

A visibilidade das práticas religiosas associadas aos migrantes e seus descendentes na França¹

Visibility of religious practices associated with immigrants and their descendants in France

Abdelhafid HAMMOUCHE²

Resumo

A visibilidade das práticas religiosas associadas ao Islã suscita múltiplos debates. Este artigo visa explicitar esta visibilidade aumentada das pesquisas no espaço urbano por uma dupla contextualização, e tenta situá-la, assim relativamente, à dinâmica migratória. Por ela, coloca-se em perspectiva os processos de inscrição do Islã na sociedade francesa por práticas que se querem renovadas, no que ela difere das práticas discretas dos primo-migrantes, e diversificadas pela multiplicação das referências. A dupla contextualização é uma orientação epistemológica que se impõe, uma vez que se pretende apreender a peculiaridade de uma situação de imigração-migração, contanto que se evoque como aqui, de uma parte, a sociedade francesa e, de outra parte, a sociedade argelina.

Palavras-chave: Descendentes. França. Migrantes. Práticas religiosas. Visibilidade.

Abstract

The visibility of religious practices associated with Islam raises multiple debates. The aim of this article was to explain the increasing visibility of studies in the urban space by a double contextualization and situate them in relation to the migratory dynamics. By doing so, the processes of inscription of Islam in the French society are put into perspective by practices that are renewed, which differ from the discrete practices of prime movers (immigrants) and are diversified by the multiplication of references. The double contextualization is an epistemological orientation that imposes itself since there is an intention to apprehend one's own immigration-migration situation as long as it is evoked here, on the one hand, in the French society and, on the other, in the Algerian society.

Keywords: *Descendants. Franch. Immigrants. Religious practices. Visibility.*

¹ Artigo original: *La visibilité des pratiques religieuses associées aux migrants et à leurs descendants en France*. Esse artigo e sua tradução se inscrevem num dispositivo de pesquisa pluridisciplinar sobre as dinâmicas urbanas dos bairros populares em Lille (França) e em Fortaleza (Brasil).

² Universidade Lille I, Faculté des Sciences Économiques et Sociales, Sciences et Technologies. 59655, Villeneuve d'Ascq, Lille, França. E-mail: <abdelhafid.hammouche@univ-lille1.fr>.

Agradecimentos: o autor agradece efusivamente o Prof. Dr. José Olinda Braga por seus trabalhos e as múltiplas trocas que acompanharam a redação do texto. Agradece, igualmente, ao doutorando Julien Zeppetella pela releitura atenta e os numerosos comentários que permitiram refinar o texto.

Os debates sobre o Islã se multiplicaram desde os últimos decênios em numerosos países na África, na América, na Europa ou na Ásia. Pode-se supor que eles refletem, parcialmente, os efeitos das transformações de envergadura geradas pela industrialização e urbanização que, após os anos 1960, um bom número dessas sociedades conheceu. A França não escapa a essa dinâmica com tensões dali recorrentes nesses últimos anos, por exemplo, com o chamado caso do véu. A presença mais visível de mulheres e homens exibindo signos explícitos religiosos como o véu islâmico ou a barba, o maior número de prédios destinados à vocação cultural, sem falar de comportamentos que parecem romper com um passado recente, suscitam diversas interrogações. Como interpretar, por exemplo, a copresença nos mesmos espaços urbanos de mulheres idosas que sempre portaram um véu, jovens mulheres vestidas segundo as últimas modas – exibindo-se em bares ou fumando um cigarro, tendo adotado, bem recentemente, procedimentos idênticos aos de seus ascendentes –, homens jovens e menos jovens – provenientes da imigração ou convertidos –, velhos trabalhadores aposentados e adolescentes com dificuldade de emprego reivindicando, todas e todos, um Islã que cada um(a) declina à sua maneira? Esses debates, que tomaram mais amplitude após os trágicos atentados de 2015 e 2016, indicam o interesse, o medo ou a perplexidade em torno dessa religião, que tende a ser redefinida tanto no registro do dogma como no plano político. Distanciada da posição marginal que ocupou durante a colonização, reivindicou-se enquanto religião não mais atrelada ao “longínquo”, ao “além” exótico ou somente aos países muçulmanos, mas da França. As práticas religiosas que lhe foram associadas são afirmadas diferentemente daquelas de um passado recente. Mais visíveis, elas suscitam discussões no plano teológico, mas também, mais largamente, no registro social e cultural para questionar aquilo que devem às condições econômicas e simbólicas, ao contexto nacional e internacional. O tema religioso toma, assim, mais importância gerando análises em que se dá conta da herança pós-colonial, da conjuntura socioeconômica e da posição daqueles que são muçulmanos ou tomados como tais. O desconhecimento da diversidade das práticas, a ausência de instituições reconhecidas para enquadrar ou afirmar o dogma complicam, sem dúvida, a percepção dessas dinâmicas religiosas. Na França, onde o Islã se tornou, segundo diversos levantamentos, a segunda religião, a relação com a imigração, mais ainda quando associada aos bairros de habitação social, os mais degradados, torna difícil sua abordagem. Não é fácil sintetizar as controvérsias por tanto que se repetem e se renovam após o fim dos anos 1970, o aumento de desempregados e as múltiplas degradações sofridas pelas populações das Zonas Prioritárias a Urbanizar (ZUP) notadamente. Alguns temem instrumentalizações e falam de desvio ou radicalização, outros pontuam riscos de estigmatização sinalizados pela difusão mais frequente do termo islamofobia. É do mesmo modo muito difícil caracterizar aqueles que querem distinguir o Islã dito “moderado” das correntes ditas integristas ou fundamentalistas. Para além dessas diferentes dimensões, convém não ignorar os desafios financeiros e industriais, particularmente logo que a etiqueta “halal” se fez compreender tanto como uma estratégia considerada comercial para vender o mais largamente possível no hexágono³ e para exportação, quanto como uma intervenção moral. Alguns falarão mesmo de “consumo” do Islã apoiado em uma apropriação instrumentalizada, condicionada pelas redes sociais e grupos dos bairros populares, enquanto outros falam de “guetização” dessa religião.

