representam os fundamentos básicos para a construção da identidade e diferença em discursos discriminatórios. Nesse contexto, retomam-se representações orientalistas do “fardo do homem branco” e seu papel civilizacional de “educar” os outros (MONDON e WINTER, 2017).

Essa “correção” assume contornos, claramente, iliberais e rousseauianos como pode ser visto no último trecho do discurso. O “dever de proteger a dignidade da pessoa, inclusive

contra si mesma” exemplifica a visão rousseuniana de “forçar o indivíduo a ser livre”. Para Joppke e Torpey (2013) a fala do ministro francês expressa o instinto rousseuniano de colocar a coletividade em primeiro lugar a fim de emancipar o cidadão. Similarmente, O’Brien (2016, p. 112), afirma que a corrente perfeccionista do liberalismo defende medidas compulsórias em nome daqueles que não conseguem se libertar.

Concluindo essa seção, a partir da análise dos discursos dos líderes franceses envolvidos na produção da lei 2010-1192, constatou-se que de modo similar à lei 2004-228, a matéria fora concebida para atingir o véu islâmico, ainda que o texto legal disponha de caráter neutro. As falas também mostraram constantes representações negativas dos muçulmanos e suas práticas, indicando uma afinidade com as percepções majoritárias da sociedade para os muçulmanos. Nesse ponto destaca-se a importância de compreender os discursos como práticas sociais que dão significado ao mundo (FAIRCLOUGH, 1995). Em outras palavras, o discurso é socialmente constituído bem como socialmente condicionado – ele constitui situações, conhecimento e identidades sociais e relações entre indivíduos e grupos (FAIRCLOUGH e WODAK, 1997, p. 258).

Ainda que não seja possível constatar uma relação direta entre a promulgação da lei e o aumento dos atos islamofóbicos na França, os dados coletados sugerem que a legislação contribuiu, indiretamente, para uma ampliação do sentimento negativo popular em relação ao véu integral. Sobretudo, porque historicamente as mulheres que usam o véu (*hijab* ou *niqab*/burca) constituem a grande maioria das vítimas de ações islamofóbicas.

Também se verifica que, embora a caracterização do véu integral como um elemento iliberal seja de razoável ponderação, constata-se que seu banimento acarretou manifesta restrição da liberdade religiosa das mulheres que optam por usá-lo, conforme fora apontado por diversas instituições e autores. Para Joppke e Torpey (2013), a lei 2010-1192, ao buscar regular a moral dos indivíduos, empurra o Estado liberal a um questionável projeto de eticidade. Duvidoso pois, inevitavelmente, ancora-se em uma visão particular a respeito da vida em sociedade. Segundo Parekh, o liberalismo dispõe de uma visão “específica de homem, sociedade e mundo, dando origem a um modo de vida distinto. Como tal, representa uma perspectiva cultural específica e não pode fornecer uma estrutura ampla e imparcial o suficiente para conceituar outras culturas ou suas relações com ela” (2000, p. 13, tradução livre). Dessa forma, visando regular a moral, ao preço de restringir as liberdades individuais, o Estado liberal coloca em risco a sua liberalidade (JOPPKE, 2014).

Ainda que se sustente em argumentos liberais como a defesa da igualdade e a dignidade humana, a legislação ocasiona efeitos iliberais responsáveis pela violação dos direitos

individuais, especialmente liberdade religiosa e autonomia. Essa circunstância encontra ressonância nas idéias de King (1999), que argumenta que algumas políticas das democracias liberais assumem características iliberais quando violam dois princípios centrais do liberalismo: igualdade de tratamento e respeito pelas liberdades individuais.

Em suma, conforme observa Ferrari (2013), a lei criminal não é o melhor instrumento para lidar com problemas relacionados à ocultação ou não do rosto. Em uma sociedade genuinamente liberal, a legislação criminal deveria ser o último recurso quando não é possível proteger os direitos individuais. Nesse sentido, outros instrumentos como a educação, debate e a persuasão deveriam ser implementados de modo a promover uma discussão aberta com a comunidade muçulmana a respeito do uso do véu (ZEMPI e CHAKRABORTI, 2014, p. 21).

3.4 O Estado de Emergência (2015-17)

Entre o início de 2015 e o meio de 2016, a França foi abalada por uma sequência de grandes ataques terroristas (MENDELSKI, 2020). Em 7 de janeiro de 2015, dois homens portando rifles e outras armas, invadiram o escritório do jornal satírico *Charlie Hebdo* em Paris e assassinaram 12 pessoas (EUROPOL, 2016). Dois dias depois, um cúmplice dos terroristas, assassina 4 indivíduos em uma mercearia judaica na capital francesa. Um dia antes, o extremista havia assassinado uma guarda municipal (LE FIGARO, 2015). O grupo Al-Qaeda na Península Arábica assumiu o assalto ao *Charlie Hebdo*, declarando que se tratava de uma vingança pelos cartoons satíricos do periódico sobre o profeta Muhammad (AL JAZEERA, 2015). O DAESH por sua vez, reivindicou a autoria dos atentados de 8 e 9 de janeiro (LE FIGARO, 2015).

Posteriormente, em 13 de novembro, uma série de ataques coordenados em Paris, incluindo tiros, explosões suicidas em cafés, restaurantes, uma casa de show e outros locais públicos, resultaram em 130 mortos e 494 feridos (EUROPOL 2016). A ação representou o pior episódio de violência na França desde a 2ª Guerra Mundial (CASTILLO et al, 2015). A organização DAESH assumiu a autoria das agressões, culpando a “guerra contra o Islã na França” e os bombardeios do país contra os territórios controlados pelo grupo no Oriente Médio (SHARMA, 2015, p. 1). Imediatamente após os incidentes, o Presidente francês François Hollande declarou o estado de emergência.

Oito meses depois, durante as celebrações do Dia da Bastilha (14 de julho), um homem pilotando um caminhão lança-o em direção a uma multidão na cidade de Nice, matando 85 pessoas e ferindo 201. O crime foi reivindicado pelo DAESH (EUROPOL, 2017). A insegurança causada por mais esse evento terrorista, foi usada pelos líderes franceses como

justificativa para a manutenção do estado de emergência. O período de excepcionalidade jurídica foi estendido seis vezes até outubro de 2017, quando fora substituído pela nova lei antiterrorista (FOLHA DE SÃO PAULO, 2017; MENDELSKI, 2020).

O estado de emergência foi instituído no ordenamento jurídico francês por meio da lei 55-385 de abril de 1955, no contexto da Guerra da Argélia (1954-62) (BOZINOVIC, 2017). As principais medidas autorizadas pelo estado de emergência são compiladas na tabela abaixo:

Tabela 3: Resumo das principais medidas autorizadas pelo estado de emergência

Medidas autorizadas ao Ministro do Interior no âmbito do estado de emergência
Colocar qualquer pessoa cujas ações se mostrem perigosas para segurança e ordem pública em prisão domiciliar.
Tomar qualquer medida considerada necessária para bloquear sites que apoiam o terrorismo ou incitam atos de terrorismo.
Dissolução de associações ou grupos considerados envolvidos na facilitação ou incitamento da prática de atos que representem uma séria ameaça à ordem pública.
Medidas autorizadas aos prefeitos no âmbito do estado de emergência
Restringir a liberdade de ir e vir impondo zonas especiais de defesa e segurança e proibindo o movimento em certos lugares (toque de recolher).
Proibir qualquer pessoa suspeita de criar uma perturbação da ordem pública a residir em certas partes do território francês.
Deter pessoas e recursos privados.
Proibir certas reuniões públicas e fechar provisoriamente determinados locais de reunião.
Autorizar buscas administrativas na presença de um policial de investigação criminal.

Fonte: montado pelo autor com base nas informações do site oficial do governo francês (online).

Os impactos das medidas do estado de emergência foram criticados por acadêmicos (ESMILI, 2018; KLAUSSER, 2018; MENDELSKI, 2018), organizações da sociedade civil (CCIF, 2016; 2017; 2018; CNCDH, 2015; 2016; 2017), ONGIs (ANISTIA INTERNACIONAL, 2016; HUMAN RIGHTS WATCH, 2016) e organizações multilaterais (COMISSÃO DOS DIREITOS e COMISSÃO CONTRA A TORTURA DA ONU, 2016; PARLAMENTO DA UNIÃO EUROPEIA, 2018) e *think tanks* (FREEDOM HOUSE, 2016; 2017; 2018; ECONOMIST DEMOCRACY INDEX, 2016; 2017). As críticas centram-se, essencialmente, em dois pontos. Primeiro, a aplicação do estado de emergência restringiu drasticamente diversas liberdades fundamentais da população francesa. Segundo, nesse contexto de deterioração dos direitos individuais, há o entendimento de que o governo francês direcionou a implementação do estado de emergência a sua minoria muçulmana, contribuindo para a sua estigmatização.

De acordo com o Comissário de Direitos Humanos do Conselho da Europa, Nils Muiznieks (2016), o estado de emergência francês demonstrou mínimos resultados concretos contra o terrorismo, porém, restringiu, fortemente, o exercício das liberdades fundamentais e enfraqueceu certas garantias do Estado de direito. São citadas como preocupantes, as buscas administrativas realizadas sem autorização judicial prévia e a prisão domiciliar de muitas pessoas não relacionadas ao terrorismo. Ainda segundo Muiznieks (2016), abusos foram cometidos pela polícia, através de intervenções violentas, causando grande sofrimento moral e pesados danos materiais a pessoas não relacionadas ao terrorismo. A Comissão de Direitos Humanos da ONU (2017) também manifestou a sua inquietação com as medidas impostas pelo governo francês no âmbito da luta contra o terrorismo. Para a entidade (2017), o estado de emergência na França impõe restrições excessivas e desproporcionais as liberdades fundamentais. O órgão salienta que a subjetividade da redação do estado de emergência referente às prisões domiciliares pode resultar em detenções injustificadas (2017).

A CNCDH (2016b) em sua investigação sobre o tema, critica o foco das ações do estado de emergência a muçulmanos devotos ao Islã, mas que são, resolutamente, não-violentos. Esse apontamento, agrava o sentimento desses indivíduos de serem vítimas do ostracismo, comprometendo a coesão nacional. Similar posição, dispõe o Comissário de Direitos Humanos do Conselho da Europa (2017), que sustenta que essa orientação contribui para reforçar a estigmatização, bem como a marginalização dos islâmicos, ameaçando, portanto, a coesão social francesa. O balanço oficial do estado de emergência auxilia na identificação e reflexão a respeito desses dois elementos problemáticos: violação das liberdades individuais e direcionamento do estado de emergência para a população muçulmana francesa (CNCDH, 2016b; MENDELSKI, 2020).

Segundo o Ministério do Interior da França (2017), durante o estado de emergência, foram realizadas um total de 4.469 buscas administrativas (escritórios, locais de culto e residências), 754 prisões domiciliares, 625 apreensões de armas, 75 estabelecimentos de zonas de segurança⁴⁰, 19 fechamentos de locais de culto. As prisões domiciliares e as buscas administrativas foram os procedimentos que mais impactaram nas liberdades individuais dos muçulmanos franceses, seguidos do fechamento dos locais de culto (MENDELSKI, 2020). A Human Rights Watch (2016) complementa afirmando que a vasta maioria dos indivíduos colocados sob prisão domiciliar ou que tiveram seus domicílios revistados eram muçulmanos e/ou pessoas de descendência do Norte da África. Em seu estudo sob o tema em 2016, a Human

⁴⁰ Delimitação de perímetros protetivos a fim de garantir a segurança de locais públicos ou eventos. Nessa zona, o prefeito da localidade é o responsável por regular o acesso e a circulação de pessoas (VIE PUBLIQUE, 2017a, p. 1).

Rights Watch constatou que todas as medidas documentadas pela organização visavam muçulmanos ou estabelecimentos islâmicos.

A respeito das prisões domiciliares, de acordo com a normativa jurídica do estado de emergência, pessoas classificadas como ameaça podem ser colocadas em prisão domiciliar por até 15 meses. O procedimento é autorizado quando “existam sérias razões para acreditar que o comportamento do indivíduo constitua uma ameaça à segurança e à ordem pública” (LOI 55-385, 2018, p. 3, tradução livre). Além disso, eles são proibidos de viajarem para fora de sua municipalidade, devendo eventualmente, reportar-se diariamente a uma estação de polícia.

Contudo, segundo a CNCDH (2017b), a falta de clareza na lei para a imposição de ações como a prisão domiciliar e buscas administrativas deixam espaço para elementos subjetivos, expondo os suspeitos aos perigos da discricionariedade. A Anistia Internacional expressa preocupação que os vagos critérios que embasaram prisões domiciliares tenham resultado em ações arbitrárias, “com base na melhor evidência possível e de maneira discriminatória contra indivíduos considerados "radicalizados" em razão de suas crenças e práticas religiosas” (2016, p. 18, tradução livre). No entanto, nos casos examinados pela Anistia Internacional (2016), as autoridades francesas não forneceram nenhuma alegação específica sobre o motivo do comportamento ou crenças alegadas se constituírem uma ameaça à ordem pública. Ademais, a prisão domiciliar, restringe os direitos de liberdade de movimento, afetando a vida familiar e profissional das pessoas colocadas nessa condição. Esses indivíduos, normalmente, perdem o seu emprego, recebem tratamento humilhante pela polícia, e sofrem estigmatização social por causa da prisão domiciliar (HUMAN RIGHTS WATCH, 2016).

Já as buscas administrativas em domicílios, estabelecimentos comerciais e locais de culto são autorizadas se as autoridades tiverem “sérias razões para acreditar que o local é frequentado por uma pessoa cujo comportamento constitua uma ameaça à ordem e segurança públicas” (LOI 55-385, 2018, p. 5, tradução livre). A revista pode ocorrer em qualquer momento do dia, inclusive a noite, em caso de motivação especial (LOI 55-385, 2018). A Comissão contra a tortura e outros tratamentos ou penas cruéis, desumanos ou degradantes da ONU (2016) chama a atenção aos “relatos de uso excessivo da força pela polícia durante certas buscas administrativas, que em alguns casos resultaram em danos psicológicos para as pessoas envolvidas” (2016, p. 1, tradução livre). A Human Rights Watch (2016) atenta para o caráter abusivo e discriminatório aos muçulmanos franceses empreendidos pelas buscas administrativas. Essas medidas, assim como as prisões domiciliares, resultaram em dificuldades econômicas, estigmatizaram os alvos e traumatizaram as crianças.

A CNCDH (2016b: 3) lista os principais excessos cometidos durante as buscas administrativas:

- falha em levar em consideração a presença de menores/pessoas vulneráveis nos locais revistados, quando tais operações pudessem ser um choque psicológico para essas pessoas;
- o uso de violência física (golpes, imobilização física);
- violência psicológica (apontamento de armas para mulheres grávidas ou crianças);
- prática de algemar em condições contrárias aos requisitos legais;
- a degradação voluntária ou involuntária de emblemas religiosos ou objetos de culto;
- os danos quase sistemáticos à propriedade (arrombar portas sem ter sido recusada a entrada prévia, destruição desnecessária de móveis e pertences pessoais);
- comentários inapropriados (ex: 'leia se puder ler', 'estamos em estado de emergência, então fazemos o que queremos', 'você é mais religioso do que deveria');
- duração excessiva das operações (até 12 horas);
- não apresentação do mandado de busca ou comprovante de registro do procedimento.

Todas estas ações impactaram nas liberdades fundamentais de milhares de indivíduos, violando o direito à privacidade e instigando ainda mais a discriminação contra os alvos das operações, sem, contudo, produzir resultados significativos na luta contra o terrorismo (ANISTIA INTERNACIONAL, 2016; CNCDH, 2016b). Analisando os dados das operações, constata-se que os três primeiros meses de operações envolveram quase 75% de todas as buscas administrativas (3.289 de um total de 4.469). Porém, essas medidas geraram apenas cinco investigações sobre crimes relacionados ao terrorismo (HUMAN RIGHTS WATCH, 2016).

Acerca do fechamento de locais de culto, estes podem ser encerrados em casos que envolvam “(...) declarações que provoquem ódio ou violência ou provoquem a prática de atos de terrorismo ou que isentem tais atos (...)” (LOI 55-385, 2018, p. 4, tradução livre). Destaca-se que todos os 19 locais de culto encerrados pelo estado de emergência são mesquitas ou salas de oração islâmicas (MINISTÉRIO DO INTERIOR DA FRANÇA, 2017). Conforme a Anistia Internacional, determinadas “mesquitas foram sujeitas a buscas ou, em alguns casos, fechadas por causa de sua alegada afiliação “radical”, sem elementos claros que apontem para a prática de atos criminosos de qualquer um dos indivíduos que as frequentou” (2016, p. 34, tradução livre). A *Action Droits des Musulmans* (2019) complementa evidenciando que nenhuma dessas mesquitas foi responsabilizada por atos supostamente criminosos, relacionados ou não ao terrorismo, no contexto de procedimentos legais.

Para o Conselho dos Direitos Humanos da ONU (2019), o fechamento de mesquitas⁴¹ no âmbito da luta antiterrorista na França traz como consequências a restrição da liberdade religiosa e implicações sociais e religiosas mais amplas do poder judicial sobre o exercício da fé. O órgão (2019) relembra que embora a liberdade religiosa seja um direito individual, ela possui dimensões coletivas distintas, necessárias para o seu pleno gozo. Similarmente

Os fechamentos de mesquitas privam milhares de muçulmanos de locais de culto e provam ser medidas discriminatórias e desproporcionais. Constituem uma punição coletiva a uma comunidade por um ato cometido por uma terceira pessoa, violando a liberdade religiosa e os Tratados Internacionais assinados e ratificados pela França, protegendo a liberdade de religião e prática religiosa, não discriminação, igualdade perante a lei, e acesso a um procedimento justo (ACTION DROITS DES MUSULMANS, 2019, p. 35, tradução livre).

Nesse contexto de restrição de liberdades individuais e sentimento de exclusão por parte dos muçulmanos franceses, o Conselho dos Direitos Humanos da ONU (2019, p. 19) sugere que o Estado francês empreenda medidas proativas para combater os efeitos negativos, estereotipados e estigmatizantes das estratégias de combate ao terrorismo junto à comunidade islâmica na França.

As críticas referentes à seletividade do estado de emergência aos muçulmanos franceses também são corroboradas pelo estudo do CREDOF (2018) a respeito das decisões judiciais envolvendo os procedimentos do estado de emergência. Após analisar 775 deliberações⁴² da justiça francesa relacionadas a recursos interpostos por indivíduos afetados pelo estado de emergência, o CREDOF (2018) constatou que o termo “Islã” aparece em 412 decisões, “radical” em 260, “radicais” em 101, e “Islamismo” em 43 vereditos. Além disso, o termo “convertido” surge em 67 sentenças, sendo usado pelas autoridades judiciais como um fator agravante, representando um forte índice de radicalização. Esses dados destacam a substancial referência à religião do aplicante, central para o resultado do litígio (VAUCHEZ et al, 2018).

Nesse sentido, para Klausser (2018), o estado de emergência configura-se como uma discriminação institucional baseada na religião. Assim, o grau de religiosidade dos muçulmanos associa-se à sua periculosidade. De acordo com a Anistia Internacional, “em alguns casos, os muçulmanos foram alvos em virtude de sua prática religiosa, considerada ‘radical’ pelas autoridades, sem substancialmente evidenciar por que ele constituía uma ameaça à ordem pública ou segurança” (2016, p. 34, tradução livre).

⁴¹ Contudo a tese reconhece a existência de pregações em mesquitas ou salas de orações que estimulam a violência e o ódio, as quais, obviamente, devem ser combatidas. A presente crítica ao Estado francês reside na arbitrariedade do fechamento desses locais de religiosidade coletiva, conduzidas (conforme apontam as fontes apresentadas) sem evidências sólidas da radicalização de seus membros.

⁴² Período de 13 de novembro de 2015 até 31 de janeiro de 2017 (VAUCHEZ et al, 2018).

Dentro desse âmbito empírico constata-se que as ações do estado de emergência representaram em alguns momentos, a violação das liberdades fundamentais de parte da comunidade muçulmana francesa, qualificando-se assim como atos iliberais. Três elementos evidenciam a iliberalidade dos procedimentos: arbitrariedade, desproporcionalidade e a seletividade. A primeira valeu-se da subjetividade da redação do estado de emergência, ao passo que, os excessos empreendidos pelos agentes estatais na execução sobretudo das buscas administrativas, denunciam a falta de proporcionalidade. Também, constata-se o direcionamento das operações aos muçulmanos franceses, violando o princípio liberal de igualdade. Essas três noções em prática, além de não compactuar com os fundamentos do estado de direito, geram como consequência a violação das liberdades fundamentais dos indivíduos atingidos pelo estado de emergência (MENDELSKI, 2020).

Conforme dito anteriormente, três procedimentos empregados no âmbito do estado de emergência, afetaram de sobremaneira os muçulmanos franceses: as prisões domiciliares, buscas administrativas e o fechamento de locais de culto. É possível identificar elementos iliberais nessas medidas, visto que as ações violam as liberdades fundamentais dos muçulmanos: direito à vida/igualdade jurídica, direito à liberdade e direito à propriedade. As prisões domiciliares, na maioria das vezes, executadas arbitrariamente, configuram-se como violações à igualdade jurídica, e como restrição à liberdade de movimento dos indivíduos atingidos por ela. Também contribuíram para estigmatizar seus alvos perante a sociedade, resultando em uma limitação de sua liberdade no sentido de não ser discriminado. O caráter abusivo de muitas buscas administrativas (em domicílios privados ou locais de culto), representa restrições ao direito à vida (uso de violência física e psicológica), à liberdade (violação do espaço privado em circunstâncias não justificadas e discriminação/insultos islamofóbicos), e à propriedade (danos a materiais em decorrência das incursões e degradação de emblemas religiosos).

Já o fechamento de locais de culto ataca o direito individual e coletivo de crença, bem como a liberdade de associação dos muçulmanos frequentadores do estabelecimento. Ademais, as desconfianças geradas pelo fechamento das mesquitas, se espalham por quem a frequenta, e de maneira geral, por todos os muçulmanos que sofrem as consequências da estigmatização e da privação do local de culto (ACTION DROITS DES MUSULMANS, 2019, p. 9). Nesse contexto de identificação da violação das liberdades individuais, é imprescindível analisar os discursos dos líderes políticos franceses e suas justificativas para o estado de emergência.

Observa-se que a legitimação discursiva do estado de emergência ocorre por meio da construção e afirmação de duas identidades antagônicas: a liberal-democrática francesa x

radical e violenta dos terroristas ‘islamistas’ (MENDELSKI, 2020) As medidas excepcionais são justificadas pela necessidade de combate aos terroristas, que ameaçam todo o sistema de valores da França. Contudo, percebe-se uma ambiguidade do Estado francês perante os muçulmanos: ao mesmo tempo que se garante as suas liberdades fundamentais, uma associação indireta da minoria com o terrorismo é empreendida (ibidem). A fim de investigar essas questões, analisa-se os discursos dos principais mandatários franceses à época: o presidente François Hollande e o primeiro-ministro Manuel Valls.

Os discursos abrangem todo o espaço do estado de emergência (2015-17), e foram feitos em momentos cruciais do período. O primeiro trata da declaração inicial do estado de emergência por Hollande, logo após os atentados terroristas de novembro de 2015. Os próximos três discursos foram proferidos por Valls no contexto da prorrogação do estado de emergência (20 de julho de 2015 e 20 de novembro de 2016) e no âmbito das discussões legislativas destinadas a incorporar o estado de emergência na constituição francesa (5 de fevereiro de 2016). O último discurso foi proferido por Hollande em 22 de março de 2017, a poucos dias do término de seu mandato.

O primeiro discurso investigado nessa seção, foi proferido por Hollande em uma sessão conjunta da Assembleia Nacional e o Senado (*réunion em Congrès*), em 16 de novembro de 2015. Desde o início, o presidente francês busca enfatizar a importância do combate ao terrorismo, justificando assim o estado de emergência (MENDELSKI, 2020).

A França está em guerra. Os atos cometidos em Paris e perto do Estádio de France na sexta-feira são atos de guerra. Eles deixaram **ao menos 129 mortos e muitos feridos**. Eles se constituem de um **ato de agressão contra o nosso país, contra seus valores, contra a sua juventude e contra o seu modo de vida**. Eles foram executados por exército *jihadista*, pelo Daesh, que **está lutando contra nós por que a França é um país de liberdade, por que nós somos o berço dos direitos humanos**.

(...) Na verdade, nossa democracia triunfou sobre inimigos muito mais assustadores que esses **assassinos covardes. Nossa República** não está sobre ameaça desses **assassinos desprezíveis**. Eu vou ordenar o uso de toda a força do Estado para defender a segurança de seu povo.

Terroristas acreditam que as pessoas livres irão se intimidar pelo horror. (...) **O povo francês é firme, resistente e corajoso**. Eles não desistem, e quando um de seus filhos jogado para baixo, eles o levantam (FRANCE DIPLOMATIE, 2015, p. 1, tradução livre, grifos nossos).

O contexto dos sangrentos ataques terroristas é securitizado por meio da edificação de identidades opostas, ressignificando o evento como uma luta de valores. Para Wodak (2001) a discriminação discursiva é guiada pela dicotômica representação do “eu” positivo x o “outro” negativo. Assim, o “eu” francês trata-se de pessoas “fortes” e “corajosas” enquanto, o “outro” é qualificado como “assassinos covardes” e “assassinos desprezíveis” (MENDELSKI, 2020).

Destarte, segundo Hansen (2006), os discursos de segurança são, tradicionalmente, constituídos por meio de um “eu” nacional contra um ou mais “outros” ameaçadores, cujas identidades são radicalmente diferentes do “eu”.

Além disso, a construção da luta contra o terrorismo como uma batalha de ideais e identidades, representa um esforço do Estado francês em reafirmar a sua identidade, transformando o “outro” em alteridade. Nessa narrativa, os terroristas atacaram a França porque ela é “o país da liberdade”, local do “nascimento dos direitos humanos”. A batalha passa a ser existencial, visto que a agressão é também contra os “valores franceses e seu modo de vida”. Dessa forma, o Estado reafirma a sua legitimidade e função como provedor da segurança para a sociedade (CAMPBELL, 1992).

Essa demonização do “outro” é central para a justificativa do estado de emergência, e sua conseqüente violência e arbitrariedade. Conforme Derian (2002), a violência e a guerra são legitimadas pela construção das diferenças, através da constante evocação da linha divisória entre “nós” e “eles”. Essa separação gera fronteiras físicas e/ou imateriais entre os povos, “constrói a cerca que gera os bons vizinhos, o muro que confina um povo; e sanciona quase todo tipo de violência” (DERIAN, 2002, p. 185, tradução livre).

No contexto francês apresentado por Hollande, o “nós” é a República francesa, ameaçada pelo “outro” terrorista e *jihadista*. Nesse ponto nota-se que o uso da expressão *jihadista* para se referir aos terroristas fornece uma associação, ainda que não intencional, entre Islã e terrorismo, visto que o termo *jihadismo* remete a um conceito tradicional do Islã, a *jihad*. Assim, é perceptível uma conexão indireta entre a violência terrorista e a fé muçulmana.

Não obstante, no final do discurso, Hollande, sublinhou a conformidade do estado de emergência com os princípios liberais e do Estado de direito.

(...) A democracia é capaz de responder. **O 2º artigo da Declaração dos Direitos do Homem e dos Cidadãos afirma que a segurança e a resistência contra a opressão são direitos fundamentais.** Então nós precisamos exercê-los. De acordo com esses princípios, nós iremos providenciar os meios mais uma vez para garantir a segurança de nossos companheiros cidadãos (FRANCE DIPLOMATIE, 2015, p. 4, tradução livre, grifos nossos).

O compromisso de conciliar medidas excepcionais com os valores democráticos liberais representa tanto a reafirmação da identidade estatal perante o “outro” terrorista antidemocrático e iliberal, quanto uma estratégia para justificar perante a opinião pública francesa, a legitimidade do estado de emergência. A necessidade da manutenção da segurança é elemento fundamental na sustentação do estado de emergência. O esforço discursivo consiste em alinhar este objetivo com o respeito as normas do Estado democrático de direito, com a efetividade do estado de emergência. Esse segundo ponto, é ilustrado por Manuel Valls no discurso abaixo.

Este discurso foi proferido no Senado francês em 20 de novembro de 2015. Nele, o *premier* apresenta os argumentos para a necessidade das prisões domiciliares, buscas administrativas e dissolução de associações.

(...) O propósito dessas medidas e buscas é agir rapidamente contra grupos propensos a agir; é **intervir sobre indivíduos que possuam um comportamento ameaçador**.

a) Prisões domiciliares.

Vamos, portanto esclarecer que elas se aplicam não somente a **indivíduos de comprovadas atividades perigosas, mas também àquele mais radicalizado, aos potenciais terroristas, quando existam sérias razões para se acreditar que eles são uma ameaça à nossa segurança**.

b) Buscas administrativas

As buscas administrativas também são melhor estruturadas: o projeto de lei que estamos debatendo hoje especifica que eles não serão capazes de atingir magistrados, jornalistas ou, a esse respeito, instalações atribuídas ao exercício de um mandato parlamentar. Também prevê um direito de apelação, de acordo com a lei comum.

c) Dissolução de associações

Eu imagino, é claro, que a dissolução de associações e grupos que possam seriamente ameaçar a ordem pública. Então, **eu penso sobre essas mesquitas radicais salafistas, onde eles expressam o ódio aos nossos valores, a violenta rejeição dos princípios da República** (VIE PUBLIQUE, 2015, 2-4, grifos nossos, tradução livre).

Se destacam o alto grau de subjetividade dos termos “ameaça” e “radicalização”. Como é mensurada a periculosidade e a radicalização de um indivíduo? (MENDELSKI, 2020). Para Esmili, “a força da luta contra os discursos de radicalização é correspondida apenas pela sua indeterminação. A amplificação do termo reverbera em sua generalizada escala institucional” (2018, p. 32, tradução livre). Portanto, a intangibilidade da lei permite que buscas em residências, estabelecimentos comerciais e locais de culto seja aplicada de uma maneira excessivamente ampla e, em alguns casos, arbitrariamente (ANISTIA INTERNACIONAL, 2016, p. 5). A intangibilidade do texto legal também significa um extenso direcionamento a indivíduos de fé muçulmana (MENDELSKI, 2020). Conforme dito anteriormente, a vasta maioria dos cidadãos colocados sob prisão domiciliar ou que tiveram seus domicílios revistados eram muçulmanos e/ou pessoas de descendência do Norte da África (HUMAN RIGHTS WATCH, 2016).

A relação dicotômica entre a luta contra o terrorismo e a construção da identidade nacional francesa é enfatizada no último fragmento do discurso (MENDELSKI, 2020). De acordo com Laclau (1990), as identidades sociais são sempre um ato de poder visto que elas somente conseguem se afirmar por meio da repressão àquilo que a ameaça. Assim, o líder francês transforma os terroristas em “alteridade”, estabilizando a identidade estatal em relação a esse “outro”, configurando-se o Estado como legítimo e verdadeiro, justificando desse modo, a sua repressão por meio do uso da força (MENDELSKI, 2020; RESENDE, 2009).

Ademais, determina-se geograficamente a localização da alteridade: as mesquitas

salafistas radicais. Conforme Rojo e Dijk (1997, p. 561, tradução livre) “os discursos produzem conhecimento. Eles apresentam versões específicas da realidade, formulam características dos atores sociais e grupos, sustentando assim e reforçando ideologias e valores sociais”. Ao apontar os islâmicos extremistas frequentadores de mesquitas radicais, como inimigos da sociedade e dos valores liberais franceses, o governo, indiretamente, coloca como suspeita todos os muçulmanos, visto que o que os separa dos demais cidadãos leais é o seu grau de radicalização. Na verdade, a islamofobia contemporânea francesa questiona a aliança dos muçulmanos com os valores republicanos-seculares franceses (MENDELSKI, 2020). Nesse sentido, a “luta contra a radicalização” do estado de emergência institucionaliza a islamofobia ao escrutinar a vida individual (ESMILI, 2018, p. 38).

O próximo discurso analisado foi proferido por Valls na Assembleia Nacional em 5 de fevereiro de 2016.

Sim, o estado de emergência é eficaz, essencial para a segurança de nossos compatriotas. Em três meses, 3.289 buscas administrativas levaram à apreensão de 560 armas, incluindo 42 armas de guerra, 341 pessoas foram colocadas sob custódia policial e 571 processos judiciais foram abertos, 407 pessoas foram colocadas em prisão domiciliar. **Mesquitas radicais e salas de oração foram fechadas.** As associações foram dissolvidas pelo Conselho de Ministros (VIE PUBLIQUE, 2016b, p. 5, tradução livre, grifos nossos).

Novamente, Valls associa, subjetivamente, os termos terrorismo e radicalismo com o Islã, por meio da expressão “mesquitas radicais”. Determinando a espacialização da manifestação do “outro” extremista religioso, o discurso contribui para ressignificação desses locais como negativos e perigosos. Pois para Fairclough, o discurso é uma prática “não apenas de representação do mundo, mas de significações do mundo, constituindo e construindo o mundo em significados” (2001, p. 91). No excerto abaixo, o primeiro-ministro avança na representação identitária:

(...) Eu estou em frente de vocês, nessa tribuna, por que, quase há três meses atrás, nossa nação entrou em luto, atingida novamente, e atingida como sempre pelo **terrorismo islamista, pelo jihadismo**, cujo propósito, o objetivo de guerra, é **atacar de modo mais radical possível, os nossos valores, esses valores que a França tem incarnado por tanto tempo nos olhos do mundo.**

A ameaça terrorista está aí: é sem precedentes, global e sustentável. Fora de nossas fronteiras, no Sahel, no Levante, mas também, bem perto de nós, no outro lado do Mediterrâneo, na Líbia. No meio do caos e do vácuo político, **grupos jihadistas** estão estabelecendo-se e prosperando. **A entrada do mundo Árabe-Muçulmano em uma fase de convulsões, tensões, com a crescente rivalidade multissecular entre xiitas e sunitas é uma manifestação dessa situação, um dado geopolítico estruturante** (VIE PUBLIQUE, 2016b, p. 6-7, tradução livre, grifos nossos).

A escolha do uso dos termos “islamista” e “*jihadista*” para se referir ao terrorismo, revela a conotação de uma perspectiva política, conscientemente ou inconscientemente, destacando a conexão entre terrorismo e o Islã (MENDELSKI, 2020). Para Thompson (1995), o

deslocamento contextual de termos com sua conseqüente transferência de suas conotações positivas ou negativas é uma substancial estratégia discursiva política.

Além disso, Valls, indiretamente, relaciona o “mundo Árabe-Muçulmano” com instabilidade política, o qual, pode ocasionar a proliferação do terrorismo. O discurso cria representações da realidade, construindo sentido através da edificação das identidades dos atores. A valoração positiva e negativa das identidades por sua vez direciona-se com os interesses e ideologias dos produtores do discurso (ROJO e DIJK, 1997). No contexto da fala de Valls, indiretamente associa-se as identidades árabes e muçulmanas a qualificação negativa do termo terrorismo, ao passo que se reforça a identidade democrática liberal dos franceses, tradicionalmente admirada internacionalmente. Ao representar o terrorista como uma ameaça “aos nossos valores”, Valls reconstrói o sentido de ameaças, permitindo o fortalecimento da identidade nacional francesa, concebida em oposição ao “outro”. A frase do *premier*: “o terrorismo é uma ameaça global, sustentável e sem precedentes” cria a demanda pelo poder estatal (MENDELSKI, 2020). Conforme ensina Shapiro (1988), os discursos políticos não apenas constroem problemas, objetos e sujeitos, mas também estimulam políticas para eles.

O próximo discurso de Valls foi proferido ao Senado em 20 de julho de 2016. Nele, o primeiro-ministro, apresenta a ambivalência em relação à comunidade muçulmana francesa: a defesa de suas liberdades individuais ocorre junto à associação indireta do Islã com o terrorismo (MENDELSKI, 2020). A saber

Deste ponto de vista, **nós devemos também proteger os nossos compatriotas muçulmanos, os quais hoje são tidos como bodes expiatórios e designados como os responsáveis por essa situação.** As palavras odiosas e racistas que nós temos ouvido recentemente são inaceitáveis, então nós devemos lutar contra elas com grande determinação.

Dito isso, **o jihadismo recruta em qualquer lugar, em todos os territórios e em todas as camadas sociais: ele recruta entre os franceses de fé e cultura muçulmana, bem como entre os jovens convertidos, entre homens e mulheres** (VIA PUBLIQUE, 2016a, p. 11-2, tradução livre, grifos nossos).

Valls reconhece a importância da luta contra o preconceito e discriminação perante os muçulmanos franceses. No entanto, a sua escolha de palavras conecta os islâmicos ao terrorismo: “[o *jihadismo*] recruta entre franceses de cultura e fé muçulmana”. Relembrando Fairclough (2001), o discurso é um modo de representação, que cria sistemas de significados, que por sua vez guiam as pessoas em suas relações pessoais. Para Fairclough e Wodak, os discursos podem ter importantes efeitos ideológicos: “podem ajudar a produzir e reproduzir relações desiguais de poder entre classes sociais, mulheres e homens, e maiorias e minorias étnicas/culturais através das maneiras pelas quais representam as coisas e posicionam as

pessoas” (FAIRCLOUGH e WODAK, 1997, p. 258, tradução livre).

O último discurso investigado nessa seção, consiste na fala de Hollande ao *Conseil d'Etat* em 22 de março de 2017. Nele, Hollande, empreende uma nítida defesa retórica da necessidade do Estado. Posicionando o terrorismo como seu inimigo fundamental, o político constrói um cenário de medo, na qual o Estado francês surge como instituição indispensável. No entanto, conforme lembra Campbell (1992), o medo não é algo objetivo, e sim efeito de uma interpretação. Hansen (2006) acrescenta que os discursos de segurança, ao reforçar a funcionalidade estatal, revelam uma dupla dinâmica: eles legitimam o poder dos atores que operam o Estado e também constroem esses atores com uma particular responsabilidade em fazê-los.

Mas o que é certo e o que permanece é que o Estado é o único apto a fazer os cidadãos viverem juntos. Sem o Estado, nosso país se tornaria um agregado de interesses particulares e comunidades desunidas. Sem o Estado, o progresso econômico, social e ambiental não iria beneficiar a grande maioria. Sem o Estado, a segurança, a habilidade de se viver junto de franceses e estrangeiros residindo em nosso solo não mais poderia ser garantida.

Se o terrorismo quer destruir os laços que nos unem e impedir qualquer destino comum, ele também quer alcançar o nosso Estado, sua capacidade, sua legitimidade, seu papel, seu lugar. Torna-se então muito importante que o Estado, face a esse perigo e nas circunstâncias que nós conhecemos, seja apto à garantir a segurança enquanto respeita as liberdades fundamentais. É isso que tem sido feito, e não há dúvidas que isso continuará a ser feito (VIE PUBLIQUE, 2017b, p. 3, grifos nossos, tradução livre).

