

# HIJAB VERSUS BALACLAVA: A CONTEMPORIZAÇÃO DO PROJETO COLONIAL FRANCÊS EXPRESSA NA AMBIVALÊNCIA EM RELAÇÃO À COBERTURA FACIAL E SECLUSÃO DO “OUTRO” ISLÂMICO<sup>1</sup>

Josué Silva Morais<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo tem como intuito analisar as proibições recentes ao uso do hijab islâmico por mulheres na França como políticas virulentas que seguem em cumplicidade com o caráter dos dispositivos coloniais de controle e subjugação que foram aplicados às mulheres nativas quando do domínio colonial francês na Argélia. A proibição dessa vestimenta foi colocada em contexto com a ascensão da balaclava que, embora assuma o mesmo princípio de acobertar o rosto, é amplamente acomodada aos modernismos europeus. Para evidenciar de que forma a ambivalência nas reações envolvendo a balaclava e o véu islâmico revelam o legado colonial no tratamento francês dos corpos/presença islâmica, o estudo terá como aporte as proposições teóricas de Chakrabarty e Bhabha, que levantam, respectivamente, as questões da temporalização da diferença e securitização da identidade, que produzem, em última instância, a expressão religiosa do Islã na França como uma diferença radical externa à arcada liberal-democrática/secular.

**Palavras-chave:** Véu islâmico; Balaclava; Securitização; temporalização da diferença.

**Summary:** This article aims to analyze the recent prohibitions on the use of Islamic hijab by women in France as virulent policies that are complicit with the character of colonial control and subjugation devices applied to native women during the French colonial rule in Algeria. The prohibition of this attire is contextualized with the rise of the balaclava, which, although based on the same principle of covering the face, is widely accommodated within European modernisms. To highlight how the ambivalence in reactions involving the balaclava and the Islamic veil reveals the colonial legacy in the French treatment of Islamic bodies/presence, the study will draw on the theoretical propositions of Chakrabarty and Bhabha. They respectively raise questions about the temporalization of difference and the securitization of identity, ultimately producing the religious expression of Islam in France as a radical difference external to the liberal-democratic/secular framework.

**Keywords:** Islamic veil; Balaclava; Securitization; Temporalization of difference.

## Introdução

No século XIX, os oficiais da administração colonial na Argélia, partícipes no empreendimento colonial francês, utilizaram dispositivos de organização simbólica e de

<sup>1</sup> Artigo científico apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso em 27 de Novembro de 2023, orientado pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Lara Martim Rodrigues Selis e submetido ao Instituto de Economia e Relações Internacionais da Universidade Federal de Uberlândia como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais.

<sup>2</sup> Discente do curso de Relações Internacionais pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

controle das vestimentas tradicionais das mulheres argelinas como contributos ao projeto de despossessão, opressão e subalternização do colonizado. Nesse contexto, o véu islâmico, tradicional ao código de vestimenta feminino da população argelina, foi considerado o pivô da batalha simbólica engendrada em prol do desmantelamento da sociedade nativa.

Transpassada a administração colonial na Argélia, o Estado francês do século XXI, respaldado pelo sistema moderno colonial patriarcal, mantém-se enraizado às raízes coloniais que estipularam a prevalência da identidade nacional republicana francesa sob o sistema de representação da população colonizada. Hoje, o desvirtuamento da experiência islâmica da identidade cidadã francesa assume novas roupagens e tipificações normativas inscritas em lei, mas ainda é evidente a centralidade do policiamento do corpo das mulheres muçulmanas nas políticas seculares do governo. Como resultado desse processo, os estadistas franceses têm votado por novos editos legislativos que cerceiam o uso do véu islâmico pelas mulheres muçulmanas, enquanto resguardam um tratamento parcimonioso ao uso da balaclava por mulheres brancas nas ruas e desfiles de moda de Paris, muito embora as duas vestimentas se assemelham no princípio físico de cobrir o rosto feminino.

Em face dessa conjuntura, a presente pesquisa buscará evidenciar de que forma a ambivalência política do Estado secular francês em suas reações envolvendo a balaclava e o hijab islâmico evidencia o legado colonial no tratamento dos corpos/presença muçulmana na França. O movimento de se inquirir analiticamente quais são os princípios orientadores deste fenômeno contribuirão ao entendimento de que a proibição do uso do véu islâmico no país consiste em um contemporâneo real do colonialismo nas políticas seculares do Estado francês. O Estado nação liberal-democrático/secular será, pois, enunciado como um empreendimento cuja ambivalência no tratamento dado ao uso do hijab por mulheres racializadas e ao uso da balaclava por mulheres brancas denota a síntese das contradições ideológicas que nutrem o projeto colonial moderno ancorado na produção dos migrantes muçulmanos como diferenças radicais aos universalismos europeus.

Para identificar os elementos postos em causa, será feita uma revisão bibliográfica de estudos etnográficos da Argélia colonizada, como os de autores como Pierre Bourdieu e Frantz Fanon, visando identificar os elementos de poder acionados a serviço do projeto colonial francês – centrados na imposição do abandono do uso do véu islâmico – que, hoje, prefiguram na composição das políticas seculares do Estado francês. Após essa etapa, a pesquisa explicativa terá como aporte a revisão de teorizações pertinentes à constituição do projeto secular, visando delimitar aspectos concernentes à formação de um discurso hegemônico moderno que tende a condicionar a expressão religiosa do Islã a uma denotação

incompatível ao projeto secular liberal-democrático da França. Por fim, serão evocados autores que se vinculam ao campo dos estudos pós-coloniais, como Chakrabarty e Homi Bhabha, visando mobilizar estruturas conceituais vinculadas à temporalização da diferença e securitização da identidade para predizer a ocorrência de fenômenos empíricos relacionados a como a ambivalência nas políticas em relação à balaclava e ao hijab islâmico evidencia o legado colonial na França do século XXI.

### **O empreendimento colonial francês na Argélia**

Durante a primeira metade do século XIX, a vasta extensão do poder político e econômico europeu assinalou o início de uma nova era de domínio imperial a se estender sobre as províncias árabes. Com efeito, o surgimento da produção fabril em larga escala e a revolução nos transportes alçaram ao comércio europeu um patamar de desenvolvimento contínuo, o qual, somado ao aumento do poderio armado dos estados europeus e ao interesse latente dos seus governos por ampliar suas zonas de influência e poder, resultou, em última instância, em um novo dinamismo expansivo da Europa (HOURANI, 2006).

Essa explosão de energia europeia exigiu e possibilitou, ao mesmo tempo, que os governos europeus intervissem mais diretamente nos estados e sociedades muçulmanas, visando, sobretudo, satisfazer as necessidades da nascente indústria que se desenvolvia nas metrópoles e os grandes interesses políticos dos seus governos. Para cumprir com esse propósito, as potências europeias buscaram arregimentar apoio entre as elites reinantes e camadas revoltas das províncias árabes, justificando-lhes a intervenção diplomática, militar, política e econômica (HOURANI, 2006).

Seguiram, então, com a destituição forçosa do sistema tradicional de relacionamento entre governos e certos elementos na sociedade por meio de métodos explicitamente coercitivos e baseados na força, bem como pela introjeção de políticas e formas de organização burocrática e militar nos governos dos países árabes, estendendo reformas administrativas que lhes permitiram ampliar o controle econômico e político sob esses territórios (HOURANI, 2006). A consecução desse projeto se deu, principalmente, às expensas do poderio armado das potências europeias e da capacidade de seus efetivos militares de agir em aquiescência aos poderes colonialistas, instaurando campanhas sistemáticas de exploração e opressão nos países de língua árabe e dissolvendo os interesses comuns, alianças e relacionamentos formais secularmente estabelecidos nas tessituras sociais desses territórios.

Na porção geográfica do Magrebe, a França pôde impor seu domínio direto, sobretudo em terras habitadas por muçulmanos que viviam dentro da esfera de influência otomana. A ocupação francesa da Argélia em 1830 constitui um exemplo desse tipo. Por força maior da política interna da França sob a monarquia restaurada e do novo dinamismo expansivo suscitado pelo crescimento econômico do início do século XIX, a potência francesa voltou suas atenções ao país. Buscava na Argélia reforçar suas posições de comércio na África através da ampliação do campo de atuação dos seus comerciantes e mercadores e da constituição de monopólios sobre os mercados de abastecimento de matérias-primas nas cidades costeiras argelinas. Após várias expedições navais no Norte da África destinadas a conter o renascimento da pirataria, as tropas militares francesas desembarcaram na costa argelina em 1830, ocupando as partes centrais do território através de uma campanha militar ostensiva que resultou na anexação completa do país pela França (AHMAD, 1955).

Em seus aspectos característicos, a conquista da Argélia constitui um exemplo de um país assolado pela tragédia do imperialismo clássico. Os europeus se detiveram na criação de um feudalismo agrário no país cujo princípio elementar era propiciar a exclusão sistemática dos argelinos do controle da economia local por via da expropriação em massa das terras coloniais e de sua disposição ao usufruto dos europeus para a prática da agricultura comercial. Na década de 1840, a implementação dessas medidas se daria de maneira a consagrar o confisco das terras coloniais por parte do governo europeu como uma política destinada à criação de aldeias coletivas para imigrantes camponeses da Europa que tinham capital para cultivar a terra (KIERAN, 2007).