Para tentar identificar um fio condutor a propósito da evolução das práticas religiosas referidas implícita ou explicitamente ao Islã na França dos anos 1960 até hoje, em baseo meu propósito sobre meus trabalhos anteriores relativos às situações migratórias: os primeiros

³ Nota do tradutor: Metáfora geográfica para designar a França.

concerniam à determinação dos casamentos, e os seguintes interrogavam sobre a vida social nas periferias. Entendemos práticas como maneiras de fazer concretamente. Na minha abordagem, esses modos são histórica e socialmente situados, além de resultarem de uma combinação entre socialização primária e adaptação ulterior. A prática que se observa é, sob este ângulo, uma apropriação orientada pela educação em um meio dado, e as situações ulteriores vividas diferentemente segundo a posição social ocupada. Assim, o religioso é o fruto de uma aprendizagem e se assemelha a um alfabeto social aprendido no seio da família e de seu meio, gerando uma grade de leitura para produzir sentidos e atos (DURKHEIM, 1991; HERVIEU-LÉGER, 1993). Portanto, o fato religioso adquire sentidos em uma configuração social e por meio de interações entre indivíduos.

Neste artigo, trata-se de apreender o fato religioso pelos atos observáveis e os ditos tidos que lhe são associados por aquelas e aqueles que se dizem muçulmanos. Não se trata, evidentemente, de avaliar desvios ou conformidades às normas ou às referências teológicas. A hipótese que perpassa este artigo é considerar que a mudança desses últimos decênios está ligada a maior visibilidade ou, para dizê-lo de outro modo, à publicização de práticas inicialmente minoradas ou pouco presentes no espaço público. Não se trata, portanto, de debates teológicos, mas, para o primeiro ponto, das maneiras pelas quais os imigrados e seus filhos manifestam sua filiação religiosa a partir do estudo da vida social, na qual se inscrevem os casamentos. Para o segundo ponto, tentar-se-á colocar em relevo a visibilidade das práticas nos bairros populares, particularmente a partir de questões que ocupam lugar no espaço público francês, dos anos 1960 até hoje, e implicam, de uma maneira ou de outra, as relações relativas aos migrantes e aos filhos de imigrantes argelinos. Com esses últimos, a redefinição da posição do estrangeiro, a visibilidade da prática religiosa e suas modificações no tempo são pouco aparentes na cidade segregada dos anos 1960. Elas estão bem mais sob os refletores da atualidade em curso, sobretudo quando referenciadas ao Islã ou ao subúrbio.

Para apreciar as mudanças da posição adotada pelos migrantes ou seus filhos após a descolonização, retiveram-se duas sequências: a primeira, oriunda de minha pesquisa em 1993 sobre as estratégias matrimoniais em situação migratória dos imigrantes argelinos, mostra, no início dos anos 1960, uma segregação urbana acompanhada de uma diferenciação entre semelhantes de condições que são os migrantes; a segunda, baseada em trabalhos iniciados em 2010 e ainda em curso, sublinha o reposicionamento desde os anos 1970-1980 dos filhos de imigrados que rejeitam sua exclusão do debate político, e uma posição de reserva do espaço público para reivindicar uma posição menos estigmatizada, ao mesmo tempo que, progressivamente, as mulheres se afirmam enquanto parte envolvida da cidade e que, nos anos 1990, a questão do “véu” se torna recorrente sob a dianteira da cena midiática. Começemos por apresentar os contornos do contexto e da dinâmica migratória.