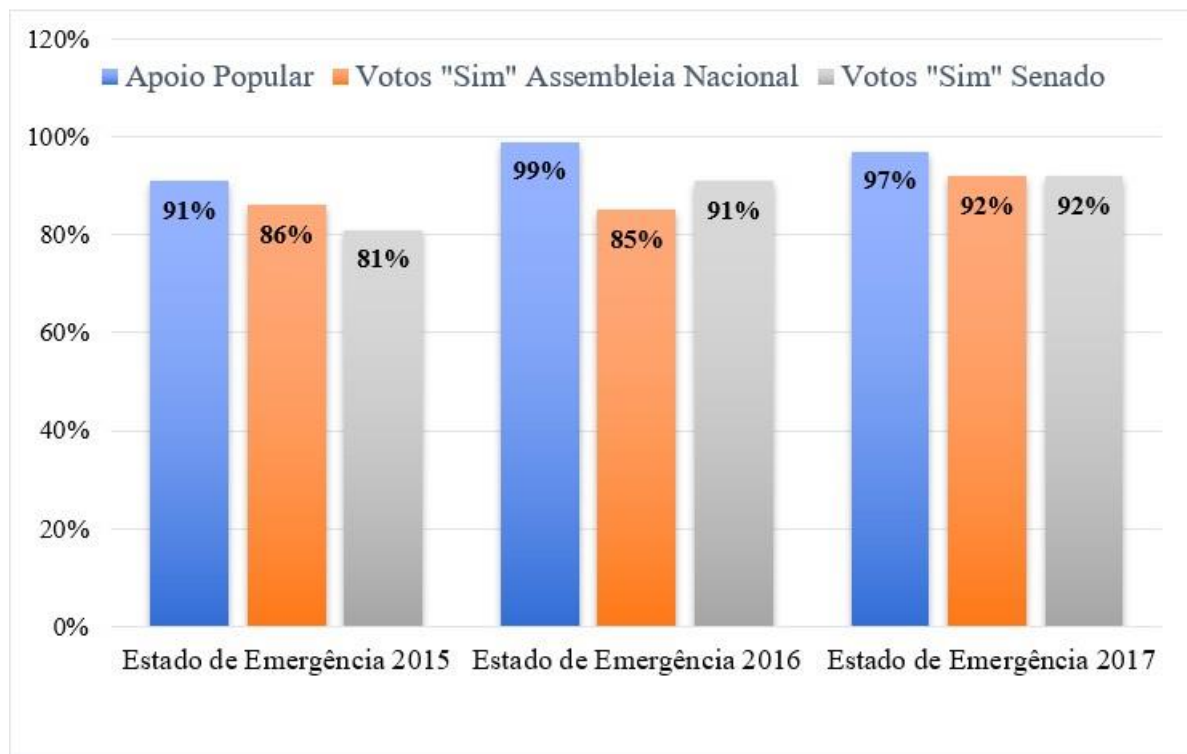
Esse processo é mediado pela delimitação de identidades antagônicas: o Estado francês, responsável essencial por manter a sociedade unida, garantidor da “segurança ao mesmo tempo que respeita as liberdades fundamentais”, é contraposto aos terroristas violentos antidemocráticos. Assim, a luta contra o terrorismo e contra a radicalização adquire uma perspectiva valorativa e existencial: ela é representada como uma luta civilizacional. Situados no meio desse embate, encontram-se os muçulmanos franceses, marcados pela permanente suspeita de serem terroristas.

Baseado na premissa de Hall (2012) de que a construção das identidades requer sua produção em espaços institucionais específicos, sustenta-se que o estado de emergência criou a necessária institucionalidade para a afirmação da identidade secular do Estado francês, ao custo da marginalização do “outro” muçulmano, visto e representado como potencial terrorista (MENDELSKI, 2020). Entretanto, a defesa dos direitos fundamentais é constante durante os discursos do estado de emergência. Isso indica a complexa relação entre a maioria francesa e a minoria muçulmana. A defesa das liberdades individuais é uma das mais importantes características da identidade liberal do Estado francês (MENDELSKI, 2020). Além disso,

conforme ilustra Esmili (2018), o estado de emergência cria um novo padrão para o relacionamento entre as autoridades e os muçulmanos. A “islamofobia é menos um fim em si mesma do que um canal para a plena execução do poder estatal sobre os territórios pelos quais é responsável” (2018, p. 32, tradução livre).

Acrescenta-se a esse problemático cenário, o largo apoio da opinião pública e da classe política francesa ao estado de emergência. O gráfico 5 abaixo demonstra essa relação:

Gráfico 5: Opinião Pública x Votação Parlamentar do estado de emergência (2015-17)



Fonte: elaborado pelo autor com base nos dados⁴³ de Assembleia Nacional (Online), Senado

⁴³ Visto que em 2016 ocorreram quatro extensões do estado de emergência, foi feita uma média nos votos da Assembleia Nacional e do Senado. Os dados sobre as votações estão disponíveis em:

Votação da Assembleia Nacional de novembro de 2015: < <http://www2.assemblee-nationale.fr/scrutins/detail/%28legislature%29/14/%28num%29/1191>>.

Votação do Senado de novembro de 2015: < <https://www.senat.fr/scrutin-public/2015/scr2015-64.html>>.

Votação da Assembleia Nacional de fevereiro de 2016: < [http://www2.assemblee-nationale.fr/scrutins/detail/\(legislature\)/14/\(num\)/1238](http://www2.assemblee-nationale.fr/scrutins/detail/(legislature)/14/(num)/1238)>.

Votação do Senado de fevereiro de 2016: < <https://www.senat.fr/scrutin-public/2015/scr2015-144.html>>.

Votação da Assembleia Nacional de maio de 2016: < <http://www2.assemblee-nationale.fr/scrutins/detail/%28legislature%29/14/%28num%29/1272>>.

Votação do Senado de maio de 2016: < <https://www.senat.fr/scrutin-public/2015/scr2015-214.html>>.

Votação da Assembleia Nacional de julho de 2016: < <http://www2.assemblee->

francês (Online) e IFOP (2015a, 2016a, 2016b, 2017).

Notam-se altas taxas de apoio popular e de aprovação parlamentar no âmbito do estado de emergência. Embora uma relação causal direta não possa ser feita entre o apoio popular e a instituição e prorrogação do estado de emergência, o elevado suporte demonstra a aquiescência dessas medidas extraordinárias (MENDELSKI, 2020). A extensão do estado de emergência por seis vezes e sua posterior incorporação no ordenamento jurídico francês via lei antiterrorismo, também corrobora o ponto. A CNCDH situa-se nessa mesma linha, afirmando que “a extensão do estado de emergência constitui, acima de tudo, um passo em direção à opinião pública, mas que não atende às necessidades da luta contra o terrorismo” (2016c, p. 2, tradução livre).

Nesse ponto, o conceito de *tiranía da maioria* surge como um relevante aporte teórico. Tocqueville (2005) ainda no século XIX alertava que um dos perigos enfrentados pela democracia seria que esse sistema fosse capturado pelos grupos majoritários, que uma vez sustentados pela opinião pública, poderiam utilizá-lo de modo opressivo contra as minorias. Mill (1991) aprofunda o raciocínio, afirmando que:

A vontade do povo significa, praticamente, a vontade da mais numerosa e ativa parte do povo – a maioria, ou aqueles que logram êxito em se fazerem aceitar como a maioria. O povo, conseqüentemente, pode desejar oprimir uma parte de si mesmo, e as precauções são tão necessárias contra isso contra qualquer outro abuso de poder (1991, p. 48).

Para evitar esses abusos, é necessário que os direitos das minorias sejam, constantemente, reafirmados por leis e pelas instituições. No entanto, a investigação profunda do estado de emergência combinada com sua correlação com o apoio popular, parece indicar manifestações atuais do conceito tocquevilleano de *tiranía da maioria* diante a minoria muçulmana.

Além disso, a grande maioria dos franceses entende que as medidas do estado de emergência não violam as liberdades individuais. De acordo com o estudo feito pelo YouGov em 2016, apenas 18% dos entrevistados acreditavam que o estado de emergência resultou em deterioração das liberdades individuais fundamentais. O amplo apoio popular também parece indicar consentimento para o discurso governamental na luta contra o terrorismo. Essa legitimidade leva à reconstrução da identidade do Estado francês e reforça seu poder sobre os

[nationale.fr/scrutins/detail/\(legislature\)/14/\(num\)/1326](http://nationale.fr/scrutins/detail/(legislature)/14/(num)/1326)>.

Votação do Senado de julho de 2016: < <https://www.senat.fr/scrutin-public/2015/scr2015-442.html>>.

Votação da Assembleia Nacional de dezembro de 2016: <<http://www2.assemblee-nationale.fr/scrutins/detail/%28legislature%29/14/%28num%29/1362>>.

Votação do Senado de dezembro de 2016: < <https://www.senat.fr/scrutin-public/2016/scr2016-76.html>>.

“outros” terroristas muçulmanos. Durante o processo de construção da identidade, o Estado "através das práticas de marginalização, exclusão e disciplinarização dos outros, canaliza o ressentimento em relação ao outro para estabilizar e legitimar o eu" (RESENDE, 2009, p. 93).

A investigação do estado de emergência francês revelou que suas medidas atingiram de sobremaneira à comunidade islâmica. Embora, o texto legal não apresentasse elementos discriminatórios diretos aos muçulmanos, sua subjetividade, em específico seus vagos enunciados a respeito da radicalização e da constituição de ameaças, permitiram a sua seletividade aos muçulmanos. Os dados sobre o perfil étnico-religioso dos atingidos pelas medidas excepcionais, os critérios utilizados pelo Estado francês para determinar a periculosidade dos indivíduos (baseados no nível de aderência a fé islâmica), bem como a associação indireta do terrorismo com o Islã feita pelas principais lideranças governamentais francesas, evidenciam o argumento de seletividade (MENDELSKI, 2020).

Esse entendimento também foi expresso por ONGs, instituições europeias e pela ONU. Em 2019, Conselho dos Direitos Humanos da ONU manifestou apreensão com o fato de que as comunidades árabes e muçulmanas foram as principais atingidas pelas ações do estado de emergência e a atual lei antiterrorismo. A entidade demonstrou estar “profundamente preocupada com o fato de essas comunidades minoritárias estarem sendo construídas no discurso político e na prática jurídica como um "grupo suspeito", por meio da aplicação sustentada da lei antiterrorista” (2019, p. 17, tradução livre).

Em âmbito discursivo, observou-se que os mandatários franceses do período, aproveitaram o contexto do medo gerado pelo terrorismo para reafirmar a funcionalidade do Estado como garantidor da segurança para sua população. Para tanto, construiu-se identidades dicotômicas: o “eu” francês democrático-liberal foi contrastado com o “outro” radical muçulmano. Na representação discursiva, o radicalismo islâmico foi convertido em alteridade, auxiliando na reafirmação dos princípios liberais franceses de secularismo, tolerância, democracia e Estado de direito.

Esse processo construtivo relevou uma ambiguidade em relação aos muçulmanos: se por um lado a defesa ao Estado democrático de direito e das liberdades fundamentais dos islâmicos era constante, mesmo no cenário de estado de emergência, por outro, ocorria uma associação indireta do terrorismo com o Islã. Este posicionamento, somado ao emprego frequente da terminologia “luta contra o terrorismo” e “luta contra a radicalização”, permitiu o direcionamento das medidas do estado de emergência para a população muçulmana (MENDELSKI, 2020).

Ademais, os discursos dos líderes franceses, ao conectar o extremismo ao Islã, como por

exemplo no uso dos termos “mesquitas radicais”, “terrorismo islamista”, “jihadismo”, “recrutamento de terroristas entre muçulmanos”, mesmo que indiretamente, contribuem para percepções da realidade que veem os muçulmanos com desconfiança em virtude de sua (sempre) potencial adesão ao terrorismo. Conforme pontua Fairclough (2001) os discursos constroem o mundo em significados, fornecendo as pessoas sistemas de entendimentos que orientam as suas ações nesse mundo. Para a Análise Crítica do Discurso “a linguagem não é poderosa por si só, ela ganha poder com o uso que pessoas poderosas fazem dela. Por isso, ela, geralmente, analisa criticamente o uso da linguagem daqueles que estão no poder” (WEISS e WODAK, 2003, p. 14, tradução livre).

Legitimado pelo largo apoio da opinião pública, o Estado francês, via estado de emergência e sua correlata construção do radicalismo religioso como alteridade à identidade francesa, estabeleceu novos canais de relacionamento com sua comunidade muçulmana (MENDELSKI, 2020). Contudo, esse processo foi feito ao custo da violação das liberdades fundamentais e da marginalização de parte da comunidade muçulmana francesa.

A iliberalidade dessas ações restritivas de liberdade, impactou, negativamente, na qualidade da democracia francesa, conforme atestam a *Freedom House* e a *The Economist Democracy Index* (MENDELSKI, 2018). Para a primeira (2016), em razão dos mortais atentados terroristas dos anos recentes, o governo francês restringiu proteções constitucionais e “empoderou” a aplicação da lei, afetando as liberdades individuais. No seu relatório de 2017 a *Freedom House* enfatiza que nesse contexto de crise gerado pelos recentes ataques terroristas, “Paris tem estado cada vez mais disposta a reduzir as proteções constitucionais e capacitar as forças policiais a agir de forma a prejudicar as liberdades pessoais” (p. 1, tradução livre).

Já para o *The Economist Democracy Index* (2016), o aumento das restrições à liberdade dos cidadãos ocasionadas pelo estado de emergência francês gerou uma elevação da deterioração da coesão social, impulsionando a queda do país da categoria de *full democracy* para *flawed democracy* em 2015. Posição essa mantida por Paris no período de 2015-18. Considerando os 21 países da Europa Ocidental, a França oscilou entre a 17ª e a 15ª colocação durante os anos de 2015-18 (ECONOMIST DEMOCRACY INDEX, 2016; 2017; 2018; 2019). A organização destaca que “a incorporação dos poderes do estado de emergência dentro da legislação ordinária francesa [no final de 2017] representa uma ameaça potencial aos direitos e liberdades de vários grupos na França, e não somente a potenciais grupos e indivíduos terroristas” (ECONOMIST DEMOCRACY INDEX, 2018, p. 23, tradução livre). Hansen e King (2000) contribuem evidenciando que em períodos de crise política, os valores básicos liberais das democracias ocidentais europeias disputam espaço com pressões iliberais (impulsos xenófobos, racistas e antissemitas).

3.5 As leis municipais francesas referentes ao *burkini* (2016)

O *burkini* ou *burquini*, é um maiô de duas peças com um capuz, criado no início dos anos 2000 na Austrália. Ele visa ser uma alternativa para mulheres muçulmanas que desejam vestir-se, modestamente, para tomar banho em público (AKOU, 2013). Segundo Almeida (2018), os *burkinis* tornaram-se populares na França no início dos anos 2010. A polêmica envolvendo a vestimenta surge e ganha projeção nacional com a proibição do uso de roupas religiosas na praia na cidade de Cannes, por meio de um decreto municipal de 28 de julho de 2016, menos de duas semanas dos ataques terroristas ocorridos na cidade vizinha de Nice (LE MONDE, 2016b). A medida foi seguida por outras 30 cidades francesas⁴⁴ (LE FIGARO, 2016).

Abaixo segue a transcrição dos principais pontos referente ao decreto de Cannes:

Os trajes de praia que manifestam uma afiliação religiosa, enquanto a França e os locais de culto religioso são atualmente alvos de ataques terroristas, provavelmente criarão riscos de distúrbios na ordem pública (brigas, aglomerações, etc) os quais são necessários evitar.

É proibido o acesso as praias e à natação desde a assinatura desse decreto até 31 de agosto de 2016, **a qualquer pessoa que não esteja vestindo os trajes corretos, respeitando a moral e o secularismo, respeitando as regras de higiene e segurança do banho** adaptadas ao domínio marítimo público.

Também é proibido o uso de roupas durante a natação com conotação contrária a esses princípios (...) **qualquer ofensa será objeto de denúncia e será punida com multa de primeira categoria**, ou seja, **38 euros** (LE MONDE, 2016c, p. 1, tradução livre).

Analogamente à lei 2004-228 e 2010-1192, o decreto de Cannes e das demais cidades, não especificam a vestimenta religiosa muçulmana que na prática irá restringir. Os outros decretos sobre o *burkini* também se justificam na necessidade de proteger a ordem pública, a higiene ou as leis francesas sobre o secularismo (THE GUARDIAN, 2016, p. 1).

Contudo, similarmente a outras legislações investigadas nesse trabalho, observa-se nas falas dos líderes políticos envolvidos na elaboração da lei, o seu direcionamento aos adornos islâmicos. De acordo com o diretor geral dos serviços da cidade de Cannes, Thierry Migoule, após a emissão do decreto, nenhum *burkini* foi visto nas praias de Cannes (LE MONDE, 2016c). Migoule revela ainda que é necessário proibir “roupas ostensivas que se refiram à lealdade a movimentos terroristas que fazem guerra contra nós” (LE MONDE, 2016c, p. 1, tradução livre). Ademais, o próprio prefeito de Cannes, Davis Lisnard, afirmou que “nós não proibimos o véu, nem o kipá, nem as cruces, **eu simplesmente proibi um uniforme que é o símbolo do extremismo islâmico**” (LE MONDE, 2016c, p. 1, tradução livre, grifos nossos).

⁴⁴ Le Rayol-Canadel-sur-mer, Saintes-Maries-de-la-Mer, Vallauris-Golfe-Juan, Cassis, Cagnes-sur-Mer, La Ciotat, Le Lavandou, Mandelieu-la-Napoule, Cavalaire-sur-mer, Cap d’Ail, Menton, Cogolin, Sainte-Maxime, Villeneuve-Loubet, Fréjus, Nice, La Londe-les-Maures, Saint-Laurent-du-Var, Cagnano, Beaulieu-sur-Mer, Sisco, Saint-Jean-Cap-Ferrat, Ghisonaccia Villefranche-sur-Mer, Leucate, Èze, Le Touquet, Roquebrune-Cap-Martin, Oye-Plage Théoule-sur-Mer (LE FIGARO, 2016).

Conforme sustentam Migoule e Lisnard, a representação do *burkini* como símbolo do extremismo islâmico e sua direta associação com o terrorismo contribuem para o sentimento de estigmatização da comunidade muçulmana francesa. Também colaboram para a manutenção da percepção negativa da maioria da população francesa diante os muçulmanos. Outrossim, “os discursos podem ajudar a sustentar e reproduzir o *status quo*, quanto também transformá-lo” (FAIRCLOUGH e WODAK, 1997, p. 258, tradução livre). De modo a aprofundar esse ponto, analisa-se também os discursos de dois personagens centrais na polêmica do *burkini*: Manuel Valls, primeiro-ministro francês, e maior figura governamental em âmbito nacional a endossar os banimentos, e David Lisnard, prefeito de Cannes, a primeira cidade a proibir o *burkini* em suas praias.

A fala de Valls consiste em uma entrevista concedida ao jornal francês *La Provence* no dia 17 de agosto 2016.

As praias, como qualquer espaço público, devem ser protegidas de reivindicações religiosas. **O *burkini* não é uma nova linha de roupas de banho, uma moda. É a tradução de um projeto político, da contra sociedade, baseado principalmente na subjugação das mulheres.**

Alguns procuram apresentar quem o veste como vítima, como se questionássemos uma liberdade... **Mas não é uma liberdade escravizar a mulher.**

Sim: **se queremos construir um Islã da França compatível com nossos valores, nossas liberdades, igualdade de gênero**, o Islã, assim como as outras religiões, deve aceitar a discricção na manifestação de convicção religiosa - é imposto a todos da mesma maneira no espaço público, com os mesmos direitos e deveres (LA PROVENCE, 2016, p. 1, tradução livre, grifos nossos).

Valls reduz o *burkini* a uma expressão retrógada de uma ideologia político-religiosa que oprime as mulheres. Assim como nos discursos a respeito do *hijab* e do véu integral, ignora-se por completo a agência das mulheres muçulmanas: elas são obrigadas a usar uma vestimenta que simboliza a sua submissão (MENDELSKI 2019b). Nesse ponto, o tratamento essencializado e preconceituoso ao “outro”, desconsiderando sua pluralidade, revela-se ao mesmo tempo islamofóbico e iliberal. Ao referir-se ao *burkini* como “escravização da mulher”, Valls de fato *criminaliza-o*, contribuindo para a marginalização das muçulmanas que o usam (JUNG, 2016). Conforme a *Freedom House*, “a retórica islamofóbica advinda de proeminentes políticos e figuras públicas tanto de esquerda quanto de direita não é incomum na França atual” (2020, p. 3, tradução livre). Igualmente constata-se que a fala de Valls situa-se no ideal da *islamofobia liberal*: ela fornece um senso de justiça a “nós”, uma vez que defende uma visão mais progressista do mundo, transferindo para o Islã as tensões e falhas decorrentes de uma visão atrasada (MENDELSKI, 2020; MONDON e WINTER, 2017, p. 14).

Este “nós” é mais uma vez contraposto ao “outro” muçulmano por meio de seus valores e práticas. A identidade liberal francesa marcada pela liberdade e igualdade de gênero é oposta

à identidade islâmica radical, qualificada como autoritária e opressora das mulheres, conforme exposto no terceiro excerto. Para Wodak (2001), a construção discursiva do “nós” x “eles”, representa o fundamento básico dos discursos de identidade e diferença, os quais, por sua vez, permitem a discriminação étnica ou racista dos indivíduos.

Posteriormente, o discurso de Valls repete uma característica vista nas falas investigadas do estado de emergência: a ambiguidade em relação aos muçulmanos. Se por um lado há a associação indireta do Islã com o terrorismo, por outro, existe a defesa das liberdades fundamentais dos muçulmanos no contexto da luta contra o terrorismo. Estas construções discursivas são vistas, respectivamente, no primeiro e no segundo trechos abaixo:

Neste momento muito especial em que estamos sob ataque terrorista, em nome de uma leitura equivocada do Islã, todo cidadão deve assumir a responsabilidade. Devemos sempre retornar aos fundamentos da República e ao secularismo. O secularismo não é a negação das religiões. É proteger a liberdade de todos que acreditam, mas também dos que não acreditam.

Mas, além disso, é ao Islã da França e suas instituições que devem reagir. **Eu acrescentaria, para a atenção de nossos compatriotas muçulmanos, que também seremos cruéis contra todos aqueles que gostariam de considerá-los bodes expiatórios e ver no Islã o culpado ideal por atos de terrorismo - mas também de todos os males dos quais nossa sociedade sofre.** Eu nunca vou comprometer esse ponto. **Eles sempre encontrarão o estado ao seu lado para protegê-los** (LA PROVENCE, 2016, p. 2, tradução livre, grifos nossos).

Valls, ainda que trate o terrorismo como resultante de uma leitura equivocada do Islã, conecta, indiretamente, esse comportamento à fé muçulmana, ao afirmar que no contexto de ameaça terrorista “todo o cidadão deve assumir a responsabilidade”. Mas qual responsabilidade? A resposta se encontra na frase seguinte: “devemos sempre retornar aos fundamentos da República e ao secularismo”. Tratando-se de uma fala crítica sobre o *burkini*, o termo “responsabilidade” adquire o sentido de descrição da visibilidade religiosa. Assim, seu discurso, situado na circunstância dos ataques terroristas, contribui para criar “uma perigosa confusão entre o uso de uma roupa de banho por algumas mulheres muçulmanas e os lamentáveis ataques terroristas sofridos pelos franceses” (JENNEROD, 2016).

Paralelamente, e quase paradoxalmente, ocorre a salvaguarda discursiva das liberdades dos muçulmanos no cenário de tensões identitárias exacerbadas pelo terrorismo. Há então, a afirmação dos valores liberais de tolerância e não discriminação. Igualmente, observa-se a presença do ideal *rousseauiano* de liberdade através do Estado, consoante a última frase do discurso. Em outras palavras, reforça-se a ideia de que o Estado é o garantidor das liberdades.

Similares interpretações podem ser feitas ao discurso do então prefeito de Cannes, David Lisnard. Sua fala consiste de uma entrevista ao jornal francês *Le Point* publicada em 1º de setembro de 2016.

Quaisquer que sejam as motivações das mulheres que as usem, essas roupas

representam um marcador ideológico forte e agressivo da radicalização islamista, o que sugere que o corpo, até o rosto, das mulheres é impuro e que o olhar dos homens é impuro, sujo.

(...) A regulamentação, por definição, é uma restrição da liberdade. **Ninguém na França tem o direito, por exemplo, de sair na rua com uniformes da Waffen SS. Para mim, a questão não é tanto o secularismo, mas o republicanismo "vivendo juntos"**. Se queremos evitar o surgimento do confronto de identidades, devemos alimentar esse substrato comum que protege e unifica a França em sua diversidade.

Devemos retornar ao espírito do contrato social de **Rousseau, segundo o qual "a obediência à lei prescrita é a liberdade"**. **A República não é uma abstração, são valores, atos, um modo de vida, regras que devem ser compartilhadas e respeitadas** (LE POINT, 2016, p. 4-5, tradução livre, grifos nossos).

Inicialmente, o *burkini* é construído como símbolo do extremismo islamista. Esta incisiva qualificação é realizada de modo a impedir que sejam levadas em conta, a decisão de escolha das muçulmanas que o utilizam. Essa representação discursiva é fundamental para deslegitimar o vestuário, e conseqüentemente, marginalizar o seu uso. Isso ocorre porque dentro do pensamento liberal, os elementos religiosos e tradicionais, historicamente, são vistos como empecilhos para a emancipação dos indivíduos e sua conseguinte tomada de boas decisões.

Contudo, mesmo os valores liberais, se não forem, adequadamente, equilibrados as diferenças culturais, podem transformar-se em substratos iliberais, conforme é visto no discurso de Lisnard. Mitchell (2019) endossa esse raciocínio, sustentando que o liberalismo se converte em ideologia quando carece de equilíbrio entre os seus ideais, abrindo espaço para o iliberalismo. O autor (2019), sugere duas razões para o fortalecimento do iliberalismo dentro do liberalismo. Primeiramente, se verifica a rejeição da tradição como elemento formador e desenvolvedor do “eu”. Isso leva a uma permanente busca pela libertação do indivíduo e de qualquer limite à escolha individual, ignorando o papel da tradição na sustentação do ideal da liberdade. Segundo, pode ocorrer a absolutização dos ideais liberais centrais: a liberdade e a igualdade. Nesse ponto, o liberalismo transforma-se em ideologia, na medida que o discurso racional, é substituído pela vontade de poder, e eventualmente, pela vontade de purgar.

Será na conjugação dessas duas razões que “podemos compreender como os bons ideais de liberdade e igualdade podem ser manipulados de modo a servir àqueles que insistem em restringir a liberdade de seus oponentes (concebidos como inimigos) que mantém opiniões diferentes da maioria” (MITCHELL, 2019, p. 213, tradução livre). A perspectiva de Mitchell (2019) parece se encaixar no contencioso do *burkini*, no qual argumentos liberais atendem a resultados iliberais. Jennerod (2016) também ressalta essa situação, ao expressar o entendimento que sob o pretexto de defender os princípios republicanos franceses e os direitos das mulheres, proíbe-se o acesso à praia daquelas mulheres que desejam cobrir os seus corpos

em público.

A desqualificação do *burkini* segue no segundo excerto, vista em sua associação indireta à indumentária nazista (Waffen SS). A menção a essa vestimenta tem por objetivo demonstrar que certas roupas não são aceitáveis na França, ao mesmo tempo que indica que cabe ao direito regular as ações da sociedade. O ponto é aprofundado no último trecho do discurso, no qual, destaca-se novamente o ideal *rousseauiano* de Estado por meio de seu contrato social.

No entanto, no contexto da fala de Lisnard, o respeito as leis do Estado e à observância dos costumes e valores majoritários da sociedade, parece representar a ideia *tocquevilleana* e *milliana* de “tirania da maioria”, no sentido da maioria desejar por meio de suas leis, universalizar os seus costumes. Mill (1977) argumenta que a *tirania da maioria* se apresenta não na opressão econômica, mas sim em sua antipatia no âmbito da religião, política ou raça. A difundida animosidade e desconfiança popular na França perante o Islã, somado aos conteúdos dos discursos aqui analisados, apontam tentações no sentido da *tirania da maioria* no país.

Iniciada em fins de julho de 2016, as discussões sobre o *burkini*, em pouco tempo se tornaram um grande foco de debate na França. Para Almeida (2018), a intensidade das discussões acerca do *burkini* precisam ser entendidas no contexto do crescente uso retórico e material das políticas identitárias na França. Especificamente à luz do estado de emergência (2015-17) e dos atentados terroristas de Nice (julho de 2016). Nesse ambiente, após a emissão dos decretos municipais, houve diversos relatos de mulheres que foram multadas por usarem a vestimenta, ou que foram obrigadas entre escolher retirar a roupa ou deixar a praia (LOAUTI, 2017).

Semanas após a promulgação das medidas, a Corte Administrativa de Nice, em 22 de agosto de 2016, reafirmou a legalidade do decreto da cidade, consoante segue abaixo:

(...) A coexistência de religiões, a qual é elemento constitutivo do **princípio de secularismo**, é **oposta ao fundamentalismo religioso islâmico**, que advoga por uma prática radical da religião, incompatível com os valores essenciais da comunidade francesa, bem como com o **princípio de igualdade de gênero**. Neste contexto, **uso de vestimentas na praia de modo a mostrar uma convicção religiosa de forma ostensiva pode ser interpretado como pertencente a esse fundamentalismo** (NICE ADMINISTRATIVE TRIBUNAL APUD LOAUTI, 2017, p. 4, tradução livre, grifos nossos).

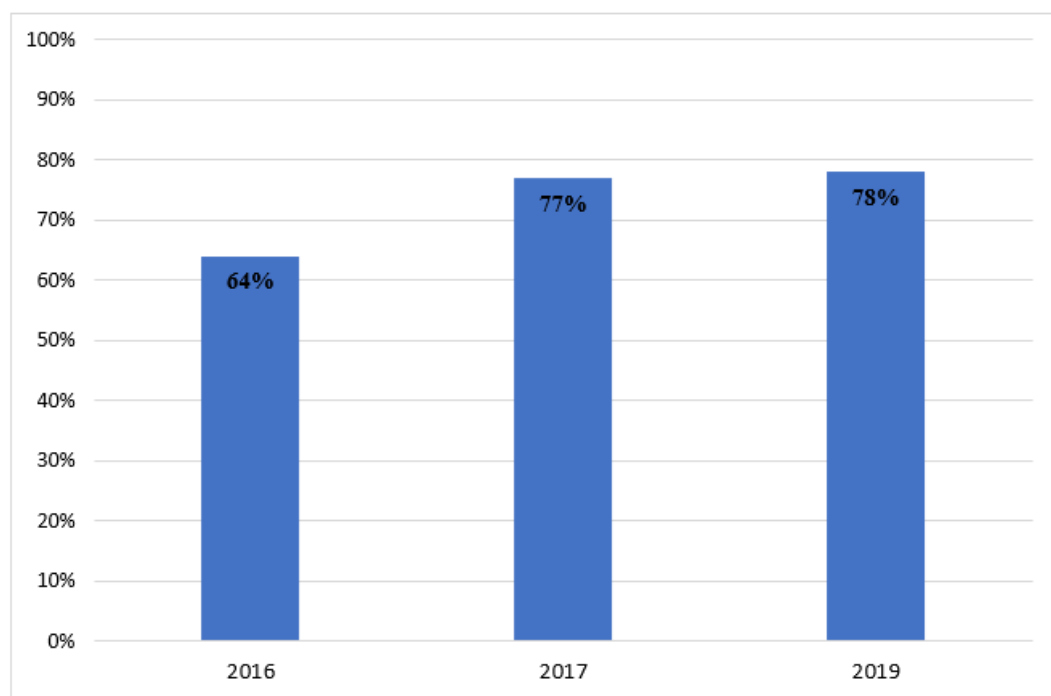
No parecer acima verifica-se uma notável articulação discursiva entre ideais liberais e iliberais. A perspectiva liberal é nítida, sendo expostas nas menções aos princípios de secularismo e igualdade de gênero. As premissas iliberais, por sua vez, estão subentendidas na visão etnocêntrica de que o uso de vestimentas religiosa (prática cultural distinta da maioria da população) indica a expressão de valores diferentes e inferiores (MENDELSKI, 2018).

Igualmente, nota-se um esforço do tribunal em constituir uma associação entre o uso do *burkini* e a simpatia a grupos terroristas. A articulação desses distintos pressupostos resulta na imposição de uma normativa que culminará na restrição de direitos individuais (MENDELSKI, 2018).

De acordo com Joppke (2017), o contexto de ameaça terrorista na França, têm permitido a expansão de medidas estatais iliberais justificadas por meio de pressupostos liberais, como se pode observar nas leis contra o *burkini*. Ademais, estas legislações ressaltam importantes articulações do liberalismo e do iliberalismo em prol de políticas discriminatórias aos muçulmanos. A salvaguarda do secularismo pelo Estado liberal acaba por gerar práticas iliberais como a restrição das liberdades individuais (MENDELSKI, 2018). King (1999) acrescenta que, historicamente, a defesa e a expansão da democracia liberal parecem necessitar, eventualmente, de meios iliberais.

Outro elemento que merece destaque é o posicionamento da população. O *burkini*, assim como o *hijab* e o véu integral são desaprovados pela maior parte da população francesa, conforme indica o gráfico abaixo:

Gráfico 6: Percepção dos franceses sobre o uso do *burkini* (2016-2019)



Fonte⁴⁵: elaborado pelo autor com base em IFOP (2016c; 2019b) e IPSOS (2017b).

Nota-se pelo gráfico que a rejeição ao *burkini* permanece alta desde a emissão dos decretos em

⁴⁵ Especificamente os questionamentos foram: 2016 – “Você é a favor, contra ou indiferente ao uso do *burkini* nas praias? Contra: 64% (IFOP, 2016c). 2017 – “Você aprova ou desaprova a proibição de usar *burkini* no espaço público? Aprova: 77% (IPSOS, 2017b). 2019 – “Pessoalmente, você seria a favor das leis municipais de 2016 que proibiram o uso de *burkini* em certas praias da França? Sim: 78% (IFOP, 2019b).

2016. Também se verifica que o índice de desaprovação sempre esteve próximo ou acima dos dois terços, indicando uma difundida desaprovação ao uso da vestimenta.

Contrariamente, entre os franceses muçulmanos, percebe-se a aprovação ao uso da roupa. Em um *survey* com muçulmanos, a Ipsos (2017a) constatou que 47% eram favoráveis ao uso do *burkini*, 32% contrários, e 21% indiferentes. Dois anos depois, o mesmo instituto de pesquisa apontou que apenas 18% dos muçulmanos se importavam em ver uma mulher portando um *burkini* em uma piscina, enquanto o índice entre os católicos fora de 82% e de 71% entre os entrevistados sem religião. Trazendo para a discussão o conceito de *tiranía da maioria*, Tocqueville (2005) observa que a problemática consiste que o poder da maioria é robusto, justamente, por ser sustentado pela opinião pública.

A parte do largo apoio popular, os decretos municipais anti-*burkini* foram fortemente criticados por acadêmicos, instituições da sociedade civil, ONGs e organismos multilaterais. Na visão dos críticos os decretos atacam as liberdades de expressão e de religião das muçulmanas que usam o *burkini* e também fomentam uma perigosa associação entre terrorismo e a vestimenta, contribuindo para as tensões sociais e a discriminação dos muçulmanos franceses. Segundo a Anistia Internacional, os banimentos ao *burkini* são “um ataque às liberdades de expressão e religião das mulheres, bem como ao direito à não discriminação” (2016, p. 1, tradução livre). A Human Rights Watch, por meio de sua diretora, Bénédicte Jeannerod, possui um entendimento semelhante: “a proibição do *burkini* estigmatiza mulheres praticantes do Islã, excluindo-as dos espaços públicos, e privando-as de seus direitos à autonomia, a atividades de lazer, a vestir o que escolherem e, é claro, a praticar sua fé” (JENNEROD, 2016, p. 1, tradução livre).

A *Freedom House* (2016) chama a atenção para a insustentabilidade do argumento de defesa da ordem pública (conforme expresso no decreto de Cannes) para a proibição do *burkini*. A entidade questiona o pressuposto de que a mera aparência de uma muçulmana coberta em público seja um fomentador de discórdia. Pois, nesse entendimento, as mulheres aderentes ao *burkini* precisam “abandonar os seus direitos fundamentais à autonomia pessoal, liberdade de expressão, liberdade de movimento e liberdade de religião, para que não atraiam a agressão de outras pessoas” (2016, p. 1, tradução livre). A *Freedom House* (2016) lembra ainda que em uma sociedade, verdadeiramente, democrática, as pessoas são tratadas como cidadãos racionais, autônomos e responsáveis, e não como fomentadores de desordens.

Além disso, o argumento da defesa da ordem pública é invocado no contexto da ameaça terrorista. Contudo, conforme deixam claro o texto legal e as declarações dos políticos, são construídas associações entre o terrorismo e o uso do *burkini*. Nesse sentido, “o problema reside não em caracterizar o *burkini* como um símbolo religioso, mas sim em designá-lo como

'uniforme do islamismo extremista, e não da religião muçulmana' (conforme realizado pelo prefeito de Cannes), igualando o Islã radical ao próprio Islã” (JUNG, 2016, p. 7, tradução livre). Segundo a Comissão de Direitos Humanos da ONU (2016), a expedição desses banimentos no contexto de atentados terroristas, “não melhoram a situação de segurança e, ao contrário, alimentam a intolerância religiosa e a estigmatização de muçulmanos na França, especialmente mulheres” (2016, p. 1, tradução livre). Ademais, vincular uma roupa de banho a ameaças terroristas sem contudo, apresentar nenhuma evidência para tanto, “apoia narrativas falsas e prejudiciais sobre as comunidades muçulmanas e corre o risco de aumentar as tensões entre as comunidades, enquanto endurece o sentimento de injustiça de alguns muçulmanos na França” (JENNEROD, 2016, p. 1, tradução livre).

Em âmbito prático, constatou-se que as proibições ao *burkini* contribuíram para a marginalização das mulheres muçulmanas que usam a vestimenta, além de fomentar a tensão entre muçulmanos e não muçulmanos. Para Almeida, “ao proibir roupas no estilo *burkini*, os decretos municipais emitidos no verão de 2016 contribuíram para fortalecer as barreiras discursivas entre ser muçulmano e ser cidadão pleno de uma República secular (2018, p. 31, tradução livre). O distanciamento entre as diferentes religiões na França também é destacado pela Anistia Internacional (2016), que afirma que a proibição ao *burkini* é ao mesmo tempo fomentadora e fomentada por preconceitos e intolerância.

Em Cannes, uma mãe que estava na praia com seus dois filhos pequenos, usando apenas o véu e não o *burkini* foi interpelada por policiais e multada. Os policiais afirmaram que “suas roupas não estavam de acordo com ‘boas maneiras’ e com o ‘secularismo francês’”. Durante o episódio, uma pequena multidão aplaudiu a ação policial, desferindo frases como “vá para casa”, “não queremos isso aqui”, “a França é um país católico” (THE GUARDIAN, 2016, p. 1, tradução livre). Em Córsega uma família muçulmana foi agredida por um grupo de corsos nativos depois que uma disputa verbal se intensificou após a presença de uma mulher vestida com o *burkini*. Também ocorreram relatos de agressão a mulheres usando o *burkini* em Nice, Villeneuve Loubet e Cannes (LOUATI, 2017, p. 201). Apenas durante o mês de agosto de 2016 em Cannes, foram registradas 11 infrações pelo uso do *burkini* (LE POINT, 2016).