Ao cabo desse processo, a administração francesa na Argélia viria a favorecer a introdução de um regime capitalista de trabalho adaptado à filosofia colonialista de expropriação, como parte de uma política militar maior destinada a destruir os modos “pré-capitalistas” de uso da terra argelina. A partir do desmantelamento das relações socioeconômicas no país, os europeus puderam apregoar a hegemonia simbólica, política e econômica do Ocidente como um instrumento privilegiado de exploração e opressão das massas argelinas em benesse aos poderes coloniais. Visavam, sobretudo, conceber um regime de terror adaptado a estratégias colonialistas que lhes permitisse alcançar seus interesses no território. O colonialismo se destinou a atacar a herança cultural e religiosa da nação argelina com o objetivo de endossar uma política de assimilação que pudesse fazer vacilar toda a administração do país (KIERAN, 2007).

Em compasso com essas políticas, o colonialismo francês envidou no território colonizado medidas de controle da expressão da língua nacional do povo argelino e da

religião muçulmana. Cumprindo com essas determinações, os administradores coloniais impuseram políticas discricionárias para cercear o ensino da língua árabe nas escolas do Governo, endossando medidas cujo objetivo central era obstaculizar a educação inclusiva e igualitária. No plano religioso, o mandato colonial francês também não cessou de opor a cultura branca às outras “inculturas”. A partir de 1840, as observâncias religiosas muçulmanas foram desmanteladas em face das disjunções provocadas pelo domínio europeu. As mesquitas argelinas foram transformadas em Catedrais e os seus líderes religiosos submetidos à direção das autoridades francesas. A jurisdição muçulmana perdeu sua substância e competência penal, de tal forma que as decisões civis estiveram sujeitas à recurso nos tribunais franceses (AHMAD, 1955).

Colocadas em perspectiva, essas iniciativas coloniais múltiplas e dispersas no mundo árabe estavam profundamente relacionadas às efervescências sociais de uma França marcada pela insatisfação geral das camadas burguesas e do proletariado urbano com o domínio político absolutista. Em face das contestações que pressagiaram a Revolução de 1848, as classes intelectuais e suas assumpções imperialistas encontraram fixação na realidade social da França. À época, a inaptidão do Estado francês em matéria da consecução de reformas sociais que pudessem garantir o bem-estar público de um número crescente de trabalhadores desempregados nos subúrbios das cidades manufatureiras francesas, instou às políticas coloniais o papel de sedimentar o caminho progressista no país, transformando as colônias em laboratórios sociais que permitiriam à potência francesa remediar suas próprias mazelas, seja através da contínua ocupação e exploração da Argélia, ou através da transplantação imediata dos trabalhadores europeus desempregados para a sociedade colonial (AMOSS, 2002).

Respondendo a essas preocupações momentâneas originadas nas experimentações revolucionárias da época, as camadas intelectuais europeias fizeram causa comum à prática colonialista, edificando um corpo de pensamento reformista que, regido pelas reminiscências ideológicas da Revolução Francesa, viria a repercutir no terreno dos projetos colonialistas no mundo árabe (HOURANI, 2006). A imbricação do utopismo intelectual herdado do Iluminismo aos movimentos trabalhistas e democráticos teve, senão, por efeito conferir um novo caráter às políticas imperialistas na Argélia, outorgando a elas o impositivo moral de serem os intermediários indispensáveis ao progresso social da França. Num certo sentido, a prática colonizadora foi posta aos cuidados oficiais das camadas intelectuais europeias e da realidade social por elas descrita (AMOSS, 2002).

Durante os anos da Monarquia de Julho e do Segundo Império, esse novo tipo de pensamento, tentando explicar os motivos da supremacia europeia e da necessidade de que os

países muçulmanos fossem submetidos a reformas sociais progressivas para que pudessem aceder à condição civil, foi amplamente difundido. Conforme asseverado por Amoss (2002), a imprensa periódica e os jornais tiveram um forte papel na propagação de ideias favoráveis à expansão da soberania da França na África. Em 1848, Léonce de Lavergne, um funcionário no Ministério das Relações Exteriores simpatizante das ideias imperialistas, e Thomas-Robert Bugeaud, instituído Governador Geral da Argélia em 1840 e membro da Assembleia Nacional, se tornaram loquazes contribuintes de um dos periódicos mais influentes entre as correntes intelectuais francesas, intitulado *Revue des Deux Mondes*. Suas narrativas imperialistas, inscritas no que se diziam ser modelos de objetividade científica, corroboraram a ideia de que a Argélia carecia das instituições sociais e políticas que caracterizavam a experiência da civilização moderna e, portanto, representava um domínio aberto à empresa colonial.

Para Lavergne, adepto aos ideais revolucionários, o domínio e a prática coloniais serviriam à potência francesa como um meio de experimentação social capaz de produzir em solo argelino um protótipo da sociedade perfeita adumbrada pelas instituições liberais concebidas nos autos da Revolução Francesa: “Se algo pode salvar a África hoje, assim como a França ela mesma, é a liberdade” (AMOSS, 2002, p. 747). Ainda que embebido por um saudosismo intelectual no mundo árabe, Lavergne e os seus pares na Assembleia Nacional impunham limites práticos à contínua ocupação da Argélia, reconhecendo que a transplantação imediata da população agrícola europeia para o território argelino seria um fracasso em vista das expensas requeridas e dos seus efeitos sobre o prolongamento ininterrupto da guerra de extermínio dos árabes. Em face dessas objeções, mas fiel a seu apelo por transformar o empreendimento francês na Argélia, Lavergne previa uma nova fórmula de engajamento político e econômico no país, na forma de uma parceria categórica entre a França e os habitantes da Argélia, árabes e europeus: uma Argélia autogovernada pela sociedade colonial e concatenada à França por interesses econômicos (AMOSS, 2002).

Por seu turno, Bugeaud, um conservador social, via na migração dos trabalhadores urbanos desempregados da França para os campos de cultivo argelinos um meio efetivo de prover as soluções requeridas aos problemas sociais que incidiram na própria Revolução de Fevereiro. Suas pressuposições divergiam das de Lavergne no que tange ao caráter da colonização europeia e a prototipagem de uma sociedade livre e produtiva na Argélia. À época, as suas elucidações se assomaram aos escritos de diversos autores em matéria de questões como a organização prática do trabalho e a melhora das condições de vida dos trabalhadores, na medida em que essas temáticas confluíram com o discurso social e político

utópico que marcou o ano revolucionário de 1848. Ponderando sobre essas questões, Bugeaud previa a colonização agrícola da Argélia como condição essencial para remediar as mazelas sociais de uma França marcada pelo crescimento contínuo da população e, conseqüente, incapacidade do governo em prover à massa de desempregados urbanos o acesso à propriedade privada e aos seus direitos básicos (AMOSS, 2002).

Aferrados às instâncias imperialistas, Lavergne e Bugeaud empreenderam um exame imaginativo da Argélia, no qual a terra colonizada e seus habitantes indígenas remanesceram projetados e definidos somente na extensão daquilo que interseccionava com os interesses políticos e econômicos da metrópole. Partindo de uma superioridade posicional ancorada na hegemonia europeia sobre o Oriente durante o início do século XIX, esses autores situaram os europeus em uma posição de notória autoridade, como entidades capazes de decidir sobre a qualidade do projeto colonial sem levar em consideração os interesses e direitos das populações colonizadas imediatamente afetadas pelos ditames coloniais (SAID, 2007).

Tornaram, assim, a Argélia um objeto de conhecimento imperialista e, acima de tudo, deram ensejo a uma constelação regular de ideias sobre o arquétipo oriental, produzindo o Oriente política, ideológica, sociológica, imaginativa e cientificamente como uma experiência de contraste ao mundo coletivo europeu e às suas pressuposições universais e autoevidentes (SAID, 2007). Apesar de qualquer correspondência, ou falta de, com a realidade imanente à cultura legal e religiosa dos argelinos, a consistência interna desse arranjo ideacional evocado de maneira discricionária pelos europeus em suas descrições intelectuais sobre o Oriente se assentava em uma rede de interesses políticos e econômicos que, em força e identidade, apregoavam a hegemonia simbólica europeia sempre que a entidade “Oriente” estivesse em questão.

Através dessas fórmulas de engajamento político amplamente difundidas por intelectuais europeus, a experiência do colonizado argelino foi projetada, definida e racionalizada. Ao cabo desse processo, a Europa instituiu um modo de discurso definido pelo autor pós-colonial, Edward Said, como “orientalismo”. Esse termo se vinculava ao ímpeto renovado do Ocidente em instituir um aparato de conhecimento sistematicamente definido com base no lugar ocupado pelo Oriente na experiência ocidental europeia. Sua função no quadro colonial da Argélia era autorizar estilos de pensamento entre intelectuais, políticos, escritores e administradores coloniais, no qual o Oriente estaria circunscrito à figura de uma entidade ontológica e epistêmica recalcada das pressuposições hegemônicas da cultura europeia. Nos autos do orientalismo, a subscrição do legado colonial às contingências da história europeia e, mais especificamente, aos ensaios intelectuais dela derivados, outorgou,

senão, aos administradores coloniais os meios efetivos para estabelecer sua autoridade sobre o Oriente, “negociando com ele, fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o” (SAID, 2007, p. 15).

Essa primeira etapa do domínio imperialista francês reflete exemplarmente as matizes conceituais, ideológicas e materiais que legitimaram, no século XX, os modelos de assimilação e integração coloniais amplamente difundidos a partir do fortalecimento das teorias antropológicas que se destinavam a estudar sociedades nativas intocados pelo jugo colonial. Ao cabo desse processo, o Ocidente foi posto em uma série de relações possíveis com o Oriente sem que jamais perdesse a sua vantagem relativa e sua posição de poder e proeminência.

Mediante essas considerações, o próximo tópico terá por recurso teórico os pressupostos e escritos de autores pós-coloniais, que vêm a contribuir, nos autos do presente trabalho, à tarefa acadêmica de se revisar e interrogar a estrutura colonial francesa na Argélia, provendo-lhe ordem como um aparato de dominação fraudulento, que, sob as falsas promessas de igualdade da França, se destinou a policiar o corpo muçulmano feminino como política destinada ao controle virtual e efetivo do território argelino por parte dos colonizadores.

