



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

**Sociabilidades e identificações juvenis em bairros populares no Brasil e na França:
territorialidades e religiosidades**

YACINE GUELLATI

Brasília

2023

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

**Sociabilidades e identificações juvenis em bairros populares no Brasil e na França:
territorialidades e religiosidades**

Autor: Yacine Guellati

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Haydée Glória Cruz Caruso

Coorientador: Prof. Dr. Vassili Rivron

Brasília

2023

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TESE DE DOUTORADO

**Sociabilidades e identificações juvenis em bairros populares no Brasil e na França:
territorialidades e religiosidades**

Yacine Guellati

Linha de pesquisa: Cidade, cultura e sociedade

Orientadora: Profa. Dra. Haydée Glória Cruz Caruso

Coorientador: Prof. Dr. Vassili Rivron

Banca Examinadora

Profa. Dra. Haydée Glória Cruz Caruso (PPGSOL/UnB – Presidente)

Prof. Dr. Vassili Rivron (CERREV/ UNICAEN)

Profa. Dra. Regina Célia Reyes Novaes (PPGEDu/ UNIRIO– Membro Externo)

Profa. Dra. Christina Vital da Cunha (PPGS/UFF – Membro Externo)

Profa. Dra. Jacqueline Moraes Teixeira (PPGSOL/UnB – Membro Interno)

Profa. Dra. Christiane Girard Ferreira Nunes (PPGSOL/ UnB – Suplente)

Dedico esta tese a minha mãe e ao meu pai

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho não poderia ter sido realizado sem o apoio financeiro e institucional da CAPES e do CNPQ.

Expresso meu reconhecimento a Universidade Pública brasileira que me acolhe desde 2011 e que resiste firmemente aos múltiplos ataques e ventos contrários.

Essa tese foi em grande parte desenvolvida durante a Pandemia de Covid-19. Me solidarizo com as famílias das centenas de milhares de vítimas no Brasil e ao redor do mundo e sonho que as políticas públicas e a ciência continuem contribuindo para nossa sociedade.

Nesse processo de vários anos de dedicação ao doutorado e a tese, a lista de pessoas que eu gostaria de agradecer só fez se estender...

A minha orientadora Haydée Caruso, chefe, colega em múltiplas pesquisas, amiga, e um pouco mãezona/irmã mais velha também, por acompanhar de perto meu caminho na sociologia desde 2013, por me brindar com inúmeras oportunidades de pesquisa e de trabalho, pela paciência, por me apoiar e por acreditar em mim. Por ela, agradeço ao Yuri, que se lembrou de mim em vários momentos quando via algo relacionado com minha pesquisa, e a maninha-postiça Maria Flor, por dividir o tempo de sua mãe comigo.

Ao meu coorientador Vassili Rivron, pela calorosa acolhida na friorenta cidade de Caen, pelas longas conversas semanais que tivemos ao longo da minha estadia na França e que fizeram surgir as bases do que virou meu campo francês. Pelo apoio a distância, por demonstrar alegria em ver que aos trancos e barrancos eu ainda estava avançando e pelas revisões minuciosas em pleno feriado. Por ele, agradeço a Sally, por ter me recebido tão gentilmente em sua casa em Aubervilliers e pelas agradáveis conversas que tivemos sobre os primeiros avanços em campo.

Aos/as professores/as com quem tive inúmeras conversas enriquecedoras ao longo do percurso da tese, seja sobre estratégias metodológicas, referências teóricas ou conselhos diversos.

Aos/as professores/as com quem tive aulas neste período: Débora Messenberg, Sayonara Leal, Flávio Sofiati, Andréa Lobo, Sadi Dal Rosso e Roberto Dutra.

Aos/as eu conheci em minha estadia na França: Marion Aubrée, Marie-Hélène Bacqué, Jussara Freire e, em especial Alexandra Poli, uma luz no fim do túnel quando nada estava dando muito certo.

Aos que sempre me acompanharam e foram solícitos em me ajudar em muitos momentos: Benjamin Honorat, Edson Farias, Carlos Benedito Martins, Frédéric Lebaron, Christina Vital da Cunha e Tiago Duarte.

Aos que compuseram minha banca de qualificação: Christiane Girard, Arthur Costa, Anna Massa e Regina Novaes.

As professoras que compuseram a minha banca de defesa da tese, repetindo assim alguns nomes: Regina Novaes, Christina Vital da Cunha, Jacqueline Moraes Teixeira e Christiane Girard, pela leitura atenciosa, pelos comentários construtivos e pelos múltiplos incentivos para desdobramentos futuros.

A memória do professor Brasilmar Nunes, primeira pessoa com quem, ainda em 2015, comentei sobre a ideia do projeto de pesquisa para o doutorado.

As queridas servidoras do SOL, companheiras diárias quando o ICS se tornou minha segunda casa: Renata, Michelle, Patrícia, Esther, Mariana, Daniela, Dona Ana, sem esquecer o Tido! Pretendo aparecer aí para tomar café com vocês (e levar abacates)! Um agradecimento especial a minha grande amiga Gabriella.

A toda equipe de profissionais de educação e de alunas/os do Centro Educacional 11 de Ceilândia pela acolhida e disponibilidade. Aos jovens do coletivo Periféricos no Topo do Sol Nascente que me aceitaram como voluntário nas ações sociais desenvolvidas nos primeiros meses de Covid. Agradeço em especial, Aline, Ludmila, Daniel, Eduardo e Thiago pela disponibilidade em me ajudar.

A César Kaab e seus colegas por terem me recebido de braços abertos na Mesquita Sumaya, em Embu das Artes.

A Farid Mouhouss, Nouredine Skiker, Farid Bounouar, Nora Adjouane e Ousman que abriram as portas para a minha pesquisa de campo na França. Agradeço com muito carinho o conjunto de jovens voluntários/as do Conseil Local des Jeunes d'Aubervilliers (CLJA): Mohammed, Nidhal, Maroua, Kaaviya, Karl e Subbatha e da associação De L'autre Côté (DLC): Yousra, Nawal, Ghada, Farida, Célia, Ghoufrane, Yassa, Elikia, Anissa, Abir, Oumou, Sami, Youssef e Mohammed que me acolheram de braços abertos – *comme un frère*.

As/Aos amigas/os, dos dois lados do Atlântico, que tenho a sorte de dizer que são muitas/os e bons, que nunca soltaram a minha mão e representaram um respiro nos momentos difíceis.

As/aos amigas/os do grupo de pesquisa sem nome: a Hima, amiga, revisora e incentivadora; a Natália, meu pezinho na sociologia urbana e que nos presenteou com a mascote Dandara; a Cyntia, minha irmã sociológica, amiga, incentivadora e por ela ao Bernardo, pelos aconselhamentos valiosos; a Gabs, a sensibilidade em pessoa, obrigado pela solidariedade em vários momentos; a Julia, meu braço direito em campo; a Gabi, por nunca recusar “entrar em campo” conosco; ao Herbert, chegou mais tarde, mas logo se tornou meu irmãozinho do ICS. Um agradecimento especial para Marina, meu binômio de pesquisa desde 2016, por nossas constantes conversas, entre ajudas, fofocas e desabafos.

Aos/As tretaístas: Cleide, Laura, Taís, Givânia, Carol, Elton, Murilo, Rodolfo e Yuri, pelo privilégio de ter trilhado meu doutorado ao lado dessas pessoas brilhantes.

As amizades que surgiram no Ipea e que permaneceram depois: Verônica, Márcio, Helder, Almir, Maurício, Joana, Claudio, Raphael, Jean, Giu, Tatiana e Andreia. Agradeço em especial à Joana, pela ajuda preciosa com os mapas dessa tese e ao Raphael por ter me ensinado que “quando não há nada a ser feito, tá resolvido”.

As amizades que a sociologia na UnB e as pesquisas me trouxeram: Rodolfo Godoi, Rafael Alencar, Bruno Couto, Morgane Reina, Hannah Zuquim, César, Flávio, Kely, Matheus Pereira, Túlio Mendanha, Tru, Priscila Landim, Camila Martins, Lauro Stocco, Henry Moncrieff, Rony, Gabrielle, Matheus Lobo, Marcos Santos. Agradeço em especial Juliana Silva, amiga e fonte de admiração, e Nanah Vieira, minha colega e amiga desde o mestrado.

Aos/as amigos/as do (RE)Integro: Flávia, Luciana, Osmar, Juciane e Cintia.

As amizades que surgiram na ocasião das Écoles do IRD de Fortaleza (2022) e de Xalapa (2023): Tiphaine Duriez, Jérôme Tadié, Lucie Duez, Suiany Silva, Fernanda Lobato, Fabiano de Moras, Romain Bertrand, Maud Druais, Ernesto Garcia e Simon.

Aos/as amigos/as de fora da academia (porque a vida não cabe no Lattes): Mamy, Souvestre, Fred, Patrick, Miojo, Carol, Diego, Júnior, Luciane, Paulinho, Gabu, Romain, Letz, Stelinha, Danielle, Lud, Maria, Rosi, Daniel e Clara.