Todavia, uma decisão do *Conseil d’Etat* (maior corte administrativa francesa) considerou inconstitucional o decreto do município de Villeneuve-Loubet, em 26 de agosto de 2016, criando jurisprudência aplicável às demais municipalidades (LE MONDE, 2016a). O órgão argumentou que o decreto “violou seriamente as manifestações das liberdades fundamentais da liberdade de movimento, liberdade de consciência e liberdade pessoal” (CONSEIL D’ETAT, ONLINE, tradução livre). Neste ponto, contrariamente ao respaldo dado as leis 2004-228 e 2010-1192, o judiciário atuou como garantidor dos direitos das minorias,

evitando a sua opressão pela maioria. Não por acaso, Tocqueville (2005) sublinha que a salvaguarda da democracia contra a *tiranía da maioria* reside na independência do judiciário e no princípio de pluralidade de consciência. No entanto, alguns prefeitos se recusaram a cumprir a determinação, alegando que a decisão não se aplica a cidades que não eram partes no processo (FREEDOM HOUSE - FRANCE REPORT, 2017, p. 6).

3.6 Conclusões: *tiranía da maioria* e *radicalização do Estado rousseauiano* como indicativos das políticas públicas francesas para os muçulmanos

Concluindo essa seção, o exame da polêmica do *burkini* na França revelou a contínua dificuldade do Estado e da sociedade francesa em se relacionarem perante a visibilidade da religião islâmica. Também expôs a existência de interessantes similaridades com as leis 2004-228 e 2010-1192. Primeiramente, os textos legais das medidas apresentam um teor não discriminatório, por nunca mencionarem, explicitamente, as vestimentas muçulmanas: *hijab* (lei 2004-228), *niqab/burca* (lei 2010-1192) e *burkini* (decretos municipais de 2016). Entretanto, a investigação e análise dos dados referentes ao impacto dessas legislações mostraram que na prática elas atingiram de sobremaneira as mulheres muçulmanas que utilizam os referidos adornos. Igualmente, o direcionamento das legislações a essas vestimentas muçulmanas é percebido na retórica dos principais líderes políticos franceses envolvidos em sua gestação/promulgação.

A análise dos discursos também mostrou o esforço dos políticos em construir identidades antagônicas e binárias para muçulmanos e franceses. Recorrentemente observou-se que os islâmicos eram construídos, discursivamente, como os “outros” iliberais, religiosos, violentos, diferentes do “nós” franceses seculares, liberais e progressistas. Nesse processo, pressupostos liberais como a igualdade de gênero e secularismo foram empregados para justificar a necessidade de banir símbolos religiosos de espaços públicos. Conjuntamente a esses argumentos, viu-se o uso de posições iliberais, que essencializavam, generalizavam e inferiorizavam a religião muçulmana, direta ou indiretamente. A combinação de elementos retóricos liberais e iliberais atuou para legitimar as leis 2004-228, 2010-119 e os decretos municipais contra o *burkini*. Na prática, essas medidas se qualificaram como iliberais, no sentido que restringem as liberdades fundamentais dos muçulmanos que optam por usar os referidos adornos. Observou-se também a presença de fortes elementos rousseauianos na cultura política francesa direcionada aos muçulmanos. Em outras palavras, constatou-se a radicalização do ideal rousseauiano de *liberdade através do Estado*, no sentido que cabe ao poder público, mesmo que por meio de medidas iliberais, garantir a coesão nacional, diante o particularismo representado pelos muçulmanos.

Ademais, a retórica dos políticos envolvidos nas promulgações das referidas leis, baseada na dicotomia nós franceses x eles muçulmanos, contribui para o entendimento dominante na sociedade francesa de que os muçulmanos não são como “nós” franceses. Talvez o principal marcador identitário empregado nesse processo seja a associação dos muçulmanos com o terrorismo. Sobretudo nos discursos sobre o estado de emergência e o *burkini* verifica-se a frequente alusão ao terrorismo e o não menos frequente questionamento da lealdade dos muçulmanos, especialmente daqueles que utilizam roupas religiosas. O próprio decreto de Cannes realiza uma associação indireta entre terrorismo e Islã.

Na prática, essa representação negativa dos islâmicos, contribuiu para o aumento da marginalização dessa comunidade e seu sentimento de isolamento, assim como para a ampliação da estereotipação e vulnerabilidade das vestimentas muçulmanas como o *hijab*, *niqab*/burca e *burkini*. Esta inferência é possível por meio do uso das premissas da Análise Crítica do Discurso, que sustenta que a realidade e o mundo são construídos discursivamente pelos atores hegemônicos. A alta aprovação popular as legislações, somada à negativa visão dos franceses sobre a visibilidade da religião muçulmana, corroboram essa relação de contiguidade entre opinião pública e poder público.

Aliás, a relação entre opinião pública e poder público, conforme observado ao longo do capítulo adquire características do conceito de *tiranía da maioria*. Especificamente nota-se a vontade da maioria secular francesa em impor os seus princípios tradicionais de liberalismo e secularismo ao todo da sociedade, atingindo a minoria muçulmana, que por sua vez, historicamente não compartilha, ao menos em nível cultural-identitário, desses valores. A forte correlação entre as votações legislativas e o apoio da opinião pública, parecem sustentar essa condição.

No entanto, essa relação desproporcional da maioria para com a minoria, representou um considerável enfraquecimento das liberdades individuais dos muçulmanos franceses. Sobretudo no contexto pós atentados terroristas de 2015. Conforme apontaram a *The Economist Democracy Index* (2016; 2017; 2018; 2019) e a *Freedom House* (2016; 2017; 2018; 2019; 2020), a qualidade da democracia francesa tem caído nos últimos anos. Segundo a *Freedom House*, a nota de “liberdades civis” da França caiu de 1 para 2, no ano de 2016 devido às violações à autonomia individual, particularmente o controle sobre o vestuário e símbolos religiosos, seguidos das desproporcionais medidas antiterroristas (2017, p. 1). Essa nota permanece no último relatório da organização sobre a França (FREEDOM HOUSE, 2020).

Todas essas medidas públicas afetaram a população muçulmana francesa. As ações de

discriminação e islamofobia perpetuadas pela sociedade civil/indivíduos aos muçulmanos serão investigadas no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4: A ocorrência da islamofobia no nível societal na França

4.1 Introdução

Após a discussão a respeito da manifestação da islamofobia no nível estatal francês, o presente capítulo se destina a investigar a ocorrência do fenômeno dentro do âmbito da sociedade civil/indivíduos na França. A partir dos dados da CCIF e CNCDH, examina-se a islamofobia em uma perspectiva histórica, relacionando sua ocorrência com eventos associados aos muçulmanos. Empiricamente, descobriu-se que atos terroristas e legislações direcionadas a muçulmanos, exerceram importante influência na propagação da islamofobia. Posteriormente, o fenômeno e seus impactos nas liberdades individuais dos islâmicos serão analisados pelo prisma das categorias de *ataques físicos, dano à propriedade, discriminações e agressões verbais*.

Esse enquadramento possibilitou a verificação da multiformidade da execução da islamofobia, e a observância de distintas articulações entre liberalismo e iliberalismo na materialização da violência contra a minoria. A descoberta de substanciais menções de argumentos liberais (nomeadamente secularismo e igualdade de gênero) nos itens *discriminações e agressões verbais*, bem como a identificação de retóricas e práticas iliberais nos *ataques físicos e dano à propriedade* (adoção de símbolos da extrema-direita e vandalismo com pedaços de porco) corroboram a alegação de interlocução entre liberalismo e iliberalismo na operacionalização da islamofobia. Na última seção, expõem-se o caráter iliberal da islamofobia por meio do apontamento da violação das liberdades individuais dos muçulmanos tendo como base a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). Conjuntamente, são relacionados os principais argumentos liberais usados para a legitimação da islamofobia.

4.2. Apontamentos metodológicos acerca da investigação da islamofobia executada pela sociedade civil/indivíduos

A coleta dos dados sistemáticos referentes as ações islamofóbicas na França é executada por duas organizações: CCIF e CNCDH. A primeira apresenta informações sobre o fenômeno desde 2003, e, de modo anual, desde 2005. A segunda, expõe os números desde 2010. De

1996 até 2010, a CNCDH agrupava as ocorrências visando a comunidade muçulmana no item de *racismo anti-magrebino*, situado na categoria de racismo e xenofobia. A qualificação *racismo anti-magrebino* não captura a totalidade do fenômeno islamofóbico, por três motivos. Primeiramente, ainda que os magrebinos representem a maioria da comunidade islâmica francesa⁴⁶, há de se considerar os indivíduos integrantes desse *background* que não compartilham a fé muçulmana. Segundo, o termo *magrebino* não abarca outras minorias aderentes ao Islã no país⁴⁷. E, finalmente, o conceito *racismo anti-magrebino*, ao centrar-se mais na condição imigratória do que religiosa, pode levar a uma confusão com o vocábulo xenofobia. Dado essa problemática, a tese preferiu empregar apenas os dados que se constituem, conceitualmente, como islamofóbicos, utilizando as informações do *racismo anti-magrebino* somente para ilustrar, de modo geral, a evolução histórica do preconceito e racismo contra os muçulmanos na França.

Retornando à CCIF, a entidade em termos operacionais, caracteriza-se como uma ONG *engajada* no tema: composta por indivíduos muçulmanos, ela não apenas recolhe as informações sobre a islamofobia, mas também dispõe de um sistema de amparo psicológico e jurídico aos cidadãos vítimas de islamofobia. Em outras palavras, a CCIF milita pelo combate à islamofobia, inclusive contestando juridicamente certas medidas, como os decretos municipais contra o *burkini*. Nesse sentido, a CCIF, frequentemente, colide com entidades francesas conservadoras, como o jornal *Le Figaro*, e parte da classe política e intelectual. Contudo, o trabalho de divulgação das informações sobre a islamofobia na França pela CCIF é amplamente estimado internacionalmente, simbolizado pelo reconhecimento da Anistia Internacional e Human Rights Watch (CCIF, ONLINE). Ademais, a CCIF colabora, diretamente, com outras instituições envolvidas na defesa dos direitos humanos como a Organização das Nações Unidas (ONU), a Organização para a Segurança e Cooperação na Europa (OSCE) e a União Europeia (UE) por meio da Agência de Direitos Fundamentais (CCIF, ONLINE).

Já a CNCDH é uma organização estatal de caráter independente ligada ao primeiro-ministro, composta de integrantes governamentais e de membros da sociedade civil, bem como de especialistas em direitos humanos (CNCDH, ONLINE). Dispõe de um permanente diálogo com diversos setores da sociedade francesa, colaborando inclusive com a CCIF no combate à islamofobia, tendo como função monitorar o respeito aos direitos humanos na França, aconselhando o governo francês na matéria.

⁴⁶ De acordo com o Instituto Montaigne (2016), os magrebinos representam 63% dos muçulmanos franceses.

⁴⁷ Estima-se que 9% dos muçulmanos franceses tenham origem em países da África sub-sariana e 8% origem turca (INSTITUTO MONTAIGNE, 2016).

Além da CCIF e da CNCDH, outras duas organizações apresentam dados referentes à islamofobia na França, porém em escopo e profundidade menores: OSCE por meio de seu Escritório para Instituições Democráticas e Direitos Humanos (ODIHR, sigla em inglês) e a *Foundation for Political, Economic and Social Research* (SETA, sigla em turco) através do *European Islamophobia Report*. Os dados da OSCE são úteis por detalhar as ações islamofóbicas, enquanto as informações da SETA apresentam interessantes análises sobre o fenômeno.

Retornando aos dois principais bancos de dados, no quesito metodológico, CNCDH e CCIF adotam procedimentos distintos a respeito da coleta dos dados referentes à islamofobia e do entendimento acerca dos tipos de ações islamofóbicas. Essa diferença resulta em números divergentes no que tange à totalidade e as modalidades de atos islamofóbicos. A CNCDH contempla, em suas estatísticas, somente os fatos que deram origem a uma reclamação ou intervenção policial, seguidos de um registro pelos agentes de segurança⁴⁸. Já a CCIF inclui em seus materiais, além dos dados contabilizados pela polícia, os relatos de vítimas ou de testemunhas que são encaminhados para a organização. As denúncias são verificadas pela CCIF antes de ingressarem nas estatísticas sobre islamofobia (CNCDH, 2014). Para Najib e Hopkins, a opção da CCIF de incluir também as denúncias dos indivíduos feitas à instituição, proporciona um rico banco de dados sobre a temática da islamofobia na França (2020, p. 4).

Outra distinção reside na inclusão pela CCIF do item *discriminação* como uma categoria específica em seus bancos de dados, ao contrário da CNCDH. A entidade ligada ao governo francês, limita-se a expor os casos de *discriminação* dentro do amplo escopo envolvendo incidentes discriminatórios transcorridos "por causa de raça, origem, etnia ou religião". Dessa forma, é impossível ter o real conhecimento das ocorrências envolvendo particularmente os muçulmanos. Contudo, é salutar destacar que a CNCDH procura minimizar essa escassez de fontes empíricas sobre discriminação, apresentando em seus relatórios anuais, dados de *surveys*⁴⁹ a respeito das percepções dos franceses muçulmanos e não-muçulmanos sobre a discriminação e outros aspectos relacionados à islamofobia.

Ademais, a incorporação da esfera *discriminação* por, somente, uma das duas instituições, ocasiona uma diferença estatística significativa entre os dados expostos pelas duas entidades, visto que tradicionalmente, o item *discriminação* representa a larga maioria

⁴⁸ Uma dificuldade adicional para o registro e contagem da islamofobia da França reside no fato de a islamofobia não estar tipificada como crime no código penal francês. Ao contrário por exemplo, do que ocorre com o crime de antissemitismo.

⁴⁹ Os resultados dessas enquetes serão exibidos na seção específica que lida com a manifestação discursiva da islamofobia.

das ocorrências de islamofobia reportada pela CCIF (CNCDH, 2014; CCIF, 2018).

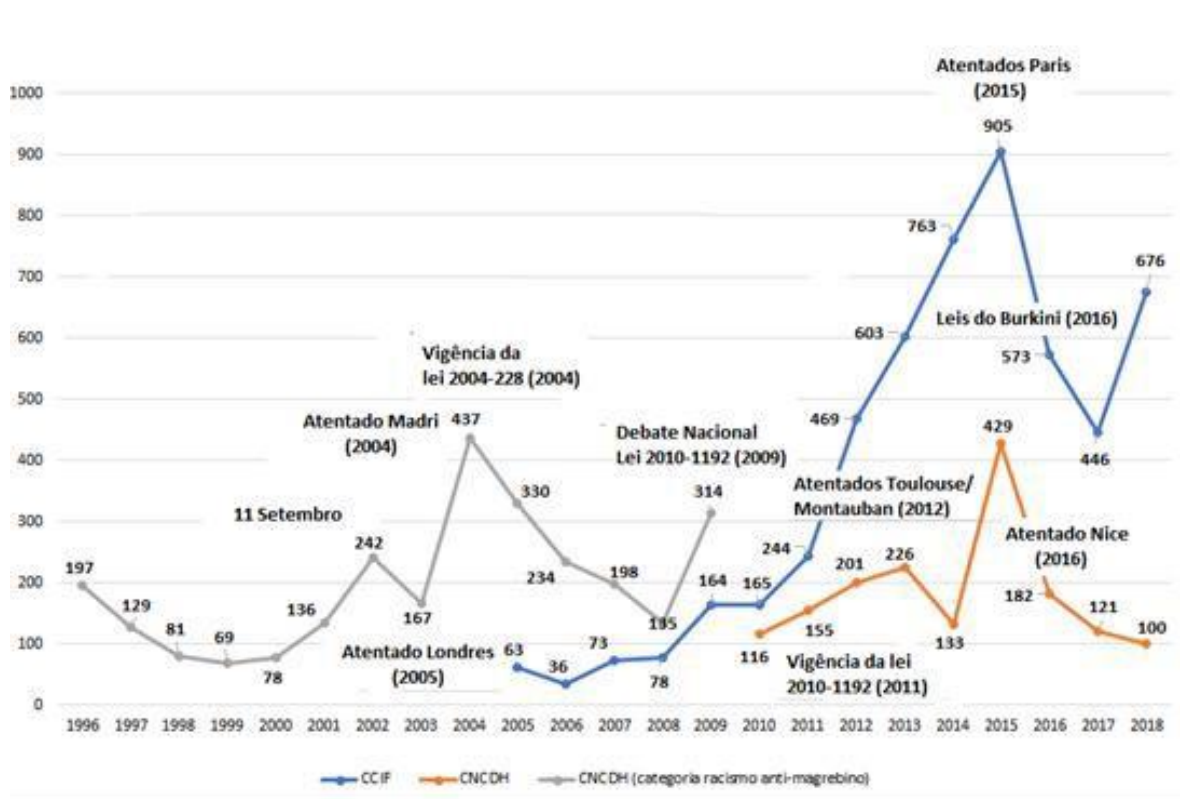
Todavia, a tese decidiu agregar a categoria *discriminação* à investigação da islamofobia na França, por três motivos. Primeiramente, a CCIF proporciona um consistente detalhamento das informações sobre seus registros islamofóbicos de 2005 a 2011, contando com a descrição de todos os eventos, envolvendo, por exemplo, local, agente, vítima e conteúdo da discriminação. Segundo, esses relatos contribuem para minimizar a problemática do baixíssimo registro policial dos atos islamofóbicos pelas vítimas. De acordo com a Agência para os Direitos Fundamentais da União Europeia (FRA, sigla em inglês) (2017), 90% dos casos de islamofobia não são reportados à polícia pelas vítimas. Por fim, a CNCDH atesta a pertinência de investigar-se todos os relatos disponíveis sobre a islamofobia na França. A instituição, referindo-se, especificamente, à categoria de *discriminação* exposta pela CCIF, pondera que o cruzamento de todos esses indicadores auxilia em uma visão ampla do fenômeno islamofóbico (CNCDH, 2014, p. 93).

Feitas essas considerações acerca da tipologia das incidências islamofóbicas, pode-se avançar a respeito de sua investigação em termos quantitativos e qualitativos. A próxima seção apresenta os dados referentes à evolução histórica do fenômeno na França, correlacionando-os com importantes variáveis conjunturais de caráter securitário (terrorismo), político-social (debate/promulgação das leis 2004-228, 2010-1192, estado de emergência, e *burkini*) e sociocultural (lançamento do polêmico curta-metragem “A inocência dos muçulmanos”).

4.3. A islamofobia perpetrada pela sociedade civil/indivíduos em âmbito prático: aspectos gerais e históricos

Inicia-se expondo a evolução do número de atos islamofóbicos e do racismo anti-magrebino ao longo dos anos, destacando os momentos de significativos aumentos em suas incidências, e relacionando o fenômeno com os principais eventos associados aos muçulmanos e ao Islã.

Gráfico 7 – Total de atos islamofóbicos e racismo anti-magrebino (1996-2018)



Fonte: elaborado pelo autor com base nos relatórios anuais da CCIF (2005-19) e CNCDH (2002-2019).

A respeito do desenvolvimento temporal das ocorrências, destacam-se dois pontos. Primeiro, observa-se que a oscilação dos números referentes ao racismo anti-magrebino é maior do que os incidentes islamofóbicos. Estas alterações podem estar relacionadas tanto com o maior escopo da categoria (abarcando episódios caracterizados também por uma xenofobia a imigrantes magrebinos), quanto pelo impacto de importantes eventos, como os sangrentos ataques terroristas do 11 de Setembro e de Madri e entrada em vigor da lei 2004-228. O segundo ponto refere-se a diferença entre os dados da CCIF e CNCDH. Trata-se da adoção de metodologias distintas na coleta das ocorrências islamofóbicas. Conforme exposto anteriormente, a inclusão da categoria de *discriminação* pela CCIF eleva, consideravelmente, os registros de incidências islamofóbicas. De acordo com a própria CNCDH, a principal diferença entre os dados das duas instituições reside no emprego da categoria *discriminação* (CNCDH, 2015, p. 418).

Retomando as considerações no início dessa subseção, é salutar refletir sobre as relações entre os ápices de violência anti-magrebina e o terrorismo de larga escala. O gráfico mostra que dos quatro picos de violência contra os magrebinos franceses, três coincidem com ocorrência de ataques terroristas de grande alcance: o 11 de Setembro nos EUA (cerca de três mil mortes),

o atentado em Madrid em 2004 (cerca de 193 mortos) e o ataque em Londres em 2005 (cerca de 56 mortos) (EUROPOL, 2007). Entre os anos de 2000 e 2002 o número de ações contra magrebinos triplicaram, enquanto durante os anos de 2003 e 2004, os episódios aumentaram 261%.

Visto que os assaltos terroristas não se sucederam em solo francês, o que explica esse aumento expressivo da violência contra os magrebinos? Para Najib e Hopkins, a islamofobia intensificou-se desde o 11 de Setembro e a Guerra ao Terror, sobretudo devido a frequente associação do Islã com o terrorismo efetuada por parte da mídia e dos políticos (2020, p. 2). Desde esse período, o imaginário orientalista sobre o Islã, tradicionalmente, marcado por representações negativas associadas à opressão das mulheres e ao passado colonial, agregou também a identidade terrorista.

Wolfreys (2018) sustenta que desde o 11 de Setembro o discurso islamofóbico francês mesclou elementos externos securitários da Guerra ao Terror com debates internos identitários sobre o véu (presenciados desde os anos 1990). Com isso, a representação dos muçulmanos como ameaçadores combinou aspectos securitários e identitários, edificando o Islã como um perigo aos valores seculares franceses (WOLFREYS, 2018). Conforme exposto no capítulo anterior da tese, a narrativa de construção dos muçulmanos como ameaça, intensificou-se no durante o estado de emergência. Nesse período, os governantes franceses reforçaram o estereótipo dos muçulmanos como terroristas, contrapondo-as a identidade nacional secular francesa (MENDELSKI, 2020).

Esse esforço retórico, se encaixa naquilo que Wolfreys (2018) e Zragua (2018) chamam de *radicalização do secularismo*, instrumentalizado pelos políticos, intelectuais e mídia franceses, a fim de controlar a minoria muçulmana. A *radicalização do secularismo*, e sua correlata demonização da identidade islâmica, tem contribuído para o aumento da discriminação e violência contra instituições e/ou indivíduos percebidos como muçulmanos (WOLFREYS, 2018, p. 4).

A instituição da lei 2004-228 parece ter tido fundamental papel nesse processo de construção de identidades opostas. Comentando a respeito da islamofobia na França, Beydoun sustenta que o fenômeno “também é um movimento no qual as políticas estatais direcionadas aos muçulmanos endossam os estereótipos prevaletentes, incentivando, por sua vez, a animosidade individual em relação aos muçulmanos” (2018, p. 32, tradução livre). Dessa maneira, a lei 2004-228 ocasionou uma exacerbação do secularismo, contraposto a uma suposta identidade retrógrada muçulmana, simbolizada pelo véu. Sendo justamente, a retórica liberal e secular, mecanismos fundamentais para a sustentação da islamofobia,

conforme advoga essa tese. Destarte, para a CCIF a islamofobia na França é

baseada numa licença para discriminar, em uma licença para odiar, possível pelo eufemismo de um racismo que é legítimo e que manipula os valores republicanos. O desvio do secularismo é um claro exemplo disso. Para politicamente justificar seu racismo, muitos não hesitam em explorar o secularismo de modo que ele gere exclusão e rejeição (2019, p. 5, tradução livre).

O período seguinte à promulgação da lei 2004-228 é uma importante evidência do forte crescimento de atos de violência e intolerância contra a minoria magrebina.

Infere-se, portanto, que a existência de mortíferos ataques terroristas no Ocidente, atue como elemento fundamental para o discurso islamofóbico presente na França e na Europa, na medida que exploram e exacerbam o pânico e a revolta causado pelo terrorismo, associando-os com os muçulmanos. A descoberta pela tese, de que a associação de muçulmanos com o terrorismo consiste em dos mais recorrentes tipos de insultos islamofóbicos⁵⁰, parece validar a premissa da co-constituição entre islamofobia discursiva (executada pelos políticos, intelectuais e mídia) e a prática (realizada pela sociedade civil em nível interpessoal).

Considerando apenas os dados sobre a islamofobia, segundo a CCIF, o fenômeno, após um período de baixa elevação entre 2005-2008, cresceu, vertiginosamente, ao longo dos anos seguintes, atingindo seu pico em 2015, conforme apresenta o gráfico 7. Na sequência, os anos de 2016 e 2017 apresentam uma redução. Em 2018 ocorre um novo crescimento das ocorrências. Já de acordo com as informações da CNCDH, a incidência da islamofobia manteve-se mais estável, com exceção do ápice de 2015.

Nessa linha do tempo constatou-se que os aumentos significativos da islamofobia correspondem a emergência de acontecimentos associados aos muçulmanos/Islã. Assim, vê-se que o primeiro grande incremento no número de ações islamofóbicas transcorre entre os anos de 2008 e 2009, em um aumento de 130% (CCIF, 2010). O mesmo vale para os registros anti-magrebins, que cresceram 235% (CNCDH, 2010). O ano de 2009 é marcado pelos debates a respeito da lei 2010-1192, com sua ênfase no banimento do *niqab* e da burca. Segundo a CCIF (2010), a superexposição do tema pela mídia, somada a uma postura islamofóbica de parte dos políticos, dos intelectuais e da própria imprensa, contribuiu para o aumento de uma percepção negativa da sociedade a respeito dos muçulmanos. Especificamente, os dois meses de maior incidência de atos islamofóbicos de 2009 coincidem com o polêmico discurso do então presidente Nicolas Sarkozy, no qual ele ataca, duramente, a burca (junho), e com o lançamento oficial do debate sobre identidade nacional (novembro). Ainda de acordo com a CCIF: “palavras e atos islamofóbicos são dois elos da mesma cadeia de desprezo e intolerância” (2010,

⁵⁰ Esse achado será discutido posteriormente na seção 4.5 Ameaças, agressão verbal e manifestações islamofóbicas.

p. 9, tradução livre).

Outra importante elevação dos casos de islamofobia acontece em 2011. Este é ano da entrada em vigência da lei 2010-1192. Conforme fora exposto no capítulo anterior, a legislação fomentou o aumento da intolerância e da discriminação a muçulmanos que utilizam a vestimenta, ou simplesmente o *hijab*. A constatação (também posta no capítulo anterior) de que as mulheres que vestem o véu (*hijab* ou *niqab*) representam as maiores vítimas da islamofobia, atesta a forte correlação entre a lei 2010-1192 e o aumento da islamofobia executada pela sociedade civil.

No ano seguinte, 2012, o desenrolar de dois eventos devem ser considerados no exame das incidências islamofóbicas. No primeiro, um terrorista assassinou quatro soldados franceses e feriu outro nas cidades de Toulouse e Montauban, respectivamente nos dias 11 e 15 de março de 2012. Depois em 19 de março, em Toulouse, ele vitimou, fatalmente, um professor e três estudantes em uma escola judaica, além de ferir outras quatro pessoas (BBC, 2012a). O atirador, que foi morto pela polícia pouco depois, apresentou-se como membro da Al-Qaeda e justificou as mortes em razão dos palestinos, pela presença militar francesa no Afeganistão e pelo banimento francês do véu integral (BBC, 2012b).

No mês de setembro, o lançamento do curta metragem “A inocência dos muçulmanos” provocou polêmica por apresentar uma imagem caricata e ofensiva do profeta Mohammad. Para a CCIF (2013), os picos de islamofobia em 2012 coincidem com notícias de grande impacto relacionadas ao Islã/muçulmanos, como o atentado terrorista em Toulouse e Montauban e o lançamento do curta “A inocência dos muçulmanos”. Investigando os dados (CCIF e CNCDH), observa-se que os meses relacionados ao lançamento do filme (setembro e outubro) testemunharam uma alta considerável das incidências islamofóbicas, com um aumento de 100% das ocorrências segundo a CNCDH (2013) e cerca de 25% de acordo com a CCIF (2013) comparado com a média mensal.

A CCIF aponta a existência de uma correlação histórica na França entre a representação midiática de eventos relacionados ao Islã/muçulmanos, o tratamento político do fato e a elevação nos atos islamofóbicos (CCIF, 2013, p. 6). Similarmente, Cesari (2011, p. 24) sustenta que o discurso público sobre o Islã por políticos, intelectuais e a mídia, contribui para um ambiente que pode resultar em práticas islamofóbicas.

O ano de 2015 representa a mais significativa elevação dos casos de islamofobia em toda a série histórica da França. Foram 905 casos registrados pela CCIF e 427 casos anotados pela CNCDH. Este pico é, claramente, observável no gráfico 7. O ápice de ocorrências islamofóbicas coincide com o ano mais mortal causado pelo terrorismo jihadista na França. Nesse ano, o país sofreu dois traumáticos atentados: o ataque à revista satírica Charlie Hebdo,

resultando em doze mortes e oito feridos, ocorrido em 7 de janeiro; e os assaltos coordenados em Paris em 13 de novembro, resultando em 130 mortes e 368 feridos.

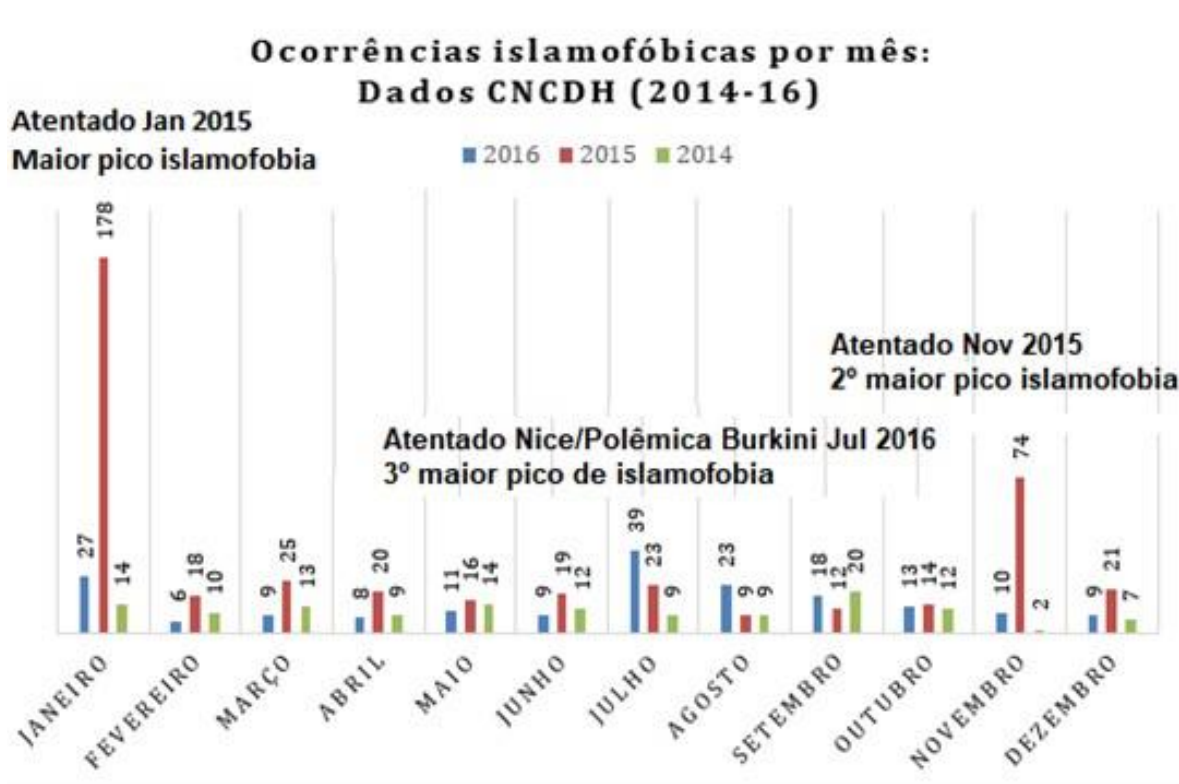
Analisando o histórico mensal, percebe-se que os atentados terroristas de janeiro e novembro de 2015 convergem com os maiores registros de islamofobia mensais: em janeiro de 2015 houve 178 casos segundo a CNCDH e 162 de acordo com a CCIF, ao passo que novembro de 2015 apresentou 74 casos (CNCDH) e 88 casos (CCIF). A comparação desses meses com seus pares de 2014 destaca a magnitude da explosão de notificações de islamofobia: entre janeiro de 2014 e janeiro 2015 a incidência de islamofobia aumentou 1.100% (14 para 178 casos) enquanto entre novembro de 2014 e novembro de 2015, o acréscimo foi de 3.600% (2 para 74 casos) (CNCDH, 2015; 2016a).

A CCIF e a CNCDH reconhecem a influência dos ataques terroristas de 2015 no crescimento das ocorrências islamofóbicas. A primeira afirma que os atos islamofóbicos de 2015 encaixam-se diretamente no contexto dos atentados terroristas de 2015. A organização destaca que, após os assaltos de janeiro, em três semanas foram registrados 120 casos de islamofobia, o maior número já registrado pela CCIF (DEBAH, 2016). A CNCDH constata que o efeito dos ataques de janeiro e de novembro no aumento da violência contra os muçulmanos foi particularmente destacado (CNCDH, 2019, p. 49).

A partir de 2016, contudo, nota-se uma consistente queda na islamofobia. Para Louati (2017), é importante considerar a problemática do não registro dos atos islamofóbicos por parte das vítimas dentro do contexto do estado de emergência. Não obstante, nota-se um ápice de ocorrências islamofóbicas durante o mês de julho de 2016. Similarmente aos dois outros picos (janeiro e novembro de 2015), constata-se que o crescimento de incidências islamofóbicas acompanham violentos ataques terroristas (atentado de Nice em julho de 2016). Consoante, a CNCDH sustenta que a existência do pico de islamofobia na esteira dos atentados de Nice revela a necessidade contínua de lutar-se contra amálgamas entre afiliação religiosa e terrorismo (2019, p. 49).

Somam-se as polêmicas a respeito do *burkini* surgidas também em julho de 2016. Segundo Louati (2017), a histeria em relação a vestimenta normalizou a retórica racista contra os muçulmanos, fazendo da política identitária central na campanha presidencial de 2017. Visões estereotipadas e preconceituosas diante os islâmicos foram comuns a grande maioria dos presidenciáveis (LOUATI, 2017). Dado que o ano de 2015 testemunhou os maiores picos de islamofobia em toda a série histórica, é pertinente investigá-lo em detalhe, comparando-o com os anos anterior e posterior. O gráfico abaixo traz os registros mensais de islamofobia entre 2014-16, de modo a evidenciar a conexão entre os picos de islamofobia e a existência de ataques terroristas:

Gráfico 8: Ocorrências islamofóbicas mensais entre 2016-14.



Fonte: elaborado pelo autor com base nos dados de CNCDH (2015; 2016a; 2017a).

Conforme exposto no gráfico, a conexão entre terrorismo e aumento da islamofobia é relevante. Porém, os dados parecem indicar que existe uma diferença no que diz respeito a letalidade dos ataques e sua correlação com a islamofobia. Na esteira de atentados terroristas, os registros recordes islamofóbicos foram vistos, somente, no contexto de assaltos que resultaram um número expressivo de mortos. Esta inferência também é corroborada quando se considera atos terroristas de grande magnitude ocorridos em outros países ocidentais, conforme exposto anteriormente.

A queda do número de incidências islamofóbicas em 2017 e 2018 coincide com a existência de violência terrorista de baixa letalidade. Essa questão é também levantada pela CNCDH (2019) que salienta que a redução das incidências islamofóbicas em 2017 e 2018 se harmonizam com a ausência de grandes ataques terroristas resultantes em mortes, ao contrário de 2015 e 2016. Além disso, o número registrado em 2018 é o mais baixo desde que a instituição iniciou o mapeamento das ações anti-muçulmanas em 2010 (CNCDH, 2019).

Contudo, se considerarmos os dados da CCIF que contemplam o item *discriminação*, nota-se que os números ainda permanecem altos e que a queda em 2016 e 2017 é interrompida em 2018. Porém, mesmo levando em conta os dados integrais da CCIF, é possível constatar que os picos da islamofobia (ano de 2015, e meses de janeiro e fevereiro) coincidem com a ocorrência do ano mais mortífero em termos de terrorismo da história da França.

Ademais, não é possível afirmar que a tendência seja de estabilização do número de atos islamofóbicos. No entanto, é perceptível a clara correlação entre eventos de grande repercussão ligados ao Islã/muçulmanos, como a discussão e implementação da lei 2010-1192, filmes de caráter polêmico, debate sobre o *burkini* e ações terroristas, com o crescimento da islamofobia. Um elemento que adiciona complexidade à discussão da islamofobia na França, reside no emprego de retóricas liberais para a legitimação de atos racistas contra os muçulmanos. Conforme aponta Bouamama: “a islamofobia contemporânea, apresentando-se como a forte defesa de valores liberais (democracia, direitos das mulheres, liberdade de expressão, respeito pelas minorias, etc.) torna possível dar uma forma de "respeitabilidade" ao racismo” (2018, p. 28, tradução livre). O emprego de argumentos liberais como amparo para ações islamofóbicas também é verificado no estudo empírico das ocorrências do fenômeno, conforme demonstra a próxima subseção.

4.4 Aspectos particulares da islamofobia perpetrada pela sociedade civil/indivíduos

Retomando as considerações teórico-metodológicas expostas, anteriormente, a tese sugere que a islamofobia representa um processo iliberal que viola as liberdades individuais dos muçulmanos: (i) direito à vida e ao tratamento igualitário; (ii) à liberdade; (iii) e à propriedade (LOCKE, 2001). O estudo empírico da islamofobia, permitiu observar que os quatro principais tipos de manifestações islamofóbicas, se correlacionam com restrições a direitos elementares individuais. Dessa forma, a tese propõe conceber a categoria islamofóbica de *ataques físicos aos muçulmanos* como transgressão ao direito à vida, as *ameaças, agressão verbal e manifestações islamofóbicas aos muçulmanos* como restrição ao direito à liberdade religiosa, as *discriminações aos muçulmanos* como desrespeito ao direito ao tratamento igualitário, e os *ataques a propriedades de muçulmanos* como violação ao direito de propriedade.