### **Metonímia do Projeto Colonial: A conquista do componente feminino como meio de subjugação colonial**

Quando Pierre Bourdieu e Frantz Fanon, cada qual inscrito em seu habitus etnográfico, se lançaram à tarefa devotada de identificar os símbolos de autoridade através dos quais os colonizadores franceses dominaram a população argelina em sua vida cotidiana, a Argélia se encontrava em meio a extraordinárias turbulências, as quais resultavam tanto do ciclo de violência de uma guerra anticolonial, quanto da imposição de uma modernização capitalista imposta pela metrópole (SORUM, 1997).

Através da expressão da experiência, dos interesses e do ponto de vista do colonizado argelino, os estudos seminais de Fanon saudaram virtuosamente o cânone da teoria pós-colonial no que se refere à concepção de um saber social ancorado nas perspectivas do dominado. Complementarmente, Fanon enunciou uma crítica contundente às concepções tradicionais de uma etnologia imbricada aos estratégias de reprodução do Estado imperial francês no início do século XX. Nos termos desse trabalho teórico, Fanon se desvinculou do foco tradicional da etnologia sobre “aculturação” e “grupos étnicos”, reconhecendo que a ciência social francesa havia se deixado cooptar pela episteme imperial para servir em

utilidade à convocação de novos modelos de assimilação que pudessem resguardar a ordem colonial e evitar o descontentamento entre a população colonizada (SORUM, 1997).

No contexto da Argélia, a articulação do campo científico social às políticas coloniais implementadas no país constitui um exemplo desse caso. No início do século XX, as teorias antropológicas exerceram forte influência sobre a prática colonialista, endossando debates sobre “aculturação” e assuntos relacionados à mudança de cultura, os quais propugnavam modelos de assimilação calcados na transição desimpedida da sociedade nativa de um estágio de cultura para outro a partir da introjeção de uma cultura europeia reabilitadora. Como exemplo dessas investidas, o governador-geral da Argélia colonizada, Jacques Soustelle, promoveu a ideia de “integração para fazer franceses argelinos” - uma variante da doutrina do “separado, mas igual” que se vinculava à tentativa de solidificar a lealdade para com o império (SUEUR, 2001). Essa concepção se vinculava ao ímpeto renovado da episteme imperial de cingir as assumpções etnológicas acadêmicas ao conceito teórico de “modernização”, buscando proliferar um modelo de administração colonial calcado em políticas de desenvolvimento e integração.

Conforme asseverado por Fanon (1968), a implementação de políticas calcadas em falácias desenvolvimentistas constitui o primeiro estágio da tentativa colonialista de esvaziar a reivindicação nacional nas colônias. Nessa fase, recorre-se ao economicismo para imprimir no colonizado a ideia de que o seu território padece de um subdesenvolvimento que requer um importante esforço econômico e social. Apesar de sua vitalidade inicial, a consecução desse estratagema colonialista não produz os efeitos esperados. Tão logo as forças ocupacionais principiam sua estratégia de dominação através do emprego de seus efetivos políticos na realização de reformas econômico-sociais e na inauguração de frentes de trabalho, o Estado colonialista se depara com a sua impotência congênita de prover as condições materiais suscetíveis capazes de satisfazer as preocupações mais íntimas das massas colonizadas.

Diante do fracasso incipiente das investidas colonialistas em produzir os efeitos esperados por via de um projeto de reformas econômico-sociais, o colonizador reavalia seus métodos e realoca seus efetivos na consagração de um regime de terror, cuja tarefa principal é desautorizar a cultura e tradição da população dominada. Sob o signo de um projeto colonial ancorado nessas bases, as forças ocupacionais se orientam para o passado do povo oprimido, visando deformá-lo, desfigurá-lo e, efetivamente, aniquilá-lo (FANON, 1968). O estudo etnográfico da Argélia por Fanon ressoa na descrição de Ahmad sobre a época colonial:

A Argélia é o caso de um país anexado por um poder colonial após uma conquista militar caracterizada por todos os aspectos do imperialismo clássico. Esses aspectos podem ser resumidos como uma política de 'despersonalização' social, exploração e opressão das massas argelinas para o único benefício do poder colonizador e dos colonos europeus. O colonialismo atacou o patrimônio cultural e religioso da nação argelina com o objetivo de impor uma política de 'assimilação' (AHMAD, 1955, p. 286).

Indo além em sua função explicativa de discernir os processos constitutivos do fenômeno colonial, Fanon produziu nova significação ao colonialismo a partir da análise do sistema político na Argélia, atribuindo-lhe a noção de uma força autônoma capaz de incidir nas formas de organização social do povo colonizado e em seu equilíbrio psico-afetivo. Em complemento a essa visão oferecida por Fanon, Memmi (1957), em sua reflexão sobre Madagascar dominada pela França, também pensou o colonialismo como um modelador das relações entre colonizador-colonizado, conferindo-lhe o atributo de uma estrutura que, sob a promessa da igualdade inscrita na ideologia colonial francesa da assimilação, impelia o sujeito colonizado a desautorizar sua cultura tradicional para aceder à condição civil. Ao cabo desse processo, o colonizado se integrava à sociedade como um súdito colonial “reformado”, um indivíduo que em gosto, opiniões, moral e intelecto se aproximava da identidade cidadã francesa, mas que em sangue e cor era um sujeito nativo.

Que esse processo de assimilação apregoado pelas teorias antropológicas resultaram na integração do argelino à sociedade colonial era evidente, porém a condição de seu novo status não gozava de tamanha clareza. Ao renegar às suas formas de existência social para seguir a doutrina política, cultural e ideológica da metrópole, os argelinos não dispunham da chave para aceder à condição civil. Pelo contrário, após se sujeitarem ao aparato doutrinário colonialista e recuarem em suas manifestações culturais originárias, a lógica insidiosa de poder inscrita nas falsas promessas de assimilação emergia conspicuamente, imprimindo a reverso um complexo de inferioridade nos colonizados, os quais, a despeito de terem sido “reformados” pelo colonialismo, eram consistentemente lembrados de suas incorrigíveis diferenças frente ao colonizador.

A reflexão acerca da alienação cultural como um aparato insidioso de dominação colonial também ressoa nas teorizações de Fanon, que em seus estudos etnográficos da Argélia colonizada descreve exemplarmente o sistema de política colonial do país. Segundo Fanon (1965), a administração colonial francesa, em sua tentativa de arrebatá-la a massa dominada e inculcar-lhe os sentidos, fiou-se a um aparato doutrinário, político, ideológico e conceitual destinado a apregoar a hegemonia cultural europeia como um instrumento privilegiado de despossessão, controle e subalternização do povo colonizado.

Em suas inflexões etnográficas sobre o Magrebe, Fanon situou o hijab, tradicional vestimenta das sociedades nacionais do Marrocos, Argélia, Tunísia e Líbia, como a expressão imanente e demarcatória da sociedade colonial e do seu componente feminino (FANON, 1965). A identificação desse aspecto constitutivo permitiu à administração francesa definir uma doutrina política precisa que incidiu, necessariamente, no papel maior do agente colonialista de destruir, a todo custo, as formas de existência social capazes de evocar a realidade nacional do povo argelino. Nos termos dessa doutrina política, o desprezo sincrético do colonizador à cognoscência do colonizado se faria valer através da destruição dos elementos culturais argelinos mais aparentes ao escrutínio do dominador europeu. Para o olhar deste agente desatento ao quadro cultural de uma sociedade a qual se impõe, o hijab seria o pivô do programa colonialista de conversão.

As forças ocupacionais francesas mobilizaram todos os seus esforços para impor o abandono de seu uso às mulheres, de forma a desautorizar não somente a expressão feminina do Islã, mas toda a cultura religiosa e legal argelina (FANON, 1965). Nesse contexto, o hijab islâmico, tradicional ao código de vestimenta feminino, foi considerado o pivô da batalha simbólica engendrada entre os dois sistemas de representação colocados em evidência no contencioso colonial: o agente colonizador dispunha de um conjunto de premissas, valores e símbolos que funcionavam como uma doutrina política fraudulenta de desintegração das formas de existência social do povo colonizado; enquanto que o colonizado opunha-lhe em discurso, estando vinculado às formas de convívio social e a um capital cultural despontecializado em face da episteme hegemônica europeia.

A despeito do padrão sócio-constitutivo patriarcal que demarcava o funcionamento social na Argélia, a sociedade do país, nos seus recônditos psicossociais, era tradicionalmente descrita como matrilinear, tendo a figura feminina uma importância primordial no estrato social considerado (FANON, 1965). Valendo-se dessa constituição social, os estrategistas coloniais principiaram seus esforços de subjugação do povo colonizado através da desintegração dos valores culturais que evocavam o status da mulher argelina, entendida como um intermédio indispensável à assimilação das famílias e do povo colonizado. Nas palavras de Fanon:

Converter a mulher, conquistá-la para os valores estrangeiros, arrancá-la de seu status, significava ao mesmo tempo obter um verdadeiro poder sobre o homem e alcançar um meio prático e eficaz de desestruturar a cultura argelina (FANON, 1965, p. 45).