As/aos amigas/os que reencontrei na minha estadia na França: Alila, Julianne, Isabela, Catherine, Fabinho, Berocan e aos novos amigos que fiz por lá: Christian, Jean-Claude, Mariame, Ambroise e Loup.

A “equipe de apoio”: Keli, Cicília, Homero, Karinne, Fran e Marcelo.

A Milena, por ter sido minha companheira de vida durante parte desses últimos anos e ao Davi, por ter me ensinado que “hoje é sempre o melhor dia”.

A Simba e Dora, por terem sido conforto, fôlego e estímulo nos momentos mais aflitivos desses últimos três anos.

A meus familiares, dos dois lados do Atlântico! Em especial, a minha irmã, Mouni, pelo apoio, compreensão e pensamentos positivos.

A minha mãe e ao meu pai, minha promessa ao amanhecer, os pilares de tudo que eu sou hoje e minha maior fonte de perseverança. Meu eterno reconhecimento e gratidão pelo apoio incondicional, pela fé inabalável de que tudo daria certo, pela paciência com minhas ausências e por serem o meu melhor aconchego toda vez que precisei e preciso voltar pra casa.

Por fim, as forças superiores, *bismillah*, a minha boa estrela, a minha protetora *maman Baya*, as boas energias e vibrações, aos pensamentos positivos, aos tantos elementos extramundanos que nos momentos mais delicados me serviram de refúgio, de esperança e me deram forças para continuar.

Obrigado, saha, merci, بَارِكْ اللهُ فِيكَ.

RESUMO

Esta tese teve como foco central pensar as juventudes periféricas. O objetivo principal foi de investigar como ocorre o processo de socialização e de identificação dos/as jovens de bairros populares e periféricos, tendo por objeto de estudo sociabilidades, territórios e religiosidades. Para tanto, realizei uma pesquisa comparada nas periferias de Brasília e de Paris.

Por meio de uma etnografia, procurei observar o cotidiano desses/as jovens em suas localidades, convivendo com suas práticas e atividades, no intuito de melhor compreender os efeitos sociais das religiosidades e das territorialidades na construção de suas múltiplas identificações.

Como ponto de convergência entre as duas vivências observadas notei de que forma a identificação social que se constrói com base nas territorialidades e nas religiosidades torna-se um substituto frente às múltiplas adversidades e aos desafios provocados pela presença desigual do Estado, assim como, uma estratégia de inversão para com os efeitos negativos da estigmatização territorial e da(s) discriminação(ões) étnico raciais, de gênero e sociais.

Assim, o principal achado desta presente tese é que a identificação territorial, em articulação, com a identificação religiosa, contribui para que as juventudes periféricas se apropriem e (re)assumam o controle e a definição de suas próprias identificações individuais e coletivas. Essa tese traz contribuições para os estudos que buscam observar as juventudes periféricas para além de uma categoria social unificada e homogênea, assim como, na compreensão das metamorfoses e das reconfigurações das relações e identidades de classe, ou seja, das classes populares contemporâneas.

Palavras-chave: sociabilidades juvenis; identificações juvenis; bairros populares; religiosidades; territorialidades; perspectiva comparada.

ABSTRACT

This thesis had as its central focus the peripheral youth. The main objective was to investigate how the process of socialization and identification of young people from popular and peripheral neighbourhoods occurs, having as object of study sociabilities, territories, and religiosities. To do so, I carried out comparative research in popular neighbourhoods of Brasilia and Paris.

Through an ethnographic field research, I sought to observe the daily life of these young people in their localities, living with their practices and activities, in order to better understand the social effects of religiosities and territorialities in the construction of their multiple identifications.

As a point of convergence between the two observed realities I noticed how the social identification, which is constructed based on territorialities and religiosities, becomes a substitute in the face of the multiple adversities and challenges caused by the unequal presence of the State, as well as a strategy of reversal for the negative effects of territorial stigmatization and ethnic, racial, gender and social discriminations.

As a main finding, it emerged from this thesis how in these localities, territorial identification, in articulation with religious identification, contributes so that peripheral youths appropriate and (re)assume the control and definition of their own individual and collective identifications. This thesis brings contributions to the studies that seek to observe peripheral youth beyond a unified and homogeneous social category, as well as in the understanding of the metamorphoses and reconfigurations of class relations and identities, i.e., of the contemporary popular classes.

Keywords: Youth sociabilities; Youth identifications; popular neighbourhoods; religiosities; territorialities; comparative perspective

RÉSUMÉ

Cette thèse a eu pour objet central les jeunesses en contextes périphériques. Son objectif principal a été d'étudier le processus de socialisation et d'identification des jeunes des quartiers populaires et périphériques, en prenant comme objet d'étude les sociabilités, les territoires et les religiosités. Pour ce faire, j'ai mené une recherche comparative dans des quartiers périphériques de Brasilia et de Paris.

Par le biais d'une enquête ethnographique, j'ai observé la vie quotidienne de ces jeunes dans leurs localités, en partageant leurs pratiques et activités, afin de mieux comprendre les effets sociaux des religiosités et des territorialités dans la construction de leurs multiples identifications.

Comme point de convergence entre les deux réalités observées, j'ai constaté comment l'identification sociale qui se construit sur la base des territorialités et des religiosités, devient un substitut aux multiples adversités et défis causés par la présence inégale de l'État, ainsi qu'une stratégie pour inverser les effets négatifs de la stigmatisation territoriale et de la(des) discrimination(s) ethnico- raciale(s), de genre et sociale(s).

La conclusion principale est que l'identification territoriale, en articulation avec l'identification religieuse, contribue à ce que les jeunes périphériques s'approprient et assument (à nouveau) le contrôle et la définition de leurs propres identifications individuelles et collectives. Cette thèse apporte des contributions aux études qui cherchent à observer les jeunesses périphériques au-delà d'une catégorie sociale unifiée et homogène, ainsi qu'à la compréhension des métamorphoses et des reconfigurations des relations et des identités de classe, c'est-à-dire des classes populaires contemporaines.

Mots-clés : sociabilités juvéniles ; identifications juvéniles ; quartiers populaires ; religiosités ; territorialités ; perspective comparée

Lista de figuras

Figura 1 - Manifestação contra a reforma das aposentadorias – Aubervilliers, 23 de janeiro de 2020	70
Figura 2 – Macrozoneamento de Ceilândia	127
Figura 3 – Expansão da Mancha Urbana do Sol Nascente/ Pôr do Sol em Ceilândia – 2003 a 2018.....	128
Figura 4 – <i>Fast-food</i> na avenida Jean Jaurès – sinalização de venda de produtos <i>halal</i>	153
Figura 5 – Point B na Avenida Jean-Jaurès	154
Figura 6 – Restaurante indiano com indicação de venda de produtos <i>halal</i> – Aubervilliers	154
Figura 7 – Bala de goma Haribo, versão <i>halal</i>	155
Figura 8 – Açougue muçulmano	155
Figura 9 – Flyer da Fête des langues, 2020	162
Figura 10 – Foto de uma das salas do evento <i>La Fête des Langues</i> – Aubervilliers – fevereiro de 2020	162
Figura 11 – Eventos pluriculturais organizados em Aubervilliers.....	163
Figura 12 – Placa de inauguração da Passerelle de la Fraternité	164
Figura 13 – Cartaz de divulgação de evento organizado pela municipalidade de Aubervilliers relacionado a guerra entre a Argélia e a França.....	164
Figura 14 – Cartaz do evento.....	170
Figura 15 – Panfleto da AMA. Apoio ao financiamento da construção da grande mesquita de Aubervilliers ...	175
Figura 16 – Panfleto de um marabout	180
Figura 17 – Panfleto que atesta a presença de religiosidades ecumênicas.....	182
Figura 18 – Cartaz do Governo do Distrito Federal na entrada do Trecho 2 – Sol Nascente.....	185
Figura 19 – Trecho 2 – Sol Nascente	185
Figura 20 – Trecho 2 – Sol Nascente	186
Figura 21 – Trecho 2 – Sol Nascente	186
Figura 22 – Cantador Anônimo – Casa do Cantador – Ceilândia.....	192
Figura 23 – Um bar-sinuca/ distribuidora de bebidas e uma igreja – Sol Nascente/ Ceilândia – maio de 2022 .	193
Figura 24 – Uma igreja e um bar – Sol Nascente/ Ceilândia – maio de 2022	193
Figura 25 – Uma igreja e uma distribuidora de bebidas – Sol Nascente/ Ceilândia – maio de 2022	194
Figura 26 – Uma igreja em uma rua residencial – Sol Nascente, Trecho 2 – maio de 2022	197
Figura 27 – Pixação “45” na <i>Place du 19 mars 1962</i> – Aubervilliers – março de 2020	225
Figura 28 – Edifícios residenciais HLM na cité du 45 – Aubervilliers – março de 2020.....	226
Figura 29 – Cartaz de evento organizado pelo CLJA/ Prefeitura de Aubervilliers – em memória ao 17 de outubro de 1961	239
Figura 30 – Porta de uma das salas da associação DLC	240
Figura 31 – Atividade com os pequenos da DLC	242