Relação comunitária e práticas religiosas discretas

Durante os primeiros anos de imigração, os migrantes residem em bairros populares próximos às empresas que os empregam. O laço estruturante é aquele que se mantém à distância⁴ com a cidade de origem na Argélia, na qual permanece a comunidade de referência. Mais frequentemente com uma posição espacial descentrada, a relação com a cidade de

⁴ Para o envio de dinheiro com os mandatos, para os projetos de compra ou de construção de casa [...].

acolhimento na França se reduz a imperativos e usos funcionais. O cidadão comum que cruza com o migrante fora de seu bairro de residência é “remoto”. O processo de alteração numa situação marcada pela guerra de descolonização nos anos 1960 se encena, a princípio, entre migrantes vivendo no mesmo bairro, mas vindos de diferentes regiões rurais da Argélia. Ao longo dos anos, os laços comunitários se redefinem, logo que os bairros populares começam a conhecer um declínio em proveito das ZUP que, frequentemente, prolongam-nas e são mais comumente chamadas periferias. Ao longo do tempo, a ancoragem simbólica na cidade se torna menor, e essa evolução se verifica em parte também no *Maghreb*⁵ para os rurais atingidos pelo êxodo e que participam na urbanização. A organização familiar e as relações entre seus membros se transformam, deixando mais distante o laço comunitário e favorecendo os processos de individuação.

Na França, nesse contexto, as relações mais constantes e mais engajadas entre migrantes ligam as famílias provenientes da mesma região na Argélia e instauram uma subcomunidade daqui e do país. As relações se gestam sob o mesmo modelo que na aldeia e preservam, na medida do possível, o contato com o “estrangeiro” que é o migrante de uma outra região que não a sua, instaurando, assim, subcomunidades que formam uma espécie de justaposição⁶. Essa primeira fase, é aquela no curso da qual – o processo de comunalização⁷ – no sentido de aproximação com os habitantes se sentido pertencentes de mais a mais ao bairro – é reduzido àquilo que induz a proximidade de situação (espacial, cultural, social), numa relação concebida como um parêntese. Ela se traduz por uma espécie de dualidade espacial no perímetro do bairro, entre o interior culturalmente sacralizado que impõe um conjunto de comportamentos (não beber álcool, não fumar diante de uma pessoa mais velha a quem se deve respeito[...]), e o exterior reservado a eventuais transgressões.

Ao longo dos anos, as relações para além da subcomunidade se multiplicam, sem provocar, todavia, um relaxamento dos laços internos a este. As “fronteiras” se atenuam a partir dos anos 1970, os efeitos de comunalização, próprios ao reagrupamento, acentuam-se e se exprimem numa dimensão festiva. A lógica individual se torna mais perceptível, o espaço menos encravado, os “circuitos” na cidade se diversificam com, por exemplo, mulheres que praticam fora de “sua casa” atividades (como uma religiosa desempenhando ofício de animadora social) e outras que se mantêm na interioridade do recinto doméstico, ou ainda dos homens que se diferenciam mais nitidamente, aqueles “tradicionais” e afastados, e os outros “modernos” e mais expostos. Essa clivagem recobre uma divergência de conduta entre aqueles cuja postura se caracteriza por uma adaptação funcional, o homem restando o elemento determinante para um horizonte de retorno indiscutido, e aqueles cuja inclinação tende a perenizar um desprendimento e uma situação de melhoria, em que o casal se torna o pivô estratégico. Essa segunda fase⁸ caracteriza uma ancoragem na França que sucede a uma estada vivida como temporária⁹. Há um relativo desprendimento da comunidade de origem e uma menor densidade (em termos de controle, na medida em que as outras famílias da

⁵ Nota do tradutor: Termo empregado em referência aos migrantes franceses de origem argelina, marroquina e tunisiana, que pode trazer por vezes, sobretudo quando pronunciado por pessoas não pertencentes à comunidade, uma conotação pejorativa, segundo tonalidades e intenções.

⁶ Para ilustrar essa fase da vida social do reagrupamento, eu falo de comunidade-mosaica para pôr em relevo um investimento mínimo (funcional) aqui que preserva a ancoragem “simbólica” de lá (HAMMOUCHE, 2007).