Para esse fim, a imposição do abandono do uso do véu islâmico pelas mulheres argelinas constituiu o cerne da doutrina política francesa, cujo resultado pretendido era convencer as mulheres de que o colonialismo iria arrancá-las das “trevas” da tradição muçulmana. A retórica colonialista centrou-se, portanto, na defesa de uma mulher representada como humilhada, sequestrada e enclausurada. Transformou-a imediatamente em um corpo inerte e desumanizado pela figura do argelino tirano, pronto para ser salvo pelo impulso heróico do colonizador (FANON, 1965). O discurso colonial formatado à guisa dessas relações encontra eco nas descrições de Fanon em *Os Condenados da Terra*:

Quando refletimos nos esforços empregados para provocar a alienação cultural tão característica da época colonial, compreendemos que nada foi feito ao acaso e que o resultado global pretendido pelo domínio colonial era convencer os indígenas de que o colonialismo devia arrancá-los das trevas. O resultado, conscientemente procurado pelo colonialismo era meter na cabeça dos indígenas que a partida do colono significaria para eles o retorno à barbárie, ao aviltamento, à animalização (FANON, 1968, p. 175).

No sistema de política colonial do país, os europeus instalados em território argelino endossaram uma profusão de denúncias e descrições dos homens colonizados como figuras bárbaras e medievais, responsáveis por confinar suas mulheres e filhas ao ambiente doméstico e ao uso compulsório do véu islâmico. A situação das mulheres se tornou, assim, recurso à administração europeia na Argélia, principiando uma série de políticas e demonstrações de solidariedade às mulheres argelinas por parte das instituições coloniais interessadas no trabalho de conversão. A esse propósito, os europeus condicionaram os auxílios institucionais e financeiros prestados às famílias argelinas indigentes à consecução de “conselhos práticos” às mulheres, investindo em campanhas solidárias que se aliavam conspicuamente a um regime psicológico e tático de repressão cultural, responsável por acusar as mulheres de serem servientes a um regime centenário de sujeição ao patriarcado (FANON, 1965).

A “domesticação” da sociedade colonial perpassou, ainda, a criação de um círculo de culpa e perseguição em torno do componente masculino e seu núcleo familiar. De acordo com Fanon (1965), os homens argelinos eram vítimas de assédio moral em seus ambientes de trabalho, quando em épocas de feriado ou de festividades, ou simplesmente em uma ocasião social, os chefes convidavam o empregado argelino e sua mulher a comparecerem. Em face dessa convocação formal, os argelinos experimentavam momentos de extrema dificuldade: trazer a sua mulher a público significava exhibir sua esposa, “prostituí-la”; por outro lado, ir sozinho ao evento representava a recusa em dar satisfação ao seu chefe e a possibilidade de ser demitido.

Ainda no que concerne à leitura dos fenômenos culturais e religiosos imanentes à sociedade nativa, Fanon também se deteve ao estudo das reações provocadas pelo hijab no imaginário do cidadão europeu convivendo nos quadros da sociedade colonial. Para um europeu comum, não envolvido diretamente no trabalho de conversão da mulher muçulmana, o véu islâmico representava um exotismo romântico, pontuado de sensualidade. Uma mecha de cabelo ou um mero relance do rosto feminino por detrás do hijab era suficiente para fortalecer a persistência europeia de que a mulher argelina possuía uma beleza a ser acessada pelo colonizador. No nível psicológico, as experimentações provocadas por essas relações resultavam em variados níveis de complexidade e, amiúde, em reações ambivalentes. O europeu que cercava a mulher argelina em torno de uma aura de pureza, castidade e beleza, quase sempre reagiria com um desapontamento diante da mulher com seu véu removido: eles a teriam por vulgar e a condenariam por não esconder nada que justificasse tamanho “mistério” (FANON, 1965).

Diante da parcimônia da mulher argelina, o europeu comum ainda se deparava com a cristalização de uma curiosidade indecorosa, revestida por uma agressividade e impulso obsessivo de despir a mulher colonizada, de torná-la um objeto possível de possessão, de revelar sua beleza e seus segredos, tornando-os disponíveis à aventura. O endosso a essa imagem erotizada da mulher colonizada a ser acessada pelo colonizador encontra suas raízes no quadro histórico das conquistas coloniais, ordinariamente levadas a cabo através da destruição de vilarejos, do confisco de propriedades e do estupro de mulheres postas sob o jugo sádico do conquistador. A evocação dessa liberdade a nível do estrato psicológico do dominador criou, pois, lacunas sensíveis na sociedade colonial, através das quais formas de comportamento deturpadas e atos criminosos emergiram (FANON, 1965).

No que tange às reações das mulheres ocidentais às vestimentas femininas tradicionais à cultura legal e religiosa muçulmana, Fanon documentou a criação de campanhas colonialistas que se destinavam a disseminar propagandas e pôsteres nas cidades questionando e instigando as mulheres argelinas a “se revelarem”. À época, eram comuns as cerimônias públicas em que as mulheres eram forçadas a abandonar o uso do véu como um ritual de embelezamento e de aceitação. A aceitação comum das mulheres europeias, coadunadas pela empresa colonial, incidia em leituras orientalistas: descreviam mulheres nativas que usavam véus e roupas pouco reveladoras para esconder imperfeições, cultivar o desejo reprimido dos homens e servir a um sistema patriarcal. Suas asserções, embora cultivadas pelo desejo da mulher francesa de se portar como livre e emancipada em face da mulher argelina submissa à figura masculina, eram, por vezes, a real incarnação de um sexismo inferiorizado. Para elas,

as mulheres argelinas jamais conseguiriam acessar a beleza feminina europeia, aquela notadamente descrita nos termos da mulher branca ocidental (FANON, 1965).

Fica claro, pois, a centralidade do policiamento do corpo feminino muçulmano nas políticas colonialistas do país. Centrando-se no estudo pormenorizado dessas condições entranhadas ao fazer colonialista da França, Fanon explicitou a tarefa desafortunada dos administradores coloniais de se orientarem ao passado colonial e extraírem as raízes políticas, econômicas e sociais configurativas de uma Argélia pré-colonial, desvalorizando-as através de uma significação dialética que contrapôs o quadro histórico de uma sociedade colonial intocada pelo jugo colonizador aos autos de uma cultura europeia capaz de reabilitar o argelino.

Por seu turno, a teorização de Bourdieu, inscrita nos estudos etnográficos da Argélia colonizada sob a obra *Sociologie de l'Algérie*, se somou aos estudos de Fanon no que compete à concepção do colonialismo como um sistema em si mesmo. Além disso, Bourdieu inovou ao teorizar o colonialismo como um sistema racial de dominação enraizado na coerção. Destacou, portanto, o papel do racismo de racionalizar e legitimar o colonialismo, desnudando o monopólio da violência pelo Estado colonial como um atributo que dava sustentação a uma relação de segregação racial que permitiu à casta dominante manter a casta dominada em uma posição de inferioridade (BOURDIEU, 1958).

Ao referendar o colonialismo como uma estrutura que molda as interações sociais e os seus concomitantes processos simbólicos, Bourdieu atribuiu ao contexto colonial da Argélia a condição de uma força maior capaz de incidir em papéis distintos e logicamente necessários para o colonizador e para o colonizado: ao primeiro, caberia se valer das prerrogativas do racismo e do paternalismo para defender uma mulher argelina inferiorizada pelo patriarcado, enquanto ao segundo caberia a subserviência e adoção de comportamentos estereotipados que pudessem garantir a sua reprodução social na estrutura colonial. Para Bourdieu, o sistema colonial na Argélia obrigou os argelinos e, principalmente, as mulheres a desempenhar o papel do árabe como visto pelo francês (BOURDIEU, 1958). Notadamente, o abandono do uso do véu islâmico se inscrevia nessa perspectiva como uma modalidade de reabilitação disposta as mulheres argelinas que desejavam aceder ao papel cidadão.

Para Bourdieu (1958), a estrutura do colonialismo e suas transformações econômicas associadas criaram identidades coloniais divididas, isto é, uma “dualidade das relações sociais” na Argélia: os europeus defendiam um sistema impessoal e abstrato de valor monetário, calcado nas relações capitalistas, enquanto que os argelinos se fiavam aos valores pré-coloniais de prestígio e honra, enraizados na agricultura de subsistência. Em face dessas

conjurações entre dois sistemas de valores mobilizados antiteticamente quando da penetração Ocidental na Argélia, Bourdieu prosseguiu em suas elucidações com o conceito de “saber cultural”, argumentando que o colonialismo criou identidades conflitantes e culturas híbridas trazidas pela introdução da cultura dos colonizadores.

Nesse contexto de reflexão sobre os efeitos lesivos do colonialismo sobre os padrões culturais argelinos, o brandir de uma cultura europeia hegemônica contraposta aos modelos de vivência do colonizado serviu aos europeus como um instrumento capaz de induzir confusão e angústia nas mulheres argelinas forçadas a viver entre um duplo conjunto de padrões morais, lançada entre dois mundos e rejeitada por ambos. Essa mulher, tida pelos europeus como subserviente a um arcabouço centenário de saberes e práticas patriarcais concebidos como não emancipatórios, estava exposta aos conflitos criados pelo embate entre duas culturas. Contudo, ao renegar ao uso do véu islâmico para seguir na prática doutrinária europeia, ela não se tornava “modernizada” ou “integrada” de acordo com o propugnado pelas teorias de assimilação, mas eram condenadas a um eterno retorno à condição colonial de sujeitos subalternos (BOURDIEU, 1958).

Tanto a teorização de Fanon, quanto a de Bourdieu conservam pontos em comum no que tange à expressão exemplar do real caráter da dominação colonial francesa na Argélia, expondo a centralidade que os fatores culturais, ideológicos e conceituais da episteme imperial tiveram na consecução de um projeto colonial disciplinar. No que tange a esse debate, os autores reconhecem que o povo colonizado e, principalmente, as mulheres ao serem impelidas a abandonar o uso do véu islâmico, tiveram que se sujeitar aos modos de comportamento e vivência propugnados pelos colonizadores para que pudessem aceder à condição civil ou, meramente, à condição de sujeitos “reformados” capazes de conviver nos quadros sociais de uma sociedade maculada por relações assimétricas de poder.