Lista de mapas

Mapa 1 – Geolocalização de Aubervilliers – municípios limítrofes – Ile-de-France – França	104
Mapa 2 – Geolocalização da RA Sol Nascente/ Pôr do Sol – Regiões Administrativas limítrofes – Distrito Federal – Brasil	126
Mapa 3 – Bairros de Aubervilliers	144
Mapa 4 – Aubervilliers – principais pontos de referência	147
Mapa 5 – Locais de culto em Aubervilliers – La Plaine Saint-Denis	171
Mapa 6 – Divisão do Sol Nascente por trechos	184
Mapa 7 – Sol Nascente e Ceilândia – principais pontos de referência	188
Mapa 8 – Locais de culto – Sol Nascente	195
Mapa 9 – Geolocalização do CED 11 – Ceilândia e Sol Nascente	248

Lista de tabelas

Tabela 1 - Distribuição da população por faixas de idade e sexo – Aubervilliers – 2019	108
Tabela 2 - Distribuição da população por faixas de idade e sexo – França Metropolitana – 2023	108
Tabela 3 – Taxas de criminalidade comparadas – Aubervilliers, Seine-Saint-Denis e França Metropolitana – por mil habitantes	111
Tabela 4 - Distribuição da população por faixas de idade e sexo – Sol Nascente/ Pôr do Sol e Ceilândia Tradicional – 2018	130
Tabela 5- Distribuição por escolaridade – perspectiva comparada – Ceilândia Tradicional e Sol Nascente – 2013	132

Sumário

Prólogo ou nota sobre o emprego de termos e expressões em idioma estrangeiro -----	17
INTRODUÇÃO -----	19
CAPÍTULO I – Argelino, brasileiro e francês: as falsas evidências na objetivação das religiosidades e identificações juvenis -----	26
<i>1.1. Pertencimento e identificação religiosa na sociabilidade familiar de um imigrante trinacional entre o Brasil e a França</i> -----	28
<i>1.2. Jogos de alterização: apropriações e estratégias identitárias nacionais e religiosas na socialização secundária de um jovem cosmopolita</i> -----	32
<i>1.3. Capitalização cultural, alterização controlada e inversão do estigma nas estratégias de identificação das “origens”</i> -----	40
Capítulo II – Veredas metodológicas -----	46
<i>2.1. De uma quebrada brasileira para uma banlieue parisiense</i> -----	46
2.1.1. Pensando “o melhor dos mundos”: antecipações e expectativas-----	48
2.1.2. A religiosidade juvenil nas periferias: ilusões de acessibilidade, tabus sociais e entraves institucionais-----	49
2.1.3. Uma familiarização “do outro lado”: seis semanas como “grand frère” em um grupo de jovens em Aubervilliers-----	57
2.1.4. Etnografia confinada e observação flutuante nas ações sociais do coletivo juvenil <i>Periféricos no topo</i> , no Sol Nascente-----	59
2.1.5. Deslocamento de olhar: da pesquisa comparativa à contrastiva-----	60
<i>2.2. Um pesquisador planista na Ceilândia e um meio-irmão em Aubervilliers</i> -----	62
2.2.1. Um planista em Ceilândia: distância social e alteridade racializada-----	64
2.2.2. “Nativo apesar de mim mesmo”: quando me tornei um <i>demi-frère</i> -----	68
2.2.3. Identificação e reflexividade do sociólogo no campo-----	73
2.2.3.1. Privilégios e limitações do sociólogo “semi-insider”-----	74
2.2.3.2. Extraindo-me da “bolha agnóstica”-----	76
Capítulo III – Do “microcosmo de uma <i>banlieue</i> francesa” para “a maior favela da América Latina” -----	79

3.1. <i>O que é uma banlieue?</i> -----	80
3.1.1. Da questão migratória a imigração como um “problema social” -----	81
3.1.2. Dos <i>grands ensembles d’habitation</i> à construção da <i>banlieue</i> como “problema”-	89
3.1.3. <i>Banlieue</i> , juventudes e islã: <i>atribuições-impositivas</i> e heranças -----	96
3.1.4. <i>Banlieue</i> como identidade -----	101
3.2. <i>Aubervilliers ou o microcosmo de uma banlieue francesa</i> -----	103
3.3. <i>O que é uma favela?</i> -----	113
3.3.1. Da construção social da favela à sua transformação em problema -----	114
3.3.2. A dinâmica espacial, social e racial segregacionista de Brasília -----	120
3.3.3. Periferia, juventudes e evangélicos: estigma e homogeneização -----	122
3.3.4. A periferia como identidade-----	124
3.4. <i>Sol Nascente ou a “maior favela da América Latina”</i> -----	125
3.5. <i>Comparando o incomparável?</i> -----	136
Capítulo IV – Identificações no cotidiano dos espaços públicos periféricos -----	139
4.1. <i>O espaço urbano de Aubervilliers</i> -----	143
4.1.1. Um espaço sob múltiplas transformações: gentrificação urbana e <i>mixité sociale</i>	148
4.1.2. Uma cidade multi identitária -----	152
4.1.3. A pluralidade das identificações juvenis -----	165
4.1.4. A diversidade das religiosidades na cena urbana-----	168
4.2. <i>O espaço urbano do Sol Nascente (e da Ceilândia)</i> -----	183
4.2.1. Um espaço em (re)definição: fronteiras porosas e estigmatização -----	188
4.2.2. Uma cidade predominantemente nordestina -----	190
4.2.3. A onipresença cristã na cena urbana -----	192
Capítulo V – Sociabilidades religiosas juvenis -----	200
5.1. <i>Religiões minoritárias de massa</i> -----	200
5.2. <i>Identificações religiosas juvenis em Aubervilliers</i> -----	206
Capítulo VI – Dominando os fluxos da cidade: pertencimentos, identificações territoriais e imaginário coletivo -----	222
6.1. <i>Dinâmicas territoriais</i> -----	223

6.1.1. Na <i>cité</i> : as <i>places</i> , a “educa�o da rua” e o 93-----	223
6.1.2. Na quebrada: becos, bombas e fronteiras fluidas-----	232
6.2. <i>Espaços Públicos e sociabilidade juvenil</i> -----	234
6.2.1. As Maisons de la Jeunesse e as associations-----	235
6.2.1.1. O Conseil Local des Jeunes d’Aubervilliers (CLJA) -----	238
6.2.1.2. A Association De L’autre C�t� (DLC) -----	239
6.2.2. O “mundo da escola”, as a�es e os projetos sociais -----	247
6.2.2.1. O “mundo da escola”-----	247
6.2.2.2. Juventudes engajadas pela cidade -----	251
6.3. <i>Periferia como destino, periferia como estigma, periferia como identidade: o imaginário coletivo e as identifica�es territoriais juvenis</i> -----	252
6.4. <i>As apropria�es locais das periferias mundializadas: o rap nas Identifica�es juvenis periféricas</i> -----	259
Considera�es finais -----	266
Referências bibliográficas -----	269
ANEXO – Lista das entrevistas realizadas -----	281

PRÓLOGO OU NOTA SOBRE O EMPREGO DE TERMOS E EXPRESSÕES EM IDIOMA ESTRANGEIRO

Embora sempre me perguntem, não há para mim um idioma – entre o português e o francês – em que eu me sinta mais confortável, ou no qual eu “penso” mais ou primeiro.

Qual minha língua materna? A expressão “língua materna” não faz sentido para mim, já que sequer fui alfabetizado no idioma da minha mãe – no qual escrevo esta tese.

E minha língua nativa? Também não me cabe essa expressão, afinal, qual nativo predominaria quando não há somente um?

Quando criança eu ouvia uma história a respeito de Petula Clark – cantora e atriz britânica, que fez carreira, sucesso e sua vida inteira na França – que teria desmaiado durante uma apresentação e ao ser acordada gritou: “*What happened!!*”. Subentendia-se dessa história que é nos momentos de desespero que identificamos nosso idioma “nativo”, no qual supostamente nos comunicamos primeiro. Confesso que nunca fiz o teste para saber em que idioma eu clamaria, mas não duvido que poderia ser tanto em português, quanto em francês... quiçá em árabe?

Nesta tese, embora fiz o exercício de tradução e/ou o esforço de adaptação no corpo do texto, para o idioma português brasileiro, da maioria dos termos, conceitos e expressões estrangeiros empregados, mantive parte destes em seus idiomas originais – majoritariamente o francês – e suas variantes locais – e o árabe *derija* argelino caso em que a transcrição foi feita considerando o quanto possível a pronúncia para o português brasileiro (eliminando as vogais longas, por exemplo).