⁷ “Nós chamamos ‘comunalização’ uma relação social quanto, e enquanto que, a disposição da atividade se funda – no caso particular, em média, ou no tipo puro – sobre o sentimento subjetivo (tradicional ou afetivo) dos participantes de pertencer a uma mesma comunidade. Chamamos ‘associação’ uma relação social quanto, e enquanto que, a disposição da atividade social se funda sobre um compromisso de interesses motivados racionalmente (em valor ou em finalidade) ou sobre uma coordenação de interesses motivados da mesma maneira [...]” (WEBER, 1971, p.41).

⁸ Que eu nomeio comunidade-intermediária para distingui-la da precedente.

⁹ Com os anos 1980, a multiplicação de aquisição de casas na França, coisa “impensável” nos anos 1960, 1970.

subcomunidade conhecem os mesmos processos) na relação com a subcomunidade daqui. O bairro, onde a relação é voluntária e negociável, oferece um pedestal para inscrever novos comportamentos à distância da comunidade de origem e da sociedade de acolhimento. Para dizê-lo esquematicamente, a vida social suporta menos as perpetuações e autoriza mais os ordenamentos, ou mesmo as rupturas.

Nessas duas fases, a prática religiosa é reservada ao recinto doméstico, pouco ou nada visível no espaço urbano¹⁰. Os homens, assim como as mulheres, falam raramente sobre a oração ou o jejum, por exemplo. Se o *Ramadan* é uma prática que lhes concerne a todos, muitos dentre os homens não o realizam, ou somente de modo parcial. Motivam suas atitudes para a conjuntura, dizendo que a presença no estrangeiro, ou as condições de trabalho não o permitem. Os “pais” de família, como os “solteiros geográficos”¹¹ não evocam jamais publicamente seus desvios de conduta, e tomam muito cuidado para não parecerem desrespeitosos às regras. O engajamento na vida pública é muito limitado, ainda que a descolonização, bem recente, lembre a negação na qual eram tomados os argelinos. A fixação à comunidade aldeã constitui, por longo tempo, a relação política de fato. O pertencimento à cidade na sociedade francesa é marcado pelo selo do passageiro e provisório. A prática religiosa é de certa forma suspensa – por alguns, e discreta por outros – e a vontade de nada mostrar, a posição em reserva no espaço político francês, como a ancoragem à distância, mostra uma dupla contextualização de fato. Os migrantes se situam, a suas maneiras e segundo os imperativos da vida cotidiana, aqui e lá. A análise que dá conta desses dois espaços de referência volta a elaborar uma grade de interpretação, onde se lê o sentido atribuído pelos indivíduos concernidos e os ajustamentos para agir lá onde estão, sem se colocar fora da lógica da comunidade à qual pertencem.

Constata-se sob o registro de casamento. Nos anos 1970, certas famílias rejeitam, firmemente, uniões de filhos de imigrados, mesmo que do bairro, se eles não pertencem à mesma região de origem. Essas rejeições ocorrem com menos intensidade no decorrer do tempo, e essas uniões são males menores, porque a transgressão maior, não somente se torna possível, mas se multiplica com casais mistos, no sentido étnico. O anátema cultural, aos olhos dos pais, dobra-se de uma interdição religiosa que especifica, aí ainda, a posição da filha. Porque, para eles, o casamento misto é religiosamente concebível para o rapaz, enquanto não é admissível para a moça.

Há, contudo, um ponto de permanência: na esmagadora maioria dos casos, o que faz fé do casamento e de sua legitimidade desencarregando os pais de suas obrigações é a leitura da *Fatiha*¹². Esse ponto, salvo raríssimas exceções, não representa objeto de negociação aos olhos dos pais. Contestar isso é excluí-los e, mais extensivamente, ser excluído da comunidade no duplo sentido – grupo ao qual os pais se referem e conjunto dos crentes. Mas essa exigência mínima não saberia dissimular a falta de influência que se torna de mais a mais manifesta nos anos 1980, e que se acompanha de uma rejeição das afrontas de procedimentos, pelo menos de uma espécie de inversão que vê pessoas jovens “exigirem” cerimônias respeitadas das tradições, e outras mobilizarem seus pais para uma prospecção orientada por eles mesmos. Assim, em torno dos lugares o – escolas, dancing, bandas, bar, família (no sentido amplo) – que permitem recrutar por si mesmo no seio da imigração argelina e livrar-se do domínio dos

¹⁰ No mesmo período, na Argélia, a prática religiosa nas cidades é “emaranhada” se confundindo pelas palavras, pelos gestos, as saudações [...] no cotidiano. Segue diferentemente em seguida, com o êxodo rural que vê, ao longo do decênio, os antigos vilarejos participarem com os outros cidadãos à instauração de uma religiosidade mais espetacular para determinados eventos como as orações notadamente nas sextas-feiras na mesquita que reúne numerosos crentes. A sexta-feira era também um tempo marcado nas cidades, mas não se revestia, sem dúvida, da mesma importância.