Por demérito à figura do “Oriental”, os agentes coloniais no país elevaram às culminâncias suas políticas de despossessão, exploração e opressão das massas argelinas, atacando o legado cultural e religioso da nação por via de táticas fraudulentas de assimilação que visavam, sobretudo, deturpar o funcionamento social no país. Como se poderá ver pelo estudo futuro das condições que caracterizam a experiência francesa moderna, os nexos deixados pelo colonialismo subsistem na França hodierna em novas configurações. Contudo, o policiamento do corpo feminino muçulmano e a xenofobia contra populações racializadas ainda são temáticas exortadas em qualquer estudo que se detenha sobre a análise dos componentes de poder inscritos no projeto Estado nação francês.

## **Estado Nação Francês: A universalização do princípio secular e os desdobramentos progressivos da modernidade**

Intrincadas a essas questões de reprodução do domínio francês, estava um campo inteiro do pensamento social que vinha contribuindo para a episteme imperial francesa e o seu desprezo sincrético aos modos de vivência do colonizado. Esse domínio se desenvolveu, sobretudo no século XX, no campo de narrativas modernizantes e paradigmas desenvolvimentistas que ditaram a prevalência europeia sobre o Oriente, circunscrevendo o nativo argelino e sua identidade religiosa a uma representação entrincheirada no discurso orientalista.

Dessa forma, as instituições da Europa, em todos os seus concomitantes a cultura, vocabulário, erudição, imagística, doutrina e até burocracias e estilos coloniais puderam ser vistos operando nos marcos da sociedade argelina, impingindo práticas representacionais histórica e materialmente definidas com base em uma configuração de poder do Ocidente sobre Oriente e, nesse mesmo senso, aos imperativos do projeto liberal-democrático/nacional da França sobre a Argélia colonizada (BEIER, 2002).

A análise retrospectiva do empreendimento colonial francês desvela, portanto, o fenômeno através do qual a imbricação da episteme imperial à narrativa moderno-progressista reverberou não somente na formação do sistema político colonial da Argélia, bem como produziu efeitos na própria formação do Estado francês contemporâneo. Denota-se que o recurso colonialista a essas narrativas ensejou uma ontologia particular ao Estado nação francês pós-colonial, pressupondo-lhe o papel de uma formação político-social que para aceder às pressuposições do discurso modernizante deveria resguardar uma composição racional, industrial, democrática e, principalmente, secular (BEIER, 2002).

Historicamente, o secularismo pode ser pensado em alusão à separação institucional que se estipula entre a religião e a política nas sociedades modernas, cuja origem como princípio da boa governança remonta ao imbróglio entre a Igreja e o Iluminismo na Europa e à desconjunção da autoridade eclesiástica em matéria da governança política da nação. Na França, a tese secular emergiu pari passu aos imperativos laicizantes inscritos nos motes revolucionários da Revolução de 1789, que propugnavam, dentre outras medidas, a superação da imanência divina e das suas ingerências sobre o domínio político. À vista da consecução desse processo revolucionário e de seus efeitos ininterruptos, a República tradicional francesa se tornou independente da Igreja católica romana a partir de uma lei de 1905, resultando em uma regressão das instituições e da própria sapiência individual do cidadão racional do período das Luzes à uma ambiência livre das ingerências divinas (BEIER, 2002).

Nas sociedades democráticas liberais, a separação da religião das esferas política e econômica forma, portanto, um dos princípios constitutivos da condição moderna. Na acepção de Casanova (1992), o princípio secular seria imanente aos desdobramentos progressivos da modernidade: sendo a liberdade religiosa, enquanto liberdade da consciência, a primeira das liberdades cronológicas e, ademais, estando a liberdade da consciência intrinsecamente relacionada ao direito comum do cidadão à uma esfera privada intocada pelas injunções eclesiásticas e governamentais, isto a torna a pré-condição essencial de todas as liberdades constitutivas da modernidade e, portanto, basilar aos princípios do liberalismo moderno e do individualismo moderno. Dessa forma, a institucionalização da distinção entre as esferas pública e privada, responsável por confinar a expressão religiosa ao domínio privado, é condição imanente ao processo moderno através do qual a religião perde sua saliência pública.

O secularismo estaria, portanto, sistematicamente implantado nas composições político-rationais ocidentais como um projeto liberal-democrático destinado a tornar as manifestações religiosas menos propensas a ditar o curso da autodefinição nacionalista. Contudo, em que pese a articulação bem-sucedida da tese secular com as democracias liberais ocidentais, o secularismo como princípio da boa governança deve ser analisado sob que medida a separação formal entre religião e política nas sociedades modernas pode, efetivamente, reter a influência da religião no domínio público e, acima de tudo, explicar as distintas formas pelas quais os secularismos modernos se relacionam com os tradicionalismos religiosos.

Partindo da contestação da instituição secular per se, os sociólogos e historiadores das religiões, Philippe Portier e Jean-Paul Willaime, tendem a ver a abstenção do Estado laico francês em matéria religiosa como uma mera falácia moderna (WILLAIME; PORTIER, 2021). Ao invés de se deterem à aplicação rigorosa dos princípios constitutivos da tese secular, os autores privilegiam o entendimento do secularismo na França como um projeto político do Estado-nação e, nesse mesmo senso, preferem captar as diferentes formas através das quais a religião e o Estado se articulam em diferentes contextos sócio-políticos.

Na acepção apresentada pelos autores, consta a declaração de que o projeto secular tem, desde o século XX, estado sujeito às interveniências do aparato estatal francês no que tange aos direitos e garantias que se estendem à liberdade religiosa no país. Embora o princípio laico tenha sido consagrado a partir de 1905, conservando ao Estado a condição de uma República indivisível, laica, democrática e social, com iguais garantias à laicidade na organização do ensino público, foram várias as políticas que prefiguram os limites atuais do

Estado francês em reconhecer e se envolver com pluralidades religiosas historicamente destoantes de sua maioria cristã. A Lei Debré de 1959 sobre o contrato de associação com as escolas confessionais privadas, essencialmente católicas, e os subsídios financeiros do Estado aos cultos das coletividades locais podem ser exortados como exemplos históricos de que a separação entre os quadros religioso e político/educacional foi, por vezes, meramente figurativa nas viragens políticas da França do século XX (WILLAIME; PORTIER, 2021).

Colocada em contexto com a dificuldade estrutural do Estado laico francês em reconhecer e se envolver com pluralidades religiosas “não europeias”, a supracitada Lei de 1959 constitui um exemplo característico do fenômeno através do qual o projeto secular foi reconicionado ao longo das décadas para atender, primordialmente, aos interesses de comunidades políticas hegemônicas, enquanto que, de outra parte, resguardou um tratamento político virulento às expressões religiosas externas à maioria cristã histórica, que não gozavam dos mesmos direitos e garantias para sua livre expressão. As condições destinadas à expressão religiosa dos muçulmanos se tornaram, portanto, uma questão política na França e, mais do que isso, trazem ao centro do debate as limitações da concepção secular de Estado.

Refletindo sobre a ascensão do islamismo sob a égide do aparato secular na França, os editores do *The Fundamentalist Project*, uma enciclopédia destinada ao estudo empírico de nacionalismos religiosos em diferentes partes do globo, concebem a expressão renovada do Islã no domínio público/político do país a partir do final do século XX como um fenômeno de reação aos processos de modernização e secularização. Na acepção de Marty e Appleby (1991), a ressurgência dos nacionalismos religiosos na Europa deve ser compreendida como uma reação às circunstâncias sócio-históricas que marcaram as décadas finais do século XX, inscritas em uma era de rápida urbanização, modernização e de taxas desiguais de desenvolvimento no sistema mundial de estados-nação.

O problema dessas enunciações intelectuais, que ganharam à cena do nascimento do moderno, ancoradas em epistemologias que explicam a ascensão do islamismo na França como uma reação tradicionalista às disjunções provocadas pela modernidade deve ser lido a partir de seus efeitos sobre a criação e reprodução de discursos orientalistas que politizam a diferença colonial nos termos de uma narrativa antitética ancorada na distinção entre tradição/modernidade. Sob o signo desse paradigma, as categorizações orientalistas binárias, que reivindicam o secularismo como um marcador da modernidade progressiva do Ocidente, situando, de outra parte, a cultura e tradição islâmicas ao plano de uma "insuficiência temporal" e de uma “barbaridade essencialista” se assentaram efetivamente no imaginário político da França moderna. Como resultado do comprometimento ontológico a essas

narrativas que situam a manifestação religiosa islâmica no campo de um tradicionalismo anti-moderno, a imaginação liberal, democrática e secular do Estado francês tornou-se cúmplice de práticas representacionais e discursivas que reproduzem hierarquias sociais e construções de Eu/Outro (BEIER, 2002).

Logo, a imbricação do imaginário pós-colonial francês com o projeto liberal-democrático/secular produziu ressonâncias no discurso político da nação. O resultado desse processo evidencia as próprias limitações da democracia francesa moderna quando se trata de acomodar expressões culturais e religiosas cujo projeto colonial tratou por mistificar em uma aura de exotismo. Nos termos desse debate, o Estado francês tratou por politizar e radicalizar a identidade religiosa de grupos étnicos muçulmanos como uma diferença radical, como sujeitos que deveriam ser recondicionados pelos valores hegemônicos de uma sociedade que se impunha em todo o seu esplendor sobre a sociedade nativa, posta à condição do aviltamento, da barbárie. Sob o signo desse projeto, as interveniências do poder colonial macularam o projeto secular de tal forma que, hoje, a proposta universal do estado nação francês já não mais consegue acomodar a diferença cultural e religiosa de seus quadros sem recair em narrativas de transição, que são discricionárias em sua condição elementar.