Se optei por esta forma de redação, de jeito algum foi por ostentação, pedantismo ou por acreditar que os/as leitores/as deveriam saber o que significam os estrangeirismos empregados; mas, por perfeccionismo meu, visto que, na tradução certos termos e expressões perdem muito de seu sentido profundo e verdadeiro, e principalmente, foi porque a escrita fluiu assim, e porque foi assim entre idas e vindas desses três idiomas-culturas-identificações – que eu penso e sempre pensei – aprendi, estudei, ouvi, escutei, refleti, li, escrevi, observei, vi e sonhei.

Por fim, acredito – e espero – que este meu assumido jeito peculiar de escrever não atrapalhe a compreensão desta tese e quem sabe, ao contrário, “transporte” os/as leitores/as ao meu modo de pensar *le cul entre deux chaises*¹.

¹ Expressão coloquial francesa que significa, literalmente, *com as nádegas entre duas cadeiras*.

INTRODUÇÃO

Esta tese trata de juventudes periféricas. É com base no cotidiano destas juventudes que exploro temas como as identificações, as religiosidades e as territorialidades.

Neste intuito, investiguei como ocorre o processo de socialização e de identificação dos/as jovens de bairros populares e periféricos, tendo por objeto de estudo suas sociabilidades entre os territórios e as religiosidades. Para tanto, realizei uma pesquisa comparada em regiões periféricas das capitais políticas do Brasil e da França, a saber: Brasília e Paris.

O objetivo principal foi a compreensão da função simbólica das territorialidades e das religiosidades na construção das identificações juvenis, em contextos periféricos.

Nesse sentido, procurei observar o cotidiano desses/as jovens em suas localidades, convivendo com suas práticas e atividades, no intuito de melhor compreender os efeitos sociais das religiosidades e das territorialidades na construção de suas múltiplas identificações coletivas e individuais. Sublinho que considero que, mais do que compartilhar as suas experiências cotidianas enquanto juventudes de bairros populares e periféricos, meus jovens interlocutores atuaram nessa pesquisa “comigo”, uma vez que, foi partindo de suas interpretações, de suas observações e de seus entendimentos sobre como é “ser jovem” nesses territórios que essa tese se constituiu.

Por ter trilhado meu caminho na sociologia, até então, principalmente por meio de estudos e etnografias na escala urbana, foi partindo dessa perspectiva que busquei realizar o trabalho de campo para esta tese. Quanto às localidades eleitas para este estudo, no caso brasileiro, a pesquisa se desenvolveu junto aos jovens residentes no Setor Habitacional Sol Nascente, que, em 2019 se tornou, uma nova Região Administrativa (RA) do Distrito Federal (DF), sendo desmembrado da RA de Ceilândia. Do outro lado do Atlântico, a investigação teve por base o município de Aubervilliers, situado na periferia próxima de Paris.

Inspirado nas leituras de Michel Agier (1999, 2011), de José Magnani (2002, 2012; 2007) e de José Machado Pais (1993, 2013, 2015; 2017) dentre outros, defendo que o cotidiano e as cidades são um bom ponto de partida para analisar várias temáticas caras às ciências sociais, como as práticas culturais e identitárias e/ou ainda as sociabilidades juvenis. Afinal, como afirma Pais: “O cotidiano é um lugar privilegiado da análise sociológica na medida em que é revelador, por excelência, de determinados processos de funcionamento e da transformação da sociedade e dos conflitos que a atravessam” (2015, p. 74). Destaco, contudo, que privilegiei a

abordagem preconizada pela antropóloga francesa Colette Pétonnet (2008), da “**observação flutuante**”, e que consiste em:

“permanecer vago e disponível em toda a circunstância, [de forma a] a não mobilizar a atenção sobre um objeto preciso, mas em deixá-la “flutuar” de modo que as informações a penetrem sem filtro, sem *a priori*, até o momento em que pontos de referência, de convergências, apareçam e nós chegamos, então, a descobrir as regras subjacentes” (2008, p. 12).

Graças a qual, principalmente no que tange ao campo francês, o primeiro que realizei e que desenhou os passos do segundo, emergiram duas constatações que tiveram implicações para as etapas seguintes:

1. a observação das práticas urbanas cotidianas dos jovens foi caracterizada por certa trivialidade, afinal, elas em muito se assemelham nos dois países em um primeiro olhar distanciado, sobretudo, tendo em vista que o acesso aos jovens não era inicialmente intermediado;
2. se, inicialmente, meu objetivo era focalizar meu olhar somente nas religiosidades – em especial, no Islã, no contexto francês e no pentecostalismo, no contexto brasileiro – tão logo percebi:
 - a. primeiro que mais do que de religiosidades, saltavam aos olhos múltiplas manifestações identitárias em território, bem que incluindo as de religiosidades, correlacionadas umas às outras e passíveis de serem analisadas;
 - b. segundo que, a despeito de ter pensado encontrar, sobretudo, muçulmanos, na França e evangélicos, no Brasil, havia em campo uma ampla variedade de ofertas de religiosidades, o que me encorajou a “ampliar” meu olhar de etnógrafo-observador não o centrando somente em uma vertente religiosa predeterminada.

Em síntese, o campo estava assim “me convidando” a observar não somente as religiosidades juvenis, mas as suas múltiplas formas de identificações, bem que, todavia, considerando as religiosidades como um componente das identificações juvenis.

Dito isso, foi por meio das observações, das experimentações, das conversas informais, das interações entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados que objetivei compreender sob que formas as sociabilidades, as identificações e as religiosidades se fazem presentes no cotidiano dos espaços públicos das duas localidades pesquisadas e por consequência, no cotidiano de suas juventudes, no intuito de responder à pergunta que norteia este trabalho:

Qual o significado social das religiosidades e das territorialidades no cotidiano dos/das jovens de bairros populares da periferia brasileira e parisiense?

Considero que três hipóteses principais nortearam esse trabalho²:

A primeira que nos bairros populares, a identificação social que se constrói com base nas territorialidades e nas religiosidades, torna-se um substituto frente às múltiplas adversidades e aos desafios provocados pela presença desigual do Estado³, assim como, uma estratégia de reversão para com os efeitos negativos da estigmatização territorial e da(s) discriminação(ões) raciais, sociais, étnicas e religiosas;

A segunda considerando que as sociabilidades que se desenvolvem a partir das territorialidades e das religiosidades – especialmente o Islã no contexto francês e o pentecostalismo evangélico, no brasileiro – são um elemento essencial para compreender a construção da cultura juvenil dos bairros populares, tal como o hip-hop, o rap, o funk ou o grafite, por exemplo.

A terceira e última, que nestas localidades a identificação territorial em conjunto com a identificação religiosa contribuem para que as juventudes de bairros populares se apropriem e (re)assumem o controle e a definição de suas próprias identificações, assim como, de suas identificações coletivas.

Além de comparar o cotidiano das juventudes de bairros populares nesses dois contextos, esta tese tem como objetivo transitar entre a sociologia das identidades/identificações e a sociologia urbana, articulando-se com estudos sobre as religiosidades e sobre as migrações, e no intuito de contribuir no campo dos estudos sobre as juventudes em contextos periféricos.

Em relação à sociologia urbana, parto do princípio de que o espaço urbano não deve ser entendido apenas em sua dimensão geográfica e física, mas como um espaço relacional, onde o território tem um forte papel socializador, postura defendida por Agier (2011), Beaud (2003)

² Salienta-se, no entanto que não se trata aqui de uma hipótese a ser confirmada ou refutada uma vez que em um estudo de caráter qualitativo e em uma pesquisa comparativa, como a presente, não cabe a hipótese ser testada (DAL ROSSO; BANDEIRA; COSTA, 2002) embora ela possa existir como eixo norteador.

³ Machado da Silva (2004, 2010) contesta os discursos que defendem a ideia de “ausência do Estado” nas regiões mais pobres das grandes cidades brasileiras, pois: “As ideias de “ausência do Estado” não podem ser separadas da indiferença para com seu funcionamento, pois, afinal de contas, é o “Brasil real” que importa nesta perspectiva. Essa indiferença, se, de um lado favorece as críticas a respeito da ineficácia da atividade policial, por outro, reforça a mencionada delegação que garante a autonomia que os aparatos de repressão recebem, pois o “Brasil formal” seria apenas uma ficção [...] É claro também que essas questões poderiam ser tratadas sob outra ótica, a da disjunção entre Estado e sociedade” (2010, p. 288). Para ele, o maior problema é a presença desigual do Estado nestas localidades mais pobres, nas quais o Estado repressivo (e do controle social) se faz mais presente do que o Estado de bem-estar social.

e Joseph (1984), dentre outros. Dessa forma, pretendo investigar o meio urbano de acordo com a concepção apresentada por Magnani (2002, 2012), e então, por meio dos seus pontos de encontro, de suas redes de sociabilidade e de sua dinâmica cultural.