¹¹ A expressão “solteiro geográfico” indica que o migrante vive sozinho na França, e sua esposa, e se tiver, seus filhos vivem no mesmo país de origem.

¹² “Abertura”, Sura 1 do Corão.

país, assomam-se os recursos que esses últimos podem mobilizar, com, às vezes, os mesmos procedimentos de outrora, mas desta feita a serviço de uma estratégia individual. O interesse dos pais para responder a essa demanda – além do desencargo religioso – é de limitar os “abusos” que restaram presentes, sobretudo a mãe, na seleção da(s) candidata(s). A negociação das modalidades práticas não é mais do exclusivo domínio dos pais, e as “tradições” culturais e religiosas podem trazer, então, uma mais-valia simbólica.

Práticas muçulmanas francesas afirmadas

É numa conjuntura socioeconômica que cessa de se degradar depois dos anos 1980 que se visualiza, ainda mais após esses últimos anos, novas atitudes associadas mais frequentemente ao Islã. Pensa-se, imediatamente, no véu islâmico que suscita tantos debates¹³, no lugar tomado pela consumação do *halal*¹⁴ à visibilidade do Ramadan, etc. Durante esse mesmo período, as mulheres imigradas estão mais presentes no seio das associações e mais visíveis nos espaços públicos dos bairros; as mesquitas se multiplicam com uma banalização bem relativa a práticas muçulmanas diversificadas. Torna-se, desse modo, mais difícil que num passado recente, em que se supunha homogêneo esse grupo informe, que constituem todas aquelas e aqueles que são “procedentes” da imigração¹⁵. Portanto, a evocação da noção de comunidade persiste nos discursos midiáticos e políticos de forma como conviria, para tentar apreender esse mosaico complexo, de analisar mais refinadamente a diversificação dos percursos sociais e as discriminações que perduram. A dispersão dessas populações em quase todos os segmentos da população francesa ganharia ao ser analisada em relação à diversidade das heranças simbólicas.

Esse prisma permite, com efeito, não se ignorar as histórias familiares e estigmatizações que frequentemente os acompanham, afastando, ao mesmo tempo, a noção de “origem” que, por ora, nutre a ideia de pertença a um além – sinônimo de uma legitimidade menor em ser cidadão aqui. Trata-se do modo de se levar em conta a transmissão no seio da família, confortada ou não pelo entorno imediato (bairro, escola), e que se conjuga com a recepção diversamente filtrada dos debates sobre a cena nacional e internacional. A herança simbólica aparece, então, como uma apropriação atuando sobre a base de uma proximidade cultural entre pais, filhos e no seio mesmo da irmandade ou, ao contrário, por um processo de confrontação intergeracional, até mesmo entre irmãos e irmãs. Assim, antes de fender o raciocínio entre submissão e (re) conquista cultural, que parece acompanhar a recusa paradoxal de ser estigmatizado (a), ou aquele de se apropriar da cultura dos pais e avós, pode-se colocar em perspectiva a adoção de comportamentos associados ao Islã, o véu das mulheres notadamente, mas também a *djellaba*¹⁶ e outras vestimentas masculinas com as atitudes que lhes são associados.

Essas vestimentas eram pouco visíveis na França metropolitana nos anos 1960, tanto quanto as perguntas migratórias eram postas em termos econômicos, sem grande interesse,

¹³ Como vimos durante o verão de 2016 com as polêmicas sobre o *burkini*.

¹⁴ *Halal*, palavra árabe que se traduz por “permitido” ou “lícito” utilizado para designar, por exemplo, a comida autorizada como a carne que não aquela de porco. O termo é igualmente utilizado para qualificar os comportamentos.

¹⁵ Cris Beauchemin, Christelle Hamel, Patrick Simon (dir.), *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France, premiers résultats*, Documents de travail, n.168, INED et INSEE, 2010.

¹⁶ Nota do tradutor: Peça de roupa tradicional do Magrebe e de outros países árabes do Mediterrâneo. Às vezes se escreve “jelaba” em português.

para interrogar as relações internas às famílias imigradas. Essa frágil visibilidade pública não significava que os problemas relativos ao status das mulheres ou àquele das crianças não existiam nessa época. Numerosos casamentos ou regressos poderiam ter sido qualificados de “forçados”, uma vez que os filhos ou a mãe se viam submetidos a uma escolha pelos pais ou a família extensiva (HAMMOUCHE, 2007).