### **Hijab versus Balaclava: A diferença colonial no campo da moda europeia**

A partir da Independência da Argélia e da dissolução da colônia francesa no país, milhares de norte-africanos, e os próprios trabalhadores do Magrebe que seguiram as campanhas migracionais dos anos 50, foram incorporados em um novo fluxo migratório que marcou o retorno dessa população à Europa. Nos anos 60, as iniciativas diplomáticas que se destinavam a controlar o aumento dos imigrantes e organizar a repatriação das populações deslocadas pelo processo de descolonização, marcaram uma nova era de convívio árabe-europeu. Com o fim da era colonial, os imigrantes argelinos sediados na França foram acometidos por uma nova leva de violência colonial revivificada. Sua rejeição pela sociedade francesa, o desprezo da elite política e o seu tratamento degradante pelas autoridades públicas fortaleceu o sentimento de abandono e marginalização entre as populações repatriadas (BLANCHARD, 2016).

Transpassada a administração colonial na Argélia, o Estado francês do século XXI, respaldado pelo sistema moderno colonial patriarcal, mantém-se entranhado às raízes coloniais que estipularam a prevalência da identidade nacional republicana francesa sob o sistema de representação da população colonizada. Hoje, o desvirtuamento da experiência islâmica da identidade cidadã francesa assume novas roupagens e tipificações normativas

inscritas em lei, mas ainda é evidente a centralidade do policiamento do corpo das mulheres muçulmanas como forma de, no argumento do projeto colonial moderno, salvaguardar o modelo republicano laico secular, defender a igualdade de gênero e se proteger da ameaça do “sectarismo islâmico”. Como resultado desse discurso hegemônico que inflaciona a ameaça islâmica às salvaguardas do Estado laico francês, o governo, recentemente, votou por projetos de lei que visam aumentar as restrições à capacidade das mulheres muçulmanas de usarem o véu.

A proibição da vestimenta na França partiu de uma primeira lei, de n. 228, de 2004, onde permanecia figurado em edito legislativo a ilegalidade do uso de signos ostensivos de adesão religiosa nas escolas, colégios e liceus, em conformidade com os princípios constitutivos da República laica. A partir dessa lei, o uso do véu islâmico por parte de professoras, jovens estudantes de confissão muçulmana e funcionárias nos estabelecimentos escolares passou a constituir transgressão ao código penal, e subvenção passível de pena. Esse procedimento legislativo tratou por instaurar cercamentos políticos virulentos ao uso do véu islâmico em geral, e não somente ao “véu integral” que esconde a maior parte do rosto feminino. A opinião dos estadistas franceses conservadores, aferrados ao princípio secular, foi contumaz no processo de radicalização e demarcação da expressão religiosa do Islã como uma afronta ao princípio da laicidade, resultando no endosso da lei em questão pela jurisdição francesa, bem como pela Corte Europeia dos Direitos do Homem localizada em Estrasburgo (FONTES, 2017).

No tocante a essa questão, o debate sobre o uso do véu islâmico em espaços públicos e educacionais permaneceu inacabado em meio aos anos que se seguiram, tão somente a teoria e a prática continuaram a asseverar o controle do corpo muçulmano feminino como um mecanismo necessário à lisura do trato secular. Em 2009, o hijab foi acionado por representantes estatais como uma vestimenta atentatória ao princípio da igualdade entre os sexos, bem como evocado como um elemento que propiciava insegurança ao aparato policial no país no que tange à identificação das pessoas em espaços públicos. A ressonância desses ideais entre grupos políticos majoritários no país culminaram na adoção da Lei n. 1192/2010, que considera contravenção o uso em lugares públicos de quaisquer vestimentas que incidam na dissimulação do rosto dos seus usuários (FONTES, 2017).

O discurso da incompatibilidade do islamismo com o liberalismo ocidental foi, então, empunhado pelas autoridades europeias para legitimar uma série de violências estruturais que transgridem o princípio da tolerância religiosa que compõe a base secular. Desde que o secularismo foi instituído na França em 1905, com iguais garantias a um sistema educacional

laico, as autoridades europeias têm se empenhado em uma cruzada histórica contra a utilização de símbolos religiosos em espaços públicos/educacionais. Antes do processo colonial, o foco dessas políticas estava majoritariamente centrado nos símbolos cristãos dos clérigos da Igreja católica romana, enquanto hoje a controvérsia está centrada nas roupas associadas ao Islã (BEIER, 2002).

Dessa forma, o embate religioso no país tem sido circunscrito a um contencioso de ideologias no qual o peso político da comunidade muçulmana se mantém marginal em face de suas contrapartes europeias. Embora os cristãos e judeus na França sejam tutelados por um mesmo Estado laico que estipula provisões normativas que impedem o aparato estatal de subsidiar qualquer culto religioso no país, estes indivíduos subsistem amparados pelos direitos e garantias de um cidadão europeu comum e, logo, possuem salvaguardas que oportunizam os espaços e garantias necessárias a sua profissão de fé. De outra parte, a comunidade islâmica, principalmente no que tange ao seu componente feminino, é vitimada por políticas que lhes obstaculizam os direitos e garantias necessários (BEIER, 2002).

No início dos anos 2000, o terreno político incerto, marcado pela dogmatização da questão islâmica na França por partidos de direita que passaram a apregoar políticas racistas e xenófobas contra as populações migrantes vindas do Norte da África, claramente evidenciou o empunhar do secularismo francês em prol de sectarismos identitários que se fortalecem em momentos de crises históricas na conceituação secular (BEIER, 2002). Os períodos de conturbação econômica e social das últimas décadas tiveram graves efeitos sobre o debate político acerca do uso do véu islâmico na França, contribuindo à estigmatização da figura do árabe por efeito da contínua associação da imagem do “oriental” ao radicalismo islâmico de grupos terroristas, que se desenvolveu por influência das guerras no Iraque e no Afeganistão, da ascensão do jihadismo e dos próprios ataques de 11 de Setembro em 2001 nos Estados Unidos. Por detrás da “questão islâmica” na França, figuravam os interesses de grupos políticos hegemônicos interessados na manutenção do establishment político francês e no acirramento das fronteiras do país aos fluxos migratórios vindos do “Terceiro Mundo” (BLANCHARD, 2016). A dispersão política, a parca interlocução com o Estado e a falta de representantes legítimos muçulmanos que pudessem vocalizar os interesses dessa população ao governo constituiu o primeiro limite legal à expressão religiosa do Islã em um contexto secular pós-colonial.

Denota-se, portanto, que a equiparação, em matéria conceitual e legislativa, das leis recentes que dispõem acerca da proibição do uso do véu islâmico na França aos instrumentos de controle do corpo da mulher muçulmana que foram colocados à serviço do colonizador

francês na Argélia, prefigura o fenômeno de transplantação dos nexos coloniais para a composição racional-burocrática do Estado nação francês hodierno. A história da forma como o aparato estatal francês procurou mobilizar o arcabouço liberal-democrático em prol da radicalização da expressão islâmica na França demonstra, pois, o domínio político no qual as linguagens seculares da lei e as estruturas constitucionais herdadas do período colonial coexistiram como estratégias de dominação e subordinação no Estado nação francês hodierno.

Conforme asseverado por Robertson (1995), o contexto final do século XX, com a mundialização dos produtos e das ideias e o relativismo crescente dos valores em meio ao fortalecimento dos impulsos globalizantes, incidiu em novas paisagens políticas que transcenderam os limites práticos do secularismo. Na acepção do autor, há uma dupla tendência contestadora dessa ordem emergindo a partir das forças contemporâneas globalizadoras: a particularização dos universalismos, expressa através da expectativa global de que os Estados se subscrevam à uma formação político-cultural de identidade coletiva definida nos termos do projeto Estado nação secular-liberal/democrático; e, de outra parte, a universalização dos particularismos, isto é, a expectativa de que os Estados celebrem identidades nacionais distintas e únicas. Hoje, em contexto com a ascensão dos radicalismos políticos na França do século XXI, este último elemento tem sido confrontado com a incapacidade epistemológica do Estado nação moderno de se firmar como uma entidade histórica única e de, ao mesmo tempo, acomodar em um mesmo sistema de direitos e garantias as representações materiais e subjetivas de diferentes grupos religiosos que compõem a cultura coletiva da nação e que são comumente vistos como externos à ordem liberal-democrática.

Dessa forma, a dialética entre uma laicidade garante do direito dos cidadãos franceses de se expressarem em condições de igualdade com os demais contende, na teoria e na prática, com a incapacidade do projeto laicidade-neutralidade de se tornar exequível em matéria da completa abstenção do Estado em face das diferentes manifestações religiosas professadas na metrópole francesa. Inobstante as garantias que se estipulem à liberdade religiosa dos cidadãos no país, o Estado francês, no sopesamento legal entre as restrições estipuladas para a expressão de fé muçulmana no país e para as religiões de matriz judaico-cristã - a partir do qual tende a justificar medidas como a dissolução de mesquitas, a violência estrutural da polícia, e a imposição do abandono do uso do véu islâmico, que atuam em prejuízo de uma identidade religiosa em detrimento da outra -, tem transpassado os essencialismos categóricos das teorias da ética do século iluminista no que se refere ao não partidarismo com nenhuma expressão de fé (BEIER, 2002).