A conceituação e a descrição dos quatro tipos de expressões islamofóbicas são expostas na tabela abaixo:

Tabela 4: categorização das ações islamofóbicas

Atos islamofóbicos executados pela sociedade civil/indivíduos		
<u>Tipos de atos islamofóbicos</u>	<u>Manifestações/ocorrências</u>	<u>Ações detalhadas</u>
<p>Ataques físicos</p> <p>“Varia de tocar, cuspir ou atirar objetos indesejados, a um ataque violento contra um indivíduo devido à sua identidade muçulmana percebida”</p>	<p>Agressões físicas contra muçulmanos</p>	<p>Socos, empurrões, cuspidas, arremesso de objetos, tentativas de remover o véu, facadas, tiros.</p>
<p>Ameaças, agressões verbais e manifestações islamofóbicas</p> <p>São entendidas como:</p> <p>1) “Ameaças diretas ou indiretas de violência física motivada por preconceito anti-muçulmano”;</p> <p>2) “Abuso verbal e não verbal incluindo comentários ou gestos direcionados à um indivíduo devido à sua identidade muçulmana percebida”;</p> <p>3) “Comunicação verbal feita à uma audiência com o propósito de fomentar o preconceito anti-muçulmano”</p> <p>4) “Conteúdo escrito ou visual de caráter anti-muçulmano, incluindo cartas, panfletos, <i>memes</i> ou posters exibidos publicamente ou distribuídos a indivíduos”</p>	<p>Insultos, comentários depreciativos sobre o Islã, ameaças, manifestações islamofóbicas públicas contra o Islã ou muçulmanos</p>	<p>Insultos anti-muçulmanos (‘fora Islã, morte aos muçulmanos), zombaria, associação com terrorismo, gestos ou comportamentos ameaçadores, assédio, manifestações insultuosas públicas</p>
<p>Discriminações:</p> <p>“Negação de acesso ou tratamento desfavorável em uma ampla variedade de contextos devido à percepção da identidade ou crenças muçulmanas”</p>	<p>Ambiente profissional (recrutamento, carreira, remuneração), acesso a um bem/serviço público (cartórios, escolas, universidades,) ou privado (habitação, educação, lazer, etc)</p>	<p>1) Tratamento desfavorável de estudantes que usam o véu.</p> <p>2) Proibição de mães com véu de acompanhar seus filhos em atividades escolares.</p> <p>3) Constrangimento no trabalho via infundadas acusações de terrorismo.</p>
<p>Dano à propriedade</p> <p>“Dano ou profanação de propriedade motivado por preconceito anti-muçulmano”.</p>	<p>1) Locais religiosos (mesquitas, centros islâmicos, salas de oração, cemitérios)</p> <p>2) Companhias privadas e instituições (estabelecimentos do tipo <i>halal</i>, comércio ligados à muçulmanos, universidades)</p> <p>3) Propriedades individuais de muçulmanos (residências)</p>	<p>Inscrições/pichações, Incêndios, vandalismo e profanação.</p>

Fonte: elaborado pelo autor com base nos dados da CCIF (2012), CNCDH (2019), OSCE ODIHR (2017), *Tell MAMA* (2019).

A divisão metodológica disposta na tabela acima, objetiva enquadrar toda a gama de ações islamofóbicas perpetradas pela sociedade civil em quatro grandes categorias. Conceitualmente, para os quatro tipos de manifestações islamofóbicas empregou-se a terminologia da *Tell MAMA (Measuring Anti-Muslim Attacks*⁵¹) (2019), entidade de referência no mapeamento e combate à islamofobia no Reino Unido. Além disso, os quatro itens sintetizam as qualificações utilizadas pelas principais fontes de ações islamofóbicas desta pesquisa⁵², a CCIF e a CNCDH.

Ademais, conforme exposto anteriormente, a estrutura dos atos islamofóbicos nessas quatro categorias favorece a observação da islamofobia como uma medida iliberal que viola as liberdades fundamentais dos muçulmanos. Assim, quando um muçulmano é atacado

⁵¹ A *Tell MAMA* constitui-se em uma organização que atua contra a islamofobia no Reino Unido, trabalhando em parceria com o governo do país. A entidade divide os atos islamofóbicos em *online* e *offline*. O primeiro indica incidentes de cunho anti-muçulmano em ambiente virtual, via plataformas da internet ou em redes sociais. O segundo, remete a ocorrências presenciais, ou seja, aqueles que se executaram pessoalmente entre uma vítima e um perpetrador, ou em um ato de vandalismo. Eles se materializam em: 1) *Comportamento abusivo*: “Abuso verbal e não verbal incluindo comentários ou gestos direcionados a um indivíduo devido à sua identidade muçulmana percebida”;

2) *Assaltos*: Ataques físicos que variam em tocar, cuspir ou atirar objetos indesejados, a um ataque violento contra um indivíduo devido à sua identidade muçulmana percebida”; 3) *Comportamento ameaçador*: “Ameaças diretas ou indiretas de violência física motivada por preconceito anti-muçulmano”; 4) *Discriminação*: “Negação de acesso ou tratamento desfavorável em uma ampla variedade de contextos devido à percepção da identidade ou crenças muçulmanas”;

5) *Vandalismo*: “Dano ou profanação de propriedade de motivado por preconceito anti-muçulmano;”

6) *Discursos de ódio*: “Comunicação verbal feita a uma audiência com o propósito de fomentar o preconceito anti-muçulmano” e

7) *Literatura anti-muçulmana*: “Conteúdo escrito ou visual de caráter anti-muçulmano, incluindo cartas, panfletos, *memes* ou posters exibidos publicamente ou distribuídos a indivíduos *online* ou *offline*.

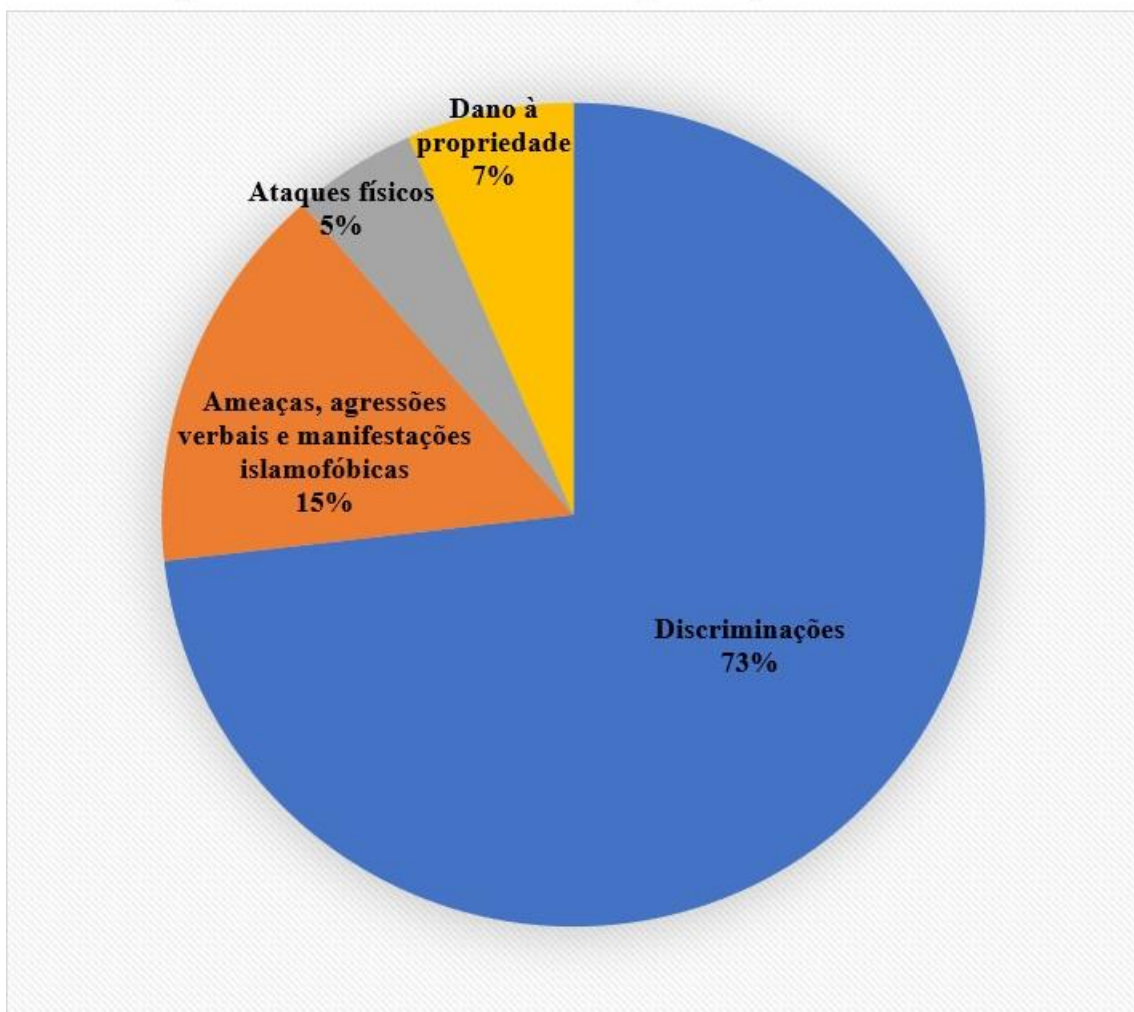
Dentro do enquadramento proposto pela tese, a conceituação dos itens 1), 3), 6) e 7) são compilados e adotados na categoria *ameaças, agressões verbais e manifestações islamofóbicas*; o item 2), na categoria *agressões físicas*, o item 4) na categoria *discriminação* e por fim, o item 5), na categoria *dano à propriedade*. Esta escolha metodológica permite uma melhor visualização das manifestações iliberais da islamofobia, por meio de sua contraposição às liberdades fundamentais lockeanas, além de possibilitar uma harmonização junto aos dados disponibilizados pela CCIF e CNCDH.

⁵² A CCIF não apresenta uma conceituação formal para os tipos de atos islamofóbicos expostos pela organização. Desde 2012, a CCIF organiza seus dados em: *discriminação, degradações, discursos de ódio e violência (física e verbal)*. Já a CNCDH divide-os em dois grandes grupos: *ações* e *ameaças*. A primeira engloba atos físicos contra muçulmanos ou suas propriedades, como homicídios, agressões físicas, vandalismo, incêndios e demais atos de violência. A segunda categoria remete as demais ocorrências contra os muçulmanos: inscrições, agressões verbais, demonstrações insultuosas e ameaças diretas (muçulmano presente) ou indiretas (via cartas ou panfletos, sem a presença de muçulmanos).

fisicamente devido à sua fé, seu direito individual básico à integridade física é violado. As ameaças, agressão verbal e manifestações islamofóbicas simbolizam o desrespeito à liberdade religiosa dos muçulmanos. A discriminação ataca a liberdade do tratamento igualitário individual. Igualmente, por ser motivada pela intolerância à fé islâmica, a discriminação também mina o direito individual de manifestação da religião. Os ataques islamofóbicos à propriedade (geralmente em locais altamente identificados com o Islã - mesquitas, lojas *halal*, cemitérios islâmicos) constituem um duplo ato iliberal: violam o direito individual à propriedade e representam um ataque à liberdade religiosa dos muçulmanos.

Dito isso, passa-se à análise dos dados empíricos sobre a islamofobia na França em âmbito societal. De modo a permitir uma estrutura comparativa entre os dados da CCIF e da CNCDH, apresenta-se os dados da CCIF de duas maneiras: com e sem a categoria de discriminação. Inicia-se com a exibição dos relatos islamofóbicos proporcionados pela CCIF.

Gráfico 9: Tipos de ocorrências islamofóbicas (2005-18)



18).

Chama muito a atenção o elevado montante da categoria de discriminações no universo dos atos islamofóbicos: próximo de três quartos do total. O alto número de discriminações contidos nos dados da CCIF indica uma séria divergência perante os dados da CNCDH. Também, levanta dúvidas a respeito do mapeamento efetivo e concreto da islamofobia. É relevante, também mencionar que, segundo a CCIF, historicamente, a maioria dos atos discriminatórios é executada pelo Estado francês, por meio de seus servidores públicos (CCIF, 2017).

Nesse processo, o uso de argumentos e conceitos liberais como o secularismo é peça chave. Para Wolfreys (2018), a islamofobia na França é fomentada por uma elite política que emprega o secularismo republicano como ferramenta para colocar os muçulmanos sob escrutínio, e questionar sua lealdade aos valores da República. Na mesma linha, a CCIF (2016) sustenta que, no país, a islamofobia executa-se pelo Estado por meio de legislações que restringem os direitos individuais dos muçulmanos, como as leis 2004-228, 2010-1192, decreto do estado de emergência/lei anti-terrorismo e leis sobre o *burkini*. Elementos liberais como o conceito de secularismo se tornaram mecanismos de exclusão e de estigmatização dos muçulmanos, instrumentalizados nas leis 2004-228 e 2010-1192. Para a CCIF, essas duas legislações contribuíram para a internalização da islamofobia nas instituições francesas, criando um ambiente para a discriminação contra os islâmicos (CCIF, 2015). Segundo Muhammad (2018, p. 58), após a promulgação da lei 2004-228, foram feitas tentativas para generalizar e estender essa exclusão a outros lugares (universidades, locais de trabalho e até creches), em nome do secularismo.

A investigação dos dados detalhados das discriminações contra os muçulmanos (apresentada na seção seguinte) igualmente confirma o argumento de que parte dos atos islamofóbicos são justificados por meio de premissas liberais, quanto também expõe que parte das discriminações se legitima em torno da lei 2004-228. Assim, essa descoberta corrobora o entendimento de Najib e Hopkins (2019, p. 7), que afirmam que, na França, a lei 2004-228 contribui para um processo de islamofobia de cima para baixo, que inicia primeiramente no Estado e depois atinge os indivíduos.

Mais contemporaneamente, as polêmicas leis contra o *burkini* e o decreto do estado de emergência/lei anti-terrorismo, constituem relevantes políticas que contribuíram para o clima de suspeita e para o ostracismo dos muçulmanos (MENDELSKI, 2019b). De acordo com a CCIF (2019, p. 3), a atual islamofobia francesa é impulsionada pelas políticas públicas de combate ao terrorismo e anti-radicalização que, mal definidas e implantadas, produzem

excessos desastrosos.

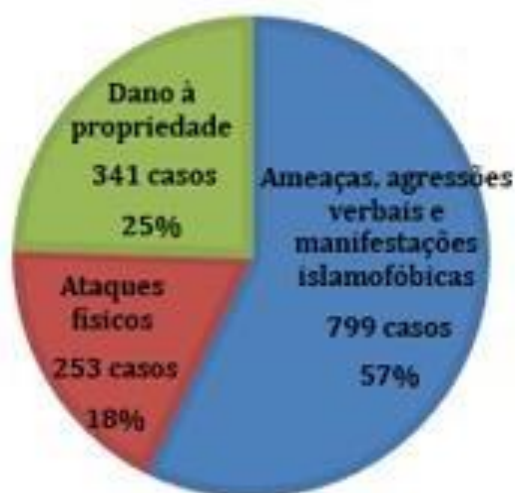
A discriminação como principal tipo de ação islamofóbica também é vista em outros estudos. No *survey* realizado por Ameli e Merali (2019), o item discriminação (denominado pelos autores como *islamofobia ideológica*) constitui a maior ocorrência islamofóbica mencionada pelos entrevistados franceses, com 32%. Também é similar a porcentagem de ações islamofóbicas interpessoais (agressões verbais e ataques físicos): 12%, frente 20% expostos pela CCIF. Os achados do trabalho de Ameli e Merali (2019) de liderança das discriminações como principal fonte de islamofobia corroboram a importância dos dados da CCIF e do item discriminação dentro dos estudos do fenômeno na França.

Outros dados também contribuem para a compreensão da discriminação como ocorrência preferencial da islamofobia na França. Segundo o *survey Second European Union Minorities and Discrimination Survey: Muslims – Selected findings* (FRA, 2017), cerca de metade dos muçulmanos franceses entrevistados foram discriminados nos últimos cinco anos. Além disso, três quartos acreditavam que a discriminação por motivos de religião, origem étnica ou raça era muito ou amplamente difundida no país. Esse índice foi o maior entre todos os quinze países⁵³ do estudo.

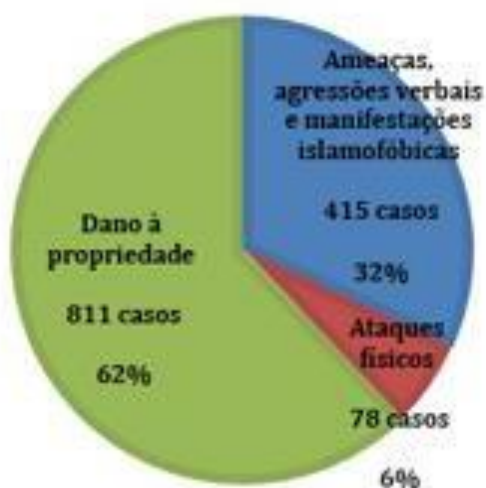
Analisa-se a seguir, os dados da islamofobia excluindo a categoria de discriminação. Os gráficos 10 e 11 apresentam as informações:

Gráfico 10 e 11: Tipos de ocorrências islamofóbicas

**Tipos de ocorrências islamofóbicas
Dados CIFF (2005-18)
Sem o item 'discriminação'**



**Tipos de ocorrências islamofóbicas
Dados CNCDH (2010-18)**



Baixos, Suécia, Eslovênia e Reino Unido (FRA, 2017).

Fonte⁵⁴: elaborado pelo autor com base nos relatórios anuais sobre islamofobia da CCIF (2005-18) e CNCDH (2010-18).

Percebe-se diferenças significativas a respeito da ocorrência dos tipos de atos islamofóbicos conforme as fontes. Uma explicação reside no método de coleta dos dados, conforme já mencionado, anteriormente. Como só contabiliza registros policiais, os casos expostos pela CNCDH podem apresentar o viés de representar apenas os casos que as vítimas superaram o embaraço no processo de registro do crime (CNCDH, 2018). No contexto de elevadíssima subnotificação da islamofobia, deve-se considerar que o delito mais mencionado (dano à propriedade) é justamente aquele em que geralmente não há contato direto entre agressor e vítima.

Já os dados da CCIF, por outro lado, podem possuir o viés de natureza contrária: sendo uma ONG de muçulmanos que, ativamente, combate a islamofobia, pode contemplar algum tipo de excesso e exageros na descrição dos atos por parte daqueles que sofrem com a islamofobia. Não obstante, mesmo com metodologias diferentes, as duas instituições apresentam um dado em comum: os ataques físicos interpessoais representam o tipo de islamofobia que menos atingem os muçulmanos. Este achado é similar ao apresentado pela FRA (2017) no contexto de quinze países europeus: apenas 2% dos entrevistados expererimentaram violência física nos últimos doze meses antes do *survey*, e somente 5% vivenciaram essa situação nos cinco anos anteriores à pesquisa. Esses dados indicam que os ataques físicos interpessoais contra os muçulmanos representam a menor fatia da islamofobia.

As agressões verbais por sua vez, oscilam entre 32% e 57% do total de ocorrências. Comparando os dados com os resultados expostos pela FRA (2017), observamos novamente que o índice de agressões verbais/assédios se assemelha. Aproximadamente 32% dos muçulmanos com origem no Norte da África relataram a experiência de agressões verbais/assédios nos últimos 12 meses antes do *survey*; mesmo percentual exposto pela CNCDH no que diz respeito ao registro do total dessa manifestação islamofóbica. Revelados os tipos de islamofobia em âmbito geral, passa-se agora para o exame de caráter detalhado, iniciando pelos dados referentes aos ataques a propriedades.

4.5. Categorias da islamofobia: *dano à propriedade*

Esta subseção inicia com um exemplo de islamofobia do tipo dano à propriedade, operacionalizado via vandalismo em mesquita, conforme ilustra a imagem 1.

⁵⁴ Os dados da CNCDH não contemplam os registros de 2013 e 2014, visto que nesses anos a instituição não apresentou a descrição dos atos islamofóbicos.

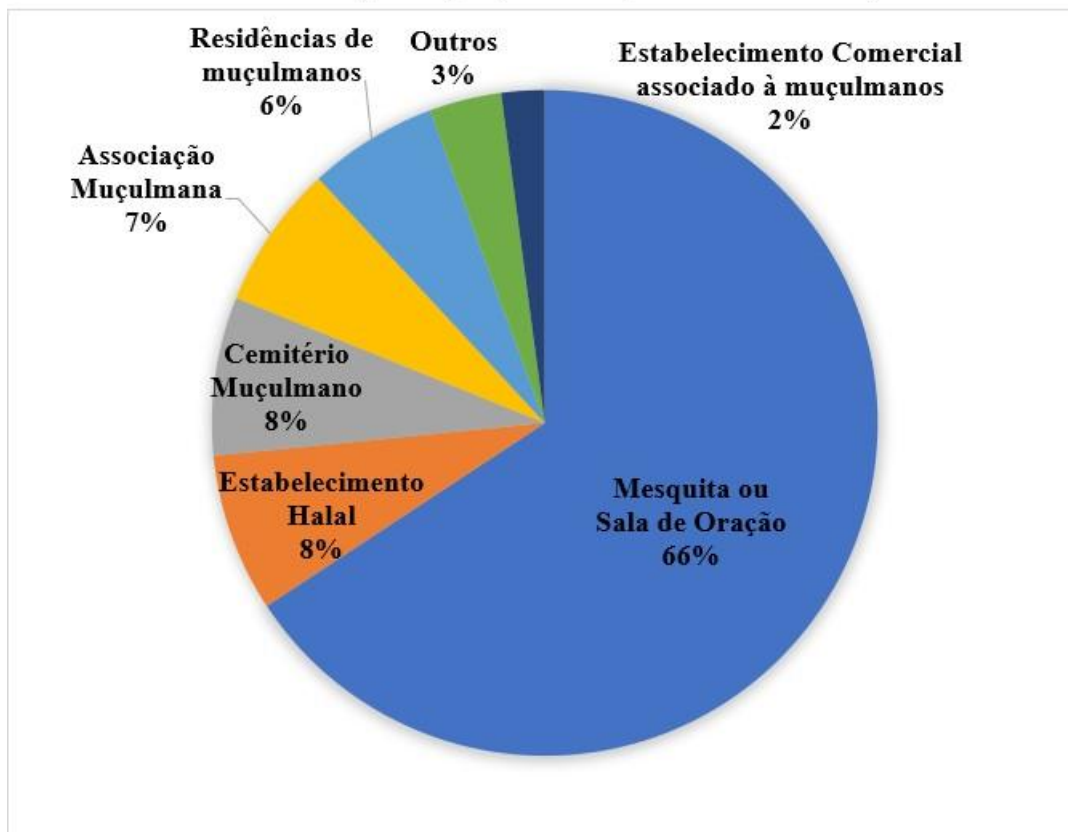
Imagem 1: Vandalismo em mesquita francesa



Fonte: CCIF (2012).

Os danos à propriedade representam, historicamente, a maioria das ocorrências islamofóbicas para a CNCDH (2010-18) e a segunda maior⁵⁵ para a CCIF (2005-18). Ademais, os dados disponíveis fornecem um interessante olhar sobre o fenômeno, conforme ilustra o gráfico 12.

Gráfico 12: Alvos dos ataques à propriedade (2005-11; 2016-18)



Fonte: elaborado pelo autor com base nos relatórios anuais sobre islamofobia da CCIF (2005-11) e OSCE ODIHR (2016-2018).

Destacam-se os ataques as mesquitas e salas de oração, no gráfico, com dois terços de todos os assaltos registrados. As mesquitas representam um dos mais importantes símbolos do Islã, sendo compreendidas dentro da imaginação popular coletiva como um dos espaços mais conectados a essa religião (CCIF, 2009). Ademais, conforme apontam Najib e Hopkins (2020) a islamofobia operacionaliza-se por meio da visibilidade da religião islâmica: “os executores da islamofobia atacam homens, mulheres e prédios associados com o Islã, baseados nessa visibilidade do Islã”.

O ataque as mesquitas mais do que a violação da propriedade privada também significa uma agressão à religião islâmica e contra toda a comunidade de crentes (CCIF, 2009). Igualmente, o assalto às mesquitas simboliza a ameaça ao direito individual da liberdade religiosa, expondo o caráter iliberal da islamofobia (MENDELSKI, 2019a). Similarmente, Mondon e Winter (2017) pontuam que a *islamofobia iliberal* é vista nos ataques contra muçulmanos e suas propriedades.

Empatados em segundo lugar como principais alvos da islamofobia contra a propriedade privada estão os estabelecimentos *halal* e os cemitérios muçulmanos. A comida *halal* se consituiu em um importante símbolo identitário do Islã. Ao contrário de outras religiões, os muçulmanos que aderem ao alimento *halal* seguem um restrito conjunto de normas referentes à fabricação dos alimentos, incluindo a proibição de ingestão de álcool, carne de porco, e o consumo de carne de gado e frango somente se o animal for abatido de acordo com um conjunto de instruções específicas (INSTITUTO DE CULTURA ÁRABE, ONLINE). Esses preceitos da alimentação *halal* diferenciam os muçulmanos dos demais grupos religiosos.

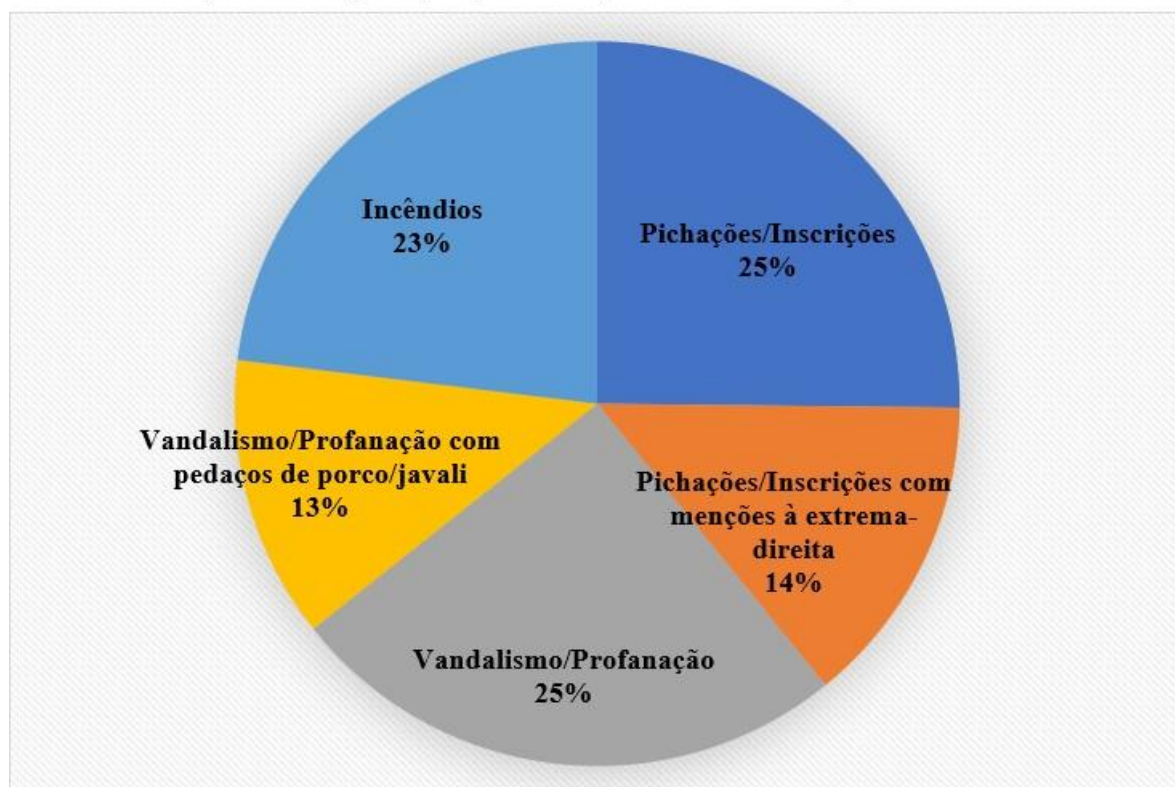
Assim como as mesquitas, os estabelecimentos (geralmente açougues) *halal* são claramente visíveis, tornando-se um elemento de associação com a fé muçulmana. De fato, entre todos os alvos mapeados na categoria de dano à propriedade, aqueles que mais sofreram ataques são, justamente, os que mais são ligados como marcadores identitários e específicos do Islã: as mesquitas e os estabelecimentos *halal* (junto com os cemitérios). O fato de quase três quartos de todos os alvos dos ataques de propriedade concentrarem-se em mesquitas e mercados *halal* parece atestar o seu simbolismo como elementos de pertencimento à fé islâmica. Nesse sentido, o ataque a estabelecimentos *halal* indica uma iliberal intolerância a um ‘outro’ diferente (MENDELSKI, 2018). Essa violência aponta para a impossibilidade de aceitação de diferenças, acentuando as distinções entre membros e não membros,

característica do iliberalismo, conforme aponta Brint (2001).

Já os ataques a cemitérios, além de significarem a violação à propriedade, agridem o direito fundamental de liberdade religiosa, em sua expressão de interferência à privacidade individual e coletiva do zelo aos mortos. Consoante, para a CCIF (2009, p. 16), vandalizar um cemitério é um duplo ato de agressão: para a família do falecido e um ataque à comunidade à qual pertence o falecido. O ato, representa ainda a violação do direito individual à prática religiosa, em um local emocional e simbólico (CCIF, 2009, p. 16).

Os tipos de ataque à propriedade são apresentados no gráfico 13:

Gráfico 13: Tipos de ataque à propriedade (2005-11; 2016-18)



Fonte: Fonte: elaborado pelo autor com base nos relatórios anuais sobre islamofobia da CCIF (2005-11) e OSCE ODIHR (2016-2018).

Os ataques à propriedade se dividem em três grandes categorias: pichações e inscrições, vandalismo/profanação e incêndios. As pichações e inscrições são os ataques mais frequentes. De acordo com Perovic (2017), o grafite posiciona-se como uma maneira comum de expressar a islamofobia na Europa.

Entre os tipos de ataque à propriedade de muçulmanos, duas modalidades se destacam numericamente: as inscrições ligadas à extrema-direita (suásticas, cruz celta, termo *skinhead*) e o vandalismo com pedaços de porco ou javali. Ambos representam cerca de um terço das pichações e inscrições (36%) e dos vandalismo/profanações (33%). Complementarmente, os dados detalhados disponíveis da CNCDH (2012 e 2016) revelam que, em 2015, 39% dos atos

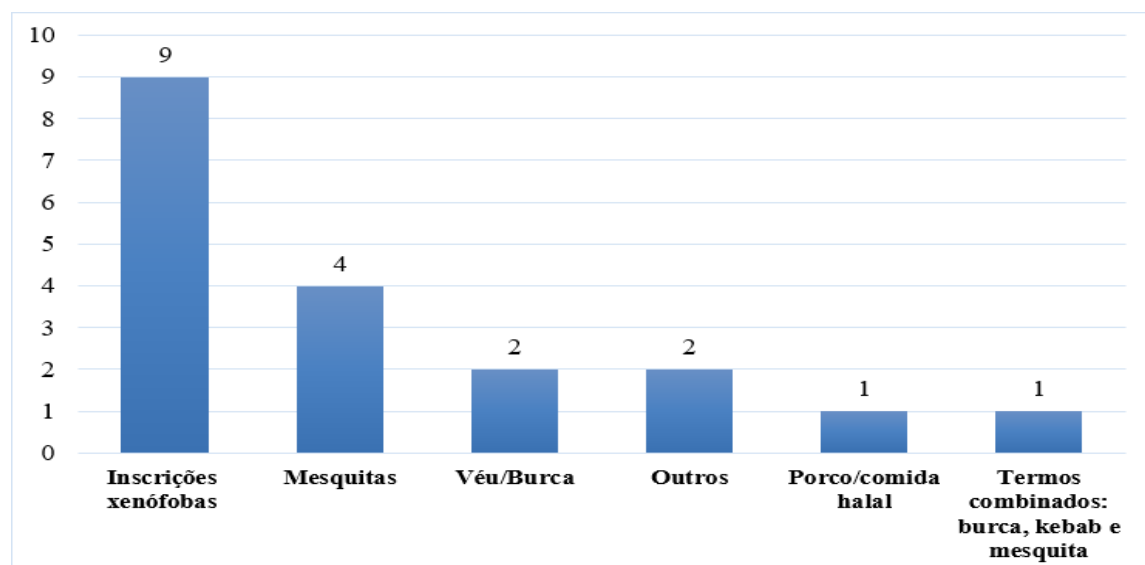
de vandalismo/profanação envolveram depósitos de pedaços de porco ou javali (cabeças, pés, orelhas, costelas, vísceras, bacon), e 20% das pichações/inscrições continham suásticas nazistas. Em 2011, quase um terço dos casos de vandalismo/profanação (32%) continham pedaços de porco, e 30% das ocorrências de pichações/inscrições dispunham de suásticas nazistas.

Essas informações trazem à tona duas importantes características da islamofobia na França: sua associação com as ideologias da extrema-direita e seu sectarismo diante à especificidade da dieta *halal*. Ambas também compartilham o pertencimento ao ideal iliberal: seja adoção do simbolismo do regime mais iliberal da história (suástica do nazismo), seja pela negação da diferença entre os grupos (vandalismo com pedaços de porco ou javali).

Outrossim, esses dois atributos mencionados acima sugerem a ocorrência de uma versão *extrema* da islamofobia (MONDON e WINTER, 2017). Este ramo demonstra-se aberto a violência, ao racismo e à total intolerância ao “outro”, a partir de sua visão essencialista (MONDON e WINTER, 2017). Observa-se que, assim como os assaltos ao comércio de produtos *halal*, o vandalismo com pedaços de porco revela a intransigência na aceitação da diferença. O não consumo de porco diferencia-se dos hábitos alimentares da maioria dos franceses. Assim, o ato de jogar pedaços de porco ou javali em mesquitas, residências ou outros locais associados aos muçulmanos demonstra o caráter iliberal da islamofobia: sua intolerância diante um aspecto específico da religião (MENDELSKI, 2019a).

A disponibilidade de informações detalhadas sobre os ataques à propriedade, permitiu também o mapeamento dos termos usados pelos agressores em suas pichações e inscrições. O gráfico 14 apresenta esses vocábulos:

Gráfico 14: Total de termos⁵⁶ empregados nas inscrições/pichações (2005-11; 2016-18)



⁵⁶ Números absolutos.

Fonte: elaborado pelo autor com base nos relatórios anuais sobre islamofobia da CCIF (2005-11) e OSCE ODIHR (2016-2018).

Os dados mostram a proeminência dos conteúdos de caráter xenófobos nas inscrições e pichações. Esse achado corrobora o entendimento de que o conceito de islamofobia se sobrepõe a outras formas de discriminação como xenofobia, sentimentos anti-imigração e a rejeição das diferenças culturais, conforme defendido por Cesari (2011). Para a autora (2011), é impossível separar a islamofobia de sentimentos e de práticas xenófobas, dado que a maioria dos muçulmanos europeus são imigrantes ou possuem origem em imigrantes.

Outrossim, as expressões xenófobas descobertas nos dados, como “Fora Islã”, “Islã fora da Europa”, “França para os Franceses”, apontam para a exclusão espacial do “outro” muçulmano. Essas representações discursivas xenófobas contribuem para o desenvolvimento de identidades antagônicas para o “eu” francês-cidadão x o “outro” muçulmano-estrangeiro, ponto fundamental da estratégia islamofóbica, conforme defendido nessa tese. Desse modo, a representação da identidade negativa dos muçulmanos favorece o discurso que os situa como diferentes da maioria dos franceses. Para Dijk (1993), a construção de diferenças entre grupos atua como ferramenta necessária para o racismo, na medida que os povos são discriminados simplesmente por serem pensados como pertencentes a um outro grupo, isto é, como membros de um grupo, e não como indivíduos.

Os demais termos empregados nas inscrições e pichações remetem ao imaginário habitual da islamofobia: a exotização e a estereotipação de marcadores identitários tradicionais do Islã, como mesquitas, véu/burca e comida *halal*. Conforme ilustra Hopkins (2004), a islamofobia opera por meio da violência e da discriminação direcionada aos símbolos visíveis de pertencimento ao Islã, como barba, véu, mesquitas. Não por acaso, observamos que as mesquitas, o véu/burca e a comida *halal* também são alvos recorrentes de outros tipos de atos islamofóbicos. Como símbolos identitários do Islã, eles também são frequentemente representados de maneira negativa por parte dos políticos, da imprensa e de intelectuais.

Segundo Wolfreys (2018), na França contemporânea, a islamofobia é fomentada nos discursos políticos e nas declarações de intelectuais; ambos amplamente divulgados pela imprensa. O autor (2018) alerta que a disseminação de ideias islamofóbicas contribui para a constituição de um ambiente político-social que tolera e até mesmo incentiva a prática islamofóbica. Dessa maneira, as elites políticas e a mídia não simplesmente refletem o imaginário popular, mas, sim, participam de sua construção, moldando, em vez de apenas seguir a opinião pública (WOLFREYS, 2018).

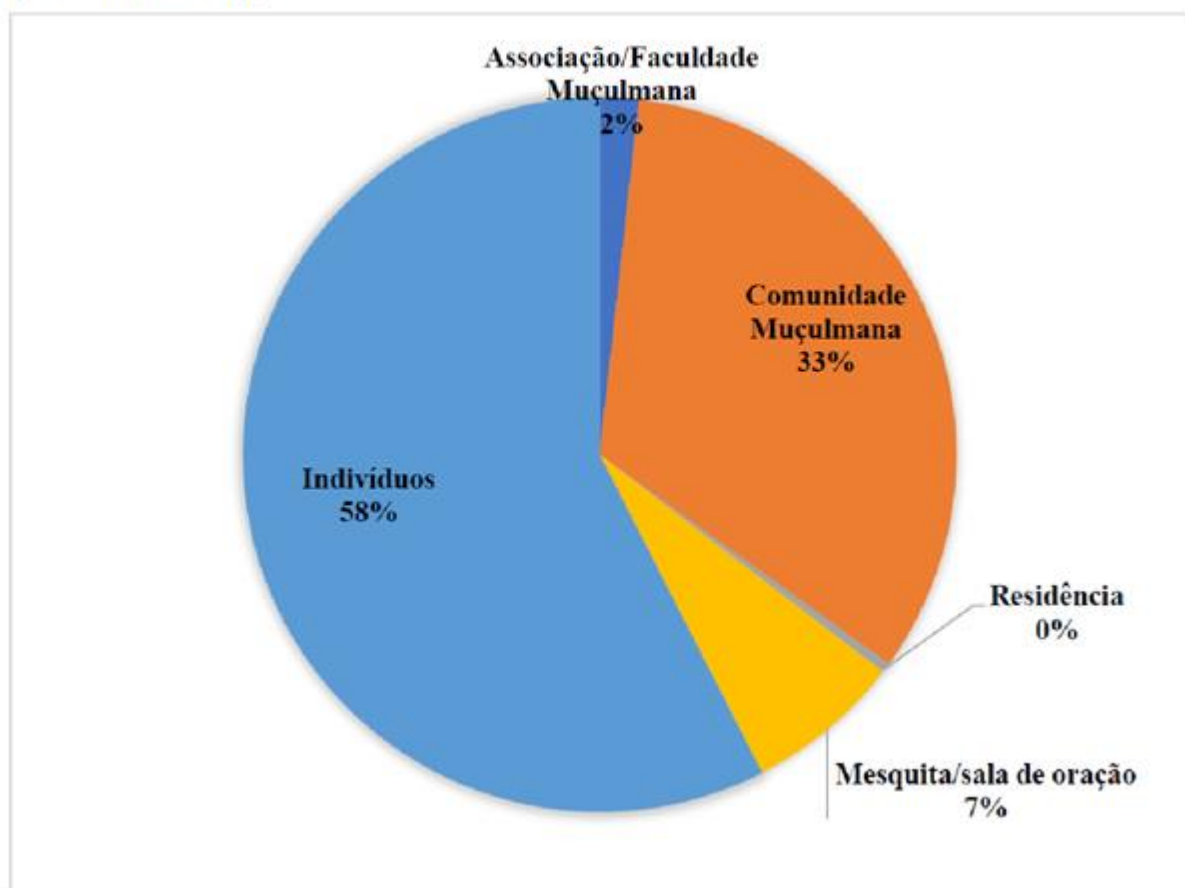
Retornando à investigação específica dos ataques à propriedade, observamos a

baixíssima taxa de identificação dos agressores. Cerca de 94% das ações não contaram com a identificação dos autores. Essa situação também se repetirá nas outras categorias de ações islamofóbicas investigadas nesta tese. A não responsabilização dos agressores contribui para o sentimento de injustiça experienciado pelos muçulmanos franceses. A noção de desigualdade e arbitrariedade experienciada por parte dos muçulmanos também é impulsionada por violências verbais e visuais contra sua identidade muçulmana, discutidas na seção abaixo.