Os decênios seguintes são marcados nos discursos públicos pela insistência sobre a sucessão das gerações (primeira, segunda...), quando os conflitos relativos aos adolescentes se tornavam igualmente mais aparentes entre as populações imigradas. Nessa dinâmica, a emergência de signos religiosos, como o véu, na interioridade doméstica, ou a reivindicação de uma outra prática religiosa, além daquelas dos “*blédards*” (para designar os pais primo-migrantes pela referência à palavra “*bled*” significando, segundo o contexto de interlocução, o país ou a cidade), são também formas de comportamentos adolescentes, por vezes conflitivas. É verdade que essa relação aos signos religiosos não corresponde aos esquemas de emancipação de uma jovem geração relativamente aos pais como se manifestava no passado recente. Mas, se podemos pensar que a conjuntura atual favorece a adoção desses traços, vamos nos preservar, portanto, de imaginar que eles estejam predestinados a um rápido desaparecimento próximo. Esses traços de distinção – uma inversão do estigma a certos respeitos – instalam-se na França e permanecem manifestamente visíveis ao encontro de uma banalização que provocariam os debates mais serenos. Em todo caso, a considerar jovens mulheres que conheceram essas mudanças, os comportamentos relativos à vestimenta não significam, a seus olhos, uma submissão a seus companheiros ou esposos. Se não se faz necessário excluir injunções, nem um constrangimento mais difuso já que, por exemplo, certas jovens mulheres consideram que o porte do véu facilita ou se impõe na busca de um futuro cônjuge, seria, no mínimo, paradoxal interditar esses comportamentos sob o pretexto de libertar aquelas que não querem dele se desfazer.

Seria sobretudo perigoso ignorar a constante degradação desses bairros e suas consequências sobre as novas gerações, e ainda mais de banalizar esse processo supondo que os problemas findarão por se resolver pelo único efeito do tempo, ou ainda de os minimizar, esperando ver se apagar a marca da era industrial sobre os territórios (e as populações) que lhe eram concernentes. Se a maioria dos diagnósticos estabelecidos no quadro da ação política relativos à periferia ou pelos pesquisadores sublinham o déficit socioeconômico que atinge esses espaços urbanos e o empobrecimento dos habitantes para convidar a conceber respostas de envergadura em termos de políticas públicas, não é contraditório conceber toda sua importância à indisposição que estrutura os sentimentos de pertença de uma boa parte das populações, as quais residem nesses espaços ditos de relegação. Esse mal-estar, difícil de delimitar precisamente e reduzido, na maioria das vezes, à noção controversa e polêmica de identidade, ganharia, se analisado pelo prisma dos processos que o produzem. Nesse sentido, mais que raciocinar fazendo apelo ao que é por demais sumariamente qualificado de comunitário, conviria interrogar a relação que lhe é associada em períodos de tempo. Poder-se-ia, assim, compreender melhor que os contornos do grupo de referência do migrante e de seus filhos evoluem consideravelmente após a Segunda Guerra Mundial.

Para os migrantes originários do mundo rural, como se disse anteriormente, o laço determinante se funda, no início, pela pertença à aldeia (e à linhagem) constituindo uma ancoragem simbólica “lá” que condiciona as adaptações “aqui”. Torna-se hoje uma ligação se forjando pelas viagens ao país tanto quanto para as trocas nas redes sociais ou relações “físicas” e espacialmente contínuas. Os laços com o espaço de origem (eventualmente aquele

dos pais) podem ser mais ou menos difusos e se configurar segundo a posição e os percursos das pessoas. Essa questão do sentimento de pertença diz melhor que aquela da identidade como vínculo a uma sociedade se objetiva nas relações e se afirma nas narrativas. Ela permite não ignorar a dupla referência prática e simbólica dos pais ou avós imigrados, que tende a se prolongar por um laço articulado entre o espaço de socialização desses últimos e aqueles de hoje. Agir, para acompanhar tal processo, passa evidentemente pelas instituições como a família e a escola, e depois por aquelas encarregadas da formação e da inserção.

Resta, no entanto, se interrogar mais precisamente sobre a atribuição religiosa, ou aquilo que possa se aparentar pelo olhar, e a suposta origem vinculada ao nome. Como, com efeito, não ficar preso nessa falsa relação para colocar em questão a libertação, ou a disjunção, entre situação migratória e inscrição na religião muçulmana, sabendo que a afixação de um destacamento não é sem risco em relação à acusação apóstata, ou aquela de falta de solidariedade em relação às populações fragilizadas? Essa dimensão simbólica não é um dos menores desafios da fraternização no sentido de Max Weber: é necessário, de início, reunir condições sociais, econômicas e simbólicas para construir, tanto nos fatos como nos discursos, um estar junto sustentando a diversidade das crenças e das práticas.