Quanto aos estudos sobre as identificações, me aproximo da perspectiva de Dubar (2015), para quem, desde a origem do pensamento filosófico, dois posicionamentos principais sobre o conceito de identidade se opõem:

- o posicionamento “essencialista” – que postula “uma singularidade essencial de cada humano e um pertencimento independente do tempo” (2015, p. 15) – e;
- o posicionamento “nominalista” – no qual os “modos de identificação são historicamente variáveis” (2015, p. 15).

Defensor do posicionamento nominalista, Dubar (2015) se “recusa a considerar que existem pertencimentos “essenciais” (*em si*) e então diferenças específicas, *a priori*, e permanentes entre os indivíduos”. O sociólogo argumenta que existem “modos de identificações” que estes variam: histórico, individual e contextualmente. Ademais, ele diferencia que as maneiras de identificar são de dois tipos (2015, p. 16):

- i) as identificações atribuídas pelos outros - “identidades para outrem”;
- ii) as identificações reivindicadas para si mesmo - “identidades para si”.

Sublinho que se nota que Dubar faz empréstimo à concepção marxista de consciência de classe, portanto, me aproximando dele, me arrisco a dizer que essa tese contribui na compreensão das metamorfoses e das reconfigurações das relações e identidades de classe, ou seja, das classes populares contemporâneas.

De forma complementar, para Stuart Hall (2000) a identificação é vista como:

“uma construção, um processo nunca completado – como algo sempre em processo [...] um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação e não uma subsunção [...] embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional” (2000, p. 106)

Por fim, Fabien Truong (2019) argumenta que a identificação é um processo fluido, ambíguo e contraditório – provocado por situação, interação e experiência cotidiana.

Em suma, acredito que a identificação é variável, histórica, processual, portanto, relacional, que surge por meio das relações sociais, em ambos os sentidos da interação, sendo, portanto, um objeto legítimo na sociologia.

Em seguida, defendo que a juventude não deve ser considerada como uma categoria homogênea, e, por isso, falo de juventude(s) no plural (ABRAMOVAY, 2010). Me posiciono ao lado de Dayrell (2003) que, crítico às interpretações sociológicas clássicas sobre juventude, reflete sobre uma definição para a categoria “juventudes”, associando-a o mais próximo possível da noção de sujeito social.

Dessa forma, nesta tese a(s) juventude(s) serão consideradas como uma construção social, produto de uma sociedade determinada e formada por diversos fatores. Nessa perspectiva, os/as jovens são – ou deveriam ser – reconhecidos/as como um todo e sujeitos de uma identidade própria (ABRAMO, 2005; DAYRELL, 2003, 2007). Dayrell se aproxima do pensamento de autores como Alain Touraine (1997), Norbert Elias (1991), ou ainda Bernard Lahire (2011), de quem também me inspiro, em relação às suas considerações sobre a socialização e a relação entre indivíduo e sociedade.

Lahire (2011), na tentativa de dar continuidade à sociologia bourdieusiana, apontando os seus pontos cegos e fragilidades, sobretudo, no que diz respeito à noção de *habitus*, sugere a teoria do homem plural tendo em vista que segundo ele: “todo corpo individual mergulhado em uma pluralidade de mundos sociais é submetido a princípios de socialização heterogêneos, e mesmo contraditórios, que serão incorporados.” (2011, p. 50). Assim Lahire define o “ator plural”, como “o produto da experiência - muitas vezes precoce - de socialização em contextos sociais múltiplos e heterogêneos” e que “participou sucessivamente no curso de sua trajetória ou simultaneamente no curso de um mesmo período de tempo a universos sociais variados, ocupando nestes, posições diferentes.” (2011, p. 60). Assim, cada ator incorporaria uma multiplicidade de esquemas de ação, de hábitos que se organizam em diversos repertórios e contextos sociais, que aprende a distinguir por meio do conjunto de suas experiências socializadoras anteriores, e que ele usará, de acordo com a sua situação.

Por fim, sublinho que optei pelo uso da expressão “religiosidades” em substituição ao termo “religião”, uma vez que, de acordo com Camurça, Tavares e Perez (2015), “às sensibilidades religiosamente fundadas que acionam o sagrado, sobretudo, em sua propriedade de colocar coisas e/ou ideias, antes separadas em contiguidade, criando um amplo campo de possibilidades de modulações e articulações” que atrai o público jovem (2015, p. 425). De acordo com Rodrigues (2012):

“a religiosidade, que algumas vezes é percebida como o estágio anterior à religião institucional, ou simplesmente um “agir religioso”, parece ter sido priorizada entre certos indivíduos, o que denuncia a crise contemporânea do pertencimento religioso” (2012, p.1151-1152).

No contexto francês, autores como Simon e Tiberj (2010) também usam o termo “*religiosités*”, para avaliar as situações em que a religião é mais considerada como “uma referência cultural”, do que como “uma forma de investimento espiritual e social” (2010, p. 125).

Em suma, o que considero como “religiosidades”, nesta tese é o guarda-chuva maior, no qual, todas as referências religiosas estão inseridas, seja do ponto de vista da doutrina, ou da cultura. Saliento que não pretendo analisar a espiritualidade religiosa aqui, mas sim, analisar como as religiosidades servem de base – como estigma e/ou como recurso – para socialização e identificação juvenil.

Por último, no que tange aos estudos sobre migrações me inspiro diretamente em Sayad (1999, 2014), que desde a década de 1970, propôs uma quebra de paradigma na forma como o fenômeno migratório era abordado, afirmando que “a imigração é um fato social total” e denunciando os mecanismos paradoxais do Estado [francês] que oscilam entre valorizar a presença do imigrante e, ao mesmo tempo, impossibilitar o seu pleno reconhecimento cívico

Por fim, sublinho que a escolha do objeto de estudo para uma tese de doutorado – e o enigma que o cerca – tem como ponto de partida, com frequência, nossas próprias inquietações, experiências e histórias de vida. De fato, a origem do meu objeto de estudo para esta tese está intimamente relacionada às minhas próprias identificações. Afinal, apenas para começar, sou brasileiro, argelino e francês: brasileiro por parte de mãe, argelino – e francês⁴ – por parte de pai. Minha mãe é de uma família católica e o meu pai de uma família muçulmana. Sendo assim, em minha socialização familiar, apesar de morar no Brasil, os elementos, valores e costumes dessas três nacionalidades-culturas-religiões sempre estiveram presentes no meu dia a dia, com todos seus efeitos simbólicos – privilégio de acesso e dificuldades de adesão – e cognitivos – exterioridade, percepção da alteridade e relativismo cultural, que apresentarei e analisarei ao longo desta tese e, sobretudo, no primeiro capítulo.

*

A tese está estruturada em seis capítulos, além da introdução e da conclusão.

Optei pela apresentação dos dois campos em concomitância dentro da estrutura de cada capítulo, embora, nem sempre as análises puderam ser realizadas de forma cotejada. Acredito e defendo, contudo, que esse tipo de construção argumentativa deu maior relevância aos dados

⁴ Mais adiante tentarei dar sentido ao motivo pelo qual coloco o “e francês” a parte do resto do texto.

avançados, por me permitir apresentar, dimensão por dimensão, as possibilidades e impossibilidades de comparação e a sua heurística.

No **capítulo primeiro**, por meio de uma auto-socio-análise da minha construção de identificação(ões) com elementos nacionais, étnicos, raciais e de religiosidades, apresento a sociogênese do meu objeto de estudo e analiso de maneira reflexiva as relações entre as questões teóricas e os campos de uma pesquisa no Brasil e na França. Defendo que este auto-exercício se constitui como um momento importante para explicitar as condições objetivas por intermédio das quais esta tese foi elaborada, assim como, para a construção do sujeito objetivante.

O **segundo capítulo**, possui um viés metodológico apoiado em elementos empíricos. Nele, primeiramente apresento com base em qual arcabouço metodológico e de quais estratégias optei para desenvolver a pesquisa. Seguidamente, relato os percursos da pesquisa de campo, analisando os percalços e desafios encontrados. Por fim, reflito e analiso os jogos de posturas adotados em campo, com seus limites e vieses.

No **capítulo três**, apresento uma discussão histórica, teórica e reflexiva, entrecruzada com elementos empíricos, sobre como, em ambos os contextos estudados, os bairros populares e periféricos, são conceituados e qualificados. Para tanto, questiono e analiso os conceitos de *banlieue* e de *favela*, comumente empregados para designar tais localidades.

É nos **capítulos 4, 5 e 6**, por meio de uma narrativa etnográfica, que de forma mais densa, exponho e analiso os principais resultados empíricos desta pesquisa.

No **capítulo quatro**, por meio de etnografias das cenas urbanas eleitas para esta tese, examino sob que formas as sociabilidades, as identificações e as religiosidades se fazem presentes nos espaços públicos, e por consequência, no cotidiano de suas juventudes.

No **capítulo cinco**, demonstro como entre as religiosidades presentes em seus territórios, os jovens de ambas as localidades adotam uma identificação religiosa que pode ser interpretada como um mecanismo produtor de identificações individuais, coletivas e de visões do mundo.