4.6 Categorias da islamofobia: *agressões verbais, ameaças e manifestações islamofóbicas*

As agressões verbais, ameaças e manifestações islamofóbicas, tradicionalmente, compõem a maioria⁵⁷ dos registros islamofóbicos para a CCIF (2005-18) e a segunda maior para a CNCDH (2010-18). O gráfico 15 apresenta os dados referentes aos alvos dessa ocorrência islamofóbica:

Gráfico 15: Alvos das agressões verbais, ameaças e comportamentos islamofóbicos (2005-11; 2016-18)



Fonte: relatórios anuais da CCIF (2005-11) e OSCE ODIHR (2016-18).

Conforme demonstra o gráfico, mais da metade dos casos visam os indivíduos,

⁵⁷ Desconsiderando os dados de discriminação.

seguidos da comunidade islâmica como um todo. As agressões contra pessoas se referem a comentários ou comportamentos islamofóbicos presenciados, diretamente, por muçulmanos. Ou seja, um muçulmano foi alvo e sofreu algum tipo de agressão verbal ou constrangimento. Essa categoria representa, junto com o item *ataques físicos*, a modalidade mais direta de islamofobia, na medida que o muçulmano é agredido, verbalmente, em virtude de sua religião. As agressões verbais se qualificam como iliberais no sentido que ameaçam o exercício pleno da segunda liberdade lockeana. Tanto as ocorrências diretas envolvendo indivíduos muçulmanos, quanto as indiretas (comentários islamofóbicos dirigidos à comunidade muçulmana, ameaças a mesquitas, insultos via internet) manifestam-se iliberais por que visam, em sua essência, cercear a manifestação pública da fé muçulmana (MENDELSKI, 2019a).

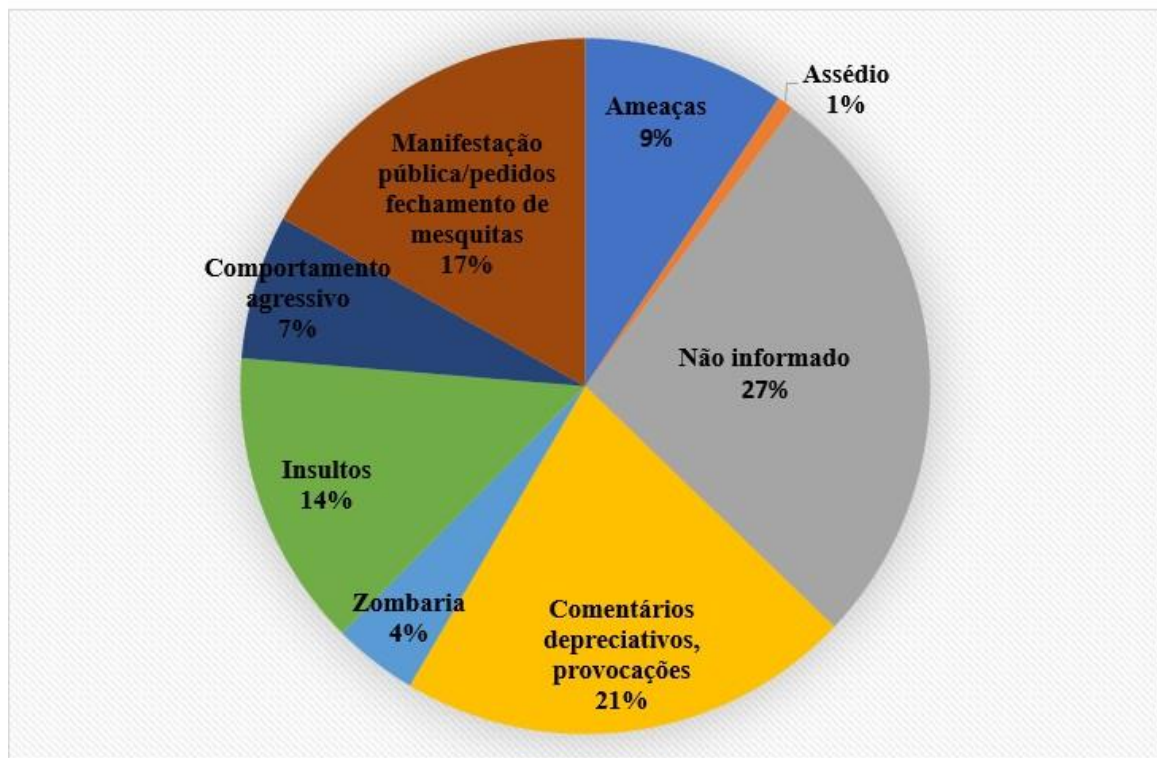
O exame detalhado dos eventos, também confirma a constatação apresentada por outros especialistas: a islamofobia é fortemente de gênero e associada com o véu (ZEMPI e CHAKROBORTI, 2014; NAJIB e HOPKINS, 2019). Os dados mostram que, considerando somente os atos contra indivíduos, 73% das vítimas eram mulheres. Ademais, 84% das mulheres que sofrem algum tipo de agressão verbal portavam no momento da incidência, algum tipo de véu islâmico. Para Najib e Hopkins (2019, p. 11), as mulheres são mais afetadas por que são ao mesmo tempo alvos mais visíveis (em razão do véu) e mais frágeis (quando se encontram sozinhas, por exemplo).

Os dados também revelam que cerca um quarto dos homens vitimados (26%) foram expostos a insultos associando sua religião ao terrorismo. Trata-se novamente da operacionalização em atos islamofóbicos, da representação hegemônica negativa dos muçulmanos presente na sociedade francesa, e impulsionada por parte da mídia e do governo. Conforme explanado anteriormente, historicamente, a maioria dos franceses concebe os muçulmanos por meio de representações pejorativas, sendo o terrorismo um elemento muito relevante nesse espectro.

Retornando aos alvos das agressões verbais, temos em segundo lugar, os ataques à comunidade muçulmana, representando 30% dos incidentes. As informações mostram que cerca da metade dos executores dessa categoria pertencem a agentes formadores da opinião pública: imprensa, políticos ou personalidades/intelectuais. Esse dado é um indicativo da correlação existente entre o discurso islamofóbico perpetuado por parte da imprensa e dos políticos e a realização de ações islamofóbicas por indivíduos privados. Conforme ilustra Beydoum: “a islamofobia individual não é exclusivamente uma questão de valores extremos ou comportamentos desviantes. A islamofobia também abrange ideias e atividades que são consistentes com a mensagem anti-muçulmana que emana de políticas do Estado” (BEYDOUM, 2018, p. 34, tradução livre). Acrescenta-se ao entendimento do autor, o papel dos

meios de comunicação para a difusão de estereótipos e de perspectivas negativas aos muçulmanos. Consoante, Geisser (2003) destaca o papel da imprensa francesa em disseminar e trivializar a islamofobia, reproduzindo estereótipos sobre os muçulmanos, expostos na maior parte do tempo como uma alteridade radical e conflitiva. Os estereótipos e agressões verbais dirigidos aos islâmicos adquirem uma série de formas. O gráfico 16 apresenta essas

Gráfico 16: Tipos de agressões verbais ameaças e comportamentos islamofóbicos (2005-11; 2016-18)



especificações:

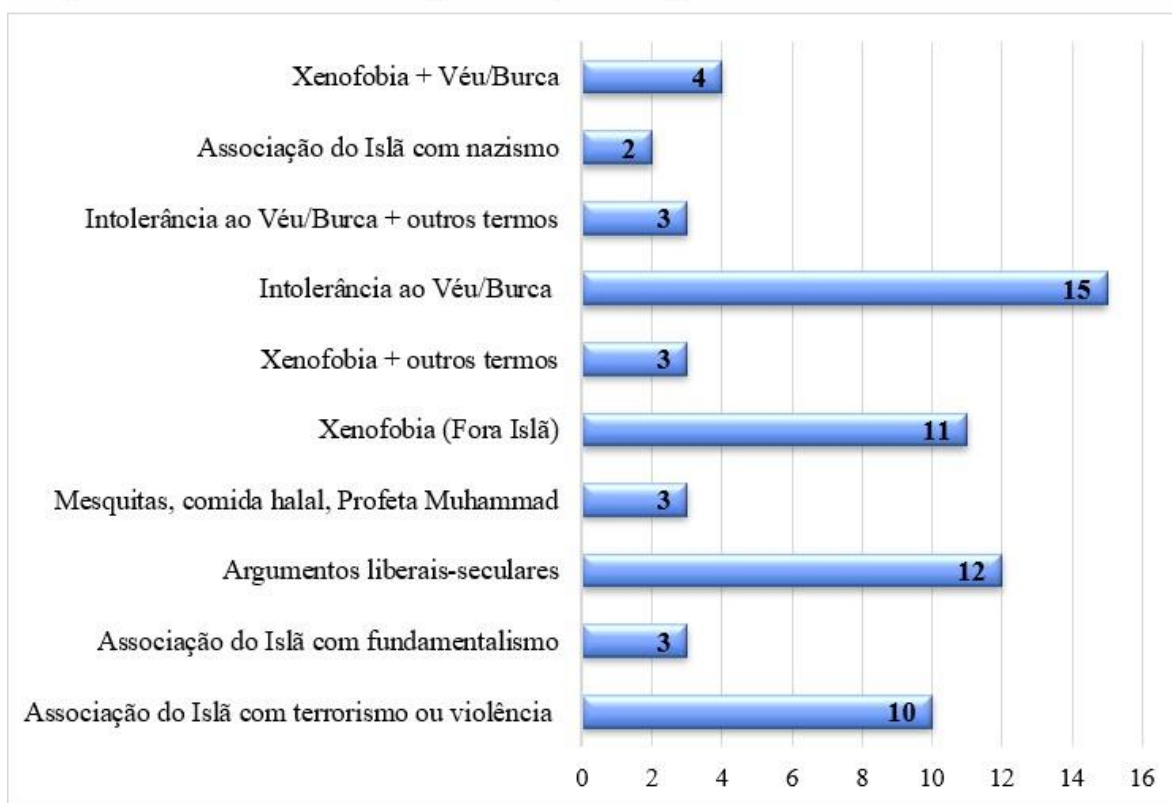
Fonte: relatórios anuais da CCIF (2005-11) e OSCE ODIHR (2016-18).

A diversidade de manifestações da islamofobia em seu âmbito discursivo atesta a multiformidade e a complexidade do fenômeno. Assim, são considerados islamofóbicos ações e comportamentos que variam de insultos dirigidos a muçulmanos (ex: ‘mulheres com véu são idiotas’), zombaria (ex. atitudes desrespeitosas como risadas em razão da fé islâmica), comentários depreciativos, provocações (ex. ‘comer [comida] *halal* é pagar imposto terrorista’), ameaças (ex. ‘deixem nosso solo o máximo que puder. Escolham: a mala ou o caixão’), comportamento agressivo (ex. uma muçulmana que rezava em seu quarto em uma escola, teve seu tapete de oração pisado e seu Alcorão confiscado), assédio (ex. boatos contra um funcionário acusado de financiar a Al Qaeda) e manifestações públicas (ex. ‘indivíduos vestindo máscaras de porco, protestaram contra a venda de comida *halal* de um restaurante’). Baseados em percepções negativas, esses subtipos de atos islamofóbicos expressam, em

comum, a hostilidade em relação ao Islã ou aos muçulmanos (MENDELSKI, 2019a).

A possibilidade de investigação dos atos islamofóbicos detalhados, permitiu o apontamento dos principais termos empregados pelos agressores em suas investidas a muçulmanos. O gráfico 17 apresenta esses resultados:

Gráfico 17: Total de termos empregados nas agressões verbais, ameaças e comportamentos islamofóbicos (2005-11; 2016-18)



Fonte: relatórios anuais da CCIF (2005-11) e OSCE ODIHR (2016-18).

O gráfico se refere a números absolutos envolvendo os casos de agressões verbais que contemplassem a descrição da islamofobia verbal dirigida a muçulmanos. Igualmente, o estudo desconsiderou os registros que apresentaram insultos de caráter genérico, focando na análise de termos que remetessem a uma identificação dos muçulmanos como categoria de “outro”. Assim, apresentam-se as considerações a respeito de 68 eventos de *agressões verbais*, ocorridos entre 2005-11 e 2016-18, face um total de 229 casos. Ainda como esclarecimentos, informa-se que o item ‘intolerância ao Véu/Burca + outros termos’ abarca, também, uma menção à igualdade de gênero/crítica à subjugação feminina, uma à alimentação *halal* e uma ao nazismo). O item ‘xenofobia + outros termos’ engloba uma citação a mesquitas, uma à comida *halal* e uma ao terrorismo). Por fim, o item ‘associação do Islã com terrorismo ou violência’ traz consigo uma menção à alimentação *halal*.

O estudo revelou que a islamofobia verbal se articula em três grandes eixos: (i) Demonização do véu/*niqab*; (ii) Retórica xenófoba “volte para o seu país”; (iii) Associação dos

muçulmanos com o terrorismo ou com a violência. Próximo de 70% de todas as agressões verbais mencionaram apenas esses três elementos. Igualmente, notou-se que insultos envolvendo o véu ou a burca constituem um terço de todas as ocorrências. Os dados também mostram que cerca de um quinto dos relatos investigados dentro do recorte proposto envolveram a menção princípios liberais como ‘secularismo’ e ‘liberdade de expressão’. Nesse escopo, consideraram-se as críticas à (suposta) subjugação feminina imposta pelo Islã, como associado ao argumento liberal de igualdade de gênero. Outrossim, nota-se que dentro do universo de posições liberais mencionados, cerca de 60% correspondem à menção ao secularismo. Se considerarmos toda a gama de ações agrupadas em *agressões* verbais, observa-se que a referência à posições liberais- seculares representam aproximadamente 6% do total. Ainda que constitua um escore baixo comparado ao uso de outros termos e conceitos, sua materialização revela a existência da convivência e do diálogo entre a islamofobia e o liberalismo.

Os dados investigados, também, auxiliam na compreensão da materialização da islamofobia verbal, por meio de seus termos mais empregados. Constata-se que os conteúdos utilizados nas agressões verbais remetem ao conjunto de estereótipos e características negativas tradicionalmente associadas na França aos muçulmanos. Esses termos são frequentemente disseminados por parte da elite política e da imprensa. Conforme colocam Zempi e Chakraborti, "existe um entrelaçamento transnacional de mídia, discursos políticos e públicos contra a islamização da Europa e a favor de restrições à prática do Islã no Ocidente" (2014, p. 19, tradução livre). De acordo com Beydoun, “como outros tipos de sectarismo, a forma da islamofobia depende de representações da mídia, mensagens e discursos políticos e, mais importante, programas e políticas governamentais” (2018, p. 38, tradução livre). Essas representações negativas, por sua vez, integram o fenômeno da islamofobia, dado o seu caráter multidimensional, que se expressa na percepção individual e pública sobre os muçulmanos e o Islã (BLEICH, 2012).

A representação pejorativa dos muçulmanos, conforme evidenciado no gráfico acima, constrói-se via edificação de identidades distintas. Dessa forma, o discurso da islamofobia opera na lógica da diferenciação por meio do estabelecimento de fronteiras simbólicas entre o eu (francês secular e civilizado) e o outro (muçulmano terrorista e bárbaro) (HALL, 2012).

Nesse processo construtivo de identidades, a demonização do outro muçulmano opera por meio de sua representação em elementos antagônicos à identidade do “eu” francês. Assim, quando confrontado com um agressor islamofóbico, um muçulmano é designado por meio de um termo negativo, que implicitamente remete à sua contraparte positiva: véu/burca x

vestimenta secular, terrorismo e violência x pacifismo francês, muçulmanos como estrangeiros x nacional, porco/comida *halal* x alimentação não religiosa, fundamentalismo x secularismo, subjugação mulher x igualdade de gênero, etc.

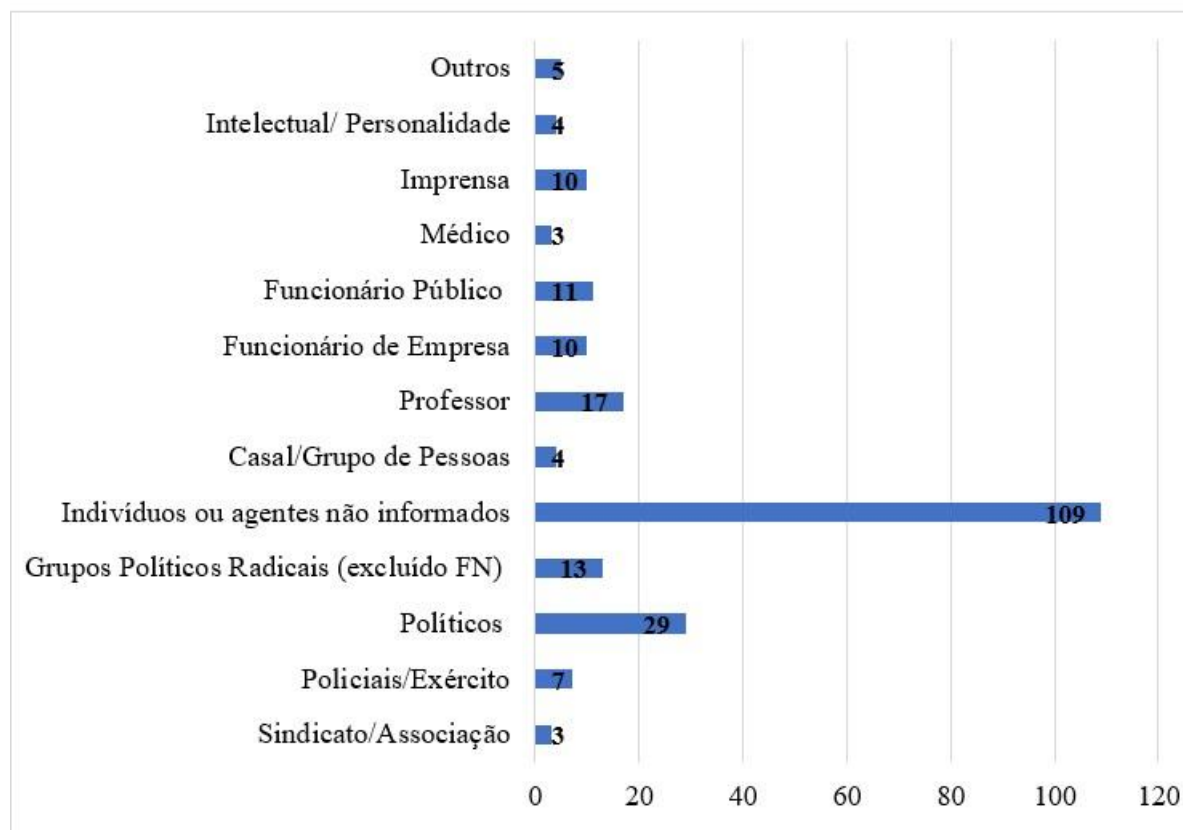
Infere-se que a islamofobia representa uma luta de identidades, que visa atacar os símbolos do “outro⁵⁸” (MENDELSKI, 2019a). Conceitualmente, o fenômeno articula-se por meio do *orientalismo*, que se manifesta na presunção de que o Islã é inerentemente violento, estrangeiro e inassimilável (BEYDOUM, 2018, p. 31). Assim, se percebe a articulação entre liberalismo e iliberalismo na islamofobia. Esse processo ocorre no momento que os princípios liberais (secularismo e igualdade de gênero) são alçados ao posto de ideologia, atuando como valores identitários e contrapostos com uma presumida identidade muçulmana antagônica, conforme visto no capítulo anterior (MITCHELL, 2019).

Para Mabilon-Bonfils e Zaïa (2014), na contemporaneidade, dizer ‘secular’ tornou-se uma outra maneira de dizer ‘francês’. Nesse ponto, o liberalismo essencializa-se, polariza-se, contribuindo para a edificação de uma visão racista e preconceituosa do ‘outro’, através de sua contraposição identitária, tornando-se, conseqüentemente, iliberal. As autoras (2014) sustentam que a agenda secular se transformou em uma forma de nostalgia coletiva reacionária que afirma a identidade da maioria, mantendo um clima de suspeita e alimentando a construção de um problema muçulmano.

Outrossim, o imaginário popular islamofóbico se conecta com o discurso político-midiático sobre o Islã e os muçulmanos. Recentes estudos apontaram que chefes do Estado e de Governo franceses, como Hollande e Valls contribuíram, discursivamente, para a propagação do imaginário popular identitário francês sobre os muçulmanos, ao associar, indiretamente, os últimos com o terrorismo. O terrorismo ‘islamista’ é, portanto, representado como o grande antagonista identitário do ‘eu’ francês liberal-secular (MENDELSKI, 2020). Além desse papel de difusor de estereótipos, os dados mostram que a imprensa, políticos e personalidades/intelectuais também são importantes executores da islamofobia, conforme apresenta o gráfico 18:

⁵⁸ Nesse sentido, sua lógica se assemelha ao antissemitismo e aos crimes de ódio contra Cristãos.

Gráfico 18: Executores da Islamofobia na categoria de agressões verbais, ameaças e comportamentos islamofóbicos (2005-11; 2016-18)



Fonte: relatórios anuais da CCIF (2005-11) e OSCE ODIHR (2016-18).

Os dados apontam para um recorrente problema dentro da investigação da islamofobia: a falta de informações específicas e precisas sobre suas manifestações. Nessa linha, observa-se que, aproximadamente, metade das incidências não dispõem de elementos concretos a respeito dos executores da islamofobia. Este fato contribui para a dificuldade em se discutir e combater o fenômeno. O baixo registro policial dos crimes islamofóbicos pelas vítimas constitui-se de um dos motivos para a escassez de dados detalhados. No entanto, a reduzida confiança dos muçulmanos na polícia, pode ser um dos elementos explicativos. Segundo o *survey* realizado pela FRA (2017), cerca de 81% dos muçulmanos europeus estavam insatisfeitos com a maneira na qual a polícia lidou com a sua queixa de agressão.

Considerando os agentes identificados, nota-se que os políticos, a imprensa e as personalidades/intelectuais correspondem a mais de um terço de todas as ocorrências (37%). Também se destaca que a maioria das declarações ou posicionamentos políticos islamofóbicos não foi concentrada no *Rassemblement National* (na época, Frente Nacional), tradicional ator de extrema-direita, mas sim em partidos do *mainstream* político. Entre os quatorze incidentes

islamofóbicos registrados, três foram do *Rassemblement National*, um do Partido Socialista, um do então *Rassemblement pour la République* e nove do então *Union pour un mouvement populaire* (UMP). O UMP (2002-15) foi um dos principais partidos políticos franceses, contando com a presidência da República por meio de Nicolas Sarkozy entre 2007-12.

Esses dados apontam para a presença da islamofobia no centro do seio político francês. O último relatório da *Freedom House* (2020) também embasa o ponto, afirmando que a retórica islamofóbica de proeminentes políticos e figuras públicas, tanto da esquerda quanto da direita, é comum no país.

Um recurso, frequentemente empregado por políticos, mídia e personalidades/intelectuais para legitimar suas manifestações islamofóbicas reside na liberdade de expressão. Trazendo para a discussão as ideias de Mondon e Winter (2017), a operacionalização de conteúdo islamofóbico por políticos, mídia e personalidades/intelectuais na França encaixa-se na ótica de *islamofobia liberal*, na medida que justificam suas retóricas por meio de argumentos como a liberdade de expressão, o secularismo e a igualdade de gênero.

O gráfico 18 ainda demonstra a amplitude da islamofobia: ela é cometida por diversos setores e agentes da sociedade francesa, sejam eles privados ou públicos. Além dos políticos, da imprensa e das personalidades/intelectuais, se destacam como principais agentes da islamofobia os professores, os grupos políticos radicais, e os funcionários de empresas privados e públicos. Essa extensão da islamofobia para vários segmentos da sociedade francesa levanta sérias preocupações a respeito da difusão e da internalização da islamofobia.

Em outras palavras, grupos clandestinos de extrema-direita, historicamente marginalizados do debate público por suas posições radicais, representam apenas uma pequena parte do total de empreendimentos islamofóbicos (cerca de 10 ações ante o total de 229, ou seja, 4,36% na categoria de agressões verbais). Esses achados se assemelham as conclusões apresentadas pela FRA (2017): apenas cerca de 4% dos entrevistados identificaram os seus agressores (em casos de assédio e violência) como membros de movimentos extremistas ou racistas. Retomando o pensamento de Mondon e Winter (2017), e amparado pelos dados, infere-se que o caso francês parece indicar que a islamofobia tem se tornado cada vez mais *mainstream*. A manifestação da islamofobia na forma agressões entre indivíduos, é o alvo da subseção seguinte.

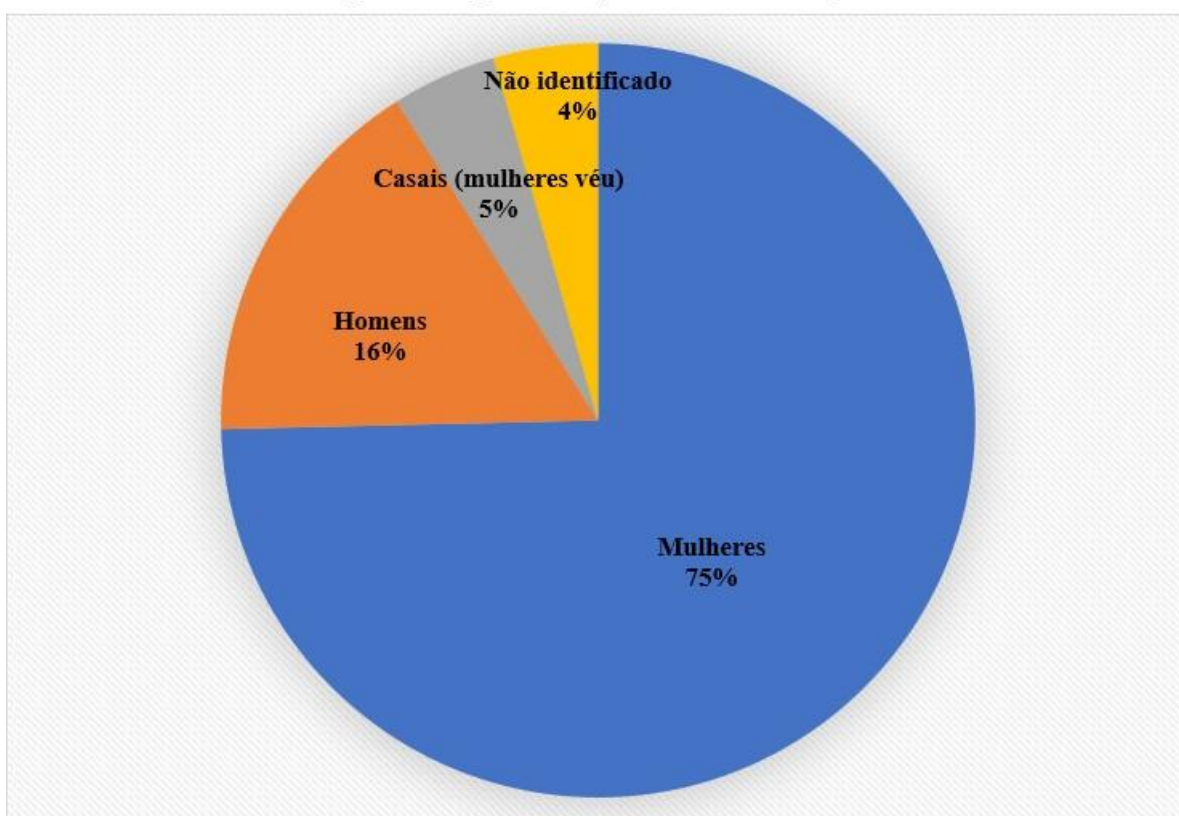
4.7 Categorias da islamofobia: ataques físicos interpessoais

Os ataques físicos contra muçulmanos se constituem numa das formas mais diretas, visíveis e traumáticas da islamofobia. Agressões de caráter corporal aos muçulmanos violam, diretamente, o direito individual fundamental de respeito à integridade física, configurando-se e assim como iliberais. Consoante, Mondon e Winter (2017) pontuam que a *islamofobia iliberal* é vista nos ataques contra muçulmanos e suas propriedades. Os dados mostram que os assaltos físicos, assim como as outras manifestações da islamofobia, são mais frequentes em indivíduos que carregam consigo algum grau de visibilidade da religião islâmica.

Nesse processo, agride-se, diretamente, à expressão religiosa, visando marginalizá-la e retirá-la do convívio social. Em outras palavras, os assaltos físicos restringem, além da liberdade lockeana de respeito à vida, a liberdade individual e coletiva de expressão religiosa, demonstrando-se duplamente iliberal. Ademais, contribui para o desenvolvimento de outra característica da islamofobia, também compartilhada pelo iliberalismo: a criação de fronteiras entre os grupos. Essa divisão expressa na incompatibilidade dos grupos, impulsiona a ansiedade entre muçulmanos e não muçulmanos, prejudicando a coesão social (BRINT, 2001; HOPKINS e SHOOK, 2017).

Inicia-se a análise dos dados dos ataques físicos interpessoais com as informações a respeito dos alvos dos assaltos, conforme gráfico 19.

Gráfico 19: Alvo dos ataques interpessoais (2005-11; 2016-18).



Fonte: relatórios anuais da CCIF (2005-11) e OSCE ODIHR (2016-18).

Similarmente as outras categorias islamofóbicas que envolvem indivíduos, os ataques físicos interpessoais revelam-se centrados nas mulheres. Cerca de 75% das ações foram dirigidas contra esse segmento. Esse achado corrobora o entendimento levantado por outros estudos de que a islamofobia é amplamente marcada pela desigualdade de gênero (NAJIB e HOPKINS, 2019; ZEMPI e CHAKRABORTI, 2014; CCIF, 2019; TELL MAMA, 2018). Outra conclusão reside no simbolismo do véu como marcador identitário: aproximadamente 60% das vítimas portavam o véu ou *niqab* no momento da agressão. Conforme elucidam Najib e Hopkins: “a islamofobia tem como alvo as pessoas por causa das percepções sobre sua afiliação com a fé islâmica” (2019, p. 3, tradução livre). O véu, seja ele em sua modalidade *hijab* ou *niqab*, é concebido pela opinião pública e, frequentemente, construído pela elite dos países ocidentais como o símbolo contemporâneo do Islã, percebido e associado com a subjugação da mulher, fundamentalismo religioso e não integracionismo (ZEMPI e CHAKRABORTI, 2014).

Nesse contexto, não se pode separar os atos islamofóbicos físicos da islamofobia em âmbito discursivo. Para Feldman e Stocker “(...) é impossível remover a realidade do crime de ódio, predominantemente, direcionado as minorias étnicas, do clima político e social em que ele existe” (2019, p. 352, tradução livre). Refletindo sobre os discursos islamofóbicos de políticos, jornalistas e intelectuais franceses, a CCIF (2009) destaca que suas ações e palavras fazem sentido e impactam na percepção coletiva e nas opiniões pessoais. Palavras e atos islamofóbicos são dois elos da mesma cadeia de desprezo e de intolerância (CCIF, 2009).

Zempi e Chakraborti (2014) chamam a atenção para a interligação entre os estereótipos ligados aos muçulmanos especialmente entre o véu e o terrorismo. O véu construído como símbolo do Islã, religião dos terroristas, é edificado como um elemento da agenda radical islâmica. Assim, as crenças e as práticas das mulheres muçulmanas com véu são equiparadas aos dos terroristas. Nesse ponto, há a fusão entre Islã e terrorismo, dispondo o véu o papel simbólico de camuflar o rosto de um terrorista. Para as autoras “essa associação legitima ataques islamofóbicos contra mulheres muçulmanas veladas quando elas são vistas em público” (ZEMPI e CHAKRABORTI, 2014, p. 31, tradução livre).

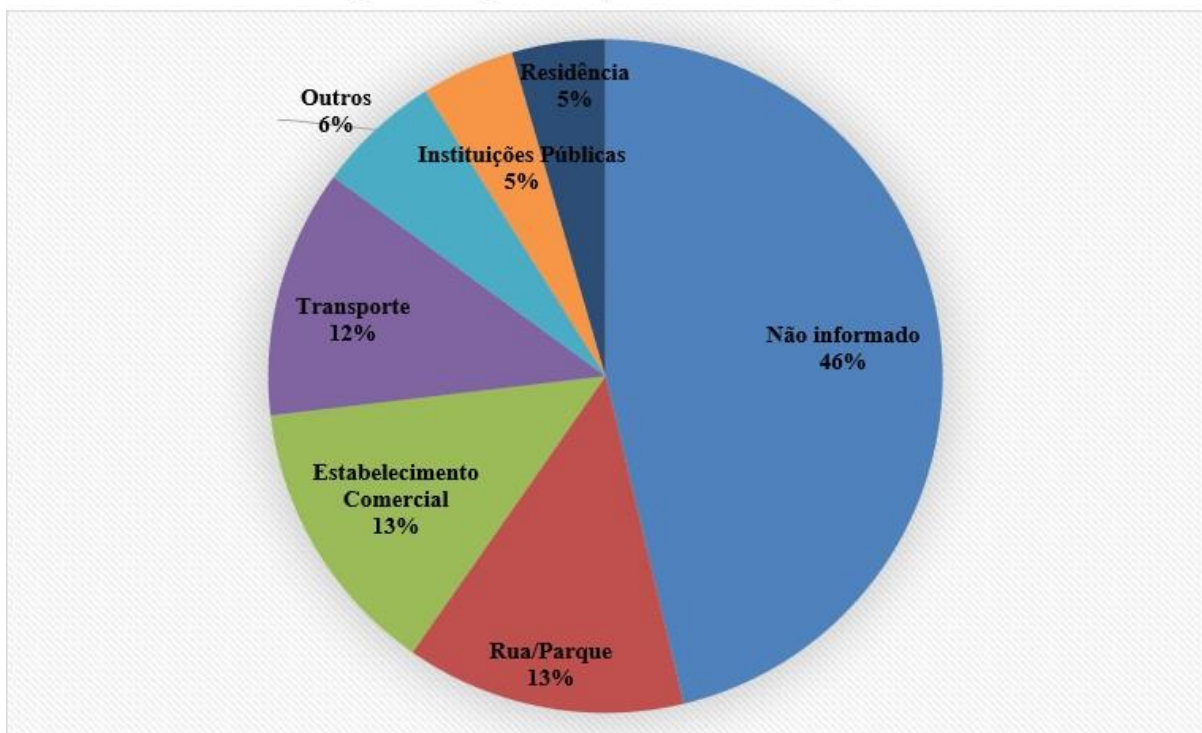
A investigação dos principais tipos de ataques físicos interpessoais também corrobora o papel do véu como marcador identitário da diferença entre muçulmanos e não-muçulmanos. O modo de ataque mais frequente (19,5%) se refere a agressões físicas baseadas na tentativa de remoção forçada do *hijab* ou *niqab*. Esse ato se revela essencialmente, iliberal: a intolerância plena a um marcador identitário. Em outras palavras, nega-se e atenta-se, frontalmente, a

características e símbolos da diferença muçulmana, vistos como a antítese do “eu” secular-francês. Allen (2014) acrescenta que dentro da lógica iliberal de intolerância ao “outro”, a vestimenta tornou-se uma maneira essencialista de ver a “muçulmanidade”. A tentativa de retirada forçada do adorno é repleta de violência simbólica: o agressor ataca o símbolo principal do Islã, bem como o corpo de sua vítima (toque sexual) (CCIF, 2016, p. 24, tradução livre). Significa também uma manifestação da *tiranía da maioria* por parte da sociedade civil, que se julga apta a impor via força os valores coletivos (liberais e seculares da maioria).

As tentativas de remoção do véu encaixam-se nas narrativas hegemônicas orientalistas que posicionam a mulher muçulmana como frágil e subjugada, contraposta diretamente como o homem europeu liberal e libertador (ZEMPI e CHAKRABORTI, 2014). Nesse sentido, além do caráter iliberal da ação, a dualidade apresentada pelo discurso orientalista é permeada por elementos liberais de igualdade de gênero e de secularismo. Visualiza-se, novamente, a mutação do liberalismo em ideologia, que se desequilibra, abrindo espaço para o seu espectro iliberal. Ideologicamente, o liberalismo se transforma em *políticas identitárias* (MITCHELL, 2019). A política identitária “representa uma forma exclusivamente moderna de ação política, e gera uma imagem reacionária de si mesma” (MITCHELL, 2019, p. 19, tradução livre). O liberalismo configurando-se como identitário, absolutiza a *liberdade e igualdade*, convertendo-se em iliberalismo, na medida que não tolera qualquer diferença de valores.

Retornando a investigação empírica da islamofobia, os dados também relevam que os ataques físicos interpessoais acontecem em uma grande gama de locais.

Gráfico 20: Local dos ataques interpessoais (2005-11; 2016-18)



Fonte: relatórios anuais da CCIF (2005-11) e OSCE ODIHR (2016-18).

Além da diversidade de localidades, chama a atenção o grande número de atos não identificados. Esse resultado também fora observado nas outras categorias de islamofobia investigada nesta tese. A falta de dados precisos sobre a islamofobia é de fato um dos grandes obstáculos para o seu efetivo combate. Essa lacuna é notada no mapeamento dos executores dos assaltos físicos: apenas 10% dos agressores foram identificados. Destes, 6% eram integrantes da polícia, exército ou sistema prisional, e 4% eram membros de grupos de extrema-direita. Novamente, ainda que em um contingente reduzido, grupos de extrema-direita se fazem presentes nas estatísticas da islamofobia. A baixa identificação dos executores de atos islamofóbicos conecta-se com o reduzido número de registro policial do crime pelas vítimas. De acordo com a FRA (2017), somente 10% das vítimas realizam a formalização das agressões sofridas.

Por fim, a respeito do gênero dos agressores, a alta não identificação repete-se: 70% não identificado, 21% homens, e 9% mulheres. Também se observa que os homens constituem a maioria dos executores identificados, corroborando os achados do conjunto da literatura sobre islamofobia que apontam os homens como principais agentes islamofóbicos. A elevada não identificação das ações islamofóbicas contudo não é vista no item discriminação, investigado na subseção abaixo, dado seu caráter, iminentemente institucional.

4.8 Categorias da islamofobia: *discriminações*

As discriminações contra muçulmanos ou instituições, correspondem, conforme exposto anteriormente, a cerca de três quartos de todos os atos islamofóbicos segundo a CCIF (2019). Outros estudos também confirmam a disseminação da discriminação entre membros muçulmanos franceses. Dados do *survey* “Trajetórias e Origens” do INED-INSEE (2010) revelam que 70% dos descendentes de argelinos e 72% dos descendentes de marroquinos e tunisianos vivenciaram ou sentiram-se expostos a uma situação racista.