Nos parece, portanto, que a imaginação pós-colonial da França como país liberal-democrático/secular colocou o secularismo francês bastante seguramente no discurso político da nação, tornando-o parte do vocabulário político existente no país e produzindo uma certa equivalência entre suas acepções e aquelas professadas pelas elites conservadoras interessadas em falácias liberais e modernizantes entoadas sempre que as questões religiosas pudessem ser manipuladas para a realização de interesses partidários estreitos. Notadamente, nos contextos de radicalização islâmica na França, o secularismo tem sido empunhado como uma narrativa que tende a dificultar o discurso da integração, justapondo a imagem do Cristianismo tolerante ao Islamismo intolerante atentatório à República laica francesa (BEIER, 2002).

Inscrito na fenomenologia supramencionada, um novo elemento parece se mesclar às ambivalências que informam o projeto colonial moderno: a popularização da balaclava entre as principais correntes de moda da França. Em 2021, tornou-se comum ver jovens parisienses emoldurados por um gorro com uma abertura do tamanho do rosto ou apenas dos olhos nas ruas da cidade francesa. A vestimenta, tradicionalmente feita de lã, mohair ou algum tipo de fio têxtil, logo reivindicou seu posto entre as tendências de moda, figurando nos desfiles vanguardistas de marcas como Givenchy, Balmain, Balmain, Balenciaga etc (DOLAN, 2021).

De antemão, é possível notar como este item de vestimenta assume a mesma premissa do hijab islâmico de servir como uma cobertura ao rosto feminino. Em que pese essa semelhança no princípio físico, o hijab ainda é acionado como um símbolo étnico-religioso que ameaça a identidade nacional republicana francesa, enquanto a balaclava é posta como uma peça de vestuário inovadora e moderna, cujo uso por mulheres brancas europeias nas ruas e desfiles de moda evoca asserções positivas nos principais veículos de mídia e entre a sociedade em geral. Para um cidadão europeu típico, uma mulher não-branca usando um pano que lhe cobre o rosto é subserviente a um sistema patriarcal, ao passo em que uma mulher branca usando uma balaclava é elegante e moderna.

A ambivalência nas doutrinas políticas do Estado laico francês em relação ao uso desimpedido da balaclava por mulheres brancas e à recriminação do uso do hijab islâmico por mulheres racializadas pode ser enunciada a partir da sobressalência de estruturas conceituais hegemônicas e de seus efeitos materiais e práticos na reprodução de sectarismos identitários que circundam o projeto secular. A esse respeito, a leitura contemporânea da subjetividade subalterna nos termos da temporalização da diferença e da securitização do véu islâmico é configurativa do fenômeno através do qual a mulher muçulmana tem sido recalcada das denotações modernas, sendo produzida, respectivamente, como diferença e ameaça. A

enunciação dos processos inscritos nessa virada ontológica da mulher de posse do seu hijab a uma figura radicalizada e politizada no discurso político da nação é exemplarmente enunciada por autores pós-coloniais como Chakrabarty e Bhabha, que nos desvelam o processo a partir do qual as representações materiais e simbólicas das culturas terceiro-mundistas tendem a ser recalçadas da tradição historiográfica moderna e a mulher islâmica a ser subscrita e inferiorizada como alteridade de uma subjetividade essencial bem definida, qual seja: a do sujeito moderno ocidental. No sentido aqui evidenciado, a mobilização de termos antitéticos qualificados temporalmente funcionaria como uma forma de subscrever a mulher islâmica e suas vestimentas à condição de um anacronismo em uma sociedade moderna na qual o desnudamento do corpo feminino seria um sinal conspícuo de libertação das amarras do patriarcado.

Essa narrativa temporalmente definida serve interesses hegemônicos e carrega consequências materiais em diferentes níveis, podendo ser exemplarmente descrita nos termos da teorização de Chakrabarty (2007) referente à proposta epistemológica de “provincializar a Europa”, isto é, de transcender os limites do conhecimento europeu. Em sua crítica da tradição historiográfica marxista inglesa, o autor rechaçou a prevalência desse assentado de princípios eurocêntricos ancorados em uma narrativa de transição. Para o historiador, a narrativa histórica “marxista”, na qual o capital remanesce como categoria política universal a partir da qual a história mundial passa a ser conhecida, produziu, senão, histórias modernas do Terceiro Mundo nas quais os migrantes muçulmanos permanecem em uma fase de transição incompleta à modernidade-capitalista. E, mais do que isso, a coalização entre a tradição historiográfica marxista e a universalização do Estado-nação secular como a mais desejável forma de comunidade política em tempos atuais, deliberou em favor da incapacidade ontológica e epistêmica do governo francês em traduzir o uso do véu islâmico a partir de seu método temporal e sua visão de mundo.

Aduz-se, portanto, que o imaginário político europeu, ao situar o modelo liberal-democrático/secular de Estado nação como projeto universal e o cidadão europeu como partícipe dessa modernidade, produziu uma leitura dos sujeitos subalternos, a exemplo das mulheres muçulmanas na França, que os equipara a uma figura de ausência, lacuna e incompletude (CHAKRABARTY, 2007). Como resultado dessa narrativa de transição que privilegia o moderno e atribui características de incompletude ao subalterno/mulher muçulmana, o Estado francês conseguiu conquistar e representar a história dessa mulher, valendo-se de termos binários, como é característico do orientalismo, para situá-la a um

passado medieval/despótico/feudal, no qual o uso do véu islâmico representaria a influência vivífica da tradição patriarcal nos seus modos de vivência.

Para Chakrabarty (2007), o processo de fabricação da dominação colonial em tempos modernos perpassa, portanto, a constituição de uma metanarrativa que celebra e deifica o Estado-nação liberal-democrático/secular a partir de termos auto-justificados de cidadania e modernidade. Assim, a Europa define-se em termos hiper-reais como lócus enunciador da cena moderna liberal-democrática, tratando por subalternizar quaisquer culturas e expressões identitárias que transcendam o naturalismo do tempo histórico europeu, definido meramente nos termos de uma distinção entre a condição pré-moderna e moderna de seu calendário linear. Essa disputa no campo das significações é central para a construção das gramáticas ideológicas que circundam o fazer político dos estadistas franceses responsáveis por radicalizar o uso do véu islâmico na França.

Nos autos desse processo, cumpre, ainda, analisar o uso desimpedido da balaclava nas ruas francesas vis-a-vis às proibições que se estipulam ao uso do véu islâmico no país nos termos de como as violências epistemológicas do projeto colonial incidiram em uma elaboração intelectual da modernidade que dificultou a integração da mulher muçulmana aos pertencimentos modernos. As enunciações de Homi Bhabha quanto aos limites à integração do sujeito colonizado/migrante à sociedade europeia, a partir da produção deste indivíduo como uma diferença radical e securitizada no discurso político da nação, são exemplares para a análise contextual do fenômeno posto em voga.

No que tange a esse estudo, o autor se detém na análise dos modos de representação adotados pelos sujeitos subalternos tidos como uma “ameaça” aos saberes normalizados da episteme colonialista. Em sua teorização, o modo de auto-representação que o sujeito colonial pode adotar em face das disjunções e alienações impostas pela modernidade é conhecido como mimético. Trata-se, pois, de um movimento a partir do qual o sujeito colonial passa a reproduzir em mimese os gostos, opiniões, moral e intelecto propugnados pela episteme imperial como parte de um esforço maior de aceder à “civilidade” do colonizador e se integrar aos seus quadros (BHABHA, 1998).

A despeito de suas consecuições, Bhabha (1998) reconhece que o colonizado somente poderá se constituir como uma presença parcial nessa sociedade, haja vista que o discurso hegemônico moderno desautoriza a mimese do sujeito colonizado em condições totais. Isso se deve ao fato de que, no momento em que esses súditos “reformados” buscam se constituir à imagem e semelhança dos seus superiores sociais e, em certos modos, conseguem se aproximar parcialmente dessa autenticidade resguardada ao sujeito colonizador, gera-se “uma

crise histórica na conceituação do homem colonial como objeto do poder regulador, como sujeito da representação racial, cultural, nacional”. Reagindo a esse processo, as forças hegemônicas recorrem à interdição do modo de representação do sujeito colonial a partir do que Bhabha convencionou por “metonímia da presença” do colonizado. “Da mímica - uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente - o subalterno passa para a ameaça - uma diferença que é quase total, mas não exatamente” (BHABHA, 1998, p. 136).

Daí se observa, no contexto da França moderna, que a assimilação dos imigrantes muçulmanos vivendo no país e de seus descendentes de segunda e terceira geração, que nasceram na França e detêm nacionalidade francesa, não ocorre como previsto pela lei (FONTES, 2017). Embora a convivência com tais comunidades prossiga tenuamente no sentido de uma integração, o secularismo é logo empunhado como uma âncora ideológica que desautoriza esse processo de assimilação, radicalizando a questão islâmica na França através da circunscrição do debate da balaclava e do hijab islâmico a uma distinção orientalista binária entre uma vestimenta compatível com os discursos modernos e uma indumentária tradicional à expressão religiosa de sujeitos “fanáticos” e “bárbaros”. Seu propósito no discurso político da nação é questionar a habilidade do islamismo de coexistir pacificamente com os princípios seculares da República francesa e, nesse mesmo senso, justificar o dever moral do Estado francês de reprimir violentamente o uso do véu islâmico, que passa a ser vinculado à condição de uma ameaça percebida à segurança pública e como um potencial elemento de insegurança aos universalismos ocidentais comodamente abrigados na arcada modernista.