No **capítulo seis**, apresento uma etnografia dos territórios observados, explorando o ambiente cotidiano em que os jovens da pesquisa cresceram, se desenvolveram e com o qual eles criaram suas identificações territoriais.

CAPÍTULO I – ARGELINO, BRASILEIRO E FRANCÊS: AS FALSAS EVIDÊNCIAS NA OBJETIVAÇÃO DAS RELIGIOSIDADES E IDENTIFICAÇÕES JUVENIS

“Chacun d'entre nous doit se frayer un chemin entre les voies où on le pousse, et celles qu'on lui interdit ou qu'on sème d'embûches sous ses pieds; il n'est pas d'emblée lui-même, il ne se contente pas de "prendre conscience" de ce qu'il est, il devient ce qu'il est; il ne se contente pas de "prendre conscience" de son identité, il l'acquiert pas à pas.” (MAALOUF, 1998, p. 33)

Instigado desde o início dessa pesquisa a “me colocar mais” na tese, na banca de qualificação de doutorado, apesar de acreditar já “ter me colocado” o bastante no projeto apresentado, uma das arguidoras me sugeriu: “retirar o véu que persistia em encobrir a minha relação com meu objeto de pesquisa”. Com a leitura de Patrícia Hill Collins (2016) resolvi “aprender a confiar em minha própria biografia pessoal e cultural como fonte significativa de conhecimento” (2016, p. 123) e assim percebi que, de certo modo, problematizar o meu “próprio lugar” me posicionava frente aos meus/minhas leitores/as e aparecia como um dado de pesquisa *per si*.

Nesse primeiro capítulo, apresento uma auto-socioanálise reflexiva sobre minhas *bricolagens*⁶ de identificação, que explicitam as condições sociais – subjetivas e objetivas – da gênese, tanto de um interesse pela sociabilidade religiosa na identificação dos jovens que vivem em bairros periféricos e pobres das capitais, quanto de um ponto de vista específico e controlado sobre este objeto.

*

Eu era adolescente quando li pela primeira vez o livro de Amin Maalouf, *Les identités meurtrières* (1998) – do qual retirei a epígrafe deste capítulo – e não tinha me atentado no quanto ele dialogava com minha tese, até que em março de 2020, ao voltar da França, ele me foi apresentado por uma das líderes de associação. Foi a boa ocasião para relê-lo, com outra cabeça, com outros olhos, e ainda fortemente impregnado da experiência de campo em Aubervilliers percebi o quanto ele me induzia a realizar um “exame da minha identidade”, pelo

⁵ Em tradução livre: Cada um de nós tem de fazer um trilhar por entre os caminhos onde nos empurram, e os que nos vetam ou que semeiam de obstáculos; não somos nós próprios de imediato, não nos contentamos em “tomar consciência” do que somos, tornamo-nos naquilo que somos; não nos contentamos em “tomar consciência” da nossa identidade, adquirimo-la passo a passo.

⁶ Destaco que, se no Brasil o termo “bricolagem” remete, necessariamente, ao conceito cunhado por Lévi-Strauss (1976), no contexto francês, este termo e suas variações – *bricole*, *bricoleur*, *bricoler* – é utilizado cotidianamente e em muito trabalhos acadêmicos, sem obrigatoriamente fazer referência ao antropólogo francês, e faz parte do campo lexical do que é fabricado, construído, consertado e composto. Confesso que estive tentado a empregá-lo de forma mais recorrente nesse trabalho, mas ciente de ao que ele remete para o público principal que me lê, fui orientado a evitá-lo.

qual, assim como Maalouf “vasculho minha memória de modo a desentocar o maior número de elementos da minha identidade, os agrupo, os alinho, não renego nenhum” (1998, p. 23).

Esse esforço de autoanálise começou bem antes, na verdade, pois ao longo dos últimos seis anos, revisitei minhas memórias e preenchi – alguns – diários de campo⁷ com recordações e reflexões sobre minha(s) construção/ões identitária(s)⁸ e neste exercício, acabei (re)descobrimo muito sobre minhas bricolagens identitárias, sobre as minhas identificações atribuídas e/ou adquiridas, sobre meus sentimentos de pertencimento, de rejeição, sobre minhas experiências de ser racializado e sobre minhas experimentações de religiosidade.

Para tanto, inspirando-me em Gilberto Velho (2003) me foi necessário construir um olhar externo sobre minha própria realidade, para “estranhar o familiar” e “duvidar do óbvio” e tornar-me mais consciente da necessária adoção de uma postura reflexiva (ELIAS, 1990), de um distanciamento em campo (WEBER, 2009) para objetificar minha(s) própria(s) construções identitárias.

Avalio também que, de certo modo, por meio desse autoexercício tornei-me mais apto a perceber e a compreender as bricolagens dos sujeitos da minha pesquisa, pois afinal, como diz Florence Weber (2009):

O etnógrafo [...] não é um sujeito unificado [...] é um pesquisador que tateia em busca de princípios explicativos, servindo-se largamente das diversas tradições letradas, filosóficas ou científicas das quais ele é, para o bem ou para o mal, o herdeiro; é um personagem social, tomado em diversos universos de referência, dos colegas aos sujeitos entrevistados, passando pelos círculos “privados” de sociabilidade. É enfim um observador profissional que coloca em obra, sobre a base de múltiplas identidades, uma técnica particular de observação – de autoanálise. (WEBER, 2009, p. 168).

Portanto é com base em experiências do(s) meu(s) processo(s) de identificação/ões – desde a minha socialização primária⁹, passando pela secundária e até os dias atuais – que gostaria de debruçar a seguir, apresentando aos/as leitores/as fragmentos auto-socio-analíticos do “eu” pesquisador ou uma análise reflexiva sobre minhas construções de identificação e de

⁷ Trechos selecionados dos diários de campo serão apresentados ao longo dessa tese.

⁸ Nesse primeiro momento, recorro à noção de “construções identitárias” de forma genérica, no intuito de sintetizar um todo que diz respeito a nacionalidade, cidadania, cultura, costumes, valores, crenças e religiosidades.

⁹ Pensei bastante sobre a melhor estratégia para apresentar essa auto-socio-análise neste estudo, afinal, em meu diários de campo, tais reflexões foram feitas de forma solta – “a menos censurada possível” (WEBER, 2009, p. 169). Acredito que, embora com suas desvantagens, a apresentação cronológica é a mais adequada, pois traduz a lógica de “construção”. Estruturo, portanto, as subseções do capítulo 1, inspirado nos conceitos de socialização primária e de socialização secundária de Berger, onde: “a socialização primária é o processo por meio do qual a criança se transforma num membro participante da sociedade” [e] “a socialização secundária compreende todos os processos posteriores, por meio dos quais o indivíduo é introduzido num mundo social específico.” (BERGER; BERGER, 1977), considerando, contudo, os limites dessa esquematização e o apontamento de Lahire (2011) de que “vivemos simultaneamente e sucessivamente em contextos sociais diferenciados”.

religiosidade as quais dialogam com meu objeto de estudo, qual seja, os processos de identificação juvenis no contexto brasileiro e francês.

Vale salientar, que assumo também o fato de que esta pesquisa é resultado de um privilégio de acesso, tendo em vista que, além de argelino, brasileiro e francês, filho de um pai muçulmano, de uma mãe católica e periodicamente desarraigado, sou detentor de um privilegiado capital social, educacional e simbólico¹⁰, em relação a grande parcela dos meus interlocutores em campo. Sou também, como estes últimos, com frequência, identificado como um migrante, portanto, “condenado” a condição de exterioridade, ao mesmo tempo que me inscrevem, sistematicamente, em posicionamento de alteridade, por não ser “puro”, por vir do “outro lado” da fronteira simbólica entre a periferia e a capital e em suma, por ser oriundo de uma migração “por cima”. Entretanto, visto que esta tese é oriunda de um questionamento íntimo, faço aqui da minha própria experiência de vida um objeto de reflexividade para pensar os processos de identificação e as religiosidades dos jovens de bairros populares no Brasil e na França.

1.1. PERTENCIMENTO E IDENTIFICAÇÃO RELIGIOSA NA SOCIABILIDADE FAMILIAR DE UM IMIGRANTE TRINACIONAL ENTRE O BRASIL E A FRANÇA

Nasci em 1987, em Nice, na França, e me mudei para Brasília, no Brasil, ao final do ano de 1988, onde morei a maior parte da minha vida até hoje. Embora até os meus 18 anos tivesse residência fixa no Brasil, eu passava minhas férias escolares – entre julho e agosto – no sul da França, para visitar minha avó e outros familiares por parte de pai. Eu tinha um vínculo estreito com esses dois países e menos com a Argélia, que me era uma terra desconhecida, sobre a qual criança eu ouvia dizer estar em guerra, e imaginava os prédios caindo e as pessoas duelando como em um filme de faroeste. Meu pai, com certa frequência, retornava ao seu país natal, ao qual só fui pela primeira vez em 1996, aos 9 anos, e somente a partir de então as viagens *fi l'bled*¹¹ ocorreram pelo menos anualmente.