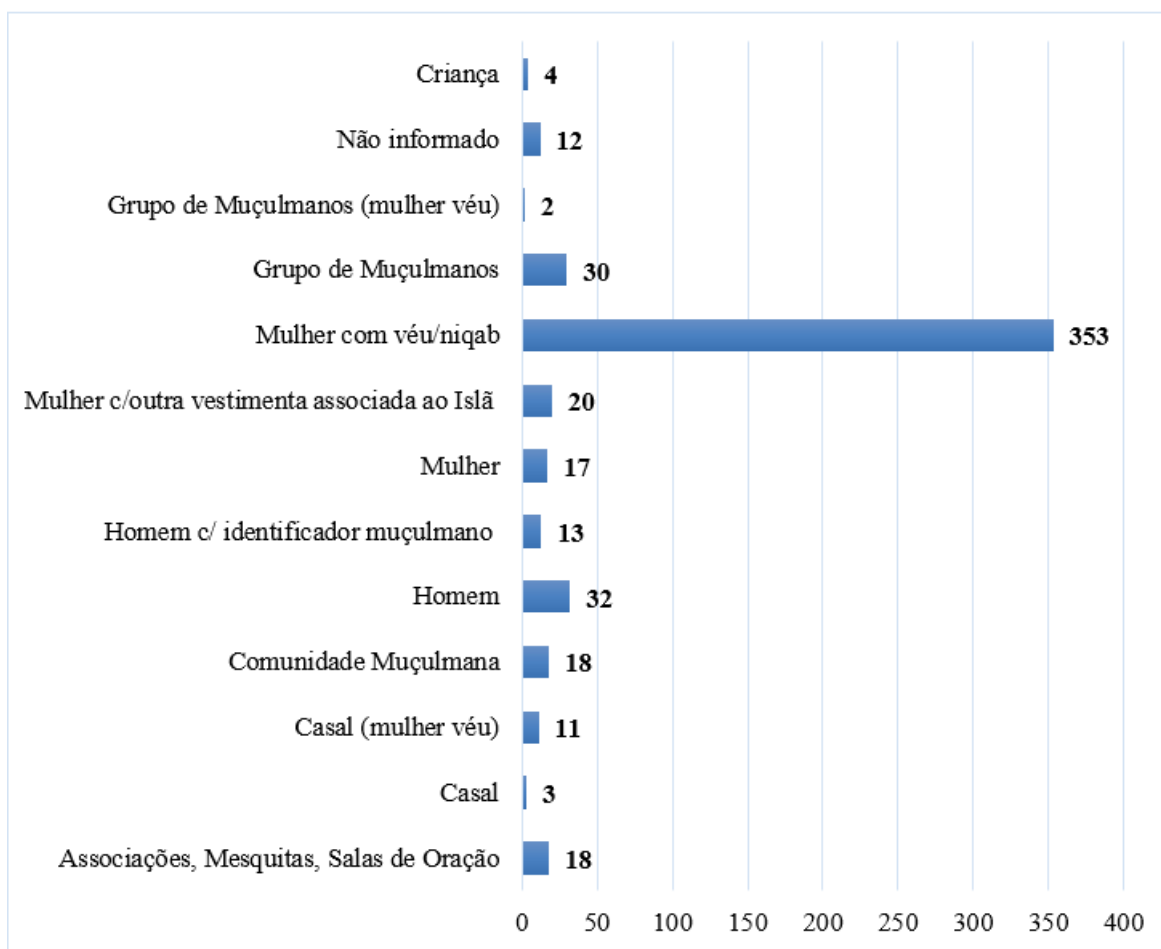
Destarte, é de suma importância examinar, profundamente, todas as nuances das discriminações islamofóbicas, de modo a compreender melhor o fenômeno na França. Para tanto, nesta subseção investigou-se os relatos de mais de quinhentos registros de discriminações contidos nos arquivos da CCIF durante o período em que a instituição apresentou esses relatos em caráter detalhado (2005-11). Cabe mencionar que os relatos de discriminação não constam no banco de dados da OSCE ODIHR, ao contrário do que acontece com as três categorias examinadas anteriormente (dano à propriedade, agressões verbais e ataques físicos interpessoais). Dessa forma, o período investigado no item discriminação refere-se apenas aos

anos 2005-11.

Não obstante, a compilação das informações contidas nesse rico banco de dados trouxe fortes evidências para o argumento central da tese: a islamofobia na França se materializa por meio de discursos e execuções liberais, em um processo de secularização do espaço público, que culmina em práticas iliberais que violam os direitos fundamentais da minoria muçulmana.

Inicialmente, expõem-se os principais alvos das discriminações:

Gráfico 21: Alvo das discriminações (2005-11)



Fonte: elaborado pelo autor com base nos relatórios da CCIF (2005-11).

Similarmente ao observado nas categorias de *ataques físicos interpessoais* e *agressões verbais*, as mulheres representam a grande maioria das vítimas. Os dados também apontam que a islamofobia corresponde a um processo que visa eliminar a visibilidade da religião islâmica: 73% das ocorrências envolveram indivíduos com vestimentas associadas a fé muçulmana. Nesse escopo, as informações mostram a centralidade do véu como marcador da diferença muçulmana: dois terços do total de discriminações envolveram mulheres usando o véu ou o *niqab*.

Já o gráfico 22 evidencia a importância do véu como elemento construtor da outricidade muçulmana, contraposta com os valores liberais-seculares franceses.

Gráfico 22: Tipos de discriminação (2005-11)



Fonte: elaborado pelo autor com base nos relatórios da CCIF (2005-2011).

Destaca-se que 61% dos casos constituíram-se como eventos, diretamente, relacionados com a intolerância ao véu islâmico. Dentro das categorias ‘exigência de remoção do véu para acesso a bem/serviço’ e ‘exclusão ou negação de acesso a bem/serviço por causa do véu’ computou-se, exclusivamente os casos que houve menção direta ao véu como empecilho para o direito de usufruto de bens ou serviços públicos ou privados⁵⁹. Foram considerados ‘exclusão ou negação de acesso a bem/serviço por causa do véu’ a impossibilidade de execução de atividades diversas (como treinamento profissional, atividades acadêmicas, solicitações de serviços públicos, acesso a entrevistas de emprego, demissões, etc.) devido ao porte da vestimenta muçulmana.

Além disso, cabe salientar a existência de mais 8% de casos de restrição de acesso a bens e serviços a muçulmanos. Essas ocorrências envolvem sobretudo indivíduos com outros marcadores identitários muçulmanos visíveis, como barba e *djellaba* (homens) e roupas largas/longas e adornos na cabeça do tipo bandana (mulheres).

A negação de acesso a bem ou serviço em virtude do uso do véu ou de outra vestimenta associada ao Islã, representam claras violações das liberdades individuais dos muçulmanos por causa de sua fé, comprovando o caráter iliberal da islamofobia. Igualmente, o desejo de secularização do espaço público por meio da supressão do véu, expresso em 61% das ocorrências, são evidências empíricas para o argumento de que a islamofobia dialoga com

⁵⁹ A descrição dos principais serviços/bens negados aos muçulmanos dentro da macro categoria de *discriminação* será exposta no gráfico seguinte.

elementos liberais para se operacionalizar.

A tese sustenta que esse processo se realiza através de uma articulação entre sociedade e Estado francês. Nesse ínterim, os discursos e representações islamofóbicas emitidos pelos políticos, mídia e personalidades, são sustentados pela opinião pública, correlacionando-se e retroalimentando-se de políticas públicas que estigmatizam os muçulmanos e do comportamento da sociedade civil. Conforme exposto ao longo da tese, essas representações edificam identidades antagônicas, nas quais a *muçulmanidade* é construída como negativa e oposta ao secularismo francês, por meio da demonização do véu, associado com o obscurantismo religioso opressor das mulheres e também através da conexão do Islã com o terrorismo.

Empiricamente, constatou-se que as leis 2004-228 e 2010-1192 foram estendidas de modo a expandir a secularização do espaço público, e usadas como justificativa para a exclusão de muçulmanos. Paralelamente, os dados da discriminação mostraram o uso de argumentos liberais-seculares para a legitimação de práticas islamofóbicas. Assim, verificou-se que cerca de 10% das ocorrências de discriminação foram sustentadas por meio de pressupostos liberais. O gráfico 23, ilustra as descobertas:

Gráfico 23: Uso de argumentos liberais nos casos de discriminações (2005-11)



Fonte: elaborado pelo autor com base nos relatórios da CCIF (2005-2011).

A disposição das informações, no gráfico acima, auxilia na compreensão da articulação da islamofobia com o liberalismo e iliberalismo. Nota-se que pressupostos liberais são empregados nitidamente com o intuito de prejudicar os muçulmanos. Nesse ponto, consoante exposto anteriormente, o ideal liberal é absolutizado, tornando-se ideológico e

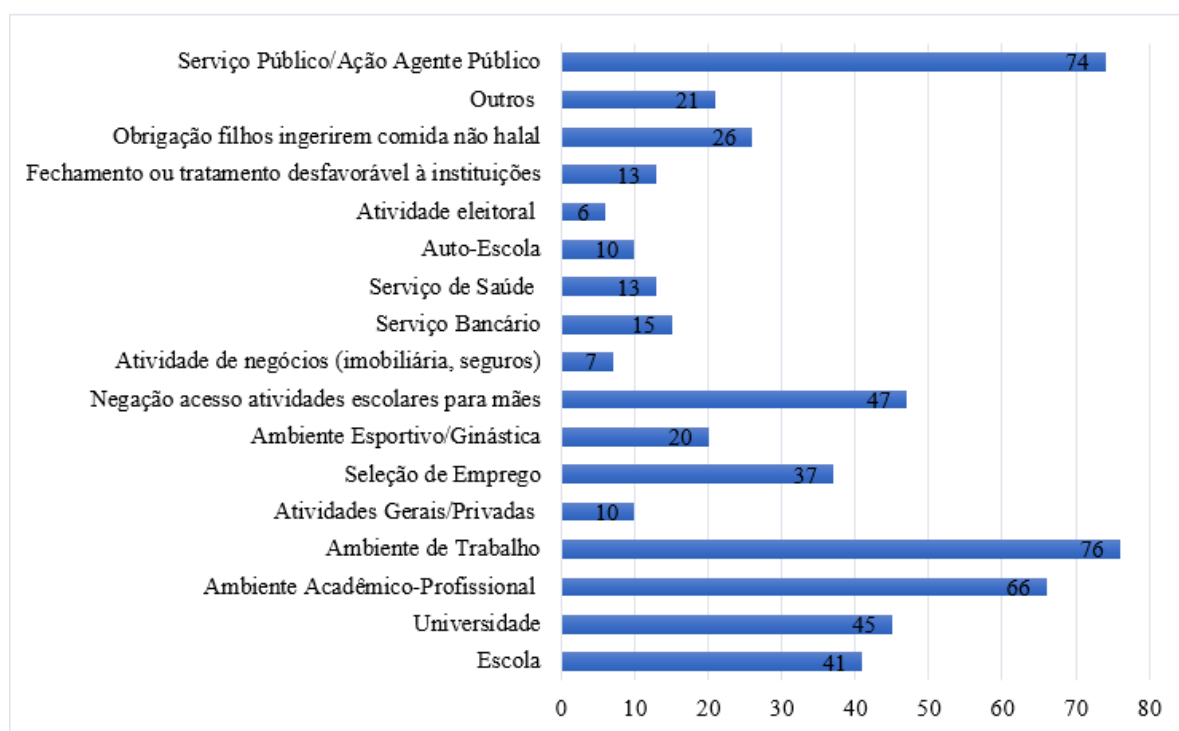
identitário (MITCHELL, 2019). Assim, o liberalismo torna-se iliberalismo, na medida que seus valores liberais se radicalizam, por buscarem tão somente *excluir*. Esse processo é visto nas ocasiões/argumentos: “roupas longas/largas violam o secularismo”, “comida *halal* viola o secularismo” e o “véu viola o princípio de secularismo”. Em outras palavras, a perspectiva liberal na islamofobia objetiva a exclusão dos muçulmanos, mascarando esse desejo, por meio da roupagem crível do liberalismo.

Ademais, retornando a macro categoria de *discriminação*, percebeu-se que, aproximadamente, 10% dos casos se ampararam na menção direta ou indireta⁶⁰ as leis 2004-228 e 2010-1192. Dessa forma, cerca de um quinto das discriminações foram diretamente apoiadas por premissas liberais/legais. Este achado, demonstra, empiricamente, a presença de elementos liberais na sustentação da islamofobia francesa. Ainda que o patamar de menções objetivas a elementos liberais nos relatos islamofóbicos de *discriminações e agressões verbais* situe-se em um nível minoritário, há de se levar em conta que as mulheres portando véu representam a larga maioria das vítimas em todas as categorias aplicáveis. Isso significa, ainda que indiretamente, a presença e ação de visões liberais acerca da vestimenta feminina. Por fim, cerca de 2% das discriminações foram embasadas em argumentos securitários, com foco na associação dos muçulmanos com o terrorismo.

Os demais tipos de discriminação, expostos no gráfico 22, incluem os casos minoritários de fechamento (ou tentativa) de mesquitas/salas de oração e projetos de lei contrários aos muçulmanos. Também se nota que pouco mais de um quarto dos relatos (28%) constituem-se de ‘constrangimentos’ (8%) e ‘tratamento desfavorável’ (20%) durante acesso a bens ou serviços. Entende-se ‘constrangimentos’ como situações embaraçosas e desnecessárias visando envergonhar ou intimidar muçulmanos. Já o ‘tratamento desfavorável’ configura-se como uma abordagem prejudicial a muçulmanos. Questionamento abusivo sobre a fé islâmica, situações embaraçosas no ambiente de trabalho ou acadêmico, são exemplos de ‘constrangimentos’, ao passo que multas arbitrárias, dificuldades no acesso a bem/serviços por causa da fé muçulmana, obrigação a filhos a comerem alimentos não *halal* contra a vontade dos pais, constituem amostras de ‘tratamento desfavorável’. A especificação e detalhamento das situações de *discriminação* é apresentada abaixo no gráfico 24.

⁶⁰ Considerou-se menções indiretas, situações nas quais houveram referências a pontos-chaves do texto legal, como “símbolos religiosos ostensivos”, “estabelecimentos públicos” ou ainda “símbolos religiosos”.

Gráfico 24: Locais/Agentes de discriminação (2005-11)



Fonte: elaborado pelo autor com base nos relatórios da CCIF (2005-2011).

Em virtude da vasta quantidade de ocorrências registradas como *discriminação*, optou-se por incluir na análise demonstrada no gráfico apenas os casos que alcançassem ao menos 1% do total, ou seja, que incidissem ao menos 6 vezes dentro do escopo de 527 incidentes. Os episódios que somaram menos de 1%, foram agrupados na categoria de ‘outros⁶¹’. O item ‘atividades gerais/privadas’ incluem restrições a participações ou organizações de eventos, e tratamentos desfavorável na execução de atividades privadas ligadas à religião muçulmana, como o abate de animais. Ademais, ciente que a maioria dos registros apresentava somente o local das discriminações e não o executor do ato islamofóbico, preferiu-se expor os dados enfocando o espaço de sua realização. Informada essas escolhas metodológicas, passa-se a análise dos dados.

O gráfico 24 ilustra a diversidade e a complexidade da materialização da islamofobia. A categoria de *discriminação*, por remeter ao direito de acesso à serviços e bens, públicos e privados, envolve uma ampla esfera de atividades, nas quais os muçulmanos veem-se privados ou sofrem com tratamento diferenciado por causa de sua fé. Nesse sentido, a islamofobia expõe seu caráter iliberal por violar o direito ao tratamento igualitário. O ataque ao liberalismo é visto assim na restrição da 1ª liberdade lockeana, no descumprimento do 7º artigo da DUDH (direito

⁶¹ O item ‘outros’ envolve situações de *discriminações* ocorridas em: restaurantes, salão de beleza, atividade sindical, voluntariado, projeto de lei, atividade jornalística, acessos a serviço/bem privado (shopping, comércio, avião) e acessos a serviços culturais ou de lazer (cinema, evento musical, piscina, boliche). A categoria ‘outros’ também incluí duas situações não identificadas.

individual fundamental de não discriminação e tratamento igualitário), além da agressão a uma série de direitos⁶² relativos a outras facetas da vida em comunidade, como direito ao matrimônio, direito a condições justas e favoráveis de trabalho, direito à educação, entre outros.

Os dados também apontam que a discriminação dos muçulmanos na França centra-se em três grandes atividades: serviço público, ambiente de trabalho e ambiente acadêmico, com 78% de todos os casos. Interessante notar que a concentração da discriminação em estruturas institucionais ou profissional permanece alta, conforme os últimos dados da CCIF (2019). Além disso, a CCIF (2019) sustenta que historicamente o poder público francês (nomeadamente agentes públicos municipais ou escolares) é o principal responsável pela discriminação dos muçulmanos. Em 2015, 64% dos atos discriminatórios tiveram origem em instituição pública (seja uma prefeitura, uma escola ou mesmo um hospital) (CCIF, 2016).

Empiricamente, viu-se que a maioria das ações discriminatórias se relaciona com a intolerância ao uso do véu em público. Nesse processo, observou-se que a lei 2004-228 abriu espaço para a execução da islamofobia na França por, indiretamente, banir o véu islâmico. De acordo com Najib e Hopkins (2020), a lei 2004-228 foi de fato estendida, a fim de atingir todos os usuários de serviços públicos. Argumento validado pelo achado empírico dentro do escopo do banco de dados da CCIF, que indicou que próximo a 10% dos casos se ampararam na menção direta ou indireta às leis 2004-228 e 2010-1192. Os dados também mostram que a extensão arbitrária da lei 2004-228 atingiu universitários, estudantes de centros de treinamentos, mães que não puderam participar de atividades escolares de seus filhos, entre outros.

Dessa forma, os dados confirmam o entendimento de Wolfreys (2018), que advoga que a legislação direcionada aos muçulmanos representou um significativo impacto na normalização e na promoção da discriminação da minoria no país. Essas leis, legitimaram racistas e exigiu a conformidade de não-racistas com procedimentos que os tornaram cúmplices em práticas discriminatórias (WOLFREYS, 2018: 192).

Outrossim, é elementar destacar que o desejo de secularização do espaço público francês, operacionalizado pela *radicalização do secularismo* (ZRAGUA, 2018; WOLFREYS, 2018), materializou-se na forma de uma islamofobia iliberal, que deliberadamente exclui os muçulmanos de acesso a bens e serviços fundamentais. A centralidade do véu, e a vontade expressa em retirá-lo do espaço público via argumentos seculares, evidencia a articulação entre liberalismo e iliberalismo na construção da islamofobia. Conforme Zragua, a *radicalização do*

⁶² Todos os direitos fundamentais violados pela islamofobia no caso francês são apreciados em detalhe na próxima subseção desse capítulo.

secularismo busca “purificar a sociedade de toda a expressão religiosa, relegando todas manifestações religiosas à intimidade, enquanto voluntariamente confunde a esfera íntima com a esfera privada. Isso nada mais é do que uma abolição da liberdade de expressão” (2018, p. 25, tradução livre).

Também amparado em Mitchell (2019), a tese sustenta que a *radicalização do secularismo* potencializa sua transformação em iliberalismo, no sentido de que o secularismo *se ideologiza*, tornando-se sectário e intolerante perante a religiosidade muçulmana. O principal espaço da *radicalização do secularismo*, conforme mostram os dados, é o macro ambiente acadêmico, que engloba 42% de todos os registros de discriminação. Esse dado aponta também para a centralidade do espaço escolar no projeto secular do Estado francês. Conforme exposto no capítulo passado, a escola na visão rousseuniana, é o local perfeito para a edificação da *liberdade através do Estado*, demonstrada com sapiência por O’Brien (2016) e Nussbaum (2007) em seus respectivos conceitos de *liberalismo perfeccionista* e *estado rousseuniano iliberal*. No ambiente acadêmico francês, será gerada e operacionalizada a mutação do liberalismo para o iliberalismo, ou seja, os valores liberais de liberdade religiosa e emancipação são radicalizados e impostos unilateralmente.

A legitimação para a imposição desse liberal-secularismo por sua vez, é amparada em visões orientalistas e iliberais que percebem o muçulmano como inferior, atrasado e fundamentalista. Esse ideal foi demonstrado no capítulo anterior, quando se analisaram os discursos políticos que embasaram as promulgações das leis 2004-228 e 2010-1192. A permanente desconfiança da adoção dos valores liberais-seculares pelos muçulmanos sustenta e chancela legislações e práticas de caráter pedagógico-liberais, as quais, pela sua imposição unilateral, tornam-se iliberais. Zragua contribui à discussão afirmando que o

secularismo francês é a adoção do conceito de “razão pura” de Kant, no qual a obediência ao direito civil só pode ser mediada pela submissão da razão individual ao seu próprio governo. Assim o Estado somente pode demandar a obediência as leis civis ao assumir a responsabilidade de educar a razão moral. Daí a ligação estrutural entre Estado, moralidade e educação (ZRAGUA, 2018: 26, tradução livre).

Percebe-se, então, a importância da escola como elemento formador da identidade francesa, calcado no secularismo. A problemática reside na universalização arbitrária desses valores aos muçulmanos. Este processo é muito bem ilustrado por Zragua, quando afirma que “o secularismo apresenta uma tendência extremista que consiste em querer estender esse princípio à sociedade civil, sujeitando-o a uma regra válida para a autoridade pública” (2018, p. 25, tradução livre). Como foi visto nos gráficos, a não conformidade aos posicionamentos seculares representaram a exclusão do direito ao acesso a bens e serviços por causa da fé muçulmana. Em outras palavras, a não adesão aos valores seculares resultou em ações iliberais islamofóbicas.

4.9 Conclusões: *secularização do espaço comum* como indicativo das ações da sociedade civil/indivíduos para os muçulmanos

Este capítulo analisou a manifestação da islamofobia na França dentro da esfera da sociedade civil/indivíduos. Para tanto, inicialmente foi exposto e discutido a evolução histórica do fenômeno. Constatou-se que a dinâmica da islamofobia está, intimamente, ligada à ocorrência de eventos sensivelmente associados aos muçulmanos, como os atentados terroristas e legislações direcionadas à minoria. Dessa forma, os dados mostraram que a execução de atos terroristas de grande impacto implicou diretamente no aumento da islamofobia. Ademais, infere-se que as ações terroristas possuem papel chave na construção identitária dos muçulmanos como “outros” bárbaros e diferentes. A qualificação “terrorista” é peça fundamental na estrutura identitária que contrapõe os muçulmanos ao “eu” secular e civilizado francês.

Esse discurso, propagado por parte da elite política e pela mídia, é internalizado e reproduzido pela sociedade civil, conforme demonstra o achado empírico das recorrentes menções ao termo “terrorismo” nos atos de *agressões verbais* e *discriminações*. Além disso, a constatação da frequente menção de outros termos centrais da narrativa islamofóbica, como “véu/burca”, “fora Islã”, “fanatismo religioso”, nos registros de *agressões verbais* e *dano à propriedade*, também apontam para a interlocução direta entre os discursos islamofóbicos disseminados pela elite política e pela mídia, e sua execução pela sociedade civil.

Igualmente se observou o papel central das leis 2004-228, 2010-1192, do *burkini* e estado de emergência/lei antiterrorismo no tocante a internalização da islamofobia na França. O funcionamento dessas legislações foi acompanhado de uma elevação nos casos de islamofobia, ainda que em nível menor do que comparado à ocorrência de atos terroristas. A nível discursivo e imaterial essas leis contribuíram para a marginalização de vestimentas femininas associadas ao Islã (*véu*, *burca/niqab* e *burkini*), resultando na consequente exclusão das mulheres que vestem os referidos adornos. A nível prático, as legislações sustentaram a discriminação e exclusão de mulheres muçulmanas, culminando em um processo de *secularização do espaço comum*. Nesse ponto, nota-se a articulação entre liberalismo e iliberalismo no escopo da islamofobia. Por meio da análise dos dados, descobriu-se que muitas situações de discriminações foram legitimadas na menção a essas leis.

Posteriormente, nos seguintes subcapítulos, investigou-se as manifestações da islamofobia, por meio de suas qualificações nas categorias de *dano à propriedade*, *agressões verbais*, *ataques físicos interpessoais* e *discriminações*. Em termos gerais, verificou-se a multiformidade e complexidade da islamofobia, que se apresenta em uma grande gama de ações

e comportamentos, diretos e indiretos. Nesse contexto, é salutar constatar que a face mais visível do fenômeno, as agressões físicas contra muçulmanos, correspondam a menor fatia dos atos islamofóbicos. Outro elemento relevante, é a verificação por parte da CCIF (2015), de que o poder público francês representa o principal executor da islamofobia no país. Nessa linha, Zragua (2018), afirma que a tensão contemporânea na França a respeito do combate a visibilidade religiosa na esfera pública, somada a constantes aplicações abusivas do princípio de secularismo nas instituições públicas, leva a um real perigo da *radicalização do secularismo*.

Outra descoberta relevante consiste na materialização e na legitimação da islamofobia. Os dados mostraram que premissas iliberais e liberais se revelam de maneira distinta conforme o tipo de ação islamofóbica. As agressões denominadas como *dano à propriedade* contêm presença maior de elementos iliberais, enquanto as *agressões verbais* e *discriminações* apresentam um significativo uso de argumentos liberais, ao passo que os *ataques físicos interpessoais* expõem uma conexão mais evidente entre iliberalismo e liberalismo.

Com isso, notou-se que recursos típicos da extrema-direita como a suástica nazista, cruz celta e o termo *skinhead*, corresponderam a 14% de todas as ocorrências de *dano à propriedade*. Somam-se também ataques contendo um nível extremo de intolerância, os vandalismos com pedaços de porco ou javali, que representaram 13% do total. Assim, infere-se que cerca de um quarto (27%) das incidências da categoria foram marcadas por preceitos iliberais, ou seja, por expressões últimas da intolerância contra aqueles que são percebidos como “outros”. Por outro lado, a menção a termos e expressões liberais, praticamente, inexistiu na categoria de *dano à propriedade*.

As *agressões verbais* e *discriminações*, apresentam em seu conjunto de registros, elementos que comprovam a articulação de argumentos e práticas liberais para a execução de atos iliberais de islamofobia. Em âmbito discursivo, descobriu-se que 6% das ações de *agressões verbais* caracterizaram-se pela menção de princípios liberais como ‘secularismo’ e ‘liberdade de expressão’, enquanto no eixo *discriminações*, o índice foi de 10%. Igualmente, notou-se que 9% dos acontecimentos de *discriminações* ampararam-se na menção direta ou indireta às leis 2004-228 e 2010-1192, ambas centradas em pressupostos liberais. Agregando as duas últimas constatações, tem-se que próximo a 20% das *discriminações* dialogam com ideais liberais.

Além disso, a centralidade do véu islâmico como característica comum a grande maioria das vítimas, em todas as categorias aplicáveis (*ataques físicos interpessoais*, *agressões verbais* e *discriminações*), expõe, ainda que subjetivamente, a presença de elementos liberais no processo. Outrossim, a descoberta de que 61% de todos os casos de *discriminações*

constituíram-se eventos, diretamente, relacionados com a intolerância ao uso do véu islâmico no espaço público, corrobora o ideal de *secularização do espaço comum*. Por outro lado, a ausência de conteúdos explicitamente, iliberais, nas transcrições das *discriminações*, e o baixo número de autores das *agressões verbais* identificados com a extrema-direita (em torno de 5%) apontam para um caráter mais *soft* da islamofobia nessas duas categorias, ao contrário do que foi visto nos ataques à propriedade e nos ataques físicos.

Os *ataques físicos interpessoais* indicam explicitamente a iliberalidade da islamofobia, visto que se configuram como restrições diretas ao direito fundamental de integridade física. Contudo, o tipo de agressão mais recorrente, a “tentativa de remoção forçada do véu ou *niqab*” (19,5%) complexifica a análise. Isso pois, ainda que se manifeste com uma ação iliberal (violação da integridade física), o ato de retirar o véu islâmico, traz consigo o desejo liberal de secularização do ambiente público. Ou seja, busca-se, ainda que de modo arbitrário, tornar o indivíduo e o espaço no qual ele está inserido, liberal e secular. Nesse ponto é impossível separar o indivíduo do contexto que ele habita, marcado pela sobreposição das narrativas orientalistas, que postulam o homem branco europeu como “libertador” da mulher muçulmana atrasada. Também há de considerar, conforme exposto anteriormente, o impacto legal e anímico, das legislações que indiretamente baniram as vestimentas islâmicas do véu, *niqab*/burca e *burkini*. Como resultado indireto das leis, verificou-se que muitos casos de islamofobia foram legitimados pela menção a essas normativas legais, ou configuraram-se como extensões arbitrárias.

Encerrando o capítulo, a tabela 5, resume as manifestações islamofóbicas na França, por meio do emprego da proposta conceitual de islamofobia como medida iliberal.

Tabela 5: ações islamofóbicas identificadas por meio do conceito de islamofobia como medida iliberal.

	Ação islamofóbica	Artigos da DUDH violados
Categoria de ato islamofóbico X Liberdade lockeana		
Ataques físicos X Direito à vida	Agressões físicas variadas contra muçulmanos	3º, 18º
	Tentativa forçada de remoção do véu/ <i>niqab</i>	3º, 12º 18º
Discriminações X Direito ao tratamento igualitário	Negação de serviços, constrangimentos ou tratamento desfavorável por causa do véu/ <i>niqab</i>	7º
	Prisão por causa do <i>niqab</i>	9º
	Constrangimentos ou negação de acesso à tribunais por causa do véu/ <i>niqab</i>	10º
	Multas arbitrárias por causa do <i>niqab</i>	11º
	Constrangimentos relacionados à vida privada	12º
	Negação de registro de casamento por causa do véu	16º
	Obrigação ingestão de comida não <i>halal</i> a crianças muçulmanas	18º
	Negação de serviços públicos, constrangimentos ou tratamento desfavorável.	21º
	Constrangimentos, tratamento desfavorável, negação de acesso em atividades profissionais	23º
	Constrangimentos, tratamento desfavorável, negação de acesso à serviço de saúde	25º
	Tratamento desfavorável ou negação de acesso à educação	26º
	Constrangimento ou negação de acesso à atividade cultural	27º

Agressões verbais	Insultos, ameaças, zombaria, comentários depreciativos	12º, 18º
X	contra muçulmanos	
Direito à liberdade	Manifestações públicas contra o Islã	7º
Dano à propriedade	Vandalismo em mesquitas/sala de oração	17º, 18º, 20º
X	Vandalismo em tumbas	12º, 17º, 18º
Direito à propriedade		

Fonte: elaborado pelo autor com base nos dados de CCIF (2012), CNCDH (2019), OSCE ODIHR (2017).

A correlação dos tipos de atos islamofóbicos com as liberdades lockeanas e com os artigos da DUDH, demonstra o caráter, essencialmente liberal, da islamofobia: sua materialização é responsável por violações de diversas liberdades fundamentais dos muçulmanos. A investigação do caso francês também permite a observação de manifestações empíricas do *iliberalismo moderado/liberalismo precário* conforme sugerido pela escala de iliberalismo. Assim, nota-se que o comportamento do governo francês diante da sua minoria islâmica posiciona-se entre os espectros ideacionais de *indiferença* e *marginalização*. Ou seja, situa-se no limiar entre liberalismo e iliberalismo, de acordo com a proposta da escala.

A condição de *iliberalismo moderado* é vista no caráter apenas parcial da exclusão da minoria muçulmana na França. Retomando os quatro marcadores sugeridos pela escala de iliberalismo - *direito à vida, à liberdade, ao tratamento igualitário e à propriedade* - as evidências apresentadas nos capítulos 3 e 4 possibilitam a constatação que o governo francês garantiu apenas *parcialmente* a execução desses direitos. Conforme demonstra a tabela 5 e os gráficos 10 e 11, a islamofobia na França parece atingir mais os direitos *à liberdade e ao tratamento igualitário* dos muçulmanos.

Essa constatação dialoga com a proposição de precariedade do liberalismo, segundo a escala de iliberalismo. Em outras palavras, viu-se que embora os direitos fundamentais básicos sejam garantidos em teoria, na prática sua salvaguarda é frágil, evidenciada por uma palpável *discriminação* dos muçulmanos. Os valores majoritários de secularismo e igualdade de gênero exercem pressões assimilacionistas na minoria francesa, seja por meio de legislações de cunho liberal que restringem a liberdade religiosa (lei 2004-228, 2010-1192, leis do *burkini*), seja via comportamentos islamofóbicos sociais, legitimados por esses ideais. Neste contexto de

iliberalismo moderado e *liberalismo precário*, viu-se que o governo francês adota um posicionamento insuficiente e, eventualmente ambíguo acerca da garantia das liberdades fundamentais dos muçulmanos. O posicionamento intermediário da França na escala de iliberalismo é corroborado pela inexistência tanto de uma institucionalização da discriminação (*iliberalismo sectário*), quanto pela adoção de medidas afirmativas para as minorias (*liberalismo aceitativo*).

Destarte, através do estudo do caso francês, conclui-se que a islamofobia apresenta-se como um fenômeno inerentemente iliberal, violador das liberdades individuais dos muçulmanos, mas que no caso francês, constrói sua legitimação por meio do uso de argumentos liberais-seculares, amplamente aceitos e difundidos na sociedade francesa.

CONCLUSÕES

Situada nas discussões acadêmicas sobre a integração dos muçulmanos nas sociedades liberais europeias, esta tese investigou a islamofobia na França durante o período de 1996 a 2019. Partindo do entendimento de islamofobia como atitudes e emoções negativas indiscriminadas contra o Islã ou muçulmanos, o fenômeno foi examinado por meio das concepções teóricas do liberalismo e iliberalismo. Neste marco, a tese foi orientada pela seguinte pergunta de pesquisa: “Como se constrói e evolui a islamofobia na França?”

Ao longo da tese observou-se que a islamofobia na França se desenvolve a partir de uma complexa associação e co-constituição entre discursos e práticas hostis aos muçulmanos. Constatou-se que a representação negativa dos muçulmanos e do Islã é calcada, sobretudo, em construções discursivas de matriz securitária e identitária. A primeira remete a violência, simbolizada pelo terrorismo; enquanto a segunda, a opressão a mulher, identificada pelo uso de vestimentas religiosas como o véu, burca e *burkini*. Ambos são alimentados pela existência do pensamento *orientalista* na França, o qual remete ao período colonial.

A pesquisa mostrou que os dois conjuntos de representações (securitárias e identitárias) são hegemônicos, e difundidos por parte da elite política, mídia e intelectualidades/personalidades francesas. Como evidência do papel desses atores como importantes agentes na disseminação da islamofobia, nota-se que esse grupo corresponde a mais de um terço de todas as ocorrências (37%) de agressões verbais, executadas por agentes identificados. Essas representações negativas não apenas refletem os preconceitos e hostilidades sociais contra os muçulmanos, como também fomentam essas percepções na sociedade. Nesse processo, a identidade muçulmana, concebida como *terrorista fundamentalista* é contraposta a uma identidade francesa idealizada, ou seja, *civilizada* e

secular.

Iniciando pela investigação do terrorismo na França, os dados empíricos revelaram uma correlação entre a ocorrência de atos terroristas de grande porte e o aumento significativo dos casos de islamofobia. Os meses que testemunharam os três atentados mais mortíferos executados em solo francês, também foram aqueles que experienciaram os maiores picos de islamofobia. Em termos governamentais, a ambiguidade discursiva dos líderes políticos a respeito da (não) associação dos muçulmanos com o terrorismo e a seletividade das medidas do estado de emergência aos muçulmanos, igualmente contribuíram para a vinculação da comunidade islâmica à violência terrorista. Ademais, empiricamente (via dados sobre a islamofobia) e discursivamente (por meio de *surveys*), descobriu-se que parte considerável dos casos islamofóbicos relacionam-se com a associação dos muçulmanos ao terrorismo. Os dados revelaram que cerca de um quarto de todos os relatos envolvendo agressões verbais a homens, dispunham de ofensas conectadas ao terrorismo. Discursivamente nota-se que, entre um terço e 40% da população francesa tradicionalmente associa o Islã à violência e ao terrorismo (IPSOS, 2019).

O outro elemento construtor e impulsionador da islamofobia na França é a demonização do véu islâmico, seja em sua versão *hijab* ou *niqab/burca*. A vestimenta constitui-se no principal marcador da *alteridade* muçulmana perante a sociedade francesa *secular*. Não por acaso, a análise dos dados revelou que mulheres portando o véu equivalem a grande maioria das vítimas da islamofobia. Cerca de 75% dos indivíduos alentados pela islamofobia são mulheres. Entre as categorias aplicáveis, observou-se que 60% das vítimas de *agressões físicas* portavam algum tipo de véu durante o ataque, 70% nas ocorrências de *discriminação* e 84% nos relatos de *agressões verbais*.

Assim como no caso do terrorismo, a demonização do véu islâmico se encontra imbuída em uma constante articulação entre discursos, percepções e práticas islamofóbicas. A análise crítica dos discursos dos líderes políticos (executada no capítulo 3) logrou identificar a constante representação do véu como um símbolo de *opressão à mulher*, envolto em um desejo público de *secularização do espaço comum*. Esta empreitada teórico-prática desfruta de largo apoio popular. As legislações que, indiretamente, baniram o *hijab*, *niqab/burca* e *burkini* contaram com grande endosso da população. A rejeição ao uso do véu nas escolas sempre esteve acima dos 75%, enquanto a oposição à burca sempre acima dos 85%, ao passo que a aversão ao *burkini* oscilou entre 64% (2016) e 78% (2019). A conjunção de leis que minam as liberdades

fundamentais de uma minoria, sustentadas pelo apoio da maioria da opinião pública, levam o caso francês a adquirir traços da *tiranía da maioria* (TOCQUEVILLE, 2005).

A inquietação provocada pelo problema de pesquisa, proporcionou a descoberta de constatações que se agregam ao argumento da tese: a construção e operacionalização da islamofobia na França depende de uma articulação entre discursos e práticas liberais e iliberais. A investigação das leis 2004-228, 2010-1192, e leis sobre o *burkini*, revelou que todas foram legitimadas por meio de premissas liberais, especificamente os ideais de *secularismo* e *igualdade de gênero*. Essa constatação deriva do exame crítico dos discursos das lideranças política francesas e do próprio conteúdo normativo das leis.

Nesse processo, os muçulmanos, frequentemente, foram construídos como “outros”, diferentes do “eu” secular francês. A pesquisa também apontou que, em algumas vezes, os argumentos liberais eram complementados por expressões iliberais, especialmente dentro do contexto de construção de identidades. Dessa forma, a posição liberal-secular francesa era, intencionalmente, contraposta a um Islã exposto por meio das lentes iliberais, ou seja, através de perspectivas intolerantes e racistas, ressignificando essa religião como inferior, bárbara e atrasada. Esse ponto também indica a complexa posição do liberalismo: argumentos liberais são usados para justificar medidas, claramente, iliberais.