Diante da ameaça de integração, a formação moderna recorre, então, a estratégias políticas ambivalentes que garantem a reprodução dos privilégios e prerrogativas do dominador francês frente aos migrantes muçulmanos. Nesse sentido, os estratagemas colonialistas produzem ambivalências que têm por efeito subscrever somente o sujeito moderno ocidental à condição civil, criando, ao mesmo tempo, formas de diferenciar e recalcar o sujeito subalterno, colocando limites aos seus direitos e garantias (BHABHA, 1998). Esses nexos podem ser equiparados à postura ambivalente do Estado francês hodierno em relação ao hijab e à balaclava. Ao reservar um tratamento diferente a duas vestimentas que se assemelham no princípio físico de servir como uma cobertura facial, o Estado francês interdita a participação da mulher muçulmana na sociedade francesa em condições de igualdade com a mulher branca europeia através de um discurso que produz dois significados, distintos e ambivalentes, a essas vestimentas.

Na França, ainda há de se considerar um elemento extra que reforça essa ambivalência inscrita no trato desigual entre as duas vestimentas, que ocorre, usualmente, em prejuízo das liberdades da mulher muçulmana: a lei “anti-burca” de 2010, que visa indiretamente a proibição de símbolos religiosos nas ruas e, particularmente, o vestuário feminino islâmico (hijab, niqab) não faz menção explícita à vestimenta, e é justamente nessa lacuna normativa em que a discricionariedade do projeto colonial se faz valer com maior ênfase. No início de 2023, grupos neofascistas se manifestaram nas ruas de Paris sob rostos cobertos por balaclavas e nenhum participante foi preso. A primeira-ministra Elisabeth Borne acusou a manifestação de desacato, mas não a concebeu como ilegal, preservando aos neonazistas marchando pela cidade o direito à “liberdade de expressão”, que é regido pela legislação europeia. Tal conjuntura evidenciou, senão, o caráter parcimonioso dos aplicadores da lei em suas interpretações sobre o uso parcial ou total de coberturas ao rosto (AUDUREAU, 2023). Em compasso às ambivalências que nutrem o projeto colonial moderno, estes agentes do Estado evocarão o hijab como um símbolo atentatório à república laica sempre que puderem agir de maneira discricionária sobre a interpretação da lei e em cumplicidade as produções orientalistas do saber que circundam o fazer político da França moderna.

Denota-se, portanto, que a diacronia do movimento colonial através do qual os administradores franceses empunharam dispositivos de organização simbólica da população argelina centrados na imposição ao abandono do uso do hijab por mulheres muçulmanas produziu, senão, a relação hodierna do Estado francês no tocante a essa vestimenta, uma relação que, assim como seus nexos passados, ainda é tipicamente colonial em seu escopo, binária em sua oposição, ocasionalmente violenta e essencialmente uma diferença entre ideologias.

## **Conclusão**

Na esteira dos estudos etnográficos de autores como Fanon e Bourdieu, o presente artigo se destinou a uma análise das matrizes econômicas, políticas e conceituais que asseveraram a prevalência da estrutura ideológica europeia sobre os modos de vivência do colonizado argelino no século XIX. Ao cabo desse processo, destacou-se como a conversão da mulher às normas culturais estrangeiras não apenas consolidou o controle sobre ela, mas também serviu como um meio prático para minar a integridade da cultura argelina como um todo a partir da imposição do abandono do uso do véu islâmico.

No decurso da pesquisa, o estudo empírico do contexto pós-colonial da França do século XXI nos desvela a relação de continuum causal existente entre as formas de

policiamento do corpo feminino muçulmano na Argélia e as leis recentes que dispõem acerca da proibição do uso do véu islâmico na França. Foi exposta a fenomenologia através da qual a imbricação das narrativas moderno-progressistas à composição racional-burocrática do Estado-nação secular criou contemporâneos reais do colonialismo francês entre as políticas do Estado. A dualidade na abordagem das práticas religiosas na esfera pública constitui um exemplo desse caso, expondo as tendências subjacentes à seletividade do secularismo francês. A argumentada convivência com as religiões de matriz judaico-cristã sugere uma preferência que não é exclusivamente laica, mas antes reflete uma inclinação para valores historicamente enraizados na tradição francesa. Essa preferência, por sua vez, produziu uma dicotomia na qual as comunidades políticas que divergiam dos valores hegemônicos associados aos universalismos europeus foram relegadas à posição de agentes externos à composição liberal-democrática/secular moderna.

No contexto da ascensão da balaclava entre as principais tendências de moda parisienses e de seu uso por mulheres brancas nas ruas de maneira indiscriminada, a parcimônia dos aplicadores da lei se faz valer a partir do momento em que este elemento, que assume a mesma premissa do véu islâmico de cobrir o rosto feminino, é lido como um pertencimento moderno, ao passo em que as mulheres islâmicas usando o hijab/niqab tendem a ser rechaçadas pela opinião pública e pelas forças policiais nas ruas parisienses.

Nesse contexto, a temporalização da diferença, conforme delineada nas enunciações de Chakrabarty sobre a narrativa de transição da tradição historiográfica marxista, emerge como um fenômeno que converte as mulheres muçulmanas em anacronismos dentro da sociedade contemporânea. Ademais, o processo de securitização do véu islâmico nos autos da experiência secular na França, que se ancora na produção da diferença colonial conforme enunciado por Bhabha, confere uma camada de ambivalência à equação. Ao elevar essa peça de vestuário a um objeto de segurança nacional, surgem significados ambivalentes que transcendem a simples esfera da expressão religiosa.

A paradoxal permissividade em relação às balaclavas usadas por mulheres brancas nas ruas de Paris destaca esse fenômeno de maneira exemplar. Enquanto o véu islâmico é securitizado e transformado em símbolo de alteridade, a aceitação das balaclavas sugere uma tolerância seletiva para certas formas de expressão, destacando assim as contradições na abordagem do Estado francês secular em relação à vestimenta feminina. Em suma, a temporalização da diferença e a securitização do véu islâmico convergem para criar um cenário no qual as mulheres muçulmanas são construídas como anacronismos, simultaneamente deslocadas no tempo e transformadas em símbolos ambivalentes de

segurança e ameaça. Essa narrativa complexa ressalta as nuances da identidade, poder e controle social, revelando as contradições subjacentes à abordagem secular francesa no que tange às vestimentas religiosas e sua interpretação seletiva das expressões femininas nas ruas de Paris.

## REFERÊNCIAS

AHMAD, Hussein Ait. **Algeria's Struggle for Independence**. Pakistan Horizon, [s. l.], v. 8, n. 1, p. 284-94, 1955.

AMOSS, Benjamin McRae. **The Revolution of 1848 and Algeria**. The French Review, Carbondale, v. 75, n. 4, p. 744-754, 2002.

AUDUREAU, William. Is it legal in France for demonstrators to march with their faces concealed?. **Le Monde**, 12 maio. 2023. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/en/les-decodeurs/article/2023/05/12/is-it-legal-in-france-for-demonstrators-to-march-with-their-faces-concealed\\_6026474\\_8.html](https://www.lemonde.fr/en/les-decodeurs/article/2023/05/12/is-it-legal-in-france-for-demonstrators-to-march-with-their-faces-concealed_6026474_8.html). Acesso em: 15 out. 2023.

BEIER J. Marshall. Beyond hegemonic state(met)s of nature: Indigenous knowledge and nonstate possibilities in international relations. In: CHOWDHRY, Geeta.; NAIR, Sheila (Eds). **Power, postcolonialism and international relations**: Reading race, gender and class. New York: Routledge, 2002. p. 82-114.

BHABHA, Homi K.. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Ufmg, 1998.

BLANCHARD, Pascal. **The paradox of Arab France: How the "Interior Enemy" has shaped thirteen centuries of French civilization**. The Cairo Review, [s. l.], v. 21, p. 63-71, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologie de l'Algérie**: (The Sociology of Algeria). Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

CASANOVA, José. Private and Public Religions. **The Johns Hopkins University Press**. Baltimore, p. 17-57, 1992.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. 2. ed. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

DOLAN, Leah. Balaclava: por que um acessório do exército do século 19 dominou as redes sociais. **CNN**, 31 nov. 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/lifestyle/balaclava-porque-um-acessorio-do-exercito-do-seculo-19-dominou-as-redes-sociais/>. Acesso em: 10 out. 2023.

FANON, Frantz. *Algeria Unveiled* (1965). In: DUARA, Prasenjit. **Decolonization: perspectives from now and then**. Londres: Routledge, 2003. Cap. 5. p. 42-55.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. 275p.

FONTES, Paulo Gustavo Guedes. Laicidade e proibição do véu islâmico na França. **Revista Direito Mackenzie**, São Paulo, v. 10, p. 180-187, jun. 2017.

HOURANI, Albert. **Uma História dos Povos Árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KIERAN, Ben. *Settler Genocides in Africa, 1830-1910*. In: KIERAN, Ben. **Blood and soil: a world history of genocide and extermination from Sparta to Darfur**. New Haven: Yale University Press, 2007. cap. 9, p. 364-390.

MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott. **Fundamentalisms Observed**. Chicago: University Of Chicago Press, 1991.

MEMMI, Albert. **The Colonizer and the Colonized**. Boston: Beacon Press, 1957.

ROBERTSON, Roland. *Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity*. In: FEATHERSTONE, Mike; LASH, Scott; ROBERTSON, Roland. **Global Modernities**. Londres: Sage, 1995. p. 1-344.

SAID, Edward W.. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SORUM, Paul Clay. **Intellectuals and Decolonization in France**. Chapel Hill: University Of North Carolina Press, 1977

SUEUR, James D. Le. **Uncivil War: intellectuals and identity politics during the decolonization of algeria**. Filadélfia: University Of Pennsylvania Press, 2001.

WILLAIME, Jean-Paul; PORTIER, Philippe. **La Religion dans la France Contemporaine: entre sécularisation et recomposition**. Paris: Armand Colin, 2021.