Meu primeiro idioma foi o português que aprendi a falar com minha mãe. Logo em seguida veio o francês que aprendi com meu pai e na escola, quando eu já morava no Brasil. Em casa, durante minha infância, eu me comunicava com minha mãe em português, com meu pai em francês majoritariamente, mas também com pequenas expressões aqui e ali em árabe

¹⁰ Minha mãe economista e servidora pública, meu pai cientista político e diplomata de carreira.

¹¹ *Bled*, em árabe, significa terra ou país natal. O termo tornou-se comum na França para qualificar, tanto a terra natal/de origem, para os imigrantes e/ou seus descendentes magrebinos, quanto para designar, em um sentido pejorativo, um lugar recluso e vazio. A expressão “*fi l'bled*” significa, portanto, “para o (meu) país”.

argelino¹². Com minha irmã – cinco anos mais velha – nos comunicávamos nesses três idiomas *juntos e misturados*.

Paralelamente, realizei todo meu percurso escolar, em Brasília, em uma escola francesa, a qual seguia inteiramente – e somente – o programa escolar e pedagógico empregado na França, sendo, portanto, uma escola laica¹³ e em um ambiente “multicultural”¹⁴, visto que meus/minhas colegas eram de diversas nacionalidades, bem que em sua maioria franceses, brasileiros e/ou de países francófonos – em muitos casos de ex-colônias francesas da África. Se durante as aulas o francês era o idioma *de rigueur*, nos intervalos a comunicação entre alunos/as costumava ser em uma mistura entre o português e o francês, com eventuais aportes de outros idiomas¹⁵.

Aos sete anos, fui matriculado em um curso de árabe com aulas ministradas por uma professora síria radicada no Brasil, portanto, tratava-se de árabe literal. Como eu nem sequer conseguia praticar o que me era ensinado nessas aulas com meu pai¹⁶ – que essencialmente só falava o árabe *darija* – e a despeito de ter aprendido a ler e escrever em árabe literal – sem, contudo, compreender o que eu estava lendo ou escrevendo – aos nove anos abandonei o curso e fui esquecendo gradualmente até quase por completo o que aprendera até então¹⁷.

Quantos aos aportes em religiosidade¹⁸, em minha infância, eles também foram múltiplos e variados – embora eu sempre estimei não ter desenvolvido um “lado espiritual” orientado para nenhuma religião específica.

¹² O árabe argelino – também denominado *darija* (dialeto) em oposição ao árabe *fusha* (literário) – é considerado como língua materna para 80% da população argelina (DERRADJI, 1999). É um idioma significativamente diferente do árabe literal, porém semelhante ao árabe praticado nos outros países do Magrebe, região geográfica onde se estabeleceu desde o século VIII, bem que tenha sido acrescido por influência dos idiomas das potências coloniais que ocuparam a região nos últimos séculos (turcos e franceses). Na Argélia, assim como de forma geral nos demais países do Magrebe, a língua oficial – a administrativa e a ensinada nas escolas – é o árabe literal.

¹³ De forma resumida, nenhuma crença era imposta pela escola e todas eram toleradas. As demonstrações públicas de pertencimento religioso não eram permitidas, contudo, era respeitado o calendário escolar francês, que à época – e até hoje em dia – considerava alguns eventos festivos originalmente cristãos, como a Páscoa, o Natal e o feriado de Finados.

¹⁴ Emprego o termo multicultural entre aspas, pois vai de encontro à concepção – em teoria – da sociedade francesa. A sociedade francesa, tem por objetivo de ser universalista, deste modo, não se valorizam políticas de reconhecimento da diferença e da diversidade, como em sociedades multiculturais.

¹⁵ Não raramente palavras “híbridas” surgiam, assim, por exemplo, chamávamos o quadro negro/ lousa das salas de aula de *tablo* (do francês *tableau*) independente se o diálogo ocorria em francês ou português.

¹⁶ Nascido em 1946, meu pai passou sua infância e adolescência na Argélia, ainda sob o domínio colonial da França. Ele foi, portanto, alfabetizado em francês e em parte socializado na cultura do colonizador. Em casa, com sua família, o principal idioma praticado era o árabe *darija*.

¹⁷ Hoje em dia eu consigo ler – ou melhor, traduzir em fonemas – algo escrito em árabe literal. Falo e compreendo um pouco do árabe *darija*, assim como, consigo interpretar algumas transcrições desse dialeto.

¹⁸ Faço uso desse termo, conforme empregado pelos sociólogos franceses Simon e Tiberj (2010) em que a religião é mais “uma referência cultural” do que como “uma forma de investimento espiritual e social” (2010, p. 125).

Minha mãe, oriunda de uma família “católica apostólica romana” e que foi “batizada, crismada e consagrada” – como ela mesma sempre fez questão de frisar – e meu pai, criado em uma família muçulmana sunita tradicional, educaram-me, *a priori*, de forma relativamente laica e/ou a-religiosa, possivelmente, já que ambos não eram “praticantes” de suas religiões de criação. Todavia, elementos de ambas as religiões – cristã e muçulmana – me foram apresentados de forma informativa e instrutiva. Assim, por exemplo, pontualmente frequentei espaços religiosos – igrejas e mesquitas – em datas festivas, como no *Aïd-el-Kébir*¹⁹, no *Aid-el-Fitr*²⁰ do Ramadã ou no Domingo de Páscoa. Exemplos que atestam que tive sim, uma sociabilidade religiosa. Entretanto, *a priori*, nenhuma doutrina religiosa e/ou socialização religiosa me foi pelos meus pais, imposta durante essa fase da minha vida.

Até meus 13 anos, fui criado fisicamente distante de minha família estendida, não sendo, portanto, religiosamente influenciado por familiares. Contudo, saliento que duas pessoas religiosas e praticantes marcaram minha infância: minha avó materna – a quem fui ensinado a segurar a mão e pedir “a bença, vó” e ouvir de volta “Deus te abençoe, meu filho” a cada vez que a encontrava; e, minha avó paterna, com quem eu passava longas horas durante minhas férias e que, religiosamente – por assim dizer – realizava diariamente as suas abluções²¹ e as cinco preces diárias. Eu a acompanhava nesse ritual.

Destaco também que ao vasculhar minhas memórias de infância, recordei de ter passado por algumas experiências e experimentações de religiosidade, que acredito testemunham que não tive uma criação tão a-religiosa assim, já que:

- i) embutido nas aulas de árabe – entre meus sete e nove anos – aprendi a recitar a *Sura Al-Fatiha*²² – e nunca mais a esqueci;
- ii) aos oito anos, minha mãe me levou por uns meses a um centro espírita – “escondido” do meu pai – quando fui acometido por problemas de saúde;

¹⁹ O *Aïd el-Kébir* – que significa em árabe “grande celebração” – também conhecida como Festa do Sacrifício, é uma comemoração que ocorre 70 dias após o fim do Ramadã. Nesta celebração, tradicionalmente sacrifica-se uma ovelha e sua carne é dividida entre familiares, amigos, vizinhos e necessitados.

²⁰ O *Aïd el-Fitr* – que significa em árabe “pequena celebração” – é a comemoração muçulmana que marca o fim do Ramadã, na qual tradicionalmente ocorre uma ceia de celebração entre família, amigos e com frequência na mesquita.

²¹ No Islã, a ablução é um dos ritos obrigatórios que antecede a realização das cinco preces diárias. Idosa, minha avó adaptou o rito: ao invés do uso de água, ela esfregava suas mãos repetidas vezes em uma pedra polida, e em seguida passava as mãos, por três vezes, em seu rosto, em seus braços, atrás de suas orelhas e em sua nuca, pronunciando, ao final a *Shahada*.

²² A *Sura Al-Fatiha* é o primeiro capítulo – e a primeira prece – do Alcorão.

- iii) aos meus nove anos, na montagem de uma peça teatral da escola, meu personagem devia “fazer o símbolo da cruz” – que eu não sabia como. Meu pai discutiu com a professora e me proibiu de repetir o rito;
- iv) não comíamos carne de porco em casa.

Concluo disso que, bem que em minha infância eu não tenha sido educado seguindo uma orientação religiosa específica, diversos elementos de religiosidade me foram transmitidos/inculcados pelos meus pais, familiares e pelas aulas de árabe, como uma espécie de herança associada à história e a uma memória coletiva partilhada, vinculada ao meu duplo pertencimento.

Observo também que houve, sim, injunção, se não quanto ao que eu deveria e poderia seguir, quanto ao que eu não poderia e deveria seguir como orientação religiosa. Seria, portanto, errôneo dizer que tive uma socialização a-religiosa e muito menos ateia. Mesmo considerando que minha formação tenha sido prioritariamente laica, houve sim uma socialização primária com elementos de religiosidade, como retrata este excerto do meu diário de campo:

Paris, domingo, 01 de dezembro de 2019

Hoje me recordei de uma velha anedota que me fez rir sozinho no meio da rua, quando minha irmã contou que meu pai achou que “eu tinha me tornado cristão”. Acontece que desde acho que meus 10 ou 11 anos, adquiri o hábito de fazer uma espécie de “oração” só minha, uma mescla do que me recordo da *Sura al Fatiha* com outros elementos de religiosidade que repito em francês e português. Costumo praticá-la da forma mais discreta possível e confesso que, principalmente, em momentos específicos, como em época de provas, quando familiares enfrentam problemas de saúde, e sim, religiosamente, na decolagem e no pouso do avião.