Foi observado ainda que as legislações expunham uma roupagem liberal e neutra, na medida que nunca mencionavam o Islã como alvo de suas disposições. Contudo, o exame discursivo e empírico revelou que elas foram sim destinadas a atingir a visibilidade do Islã em público. A proibição indireta do véu nas escolas, do *niqab*/burca em público e do *burkini* nas praias representou um ataque aos direitos individuais de liberdade religiosa dos muçulmanos. Com isso, as medidas são ao mesmo tempo iliberais e islamofóbicas. O exame dos dados detalhados sobre os registros islamofóbicos (conforme exposto no capítulo 4), permitiu a constatação que as leis 2004-228 e 2010-1192 fossem consideravelmente expandidas de modo a restringir a *visibilidade do Islã* a outros espaços que não constam em seu arcabouço legal.

Verificou-se que mais da metade dos eventos discriminatórios se constituíram de negação de acesso a bens ou serviços por causa do véu, ou exigência arbitrária da remoção do adorno para acesso a bens ou serviços. Em outras palavras, parece que as legislações contribuíram para a execução de uma *secularização do espaço comum*, ao custo das liberdades individuais dos muçulmanos. Assim, o liberalismo torna-se iliberalismo, na medida que seus valores liberais se radicalizam, por buscarem tão somente *excluir*.

A análise dos dados referentes aos registros islamofóbicos em âmbito societal igualmente serviu para corroborar o diálogo entre liberalismo e iliberalismo na legitimação e

execução do fenômeno. Nesse escopo, destaca-se a escolha teórico- metodológica de relacionar as principais ocorrências islamofóbicas ao assalto as liberdades lockeanas, expressas na proposta conceitual de islamofobia como um processo iliberal que viola as liberdades individuais dos muçulmanos. Esta categorização contribui para os estudos contemporâneos de islamofobia ao fornecer um novo entendimento ao fenômeno: a sua concepção como iliberalismo, ou seja, como um ataque as liberdades fundamentais e aos princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos. O estudo do caso francês forneceu um teste para esta inovação conceitual, conforme discutido teoricamente no capítulo 1 e empiricamente no capítulo 4.

Além disso, a investigação dos dados sobre a islamofobia na sociedade civil, orientada pelo conceito proposto, indicou que as premissas iliberais e liberais se revelam de maneira distinta conforme o tipo de ação islamofóbica. As agressões do tipo *dano à propriedade* contêm presença maior de elementos iliberais. Cerca de 25% dos relatos continham menções à simbologia da extrema-direita (como a suástica nazista) e/ou vandalismo com pedaços de porcos ou javali (traços extremos da intolerância religiosa). Já as categorias de *agressões verbais* e *discriminações* apresentaram um considerável número de alusão a premissas liberais.

Se considerarmos a menção direta ou indireta às leis 2004-228 e 2010-1192, e o uso de termos como “liberdade de expressão” e “secularismo”, constata-se que próximo a 20% das *discriminações* sustentam-se via ideais liberais. Por outro lado, a inexistência de pressupostos notadamente iliberais nas transcrições das *discriminações* e o reduzido número de autores das *agressões verbais* identificados com a extrema-direita (5%), indicam para um caráter mais *soft* da islamofobia nessas duas categorias, ao contrário do que foi visto nos ataques à propriedade e nos ataques físicos interpessoais. Outrossim, agrega-se à descoberta que as *discriminações* constituem a principal manifestação da islamofobia, sendo executada, sobretudo, pelo Estado francês. Esses achados não apenas reforçam a constatação de interlocução entre agentes públicos e privados na prática da islamofobia, como também apontam para o caráter mais complexo e amplo do problema: a islamofobia atinge os muçulmanos em uma grande gama de situações, desde a negação de registro de casamento ao tratamento desfavorável na educação.

Nesta linha de multiformidade da islamofobia, inferiu-se, que a sua expressão mais notória, a agressão física a muçulmanos, representa a menor fatia entre as categorias. Ela também simboliza mais claramente a sua iliberalidade: o assalto à integridade física dos muçulmanos. Não obstante, os dados mostraram que mesmo esse comportamento,

nitidamente, iliberal carrega elementos liberais. Isso é exemplificado pelo seu tipo de agressão mais recorrente: a “tentativa de remoção forçada do véu ou *niqab*” (20% do total dos casos). A iliberalidade da busca pela remoção da vestimenta (restrição do direito de integridade física) é complementada pela *vontade liberal* de secularizar o espaço público. Ou seja, notam-se conteúdos do pensamento *orientalista* que é ao mesmo tempo liberal e iliberal. É *liberal* pois o indivíduo anseia em “libertar” das amarras da religião o outro; é *iliberal* pois discursivamente concebe a religião alheia como inferior, e na prática age arbitrariamente (contra a vontade do indivíduo que porta o véu).

O estudo da ação do liberalismo e iliberalismo frente as minorias étnico-religiosas foi o objeto do segundo capítulo dessa tese, por meio da proposta de *escala de iliberalismo*. Baseado nos conceitos de liberalismo de Locke (2001), de iliberalismo de Rosanvallon (2001), na teoria dos direitos das minorias de Kymlicka (1995), e nos indicadores da Freedom House (online), sugeriu-se cinco níveis para a mensuração da ação estatal perante as minorias, oscilando entre a mais extrema possibilidade de iliberalismo (*iliberalismo expurgatório*), até a perspectiva mais liberal (*liberalismo pleno*). A escala de iliberalismo almeja contribuir junto ao campo dos estudos comparados das Relações Internacionais. A partir da proposição de conceitos e indicadores, procura-se fornecer os instrumentos necessários para a comparação da conduta dos Estados para com suas minorias, tendo como ângulo o seu nível de liberalismo ou iliberalismo.

A islamofobia e seus impactos nas liberdades individuais dos muçulmanos e na própria qualidade da democracia dos Estados é uma temática atual, complexa e que demanda estudos adicionais. O papel específico da imprensa, como impulsionadora das tensões sociais e de posições islamofóbicas, constitui uma interessante possibilidade de estudos na área. Especialmente levando em conta os limites da liberdade de expressão frente à crítica indiscriminada aos muçulmanos e ao Islã. Outra sugestão de pesquisa reside na discussão do papel e comportamento dos partidos políticos no âmbito da islamofobia. Como eles são estruturados diante da integração dos muçulmanos? Quais são as semelhanças e diferenças entre eles no contexto democrático europeu? Essas são questões relevantes que demandam um olhar atento da academia.

Por fim, esta tese buscou apresentar novos *insights* para o estudo do fenômeno da islamofobia, a partir do marco teórico do liberalismo e iliberalismo. A problemática integração dos muçulmanos nas democracias liberais ameaça não somente os direitos fundamentais dessa minoria, mas também as bases democráticas dos Estados. O fortalecimento do ideal de *igualdade* no espectro liberal, orientado pelas premissas dos Direitos Humanos é peça fundamental na construção de sociedades menos intolerantes e menos islamofóbicas.

BIBLIOGRAFIA

ACTION DROITS DES MUSULMANS. **Punition Collective**: France fermeture de mosquées et utilisation et impact des outils de lutte contre le terrorisme. 2019. Disponível em: <<https://adm-musulmans.com/rapport-adm-punition-collective>>. Acesso em 5 jun 2020.

ADAMSON, Fiona; TRIADAFILOPOULOS, Triadafilos; ZOLBERG, Aristide. The Limits of the Liberal State: Migration, Identity and Belonging in Europe. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, vol. 37, n. 6, p. 843-859, 2011.

AGÊNCIA PARA OS DIREITOS FUNDAMENTAIS DA UNIÃO EUROPEIA (FRA). **Second European Union minorities and discrimination survey. Muslims**: selected findings. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2017. Disponível em: <https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2017-eu-minorities-survey-muslims-selected-findings_en.pdf>. Acesso em 4 mar 2018.

ALLEN, Christopher. Islamophobia and the Crises of Europe's Multiculturalism. In: TOGUSLU, Erkan; LEMAN, Johan; SEZGIN, Ismail (Eds.). **New Multicultural Identities in Europe**: Religion and Ethnicity in Secular Societies. Leuven: Leuven University Press, p. 213-228, 2014.

_____. **Islamophobia**. Surrey: Ashgate, 2010.

_____. **The 'First' Decade of Islamophobia**: 10 years of the Runnymede Trust report Islamophobia: a Challenge for us all. Stourbridge: Christopher Allen, 2007.

ALMEIDA, Dimitri. Marianne at the Beach: The French Burkini Controversy and the Shifting Meanings of Republican Secularism. **Journal of Intercultural Studies**, vol. 39, n. 1, p. 20-34, 2018.

AKOU, Heather. The politics of covering the face: from the 'burqa ban' to the facekini. **Fashion Theory**, vol. 0, n. 0, pp. 1-18, 2013.

AMELI, Saied; MERALI, Arzu. A multidimensional model of understanding Islamophobia: A comparative practical analysis of the US, Canada, UK and France. In: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (Ed.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Routledge, 2019. p. 42-57.

ANISTIA INTERNACIONAL. Apresenta relatórios sobre os direitos humanos no mundo.

Disponível em: <<https://www.amnesty.org/en/countries/>>. Acesso em 4 mar 2018.

_____. **France: upturned lives: the disproportionate impact of France's state of emergency.** Fevereiro de 2016. Disponível em: <<https://www.amnesty.org/en/documents/eur21/3364/2016/en>>. Acesso em 4 mar 2018.

_____. **Europe. Choix et préjugés. La discrimination à l'égard des Musulmans en Europe.** Abril de 2012. Disponível em: <<https://www.amnesty.org/en/documents/eur01/001/2012/fr>>. Acesso em 4 mar 2018.

ARENDR, Hannah. **Origens do Totalitarismo:** Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

ASAD, Talal. **Formation of the Secular:** Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2006.

ASHCROFT, Richard; BEVIR, Mark (Eds). **Multiculturalism in the British Commonwealth:** Comparative Perspectives on Theory and Practice. Oakland: University of California Press, 2019.

ASSEMBLEIA NACIONAL FRANCESA. Apresenta dados sobre as votações legislativas. Disponível em: <www.assemblee-nationale.fr>. Acesso em 17 jan 2018.

BALIBAR, Etienne. Y a-t-il un 'néo-racisme? In: BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel. (Eds) **Race, nation, classe:** les identités. Paris: la Découverte, p. 27–41, 1997.

BAPTISTA, Lúcia. O Paradoxo da Origem do Poder Político em Rousseau. **Trans/Form/Ação**, Marília: v. 38, p. 111-120, Edição Especial, 2015.

BARRY, Brian. **Culture and Equality.** Malden: Polity Press, 2001.

BBC. **France shooting: Toulouse Jewish school attack kills four.** 19 de março de 2012. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/world-us-canada-17426313>>. Acesso em 5 fev 2017.

_____. **Mohamed Merah: Toulouse gunman's father 'to sue France'**. 28 de março de 2012. Disponível em: < <https://www.bbc.com/news/world-europe-17544154>>. Acesso em 5 fev 2017.

BERLIN, Isaiah. **Liberty**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BEYDOUN, Khaled. Islamophobia: Toward a Legal Definition and Framework. In: **The Carter Center**. **Countering the Islamophobia Industry: Toward More Effective Strategies**. Atlanta, Maio de 2018, p. 28-39. Disponível em: < https://www.cartercenter.org/resources/pdfs/peace/conflict_resolution/countering-isis/cr-countering-the-islamophobia-industry.pdf>. Acesso em 5 nov 2019.

BEZIRGAN, Bengi. The Interplay of Multiculturalism and Cultural Racism in Europe. **Multiculturalism Conflict and Belonging**. September 2011, Mansfield College, Oxford, United Kingdom. 02 October 2011.

BLEICH, Erik. Defining and Researching Islamophobia. **Review of Middle East Studies**, v. 46, n. 2, p. 180-189, 2012.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. **Liberalismo e Democracia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

BOUAMAMA, Said. The Making of Contemporary Identity-Based Islamophobia. In: **The Carter Center**. **Countering the Islamophobia Industry: Toward More Effective Strategies**. Atlanta, Maio de 2018, p. 23-27. Disponível em: < https://www.cartercenter.org/resources/pdfs/peace/conflict_resolution/countering-isis/cr-countering-the-islamophobia-industry.pdf>. Acesso em 5 nov 2019.

BOZINOVIC, Filip. Finding the Limits of France's State of Emergency. In: **Claremont–UC Undergraduate Research Conference on the European Union**. p. 13-31, 2017. Disponível em: < <https://scholarship.claremont.edu/urceu/vol2017/iss1/4/>>. Acesso em 5 nov 2019.

BOZOKI, András. Illiberal Democracy Belongs to the Hybrid Regimes. **Public Seminar**, 2017. Disponível em: < <http://www.publicseminar.org/2017/08/illiberal-democracy-belongs-to-the-hybrid-regimes>>. Acesso em 8 de dezembro de 2017.

BOWEN, John. **Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and Public Space**. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

BRINT, Steven. Gemeinschaft Revisited: A Critique and Reconstruction of the Community Concept. **Sociological Theory**, vol. 19, n° 1, pp. 1-23, 2001.

BRUBAKER, Rogers. Between nationalism and civilizationism: The European populist moment in comparative perspective. **Ethnic and Racial Studies**, vol. 40, n. 8, p. 1191–1226, 2017.

CAMPBELL, David. **Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

CASANOVA, José. Immigration and the new religious pluralism: a European Union/United States comparison. In: BANCHOFF, Thomas (Ed.). **Democracy and the new religious pluralism**. Oxford: Oxford University Press, p.59-84, 2007.

CASTILLO, Mariano et al. Paris suicide bomber identified; ISIS claims responsibility for 129 dead. **CNN**. 16 de novembro de 2015. Disponível em: <<https://edition.cnn.com/2015/11/14/world/paris-attacks/index.html>>. Acesso em 5 janeiro de 2017.

CCIF - Collectif Contre l'Islamophobie en France. Apresenta dados sobre a islamofobia na França. Paris. Disponível em: <<https://www.islamophobie.net/le-ccif-cest-quoi>>. Acesso em 6 mar 2016.

_____. Rapport CCIF 2019: rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2018. Paris, 2019. Disponível em: <<https://www.islamophobie.net/wp-content/uploads/2019/03/Rapport-CCIF-2019.pdf>>. Acesso em 5 fevereiro 2020.

_____. Rapport CCIF 2018: rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2017. Paris, 2018. Disponível em: <<https://www.islamophobie.net/wp-content/uploads/2019/03/Rapport-CCIF-2019.pdf>>. Acesso em 5 maio 2019.

_____. Rapport CCIF 2017: rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2016. Paris, 2017. Disponível em: <https://issuu.com/ccif/docs/ccif_rapport_final_complet>. Acesso em 5 maio 2019.

_____. Rapport CCIF 2016: rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2015. Paris, 2016.

Disponível

em:

<https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/FRA/INT_CEDAW_NGO_FRA_24193_E.pdf>. Acesso em 25 jun 2018.

_____. Rapport CCIF 2015: rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2014. Paris, 2015.

Disponível em: <<http://www.islamophobie.net/wp-content/uploads/2018/05/Rapport-CCIF-2015.pdf>>. Acesso em 25 jun 2017.

_____. Rapport CCIF 2014: rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2013. Paris, 2014.

Disponível em: <<<https://www.islamophobie.net/2014/06/23/islamophobie-rapport-ccif/>>>. Acesso em 25 jun 2017.

_____. Rapport CCIF 2013: rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2012. Paris, 2013.

Disponível em: <http://www.islamophobie.net/wp-content/uploads/2019/01/ccif_rapport_2013.pdf>. Acesso em 25 jun 2017.

_____. Rapport CCIF 2012: rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2011. Paris, 2012.

Disponível

em:

<http://www.islamophobie.net/sites/default/files/file_attach/rapport_2012_CCIF.pdf>. Acesso em 25 jun 2017.

_____. Rapport CCIF 2011: rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2010. Paris, 2011.

Disponível em: <http://www.islamophobie.net/wp-content/uploads/2019/01/ccif_rapport_2010.pdf>. Acesso em 25 jun 2016.

_____. Rapport CCIF 2010: rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2009. Paris, 2010.

Disponível em: <http://www.islamophobie.net/wp-content/uploads/2019/01/ccif_rapport_2009.pdf>. Acesso em 25 jun 2016.

_____. Rapport CCIF 2009: rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2008, 2007, 2006, 2005. Paris, 2009. Disponível em: <http://www.islamophobie.net/wp-content/uploads/2019/01/ccif_rapport_2008.pdf>. Acesso em 25 jun 2016.

_____. Rapport d'étape du CCIF sur l'Islamophobie en France 2003 - 2004. Paris, 2004.

Disponível em: <<http://www.islamophobie.net/rapports/rapport-CCIF-2003-2004.pdf>>. Acesso em 25 jun 2016.

CESARI, Jocelyne. Islamophobia in the West: A Comparison Between Europe and the United States. In: ESPOSITO, John; KALIN, Ibrahim (eds.). **Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century**. Oxford: Oxford University Press, p. 21–46, 2011.

_____. **Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics and Law**. Abingdon: Routledge, 2010.

CHATHAM HOUSE. What do Europeans think about Muslim immigration. 7 February 2017. **The Royal Institute of International Affairs**, 2017. Disponível em: <<https://www.chathamhouse.org/expert/comment/what-do-europeans-think-about-muslim-immigration#>>. Acesso em 4 mar 2018.

CHRISTENSEN, Erik. Revisiting multiculturalism and its critics. **The Monist**, v. 95, n. 1, p. 33-48, 2012.

CIRCULAIRE D'APPLICATION DE LA LOI N° 2010-1192. 31 de março de 2011. Disponível em: <<https://www.legifrance.gouv.fr/circulaire/id/32903>>. Acesso em 24 mai 2017.

COHN, Gabriel. Introdução. In: WEBER, Max. **Sociologia**. Tradução: Amélia Cohn e Gabriel Cohn; organização: Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Atica, 2003, p. 5-34.

CNCDH - Commission nationale consultative des droits de l'homme. Apresenta dados sobre a islamofobia na França. Paris. Disponível em: <<https://www.cncdh.fr/>>. Acesso em 6 mar 2016.

_____. Rapport 2018 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2019. Disponível em: <<https://www.cncdh.fr/fr/publications/rapport-2018-sur-la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie>>. Acesso em 6 mar 2019.

_____. Rapport 2017 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2018. Disponível em: <<https://www.cncdh.fr/fr/publications/rapport-2017-sur-la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie>>. Acesso em 11 mai 2018.

_____. Rapport 2016 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2017a. Disponível em: <<https://www.cncdh.fr/fr/publications/rapport-2016-sur-la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie>>. Acesso em 11 mai 2018.

_____. Avis sur le suivi de l'état d'urgence et les mesures anti-terroristes de la loi du 21 juillet 2016. Paris, 2017b. Disponible em: <<https://www.cncdh.fr/fr/actualite/avis-sur-le-suivi-de-letat-durgence-et-les-mesures-anti-terroristes-de-la-loi-du-21>>. Acesso em 11 mai 2018.

_____. Rapport 2015 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2016a. Disponible em: <<https://www.cncdh.fr/fr/publications/rapport-2015-sur-la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie>>. Acesso em 23 jun 2017.

_____. Statement of Opinion on the State of Emergency. Paris, 2016b. Disponible em: <https://www.cncdh.fr/sites/default/files/english_avis_statement_of_opinion_on_the_state_of_emergency.pdf>. Acesso em 23 jun 2017.

_____. Avis contre un état d'urgence permanente. Paris, 2016c. Disponible em: <https://www.cncdh.fr/sites/default/files/cncdh-avis_contre_un_etat_durgence_permanent-15.12.2016.pdf>. Acesso em 15 jan 2018.

_____. Rapport 2014 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2015. Disponible em: <<https://www.cncdh.fr/fr/publications/rapport-sur-la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie-2014>>. Acesso em 23 jun 2017.

_____. Rapport 2013 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2014. Disponible em: <<https://www.cncdh.fr/fr/publications/rapport-racisme-antisemitisme-et-xenophobie-2013-banalisation-de-la-parole-raciste-et>>. Acesso em 23 jun 2017.

_____. Rapport 2012 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2013. Disponible em: <<https://www.cncdh.fr/fr/publications/la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie-annee-2012>>. Acesso em em 23 jun 2017.

_____. Rapport 2011 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2011. Disponible em: <<https://www.cncdh.fr/fr/publications/la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie-annee-2011>>. Acesso em 23 jun 2017.

_____. Rapport 2010 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2010. Disponible em: <<https://www.cncdh.fr/fr/publications/la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie-annee-2010>>. Acesso em 23 jun 2017.

_____. Rapport 2009 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2009. Disponível em: < <https://www.cncdh.fr/fr/publications/la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie-annee-2009>>. Acesso em 23 jun 2017.

_____. Rapport 2008 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2008. Disponível em: < <https://www.cncdh.fr/fr/publications/la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie-annee-2008>>. Acesso em 23 jun 2017.

_____. Rapport 2007 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2007. Disponível em: < <https://www.cncdh.fr/fr/publications/la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie-annee-2007>>. Acesso em 23 jun 2017.

_____. Rapport 2006 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2006. Disponível em: < <https://www.cncdh.fr/fr/publications/la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie-annee-2006>>. Acesso em 23 jun 2017.

_____. Rapport 2005 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2005. Disponível em: < <https://www.cncdh.fr/fr/publications/la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie-annee-2005>>. Acesso em 23 jun 2017.

_____. Rapport 2004 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2004. Disponível em: < <https://www.cncdh.fr/fr/publications/la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie-annee-2004>>. Acesso em 23 jun 2017.

_____. Rapport 2003 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2003. Disponível em: < <https://www.cncdh.fr/fr/publications/la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie-annee-2003>>. Acesso em 23 jun 2017.

_____. Rapport 2002 sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Paris, 2002. Disponível em: < <https://www.cncdh.fr/fr/publications/la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie-annee-2002>>. Acesso em 23 jun 2017.

COMMISSION DE REFLEXION SUR L'APPLICATION DU PRINCIPE DE LAÏCITE
DANS LA REPUBLIQUE. **Rapport au President de la Republique**, 11 dez 2003. Disponível em: <<https://www.vie-publique.fr/sites/default/files/rapport/pdf/034000725.pdf>> Acesso em 6 mar 2018.

CONSEIL D'ÉTAT. Apresenta informações sobre decisões administrativas na França. Disponível em: < <https://www.conseil-etat.fr>>. Acesso em 6 de março 2018.

CONSELHO DA EUROPA. **Islamophobia and its Consequences on Young People**. Budapest: European Youth Centre Budapest, 2004. Disponível em: < <https://rm.Commissionnationaleconsultative.des.droits.de.l'homme.coe.int/16807037e1>>. Acesso em 4 mar 2018.

CONSTANT, Benjamin. **The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns**. Indianapolis: Liberty Fund, 2011.

_____. **Principles of Politics Applicable to All Governments**. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.

DEBAH, Samy. A word from the President. In: **Rapport CCIF 2016**: rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2015. Paris, 2016. p. 2, 2016.

DERIAN, James. 9/11: Before, After, and In Between. In: CALHOUM, Craig; PRICE, Paul; TIMMER, Ashley (Ed.). 2002. **Understanding September 11**. New York: New Press.

DEUTSCHE WELLE. Families of French IS members in Syria battle to bring them back. 23.07. 2020. Disponível em: < <https://www.dw.com/en/france-islamic-state-members-families-want-their-return/a-54286012>>. Acesso em 14 de dezembro de 2020.

DIAMOND, Larry. Is the Third Wave Over? **Journal of Democracy**, vol. 7, nº 3, p. 20-37, 1996.

DIJK, Theo. Principles of Critical Discourse Analysis. **Discourse and Society**, v. 4, n. 2, p. 249-283, 1993.

ECONOMIST INTELLIGENCE UNIT'S DEMOCRACY INDEX, The. **Democracy Index 2019**. A year of democratic setbacks and popular protest. A report by The Economist Intelligence Unit, 2020.

_____. **Democracy Index 2018**. Me too? Political participation, protest and democracy. A report by The Economist Intelligence Unit, 2019.

_____. **Democracy Index 2017**. Free speech under attack. A report by The Economist Intelligence Unit, 2018.

_____. **Democracy Index 2016**. Democracy under Stress. A report by The

Economist Intelligence Unit, 2017.

_____. **Democracy Index 2015**: Democracy in an age of anxiety. A report by The Economist Intelligence Unit, 2016.

EKELI, Kristian. Liberalism and Permissible Suppression of Illiberal Ideas. **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, vol. 55, n. 2, p.171-193, 2012.

ESMILI, Hamza. Radicalisation et sciences sociales: les contours d'une raison d'État. In: **Rapport CCIF 2018**. Paris, 2018.

ESPOSITO, John; KALIN, Ibrahim (eds.). **Islamophobia**: The Challenge of Pluralism in the 21st Century. Oxford: Oxford University Press, 2011.

EUROPOL. European Union Terrorism Situation and Trend Report 2017. **European Union Agency for Law Enforcement Cooperation**, 2017. Disponível em: <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/eu-terrorism-situation-and-trend-report-te-sat-2017>>. Acesso em: 16 de out de 2017.

_____. European Union Terrorism Situation and Trend Report 2016. **European Union Agency for Law Enforcement Cooperation**, 2016. Disponível em: <<https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/european-union-terrorism-situation-and-trend-report-te-sat-2016>>. Acesso em 16 de agosto de 2017.

_____. European Union Terrorism Situation and Trend Report 2007. **European Union Agency for Law Enforcement Cooperation**, 2007. Disponível em: <<https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/te-sat-2007-eu-terrorism-situation-trend-report>>. Acesso em 16 de agosto de 2017.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. **Critical Discourse Analysis**: the Critical Study of Language. London Longman, 1995.

_____; WODAK, Ruth. Critical discourse analysis. In: VAN DIJK, Theo (Ed.). **Discourse as Social Interaction**: Discourse Studies. A Multidisciplinary Introduction. London: Sage, p. 258–284, 1997.

FEKETE, Liz. **A Suitable Enemy**: racism, migration and Islamophobia in Europe. London:

Pluto Press, 2009.

FELDMAN, Matthew; STOCKER, Paul. Far-right Islamophobia: from ideology to 'mainstreamed' hate crimes. In: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (Ed.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Routledge, p. 352-362, 2019.

FERRARI, Alessandro. A Besieged Right: Religious Freedom and the Italian War on the Burqa and the Niqab. In: FERRARI, Alessandro; PASTORELLI, Sabrina (Eds). **The Burka Affair Across Europe: Between Public and Private Space**. Surrey: Ashgate, p. 37-58, 2013.

FINKELKRAUT, Alain. Entrevista à Élisabeth Levy e Christophe Ono-Dit-Biot. **Le Point**, 2013. Disponível em: < http://www.lepoint.fr/politique/alain-finkielkraut-etre-francais-ce-n-est-pas-etre-une-composante-de-la-diversite-10-10-2013-1744071_20.php#>. Acesso em 25 de outubro de 2017.

FOLHA DE SÃO PAULO. Macron sanciona lei antiterrorismo, que substitui emergência na França. 31 de outubro de 2017. Disponível em: < <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2017/10/1931704-macron-sanciona-lei-antiterrorismo-que-substitui-emergencia-na-franca.shtml>>. Acesso em 14 de novembro de 2017.

FRANCE DIPLOMATIE. Discurso do Presidente da República, diante a sessão mista do Parlamento em 2015. 16 de novembro de 2015. Disponível em: < <https://www.diplomatie.gouv.fr/en/french-foreign-policy/security-disarmament-and-non-proliferation/news/news-about-defence-and-security/article/speech-by-the-president-of-the-republic-before-a-joint-session-of-parliament>>. Acesso em 25 de outubro de 2017.

FREDETTE, Jennifer. Examining the French Hijab and Burqa Bans through Reflexive Cultural Judgment. **New Political Science**, vol. 37, n. 1, p.48-70, 2015.

FREEDOM HOUSE. Freedom in the World Research Methodology, 2020. Disponível em: <<https://freedomhouse.org/reports/freedom-world/freedom-world-research-methodology>>. Acesso em 7 mar 2020.

_____. **Freedom in the World 2019 – China**. 2020. Disponível em: < <https://freedomhouse.org/country/china/freedom-world/2020>>. Acesso em 7 jul 2020.

_____. **Freedom in the World 2019 – New Zealand**. 2020. Disponível em: <<https://freedomhouse.org/country/new-zealand/freedom-world/2020>>. Acesso em 7 jul 2020.

_____. **Freedom in the World 2019 – North Korea**. 2020. Disponível em: <<https://freedomhouse.org/country/north-korea/freedom-world/2020>>. Acesso em 7 jul 2020.

_____. **Freedom in the World 2019 - United Kingdom**. 2020. Disponível em: <<https://freedomhouse.org/country/united-kingdom/freedom-world/2020>>. Acesso em 7 jul 2020.

_____. **Freedom in the World 2018 - France**. 2019. Disponível em: <<https://freedomhouse.org/country/france/freedom-world/2018>>. Acesso em 7 mar 2020.

_____. **Freedom in the World 2017 - France**. 2018. Disponível em: <<https://freedomhouse.org/country/france/freedom-world/2017>>. Acesso em 7 mai 2018.

_____. **Freedom in the World 2015-France**. 2016. Disponível em: <<https://freedomhouse.org/country/france/freedom-world/2017>>. Acesso em 5 set 2016.

GALSTON, William. **Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. Two concepts of Liberalism. **Ethics**, v. 105, p. 516-534, 1995.

GALLUP. Islamophobia: Understanding Anti-Muslim Sentiment in the West. 2011. Disponível em: <<https://news.gallup.com/poll/157082/islamophobia-understanding-anti-muslim-sentiment-west.aspx>>. Acesso em 5 mar 2018.

_____. The Gallup Coexist Index 2009: A Global Study of Interfaith Relations. 2009. Disponível em: <<https://ec.europa.eu/migrant-integration/librarydoc/the-gallup-coexist-index-2009-a-global-study-of-interfaith-relations>>. Acesso em 5 mar 2018.

GARNER, Steve; SELOD, Saher. The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia. **Critical Sociology**, v. 41, n. 1, p. 9–19, 2015.

GEISSER, Vincent. Islamophobia: a French Specificity in Europe? **Human Architecture: Journal of the Sociology of Self Knowledge**, v. 8, n. 2, p. 39-46, 2010. Disponível em:

<<https://scholarworks.umb.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1381&context=humanarchitecture>>. Acesso em 5 set 2016.

_____. **La nouvelle islamophobie**. Paris: La Découverte, 2003.

GRIFFIN, Christopher. **French grand strategy in Africa in the Fifth Republic**. Los Angeles: University of Southern California. 2009. 416 f. Thesis (Doctorate in International Relations). College of Letters, Arts and Sciences, University of Southern California Disponível em: <<http://digitallibrary.usc.edu/cdm/ref/collection/p15799coll127/id/218417>>. Acesso em 18 mai 2019.

GUARDIAN, The. French police make woman remove clothing on Nice beach following burkini ban. 24 de agosto de 2016. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2016/aug/24/french-police-make-woman-remove-burkini-on-nice-beach>>. Acesso em 5 mar 2018.

_____. Angela Merkel: German multiculturalism has 'utterly failed'. 17 de outubro de 2010. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2010/oct/17/angela-merkel-german-multiculturalism-failed>>. Acesso em 23 mai 2019.

GUSTAVSSON, Gina. Contemporary European liberalism: Exclusionary, Enlightened or Romantic. In: MAGONE, José (Ed). **Routledge Handbook of European Politics**. London: Routledge, 2015, p. 75-96.

HALL, Stuart. Quem Precisa da Identidade? In: SILVA, Thomas (Org.). **Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, p. 103–133, 2012.

HANSEN, Lene. **Security as Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War**. Londres: Routledge, 2006.

HANSEN, Randall; KING, Desmond. Illiberalism and the New Politics of Asylum: Liberalism's Dark Side. **The Political Quarterly**, vol. 71, nº 4, p. 396–403, October 2000.

HELBLING, Marc (Ed.). **Islamophobia in the West: Measuring and Explaining Individual Attitudes**. Routledge Advances in Sociology. London and New York: Routledge, 2012.

HOLMES, Stephen. **The Anatomy of Antiliberalism**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

HOPKINS, Patricia; SHOOK, Natalie. Development of an intergroup anxiety toward Muslims scale. **International Journal of Intercultural Relations**, vol. 61, p. 7-20, 2017.

HOPKINS, Peter. Young muslim men in Scotland: inclusions and exclusions. **Children's Geographies**, vol. 2, n. 2, p. 257-272, 2004. Disponível: <<https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/14733280410001720548>>. Acesso em 19 mar 2018.

HUMAN RIGHTS WATCH. Apresenta relatórios sobre os direitos humanos no mundo. Disponível em: < <https://www.hrw.org/pt/publications>>. Acesso em 7 mai 2018.

_____. World Report 2020. China. p. 130-141, 2020. Disponível em: <https://www.hrw.org/sites/default/files/world_report_download/hrw_world_report_2020_0.pdf>. Acesso 7 julh 2020.

_____. France: Abuses Under State of Emergency. 3 de fevereiro de 2016. Disponível em: < <https://www.hrw.org/news/2016/02/03/france-abuses-under-state-emergency>>. Acesso em 12 de maio de 2017.

_____. France: Face-Veil Ruling Undermines Rights. 3 de julho de 2014. Disponível em: < <https://www.hrw.org/news/2014/07/03/france-face-veil-ruling-undermines-rights>>. Acesso em 12 de maio de 2017.

_____. France: Headscarf Ban Violates Religious Freedom. 26 fevereiro de 2004. Disponível em: < <https://www.hrw.org/news/2004/02/26/france-headscarf-ban-violates-religious-freedom>>. Acesso em 12 de maio de 2017.

HUMBOLDT, Wilhelm. **The Limits of State Action**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

HUNTINGTON, Samuel. **O Choque de Civilizações e a Recomposição da Nova Ordem Mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

INDEPENDENT, The. Angela Merkel: German Chancellor says multiculturalism is a sham. 14 de dezembro de 2015. Disponível em: <<https://www.independent.co.uk/news/world/europe/angela-merkel-german-chancellor-says-multiculturalism-sham-a6773111.html>>. Acesso em 28 de mai 2017.

INSTITUT D'ÉTUDES OPINION PUBLIC – IFOP. Sondage: 23/09/2019. **Etude auprès de la population musulmane en France, 30 ans après l'affaire des foulards de Creil**. 2019a. Disponível em: < <https://www.ifop.com/publication/les-musulmans-en-france-30-ans-apres-laffaire-des-foulards-de-creil>>. Acesso em 20 de dez de 2019.

_____. Sondage: 24/07/2019. **#Metoo on the beach: du monokini au burkini... un retour de la pudeur?** 2019b. Disponível em: <<https://www.ifop.com/publication/metoo-on-the-beach-du-monokini-au-burkini-un-retour-de-la-pudeur>>. Acesso em 20 de dez de 2019.

_____. Sondage: 25/03/2019. **Les Français, l'électorat macroniste et les questions de la laïcité.** 2019c. Disponível em: <<https://www.ifop.com/publication/les-macronistes-et-la-laicite-un-electorat-beaucoup-plus-proche-de-la-ligne-bouvet-que-de-la-ligne-bianco>>.

Acesso em 20 de dez de 2019.

_____. Sondage: 16/03/2017. **Le regard des Français sur les grands enjeux de l'élection présidentielle: La sécurité #3.** 2017. Disponível em: <<https://www.ifop.com/publication/le-regard-des-francais-sur-les-grands-enjeux-de-lelection-presidentielle-la-securite-3>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2018.

_____. Sondage: 30/01/2016. **Les français et la prorogation de l'état d'urgence.** 2016a Disponível em: <<https://www.ifop.com/publication/les-francais-et-la-prorogation-de-letat-durgence>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2018.

_____. Sondage: 23/06/2016. **Les Français et l'état d'urgence.** 2016b Disponível em: <<https://www.ifop.com/publication/les-francais-et-letat-durgence>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2018.

_____. Sondage: 25/08/2016. **Les Français et le port du burkini.** 2016c. Disponível em: <<https://www.ifop.com/publication/les-francais-et-le-port-du-burkini>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2018.

_____. Sondage: 22/11/2015. **L'approbation des mesures annoncées par F. Hollande après les attentats.** 2015a Disponível em: <<https://www.ifop.com/publication/lapprobation-des-mesures-annoncees-par-f-hollande-apres-les-attentats/>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2018.

_____. Sondage: 09/12/2015. **Les Français et la laïcité.** 2015b Disponível em: <<https://www.ifop.com/publication/les-francais-et-la-laicite-3>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2018.

INSTITUT NATIONAL D'ÉTUDES DÉMOGRAPHIQUES – INED. **Trajectoires et Origines:** Enquête sur la diversité des populations en France. Ensemble avec INSEE (Institut national de la statistique et des études économiques). Outubro de 2010. Disponível em: <https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/19558/dt168_teo.fr.pdf>. Acesso em 25 jun 2017.

_____. **Population 2009, n° 3.** Disponível em: <<https://www.ined.fr/fr/publications/editions/population/population-2009-n-3>>. Acesso em 25 jun 2017.

INSTITUT MONTAIGNE. **Un Islam Français est Possible.** Rapport Setembro 2016. Disponível em: <https://www.institutmontaigne.org/ressources/pdfs/publications/rapport-un-islam-francais-est_-possible.pdf>. Acesso em 28 de mai 2017.

INSTITUTO DE CULTURA ÁRABE. Você sabe o que é alimento Halal? Disponível em: <<https://icarabe.org/geral/voce-sabe-o-que-e-alimento-halal>>. Acesso em 28 de mai 2017.

INTERNATIONAL LABOR ORGANIZATION. Committee of Experts on the Application of Conventions and Recommendations. Adopted 2011, published 101st ILC session (2012).

Disponível em: <https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:13100:0::NO::P13100_COMMENT_ID,P13100_LANG_CODE:2699366,en>. Acesso em 27 out 2017.

IPSOS. **Fractures françaises 2019**. Ipsos/Sopra Steria pour Le Monde, la Fondation Jean Jaurès et l'Institut Montaigne. 2019. Disponível em: <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2019-09/fractures_francaises_2019.pdf>. Acesso em 11 de jan 2020.

_____. **L'Islam et la société française**. Agosto, 2017a. Disponível em: <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2020-01/lislam_et_la_societe_francaise.pdf>. Acesso em 11 de nov 2018.

_____. **Présidentielle 2017: la place de la religion et de la laïcité dans l'élection présidentielle**. Março, 2017b. Disponível em: <<https://www.ipsos.com/fr-fr/presidentielle-2017-la-place-de-la-religion-et-de-la-laicite-dans-lelection-presidentielle>>. Acesso em 28 de mai 2017.

IPSOS/LE POINT. Sondage: 18/01/2010. 2010. Disponível em: <<https://www.parismatch.com/Actu/Societe/Burqa-74-des-Francais-pour-une-loi-164157>>. Acesso em 28 de mai 2017.

JÄGER, Siegfried. Discourse and knowledge: theoretical and methodological aspects of a critical discourse and dispositive analysis. In: MAIER, Michael; WODAK, Ruth (Eds). **Methods of critical discourse analysis**, p.32-62, 2001.

JANSEN. Yolande. **Secularism, Assimilation and the Crisis of Multiculturalism: French Modernist Legacies**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013.

JAZEERA, Al. **Al-Qaeda in Yemen claims Charlie Hebdo attack**. 15 de janeiro de 2015. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2015/01/al-qaeda-yemen-charlie-hebdo-paris-attacks-201511410323361511.html>>. Acesso em 5 dez 2017.