Conclusão

Numa conjuntura marcada pela guerra ou pelo terrorismo na região do Oriente Próximo, pelos assassinatos de 2015-2016, pelos debates sobre o *salafismo*¹⁷ ou a instrumentalização política dos religiosos, a saber, sua *guetização*, a visibilidade das práticas religiosas associadas ao Islã suscita múltiplos debates. O artigo visa explicitar esta visibilidade aumentada das pesquisas no espaço urbano por uma dupla contextualização, e tenta situá-la, assim relativamente, à dinâmica migratória. Por ela, coloca-se em perspectiva os processos de inscrição do Islã na sociedade francesa por práticas que se querem renovadas – no que difere das práticas discretas dos primo-migrantes –, e diversificadas pela multiplicação das referências. A dupla contextualização é uma orientação epistemológica que se impõe, uma vez que há a pretensão de apreender o próprio de uma situação de imigração-migração, desde que se evoque como aqui, de uma parte, a sociedade francesa e, de outra parte, a sociedade argelina. Ela retoma de uma certa maneira a abordagem da fraternização de Max Weber da maneira como se expressa no ensaio *La ville*, que definia a cidade como conjunto que se faz pela imigração, concomitantemente a aldeias se desfazendo pela migração¹⁸. O religioso, sob esse ângulo, adquire a função de analisar, por pouco que se combine, a orientação epistemológica de Pierre Bourdieu e sua abordagem pelas relações práticas já evocadas, e aquela de Max Weber com seu conceito de fraternização. Pode-se apreender, como tentamos fazê-lo na primeira parte deste texto, o espaço urbano como lugar de construção e de confrontação das alteridades e de uma

¹⁷ Nota do tradutor: Corrente fundamentalista do Islã, que propugna hoje um retorno a uma religião pura dos antigos, recorrendo-se a uma leitura literal das fontes.

¹⁸ Max Weber fala da cidade antiga e medieval enquanto “associação fraternal”. Nessa perspectiva, a cidade está em contínua construção, ela está sempre em vias de se fazer, entre desconhecidos, entre estrangeiros, ficando entendido que há apenas estrangeiros, quer dizer que não se trata de se limitar somente aos migrantes, mas de considerar todos os cidadãos sob o ângulo de uma alteridade mais ou menos tácita. A fraternização, no sentido de Max Weber, é um processo de estabelecimento de um laço por um “pedestal” comum, por um alfabeto compartilhado. Essa abordagem convida a se interrogar tanto sobre as dissociações parcialmente contidas quanto sobre as novas relações (HAMMOUCHE, 2007; WEBER, 1982).

urbanidade se definindo por um duplo movimento: Os que dela participam são constantemente próximos e, ao mesmo tempo, estrangeiros uns dos outros. Essa dupla face, explorada em parte pelos escritos dos sociólogos da Escola de Chicago, determina a questão da alteridade como tento elaborar. De fato, e diferentemente das abordagens teóricas que atribuem à alteridade uma coconstrução limitada a uma copresença situada e, a esse título, não reproduzível ao idêntico, a perspectiva da fraternização consiste em sublinhar o processo de estruturação. Não há oposição entre estrutura e processo, mas emaranhamento: os indivíduos e os grupos forjam continuamente as formas de federação (aproximação) e de distinção. Resulta daí um sentimento de pertença ou de estranhamento, pelo qual as pessoas se pensam concernidas ou não pelos negócios do coletivo ou da cidade para a qual é referido. É a esse título que eles se autorizam, são percebidos e se percebem como legítimos a tomar parte ou não dela.

Esse prisma permite levar em conta uma marginalização em relação à aldeia, desde que os migrantes mantenham à distância um laço evolutivo, e uma posição em reserva na cidade, a que seus filhos não retomarão. Essa abordagem ganha por ser mobilizada notadamente, logo que se trate de pensar a legitimação que buscam aparentemente os praticantes. Essa abordagem permite, também, afastar ainda mais adequadamente a oposição que encarna, uma vez que posiciona o migrante entre duas entidades tão inacessíveis e leves quanto constantes nos espíritos, aquela de um Oriente que Edward Saïd desconstruiu e de um Ocidente que faz fundo às diferenças internas aos países e entre eles (SAÏD, 1980)¹⁹.

Para confortar esse quadro teórico, é necessário fundar a análise sobre a tomada em conta das socializações primárias e das interações ulteriores. Assim, toma-se em consideração a aprendizagem – a construção social no tempo –, para considerar, em seguida, a atitude do indivíduo, durante o período da enquete, como uma espécie de colocação à prova posterior das disposições adquiridas. Nessa abordagem, a definição do próximo e do distante, no sentido do “tendo direito à cidade”, é permanente e prolonga a distinção entre o cidadão, o “meteco” e o “bárbaro” da cidade grega. O migrante, ainda mais logo que provindo de uma antiga colônia como é o caso dos argelinos, encarna, segundo os períodos históricos e os contextos socio-políticos, essas três figuras. Como se explica, então, as modificações de comportamento dos migrantes ou dos filhos de imigrados socializados, ao menos em parte, para permanecer à margem da cidade? Como explicar as tensões que se pode supor entre aquilo que resulta da primeira socialização, e a conjuntura que não confirma o que foi interiorizado?