JONES, Nicky. Religious Freedom in a Secular Society: The Case of the Islamic Headscarf in France. In: BABIE, Paul; ROCHOW, Neville. **Freedom of Religion under Bills of Rights**. Adelaide: University of Adelaide Press, p. 215-238, 2012.

JOPPKE, Christian. Civic integration in Western Europe: Three debates. **West European Politics**, 2017.

_____. Islam and the Legal Enforcement of Morality. **Theory and Society**, vol. 43, nº 6, pp. 589-615, 2014.

_____. Christian Identity for the Liberal State. **The British Journal of Sociology**, vol.64, Issue 4, pp. 597-616, 2013.

_____; TORPEY, John. **Legal Integration of Islam: A Transatlantic Comparison**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013.

_____. **Veil: Mirror of Identity**. Cambridge: Polity Press, 2009.

_____. Beyond National Models: Civic Integration Policies for Immigrants in Western Europe. **West European Politics**, vol. 30, nº 1, pp. 1-22, 2007a.

_____. State Neutrality and Islamic Headscarf Laws in France and Germany. **Theory and Society**, vol. 36, nº 4, pp. 313-342, 2007b.

_____. The retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy. **The British Journal of Sociology**, vol.55, Issue 2, pp. 237-257, 2004.

JUNG, Cindy. Criminalization of the burkini. **Harvard International Review**, vol. 38, n. 1, p. 6-7, 2016.

KALIN, Ibrahim. Islamophobia and the limits of multiculturalism. In: ESPOSITO, John; KALIN, Ibrahim (eds.). **Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century**. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 3–20.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Groundwork of the Metaphysics of Morals**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KASTORYANO, Riva. Religion and incorporation: Islam in France and Germany. **International Migration Review**, v. 38, n. 3, p. 1234-1255, 2004.

_____. France, Germany and Islam: Negotiating Identities. **Immigrants & Minorities**, vol. 22, n. 2&3, July/November, p. 280–297, 2003.

_____. “Multiculturalism”: An Identity for Europe. In: KASTORYANO, Riva (Ed). **An Identity for Europe: The Relevance of Multiculturalism in EU Construction**. The Sciences Po Series in International Relations and Political Economy. Basingstoke: Palgrave Macmillan, p. 1-26, 2002.

KAYA, Ayhan. ‘Islamophobia’ as an Ideology in the West: Scapegoating Migrants of Muslim Origin. In: AMELINA, Anna.; HORVATH, Kenneth.; MEEUS, Bruno (Orgs.). **An Anthology of Migration and Social Transformation: European Perspectives**. London: Springer, 2016.

_____. **Islam, Migration and Integration: The Age of Securitization**. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

KEPEL, Giles. Entrevista à Ruth Grosrichard. **La Dépêche**, 2017. Disponível em: < <https://ladepeche.ma/toute-critique-de-lislam-interdite>>. Acesso em 25 de out 2017.

KEPEL, Giles; ROUGIER, Bernard. Radicalisations et islamophobie: le roi est nu. **Liberation**, 2016. Disponível em: < http://www.liberation.fr/debats/2016/03/14/radicalisations-et-islamophobie-le-roi-est-nu_1439535>. Acesso em 25 de out 2017.

KING, Desmond. **In the Name of Liberalism: Illiberal Societal Policy in the United States and Britain**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

KIWI. **The 52nd New Zealand Parliament Demographics**. 2019. Disponível em: <https://www.kiwiblog.co.nz/2017/10/the_52nd_new_zealand_parliament_demographics.html>. Acesso em 25 de out 2018.

KLAUSSER, Nicolas. Les enseignements du contentieux de l’état d’urgence tirés par le Centre de Recherches et d’Etudes sur les Droits Fondamentaux (CREDOF). In: **RAPPORT CCIF 2018: rapport sur l’islamophobie pendant l’année 2017**, 2018, p. 28-31.

KREKÓ, Péter; RAKT, Eva. 2015. Foreword. In: JUHÁSZ, Attila.; HUNYADI, Bulcsú; ZGUT, Edit (Eds). Focus on Hungary: Refugees, Asylum and Migration. **Heinrich-Böll-Stiftung**. Political Capital: Policy Research & Consulting Institute. p. 5, 2015. Disponível em:

<https://www.boell.de/sites/default/files/2015-focus-on-hungary_refugees_asylum_migration.pdf>. Acesso em 22 mar 2017.

KUKATHAS, Chandran. **The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

KYMLICKA, William. **Multiculturalism: Success, Failure and the Future**. DC: **Migration Policy Institute**, 2012. Disponível em: < <https://www.migrationpolicy.org/research/TCM-multiculturalism-success-failure>>. Acesso em 5 de out 2018.

_____. The Rise and Fall of Multiculturalism? New Debates on Inclusion and Accommodation in Diverse Societies. **International Social Science Journal**, vol. 199, p. 97-112, 2010.

_____. **Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. **Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

LACLAU, Ernesto. **New Reflections on the Revolution of Our Time**. London: Verso, 1990.

LACORNE, Denis. **The Limits of Tolerance: Enlightenment Values and Religious Fanaticism**. New York: Columbia University Press, 2019.

LA PROVENCE. Entrevista de Manuel Valls à Frédéric Cheutin, Jean-Michel Marcoul e Denis Trossero .17 de agosto de 2016. **La Provence**. Disponível em: < <https://www.laprovence.com/article/politique/4078328/valls-sur-le-burkini-une-vision-archaïque-de-la-place-de-la-femme-dans-lespace-public.html>>. Acesso em 6 jul 2017.

LE FIGARO. Ces villes qui ont pris des arrêtés anti-burkini. 26 de agosto de 2016. Disponível em: <<https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2016/08/26/01016-20160826ARTFIG00141-ces-villes-qui-ont-pris-des-arretes-anti-burkini.php>>. Acesso em 6 jul 2017.

_____. Le journal satirique Charlie Hebdo cible d'un attentat terroriste .7 de janeiro de 2015. Disponível em: < <https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/01/07/01016-20150107ARTFIG00192-le-journal-satirique-charlie-hebdo-cible-d-un-attentat-terroriste.php>>. Acesso em 6 jul 2017.

LE MONDE. L'Immigration et l'Islam Demeurent des Sujets Clivants en France. 3 de julho 2017. Disponível em: <www.lemonde.fr/politique/article/2017/07/03/l-immigration-et-l-islam-demeurent-des-sujets-clivants-en-france_5154770_823448.html>. Acesso em 4 mar 2018.

_____. Le Conseil d'Etat met un terme aux arrêtés « anti-burkini ». 26 de agosto de 2016a. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/societe/article/2016/08/26/le-conseil-d-etat-suspend-l-arrete-anti-burkini-de-villeneuve-loubet_4988472_3224.html>. Acesso em 4 mar 2018.

_____. Comment le « burkini » est devenu la polémique du mois d'août. 26 de agosto de 2016b. Disponível em: <https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2016/08/26/comment-le-burkini-est-devenu-la-polemique-du-mois-d-aout_4988517_4355770.html>. Acesso em 4 mar 2018.

_____. 11 de agosto de 2016c. Disponível em: <https://www.lemonde.fr/societe/article/2016/08/11/le-maire-de-cannes-interdit-les-vetements-religieux-a-la-plage_4981587_3224.html>. Acesso em 4 mar 2018.

LE POINT. Entrevista de David Lisnard à Jérôme Cordelier. 1 de setembro de 2016. **Le Point**.

LETTINGA, Doutje; SAHARSO, Sawitri. Outsiders Within: Framing and Regulation of Headscarves in France, Germany and The Netherlands. **Social Inclusion**, v. 2, nº 3, p. 29-39, 2014.

LEVY, Jacob. **The Multiculturalism of Fear**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. Classifying cultural rights. **Nomos**, n. 39, p. 22-66, 1997.

LIMA, Carolina. **Sete semanas em Gaza: uma análise dos discursos de Barack Obama sobre a guerra dos cinquenta e um dias (2014)**. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais), Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

LOCHAK, Danièle. L'Intégration, Alibi, de la Précarisation. **Plein Droit**, vol. 59-60, n. 4, p. 3-6, 2004. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-plein-droit-2004-1-page-3.htm>>. Acesso em 5 set 2017.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil e Outros Escritos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

LOI 55-385. 3 de abril de 1955. Disponível em: <
<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000695350>>. Acesso em 25 de agosto de 2018.

LOI 2004-228. 15 de março de 2004. Disponível em: <
<https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000417977/>>. Acesso em 25 de agosto de 2017.

LOI 2010-1192. 11 de outubro de 2010. Disponível em: <
<https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000022911670/>>. Acesso em 25 de agosto de 2017.

LOUATI, Yasser. Islamophobia in France: National Report. In: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid. (eds). **European Islamophobia Report 2016**. SETA - Foundation for Political, Economic and Social Research, 2017, p. 183-212. Disponível em: <
https://setav.org/en/assets/uploads/2017/05/EIR_2016.pdf>. Acesso em 6 mar 2018.

MABILON-BONFILS, Béatrice; ZAÏA, Geneviève. **La laïcité au risque de l'Autre**, Paris: Editions de l'Aube, 2014.

MADISON, James. **The Federalist Papers: nº 10**. The Same Subject Continued The Union as a Safeguard Against Domestic Faction and Insurrection From the New York Packet. Avalon Projects: Yale Law School. 2008a. Disponível em: <
http://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed10.asp>. Acesso em 8 de dezembro de 2017.

_____. **The Federalist Papers: nº 51**. The Structure of the Government Must Furnish the Proper Checks and Balances Between the Different Departments From the New York Packet. Avalon Projects: Yale Law School. 2008b. Disponível em: <
http://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed51.asp>. Acesso em 8 de dezembro de 2017.

MARRANCI, G. Multiculturalism, Islam and The Clash of Civilisations Theory: Rethinking Islamophobia. **Culture and Religion**, v. 5, n. 1, 2004, p. 105-117.

MATHIEU, Felix. The failure of state multiculturalism in the UK? An analysis of the UK's multicultural policy for 2000–2015. **Ethnicities**, vol. 18, n. 1, p. 43-69, 2016.

MATTEI, Paola; BROEKS, Miriam. From multiculturalism to civic integration: Citizenship education and integration policies in the Netherlands and England since the 2000s. **Ethnicities**, vol. 18, n. 1, p. 23-42, 2016.

MATTEUCCI, Nicola. Liberalismo. In: BOBBIO, Norberto.; MATTEUCCI, Nicola.; PASQUINO, Gianfranco (Orgs.). **Dicionário de Política**. Brasília: Editora UnB, 1998.

MCGHEE, Derek. **End of multiculturalism: Terrorism, integration and human rights**. McGraw-Hill Education, 2008.

MENDELSKI, Bruno. The French State of Emergency: marginalization of the Muslim minority as a consequence of state self-legitimation. In: FELDMAN, Ofer (Ed). **The Rhetoric of Political Leadership: Logic and Emotion in Public Discourse**. Cheltenham and Northampton: Edward Elgar, p. 69-85, 2020.

_____. Islamophobia as an Illiberal Action: The Case of German and France. In: KÖKSOY, F. (Ed) **Global and Regional Powers: Relations, Problems and Issues in the 21st Century**. Bern: Peter Lang, 2019a.

_____. A França e sua minoria muçulmana: revisitando o conceito de Tirania da Maioria. **Revista Política Hoje**, v. 28, n. 2, p. 164-189, 2019b. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/politica hoje/article/view/236664>>.

_____. Articulações liberais e iliberais da islamofobia na Alemanha e na França. **Revista Novos Rumos Sociológicos**, v. 6, n. 10, Ago/Dez, p.381-415, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/NORUS/article/view/14155>>.

MERQUIOR, José. 2014. **O Liberalismo: Antigo e Moderno**. São Paulo: É Realizações.

MIGRANT INTEGRATION POLICY INDEX. Apresenta dados sobre a Nova Zelândia. 2019. Disponível em: < <https://www.mipex.eu>>. Acesso em 30 out 2018.

MILL, John. De Tocqueville on Democracy in America - Vol. 1. In: ROBSON, John (Ed). **The Collected Works of John Stuart Mill**, Volume XVIII - Essays on Politics and Society Part I. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

_____. **Considerations on Representative Government**. London: The Electric Book Company, 2001.

_____. **Sobre a Liberdade**. Petrópolis: Vozes, 1991.

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE. **Rapport à monsieur le ministre de l'éducation nationale de l'enseignement supérieur et de la recherche**. Rapporteur Hanifa Chérifi. Jun 2005. Disponível em: <<https://www.vie-publique.fr/sites/default/files/rapport/pdf/064000177.pdf>>. Acesso em 6 mar 2018.

MINISTÈRE DE L'INTÉRIEUR DE LA FRANCE. (2017). **Sortie de l'état d'urgence: un bilan et des chiffres clés**. 2 de novembro de 2017. Disponível em: <<https://www.interieur.gouv.fr/Espace-presse/Dossiers-de-presse/Sortie-de-l-etat-d-urgence-un-bilan-et-des-chiffres-cles>>. Acesso em 11 jul 2018.

MISSION D'INFORMATION SUR LA PRATIQUE DU PORT DU VOILE INTEGRAL SUR LA TERRITOIRE NATIONAL. **Assemblée nationale**, 2009. Disponível em: <http://www.assemblee-nationale.fr/13/rap-info/i2262.asp#P1293_328708>. Acesso em 11 jan 2018.

MITCHELL, Mark. **The limits of liberalism: tradition, individualism, and the crisis of freedom**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2019.

MODOOD, Tariq. (2002). The Place of Muslims in British Secular Multiculturalism. In: ALSAYYAD, Nezar; CASTELLS, Manuel (Eds.), **Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization**. Lanham: Lexington Books, p. 113–30, 2012.

MOFFITT, Benjamin. Liberal Illiberalism: The Reshaping of the Contemporary Populist Radical Right in Northern Europe. **Politics and Governance**, v. 5, n. 4, p 112–122, 2017. Disponível em: <<https://www.cogitatiopress.com/politicsandgovernance/article/view/996/996>>. Acesso em 26 mar 2018.

MONDON, Aurelien; WINTER, Aaron. Articulations of Islamophobia: From the Extreme to the Mainstream? **Ethnic and Racial Studies**, v. 40, n. 13, p. 2151-2179, 2017.

MUHAMMAD, Marwan. Four Things to Learn From France When Combating Islamophobia at a Policy Level. In: **The Carter Center**. Countering the Islamophobia Industry: Toward More Effective Strategies. Atlanta, Maio de 2018, p. 55-60. Disponível em: <https://www.cartercenter.org/resources/pdfs/peace/conflict_resolution/countering-isis/cr-countering-the-islamophobia-industry.pdf>. Acesso em 5 nov 2019.

MUIŽNIEKS, Nils. Commissioner for Human Rights of Council of Europe. **3^o Quarterly Activity Report 2016**. Estrasburgo, 16 de novembro de 2016. Disponível em: <<https://rm.coe.int/09000016808e2d11>>. Acesso em 5 nov 2019.

MULTICULTURALISM POLICY INDEX. Apresenta dados sobre a Nova Zelândia. 2011. Disponível em: <<https://www.queensu.ca/mcp/>>. Acesso em 23 set 2017.

MULLER, Jan. **What is Populism?** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

NAJIB, Kawtar; HOPKINS, Peter. Where does Islamophobia take place and who is involved? Reflections from Paris and London. **Social & Cultural Geography**, vol. 21, n.4, p. 458-478, 2020.

_____. Veiled Muslim women's strategies in response to Islamophobia in Paris. **Political Geography**, vol. 73, p.103-111, 2019.

NEW YORK TIMES. Sarkozy Backs Drive to Eliminate the Burqa. 22 de julho de 2009. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2009/06/23/world/europe/23france.html>>. Acesso em 5 ago 2017.

NEW ZEALAND GOVERNMENT. **Deed of Settlement Between the crown and Ngāti Hauā**. 18 de julho de 2013. Disponível em: <<https://www.govt.nz/assets/Documents/OTS/Ngati-Haua/Ngati-Haua-Deed-of-Settlement-Summary-18-Jul-2013.pdf>>. Acesso em 5 ago 2017.

NEW ZEALAND SOCIAL INDICATORS. **Representation of ethnic groups in government**. 2019. Disponível em: <http://archive.stats.govt.nz/browse_for_stats/snapshots-of-nz/nz-social-indicators/Home/Trust%20and%20participation%20in%20government/rep-ethnic-grps-govt.aspx>. Acesso em 15 jan 2020.

_____. The people must be extracted from within the people: Reflections on populism. **Constellations**, vol. 21, n.4, p. 483–493, 2014.

NUSSBAUM, Martha. **Frontiers of Justice: disability, nationality and species membership.** Cambridge: Harvard University Press, 2007.

O'BRIEN, Peter. **The Muslim Question in Europe: Political Controversies and Public Philosophies.** Philadelphia: Temple University Press, 2016

OBSERVATOIRE DE LA LAÏCITÉ. **Point d'étape sur les travaux de l'Observatoire de la Laïcité,** 2014. Disponível em: <
<https://www.gouvernement.fr/sites/default/files/contenu/piece-jointe/2014/07/point-etape-version-finale.pdf>>. Acesso em 11 jan 2018.

O'DONNELL, Guillermo. Teoria Democrática e Política Comparada. **Dados**, v. 42, nº 4, p. 655-690, 1999.

OKIN, Susan. **Is multiculturalism bad for women?** Princeton: Princeton University Press, 1999.

OPEN SOCIETY FOUNDATION. **Research Report: After the Ban: The Experiences of 35 Women of the Full-Face Veil in France.** Setembro de 2013. Disponível em: <
<https://www.justiceinitiative.org/uploads/86f41710-a2a5-4ae0-a3e7-37cd66f9001d/after-the-ban-experience-full-face-veil-france-20140210.pdf>>. Acesso 4 jan 2017.

ORGAD, Liav. **The Cultural Defense of Nations: A Liberal Theory of Majority Rights.** Oxford: Oxford University Press, 2015.

_____. Illiberal Liberalism Cultural Restrictions on Migration. **The American Journal of Comparative Law**, vol. 58, nº 1, p. 53-105, 2010. Disponível em: <
https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1411042>. Acesso em 15 set 2017.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos.** 1948. Disponível em: < <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>>. Acesso em: 25 jun 2017.

ORGANIZATION FOR SECURITY AND CO-OPERATION IN EUROPE – OSCE. **Office for Democratic Institutions and Human Rights – ODIHR.** ODIHR Hate Crime Reporting (2016-2018). Disponível em: < <https://hatecrime.osce.org/france>>. Acesso em: 25 jun 2019.

ORGANIZAÇÃO PARA A COOPERAÇÃO ISLÂMICA. **Fourth Observatory Report on Islamophobia: Intolerance and Discrimination against Muslims**. Astana: 38th Council of Foreign Ministers, June 28-30, 2011. Disponível em: . <http://www.euro-islam.info/wp-content/uploads/pdfs/islamphobia_rep_May_2010_to_April_2011_en.pdf>. Acesso em: 25 jun 2017.

PAP, András. Constitutional identity? The Hungarian model of illiberal democracy. In: FISH, M. Steven; GIL, Graeme; PETROVIC, Milenko (Eds.) **A quarter century of post-communism assessed**. Palgrave Macmillan, p. 161-186, 2017.

PAPPAS, Takis. Distinguishing Liberal Democracy's Challengers. **Journal of Democracy**, vol 27, nº 4, p. 22-36, 2016. Disponível em: < <https://www.journalofdemocracy.org/wp-content/uploads/2016/09/Pappas-27-4.pdf>>. Acesso em 17 set 2018.

PAREKH, Bhikhu. **Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

PARLAMENTO DA UNIÃO EUROPEIA. **State of emergency: proportionality issues concerning derogations under Article 15 of the European Convention on Human Rights**. 27 de fevereiro de 2018. Disponível em: < <https://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=24505&lang=en>>. Acesso em 19 dez 2018.

PARLAMENTO DO REINO UNIDO. Ethnic diversity in politics and public life. **House of Commons Library**, 2019. Disponível em: < <https://commonslibrary.parliament.uk/research-briefings/sn01156/>>. Acesso em 17 jan 2020.

PEROVIC, Bojan. Islamophobia in Serbia: National Report. In: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (Eds), **European Islamophobia Report 2016**. SETA - **Foundation for Political, Economic and Social Research**, p. 489-514, 2017. Disponível em: < <https://www.setav.org/en/european-islamophobia-report-2016>>. Acesso em 5 mai 2018.

PEW RESEARCH CENTER. **Europe's Growing Muslim Population**. November 29, 2017. Disponível em: <<https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>>. Acesso em 6 mar 2018.

PHILLIPS, Anne. **Multiculturalism without culture**. Princeton: Princeton University Press, 2007.

PRATT, Douglas; WOODLOCK, Rachel. Introduction: Understanding Islamophobia. In: PRATT, Douglas; WOODLOCK, Rachel (Eds). **Fear of Muslims: International Perspectives on Islamophobia**. Springer, 2016, p. 1-18.

RAMOS, Guilherme. **Reflexões sobre a Islamofobia nos Estados Unidos após onze de setembro de 2001: a construção discursiva da ameaça islâmica e o processo decisório em política externa**. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais), Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

RENSMANN, Lars; LANGE, Sarah; COUPERUS, Stefan. Editorial to the Issue on Populism and the Remaking of (Il)Liberal Democracy in Europe. **Politics and Governance**, v. 5, n. 4, p. 106–111, 2017. Disponível em: <https://pure.uva.nl/ws/files/34472738/PaG_5_4_Editorial_to_the_Issue_on_Populism_and_the_Remaking_of_Il_Liberal_Democracy_in_Europe.pdf>. Acesso em 28 mar 2018.

RESENDE, Érica. **Americanidade, Puritanismo e Política Externa: a (re)produção da ideologia puritana e a construção da identidade nacional nas práticas discursivas da política externa norte-americana**. 334 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Ciência Política – Mestrado e Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

RICHARDSON, Robin. **Countering Islamophobia through Education: International Guidelines**. Paris: UNESCO, 2012.

RILEY, Angela. (Tribal) Sovereignty and Illiberalism. **California Law Review**, vol. 95, nº 3, 2007, p. 799-848.

RODAS, Franciso. El Contrato Social Liberal: John Locke. **Revista Co-herencia**, v. 7, nº 13 Jul-Dez, 2010, p. 99-132. Disponível em: <<http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/33/33>>. Acesso em 9 de outubro de 2017.

ROJO, Luisa; DIJK, Teun. “There was a Problem, and it was Solved!”: Legitimizing the Expulsion of ‘Illegal’ Migrants in Spanish Parliamentary Discourse. **Discourse & Society**, vol. 8, n 4, 1997.

ROSANVALLON, Pierre. Fondements et problèmes de l' illibéralisme français. **Séances Publiques**, 2001. Disponível em: <

<https://academiesciencesmoralesetpolitiques.fr/2001/01/15/fondements-et-problemes-de-liliberalisme-francais/>>. Acesso em 6 dez 2017.

ROUSSEAU, Jean. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROY, Olivier. **La laïcité face à l’Islam**. Paris: Stock, 2005.

_____. Entrevista à Catherine Coroller. **Libération**, 6 de novembro de 2004. Disponível em: < https://www.liberation.fr/week-end/2004/11/06/l-islam-est-le-miroir-ou-la-societe-francaise-se-regarde-aujourd-hui_498605>. Acesso em 6 dez 2017.

RUNNYMEDE TRUST, The. Islamophobia: a Challenge for Us All. **Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia**. London: The Runnymede Trust, 1997. Disponível: <<https://www.runnymedetrust.org/uploads/publications/pdfs/islamophobia.pdf>>. Acesso em 6 dez 2016.

SAID, Edward. **Orientalism**. New York: Vintage Books, 1979.

SANTOS, Elson. **Democracia, redistribuição e contrato social: uma discussão sobre o tamanho e os gastos do governo no Brasil após a redemocratização**. Tese (Doutorado em Economia), Programa de Pós-Graduação em Economia do Desenvolvimento da Universidade de São Paulo, 2017.

SARTER, Frédéric. Intégrer l’Islam à l’Europe. **S.E.R: « Études »**, tome 416, vol. 416, p. 45-56, 2012. Disponível: <<https://www.cairn.info/revue-etudes-2012-1-page-45.htm>>. Acesso em 7 set 2017.

SCOTT, Joan. **The politics of the veil**. Princeton: Princeton University Press, 2007.

SCHIFFER, Sabine; WAGNER, Constantin. Anti-Semitism and Islamophobia: New Enemies, Old Patterns. **Race and Class**, v. 52, n. 3, p. 77–84, 2011.

SENADO FRANCÊS. Apresenta dados sobre as votações legislativas. Disponível em: < <https://www.senat.fr>>. Acesso em 17 jan 2018.

SEMATI, Mehdi. Islamophobia, Culture and Race in the Age of Empire. **Cultural Studies**, v. 24, n. 2, p. 256–75, 2010.

SHAPIRO, Michael. Textualizing global politics. In DERIAN, James; SHAPIRO, Michael (eds). **International/intertextual relations: Postmodern readings in world politics**. Lexington: Lexington Books, 1989, p. 11-22.

_____. **The politics of representation: writing practices in biography, photography, and policy analysis**. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.

_____. **Language and political understanding: the politics of discursive practices**. New Haven: Yale University Press, 1981.

SHARMA, Swati. Islamic State claims responsibility for Paris attacks. **Washington Post**. 14 de novembro de 2015. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/11/14/islamic-state-claims-responsibility-for-paris-attacks/?noredirect=on&utm_term=.33a91c1b9cb9>. Acesso em 5 de jan 2017.

SILVEIRA, Maria. **Narração do acontecimento e ideologia: o exemplo do 11 de setembro na imprensa francesa**. Tese (Doutorado em Letras Neolatinas), Programa de Pós-Graduação em Letras Neolatinas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

SINGHAM, Mervin. Multiculturalism in New Zealand: the need for a new paradigm. **Aotearoa Ethnic Network Journal**, vol.1, n.1, p.33-37, jun 2006. Disponível em: <https://members.mauriora.co.nz/wp-content/uploads/2015/05/Multiculturalism_in_NZ_-_AENJ.1.1.Singham.pdf>. Acesso em 7 set 2019.

SOYSAL, Yasemin. **Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

SMITH, Peter; ZIEGLER, Melissa. Liberal and Illiberal Democracy in Latin America. **Latin American Politics and Society**, vol. 50, n. 1, p. 31-57, 2008.

TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, Amy. **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 25-73.

TEARA, 2019. The Encyclopedia of New Zealand. **150 years since attack on Rangiaowhia in the NZ Wars**. Disponível em: <<https://mch.govt.nz/news-events/press-releases/150-years-battle-waiari-new-zealand-wars>>. Acesso em 5 jan 2020.

TEBBLE, Adam. Exclusion for Democracy. **Political Theory**, vol. 34, n. 4, p. 463-487, 2006.

TELL MAMA. Normalising hatred: Tell MAMA Annual Report (2018). Londres, 2019. Disponível em: < <https://tellmamauk.org/tell-mama-annual-report-2018--normalising-hate>>. Acesso em 5 jan 2020.

TÉVANIAN, Pierre. Une loi antilaïque, antiféministe et antisociale. **Le Monde Diplomatique**, Fevereiro de 2004. Disponível em: <<https://www.monde-diplomatique.fr/2004/02/TEVANIAN/10890>>. Acesso em 7 jul 2017.

THOMPSON, John. **Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Petrópolis: Vozes, 1995

TIRITILLI, Matt. **The French Strategy in Africa: France's Role on the Continent & its Implications for American Foreign Policy**. Austin: University of Texas, 2017, 82 f. Plan II Honors Program. Disponível em: < https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/75199/tiritillimathew_Thesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 6 mar 2018.

TOCQUEVILLE, Alexis. **A Democracia na América: Livro 1, Leis e Costumes**. Martins Fontes: São Paulo, 2005.

TULLY, James. **Strange Multiplicity: Constitutionalism in the Age of Diversity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

UBEROI, Varun; MODOOD, Tariq. Inclusive Britishness: A Multiculturalist Advance. **Political Studies**, vol. 61, n. 1, p. 23-41, 2013.

ULGER, Irfan.; BENITEZ, Maribel. Islamophobia in France, from racism to “neo-populism”. **LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi (VIII-I)**, Journal of Social Sciences, p. 50-66, 2017. Disponível em: <<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/317186>>. Acesso em 6 mar 2018.

UNITED NATIONS - GENERAL ASSEMBLY. Human Rights Council. **Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Forms of Intolerance: Follow-up to and Implementation of the Durban Declaration and Programme of Action**, 2007.

UNITED NATIONS. Comissão de Direitos Humanos. **Visit to France - Report of the Special Rapporteur on the promotion and protection of human rights and fundamental freedoms**

while countering terrorism, 8 mai 2019. Disponível em: < <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G19/133/99/PDF/G1913399.pdf?OpenElement>>. Acesso em 6 dez 2019.

_____. Comissão de Direitos Humanos. **France: Banning the niqab violated two Muslim women's freedom of religion - UN experts**. Outubro de 2018. Disponível em: <<https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=23750>>. Acesso em 6 dez 2019.

_____. Comissão de Direitos Humanos. **Two UN rights experts urge France to bring its draft counter-terrorism law in compliance with its international human rights obligations**. Setembro de 2017. Disponível em: <<https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=22165&LangID=E>>. Acesso 29 mar 2018.

_____. Comissão de Direitos Humanos. **Press briefing notes on France and Bolivia**. Dezembro de 2016. Disponível em: <<https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=20430&LangID=E>>. Acesso 29 mar 2018.

_____. Comissão de Direitos Humanos. **Concluding observations on the fifth periodic report of France**, 17 ago 2015. Disponível em: <<https://digitallibrary.un.org/record/1314651>>. Acesso em 6 mar 2018.

_____. Comissão de Direitos Humanos. **Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief, Asma Jahangir**. 2006. Disponível em: <<https://digitallibrary.un.org/record/565819>>. Acesso em 6 mar 2018.

_____. Comissão de Especialistas em Assuntos de Minorias. **Report of the independent expert on minority issues. Addendum. Mission to France (19-28 September 2007)**. 2008. Disponível em: <<https://www.refworld.org/country,,UNHRC,MISSION,FRA,,47d6a3ea2,0.html>>. Acesso em 6 mar 2018.

_____. Comissão para os Direitos da Criança. **Consideration of reports submitted by states parties under article 44 of the convention. Concluding observations:**

France. Junho de 2004. Disponível em: < <https://www.refworld.org/docid/42d3c1384.html>>. Acesso em 6 mar 2017.

_____. Comissão contra a tortura e outros tratamentos ou penas cruéis, desumanos ou degradantes. **The Committee against Torture reviews report of France.** Abril de 2016. Disponível em: < <https://www.ohchr.org/en/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=19849&LangID=E>>. Acesso em 6 mar 2017.

UNREPRESENTED NATIONS & PEOPLES ORGANIZATION – UNPO. **Maori: Historic Deal with New Zealand Government.** 26 de junho de 2008. Disponível em: <<https://unpo.org/article/8342>>. Acesso em 6 mar 2017.

US DEPARTMENT OF STATE. Country Reports on Human Rights Practices. Disponível em: <<https://www.state.gov/reports-bureau-of-democracy-human-rights-and-labor/country-reports-on-human-rights-practices/>>. Acesso em 6 dez 2019.

_____. Reports on human rights practices for 2019: France, 2020. Disponível em: <<https://www.state.gov/reports/2019-country-reports-on-human-rights-practices/france>>. Acesso em 6 ago 2020.

_____. Reports on human rights practices for 2019: New Zealand, 2020. Disponível em: < <https://www.state.gov/reports/2019-country-reports-on-human-rights-practices/new-zealand/>>. Acesso em 6 ago 2020.

_____. Reports on human rights practices for 2019: United Kingdom 2020. Disponível em: <<https://www.state.gov/reports/2019-country-reports-on-human-rights-practices/united-kingdom>>. Acesso em 6 ago 2020.

US DEPARTMENT OF STATE. International Religious Freedom Reports. Disponível em: < <https://www.state.gov/international-religious-freedom-reports/>>. Acesso em 6 dez 2019.

_____. Report on international religious freedom for 2019: New Zealand, 2020. Disponível em: < <https://www.state.gov/reports/2019-report-on-international-religious-freedom/new-zealand>>. Acesso em 6 jul 2020.

_____. Report on international religious freedom for 2018: United Kingdom, 2019. Disponível em: <<https://www.state.gov/reports/2018-report-on-international-religious-freedom/united-kingdom>>. Acesso em 6 jul 2020.

VAUCHEZ, Stéphanie. et al. L'état d'urgence au prisme contentieux : analyse transversale de corpus. In: Rapport Ce qui reste(ra) toujours de l'urgence. **CREDOF**. Fevereiro de 2018, p. 166-246. Disponível em: <https://juridique.defenseurdesdroits.fr/doc_num.php?explnum_id=17814>. Acesso em 6 jul 2020.

VERTOVEC, Steven. Islamophobia and Muslim Recognition in Britain. In: (Y. HADDAD, Y. (Ed.), **Muslims in the West: From Sojourners to Citizens**. Oxford and New York: Oxford University Press, p. 19–35, 2002.

VICENTE, José. Considerações sobre o conceito de vontade geral em Rousseau. **Revista Contemplação**, n. 17, p. 75-83, 2018. Disponível em: <<http://fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/view/173/191>>. Acesso em 05 jul 2019.

VIE PUBLIQUE. Apresenta documentos oficiais do governo francês. Disponível em: <<https://www.vie-publique.fr/>>. Acesso em 6 mar 2018.

_____. **En bref**. De l'état d'urgence à la loi renforçant la sécurité intérieure et la lutte contre le terrorisme. 2017a. Disponível em: <<https://www.vie-publique.fr/en-bref/38526-de-letat-durgence-la-loi-renforçant-la-securite-interieure>>. Acesso em 6 mar 2018.

_____. **Discours publics**. Déclaration de M. François Hollande, Président de la République, sur le rôle du Conseil d'Etat, à Paris le 22 mars 2017. 2017b Disponível em: <<https://www.vie-publique.fr/discours/202499-declaration-de-m-francois-hollande-president-de-la-republique-sur-le>>. Acesso em 6 mar 2018.

_____. **Discours publics**. Déclaration de M. Manuel Valls, Premier ministre, sur le projet de loi prorogeant l'état d'urgence, au Sénat le 20 juillet 2016. 2016a. Disponível em: <<https://www.vie-publique.fr/discours/199992-declaration-de-m-manuel-valls-premier-ministre-sur-le-projet-de-loi-p>>. Acesso em 6 mar 2018.

_____. **Discours publics.** Déclaration de M. Manuel Valls, Premier ministre, sur l'inscription de l'état d'urgence et de la déchéance de la nationalité française dans la Constitution, à l'Assemblée nationale le 5 février 2016. 2016b Disponível em: < <https://www.vie-publique.fr/discours/197776-declaration-de-m-manuel-valls-premier-ministre-sur-linscription-de-l>>. Acesso em 6 mar 2018.

_____. **Discours publics.** Déclaration de M. Manuel Valls, Premier ministre, sur les grandes orientations du projet de loi prorogeant l'état d'urgence et modernisant le régime d'exception de la loi du 3 avril 1955, au Sénat le 20 novembre 2015. 2015. Disponível em: <<https://www.vie-publique.fr/discours/196956-declaration-de-m-manuel-valls-premier-ministre-sur-les-grandes-orient>>. Acesso em 6 mar 2018.

_____. **Discours publics.** Déclaration de Mme Michèle Alliot-Marie, ministre de la justice et des libertés, sur les motifs du projet de loi visant à interdire la dissimulation du visage dans l'espace public, à Paris le 15 septembre 2010. 2010. Disponível em: < <https://www.vie-publique.fr/discours/180090-declaration-de-mme-michele-alliot-marie-ministre-de-la-justice-et-des-l>>. Acesso em 6 mar 2018.

_____. **Discours publics.** Déclaration de M. Jean-Pierre Raffarin, Premier ministre, sur l'application du principe de laïcité dans les écoles de la République, à l'Assemblée nationale le 3 février 2004. 2004. Disponível em: < <https://www.vie-publique.fr/discours/146095-declaration-de-m-jean-pierre-raffarin-premier-ministre-sur-lapplicat>>. Acesso em 6 mar 2018.

WEBER, Max. **Sociologia.** Tradução: Amélia Cohn e Gabriel Cohn; organização: Gabriel Cohn. São Paulo: Editora Atica, 2003.

_____. **Economia e Sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica Gabriel Cohn. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WEISS, Gilbert; WODAK, Ruth. (Ed). **Critical Discourse Analysis:** Theory and Interdisciplinarity. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.

WERBNER, Pnina. Islamophobia: Incitement to Religious Hatred: Legislating for a New Fear? **Anthropology Today**, v. 21, n. 1, p. 5-9, Feb, 2005.

WODAK, Ruth. The Discourse: Historical Approach. In: WODAK, Ruth; MEYER, Michael. **Methods of Critical Discourse Analysis**. London: Sage Publications, p. 63-94, 2001.

WOLFREYS, Jim. **Republic of Islamophobia: The Rise of Respectable Racism in France**. Oxford: Oxford Press University, 2018.

WOOD, Dominic. The importance of liberal values within policing: police and crime commissioners, police independence and the spectre of illiberal democracy. **Policing and Society**, vol. 26, n. 2, p. 148-164, 2014.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma Introdução Teórica e Conceitual. In: SILVA, Thomas (Org.). **Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, p. 7-72, 2012.

WORLD JUSTICE PROJECT RULE OF LAW INDEX. Apresenta informações acerca do estado de direito no mundo. Disponível em: <<https://worldjusticeproject.org/our-work/research-and-data/wjp-rule-law-index-2020>>. Acesso em 5 jan 2020.

YIN, Robert. **Estudo de caso: planejamento e métodos**. Porto Alegre: Bookman, 2005.

YOUNGOV. Western/MENA Attitudes to Religion Portray a Lack of Faith in Common Values. YouGov Cambridge Centre, 2019. Disponível em: <<https://yougov.co.uk/topics/international/articles-reports/2019/02/03/westernmena-attitudes-religion-portray-lack-faith->>. Acesso em 29 jun 2020.

_____. Sondage sur la prolongation de l'état d'urgence .YouGov pour le Huffington Post et i>Télé, 2016. Disponível em: <https://www.huffingtonpost.fr/2016/08/04/etat-urgence-securite-des-francais-preoccupation-numero-chomage-sondage-exclusif-yougov_n_11315414.html>. Acesso em 15 jun 2018.

YOUNG, Iris. Structural Injustice and the Politics of Difference. In: SIMON, Anthony; LADEN, Simon; OWEN, David (Eds.). **Multiculturalism and Political Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 60–88.

ZAKARIA, Fareed. The Rise of Illiberal Democracy. **Foreign Affairs**, November/December 1997 Issue.

ZEMPI, Irene; CHAKRABORTI, Neil. **Islamophobia, Victimisation and the Veil**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.

ZRAGUA, Fatma. Vers une radicalisation de la laïcité en France? In: **CCIF. Rapport sur l'islamophobie pendant l'année 2017: dates, chiffres et questions**. Paris, p. 24-27, 2018. Disponível em: <<https://www.islamophobie.net/wp-content/uploads/2018/04/ccif-rapport-2018.pdf>>. Acesso em 26 nov 2019.

ZUQUETE, José. The European Extreme-Right and Islam: New Directions. **Journal of Political Ideologies**, v. 13, n. 3, p. 321-344, 2008.