A resposta avançada aqui dá conta da dinâmica social do bairro, com suas fases de comunidade-mosaica e pós-intermediária. Estas indicam uma mudança de contexto para pensar as adaptações do *habitus*. Porque, como o diz Roger Chartier, o *habitus* “permite pensar a descontinuidade” (BOURDIEU; CHARTIER, 2010, p.84), mas “depende do lugar no qual ele se exerce”; e se o campo é outro, o mesmo *habitus* produz efeitos diferentes. Essa inscrição em um conjunto de relações põe, contudo, a questão de saber se, nas situações rapidamente evocadas mais acima, é preferível utilizar o conceito de relações práticas como o faço ou aquele de campo. Bernard Lahire enfatiza legitimamente, que este não é sempre adaptado para analisar situações que não possuem as características de um espaço de legitimação

¹⁹ Veja igualmente as análises críticas da abordagem desse autor (POUILLON & VATIN, 2011).

por relações de força implicando diversos participantes (LAHIRE, 1999). Aqui, o conceito de relações práticas parece mais indicada para significar um espaço de relação, marcado pela continuidade desejada ou não e, ao mesmo tempo, impondo-se a um conjunto de agentes ligados pela conjuntura²⁰. Esse ângulo é mais judicioso para aproximar a (re) definição e a legitimação da filiação a uma história migratória, a apropriação da herança cultural e simbólica no contexto de hoje. A tensão, assim, aparece gerada e ligada ao desafio que constitui a “boa” definição do dogma em atos; uma definição que revela um desafio político para não só aceitar a multiculturalidade da sociedade francesa, mas, também, uma alteridade entre semelhantes de condição, quando se revelam tentativas de erigir uma ortodoxia podendo se exprimir sob forma de intervenções moralizadoras como se observa em certas periferias.

O desafio é, pois, assim, aquele da definição da alteridade na sociedade francesa. Vimos neste artigo, que as condições sociais, diferentes entre aqueles dos bairros populares segregados e dos migrantes em reserva, ou aqueles de situações evocadas na sequência do texto, participam da definição da cidadania e da expressão da prática religiosa. Se não são sempre mudanças formais que sustentam a evolução das práticas, estas, em todo caso, aparecem sujeitas ao contexto. O interesse primeiro levado a situações concretas à altura dos indivíduos não impede, em nada, de tomar igualmente em consideração os debates que nutrem o espaço nacional e internacional, como o vimos com o “véu islâmico”, ou uma contextualização mais abrangente. Assim, o período dos anos 1970 com a crise industrial e as numerosas partidas em pré-aposentadoria, concomitante à concepção de fato da sedentarização, condicionam largamente a reivindicação de uma visibilidade assumida.

Referências

- BOURDIEU, P. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- BOURDIEU, P.; CHARTIER, R. *Le sociologue et l'historien*. Marseille: Agone & Raisons d'Agir, 2010.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Le Livre de Poche, 1991.
- HAMMOUCHE, A. *Les recompositions culturelles: Sociologie des dynamiques sociales en situation migratoire*. Strasbourg: PUS, 2007.
- HERVIEU-LÉGER, D. *La religion pour mémoire*. Paris: Le Cerf, 1993.
- LAHIRE, B. *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu: Dettes et critiques*. Paris: La Découverte, 1999.
- POUILLON, F.; VATIN, J.-C. (ed.). *Après l'orientalisme: L'Orient créé par l'Orient*. Paris: IISMM-Karthala, 2011.
- SAÏD, E. *L'orientalisme: L'Orient créé par l'Occident*. Paris: Seuil, 1980.
- WEBER, M. *Economie et société*. Plon: Paris, 1971.
- WEBER, M. *La ville*. Paris: Aubier, 1982.

Recebido em 4/4/2017 e aprovado para publicação em 14/6/2017.

Tradução (original em francês)
Prof. Dr. José Olinda Braga - Universidade Federal do Ceará
Doutorando Julien Zeppetella - Université de Paris III

Revisor da tradução
Prof. Dr. Renato Kirchner - Pontifícia Universidade Católica
de Campinas

²⁰ Aquela da aldeia, notadamente pelos usos do parentesco (BOURDIEU, 1980), ou aquela da situação migratória e das relações de vizinhança (HAMMOUCHE, 2007).