Acho que um dia, num voo, eu devo ter sido surpreendido por meu pai neste ato peculiar, mas não reparei que ele viu, nem tampouco ele comentou nada comigo. Até que um dia minha irmã veio conversar comigo e disse: “Papai disse que te viu rezando no avião... ele que acha que você se tornou cristão, e que, apesar de ele não ter nada contra, ficou um pouco decepcionado”. Expliquei o possível mal-entendido para minha irmã e rimos bastante.

Percebo como meus pais são dignos representantes de identificações religiosas declarativas – que fazem questão de ser enunciadas – minha mãe de um catolicismo formal “bem brasileiro” que transita com facilidade entre outras doutrinas cristãs, como o espiritismo; meu pai islamita porque “não nos tornamos muçulmanos, mas nascemos muçulmanos”, contudo, não praticantes.

Noto e sublinho, por último, de que forma essas reflexões sobre minha socialização primária, meus pertencimentos e minhas atribuições identitárias dialogam com meu objeto de pesquisa, tendo em vista que, em minha infância a religião teve um papel na sociabilidade e na construção de identificação, embora não explicitamente enquanto prática religiosa e/ou experiência espiritual, ou mística.

1.2. JOGOS DE ALTERIZAÇÃO: APROPRIAÇÕES E ESTRATÉGIAS IDENTITÁRIAS NACIONAIS E RELIGIOSAS NA SOCIALIZAÇÃO SECUNDÁRIA DE UM JOVEM COSMOPOLITA

“Chaque personne, sans exception aucune, est dotée d’une identité composite; il suffirait de se poser quelques questions pour débusquer des fractures oubliées, des ramifications insoupçonnées, et pour se découvrir complexe, unique, irremplaçable.”²³ (MAALOUF, 1998, p. 28)

O fato de ter crescido entre três culturas – e tudo que vem junto – me levou a passar, na socialização secundária, por diferentes fases, sentimentos e (re)definições quanto a minha identificação nacional-cultural-étnica-racial e religiosa, assim como, quanto a forma que eu era identificado – étnico-nacional-cultural-racial e religiosamente – pelos/as outros/as também.

Por parte da minha mãe e por residir no Brasil, sempre me identifiquei como brasileiro e geralmente aqui minha identidade brasileira raramente foi objeto de questionamentos alheios... enfim, mais ou menos:

- i) Mencionar “ter nascido na França” com frequência foi/é alvo de confusões e incompreensões de outras pessoas quanto a minha identificação brasileira, e eu sempre fiz questão de evitar e/ou de contestar. Fato é que aqui geralmente prevalece a identificação com base em “onde se nasce”²⁴. Logo ao dizer no Brasil que nasci na França, me identificavam como francês e não mais como brasileiro, amálgama que me conduzia a ter longas conversas, e por vezes discussões, no intuito de “recuperar” minha *brasilidade*.
- ii) Além disso, ter um nome “diferente” – que não soa evidentemente árabe, como Mohammed ou Mustafá, nem tão pouco “brasileiro” – também me sujeitou a questionamentos e redefinições, por outros, sobre minha identificação como brasileiro, pois dizer ter um nome “árabe” é logo dar margem para ser chamado “turco” ou “das arábias”.

²³ Em tradução livre: Cada pessoa, sem exceção, possui uma identidade composta; bastaria fazer algumas perguntas para descobrir fraturas esquecidas, ramificações insuspeitas, e para descobrir a si próprio como complexo, único, insubstituível.

²⁴ Nessa mesma toada também tive diversos embates com colegas brasileiros/as tentando convencê-los/as – me desculpem, disso eu não abro mão – que o escritor Albert Camus não é argelino, a despeito de ter nascido no território da Argélia ainda sob o domínio colonial da França, mas, sim, francês.

- iii) *Análise a posteriori* que, a despeito do privilégio de ter estudado em um ambiente “multicultural”, vivíamos naquela escola²⁵ em um microcosmo endógeno: “a margem” de nossa localidade e alheios a praticamente tudo que ocorria fora dos muros da escola – tornando-nos, de certa forma, “estrangeiros” em nosso (próprio) país.

Foi somente por volta dos meus 16 anos, que passei a conviver com pessoas de fora do microcosmo escolar, descobrindo praticamente um “novo mundo” e sendo estranhado por essas “novas pessoas”. Recordo-me também que foi relativamente tarde – considerando que morei sempre no Brasil – que a questão da identificação racial se apresentou a mim nesse contexto.

Primeiro, por volta de meus 15 anos, quando passei a conviver de forma mais recorrente com a minha família materna²⁶, ouvia comentários, aos quais pouco me atentava à época, por exemplo, sobre como minha cor de pele destoava em relação à maioria dos/das meus/minhas primos/as e tios/as, questionava-se assim o fato de eu ser “o mais moreno da família” e o que ficou com o cabelo “mais para crespo”. Interpelavam-me ao fato de eu ter pouco “puxado” as características físicas do meu pai – branco, de olhos claros e de cabelo liso – e de, além de tudo, eu “mais ainda que sua mãe²⁷, ter puxado o sangue negro da família”.

Segundo, aos meus 18 anos, no dia em que me apresentei na junta militar para o alistamento. O senhor que estava do outro lado do balcão solicitou meus documentos de identidade e depois, mais nada me perguntou. Ele preenchia uma ficha com meus dados e apenas levantava a cabeça, olhando por cima de seus óculos e dizia, em voz alta, o que escrevia: “Cor: Pardo. Cabelo: Preto. Crespo. Olhos: Pretos. Sem sinais particulares.”. Acredito que até então nunca tinha me pensado como “pardo”.

Não me recordo de muitas ocasiões anteriores ou posteriores em que minha identificação racial foi indagada no Brasil. Em consequência disso, confesso que raramente a raça tenha sido uma interrogação para mim, e provavelmente por isso mesmo deixei de me questionar a respeito.

²⁵ O calendário escolar anual era o mesmo dos países do hemisfério norte; a escola – à época – nem sequer respeitava os feriados brasileiros; não tínhamos aulas sobre história, geografia e afins sobre o Brasil; só passei a estudar português na 4ª série e as aulas eram optativas.

²⁶ Originária da região da Chapada Diamantina, no interior da Bahia, estado em que a maioria reside até hoje, no interior ou na capital Salvador. Meus avós maternos são em parte de origem portuguesa e espanhola. Minha bisavó era negra e por esse motivo foi sempre discriminada pela própria família, ainda que muitos não o reconheçam até hoje, mas o que fica evidenciado pela ausência desta última na maioria das poucas fotos de família daquela época.

²⁷ Minha mãe comentava que em sua infância era apelidada por suas irmãs e primas de “neguinha”, por ter a cor da pele levemente mais escura que os demais membros da família.

Por parte do meu pai – até uma certa idade – a despeito de ter sido criado por ele com afinco à cultura francesa²⁸, eu “aprendi” a considerar a minha cidadania francesa como uma mera funcionalidade em momentos específicos²⁹. Fato é que, embora distante do passado conflituoso – e ainda delicado – entre a Argélia e a França, “herdei” os traumas do meu pai³⁰, que viveu na Argélia colonizada e conviveu com a guerra entre os dois países, em que parte de minha família teve implicação direta.

Em contrapartida, todavia por motivação paterna, meu sentimento identitário como argelino nunca foi alvo de questionamento. Contudo, conforme mencionei anteriormente, por questões conjunturais, eu tardei a desenvolver individualmente minha identificação argelina.

Situo que foi somente entre a faixa dos meus 14 a 17 anos, o período em que passei a me indagar, me reconhecer – ser reconhecido – e procurar me identificar com a cultura, história e identidade argelina-magrebina-árabe. Três eventos principais marcaram esse período:

- 1) Eu tinha por volta de 14 anos quando vi pela primeira vez o filme histórico ítalo-argelino, de Gillo Pontecorvo *A batalha de Argel* (1966), suscitando a partir de então o meu interesse em pesquisar, ler e entender mais sobre a história da Argélia e sua relação com a França. Foi também a partir desse período que, na ocasião de eventos internacionais, como nas Olimpíadas de Sydney (2000), passei a torcer pela Argélia, me identificando como argelino;
- 2) Com 15 anos, tive acesso por meio de um professor franco-marroquino da escola ao CD-ROM *Essence Ordinaire* do grupo de rap-rock francês Zebda³¹, do qual parte dos integrantes são oriundos dos países do Magrebe. Considero que foi este o meu primeiro contato com uma sorte de retrato da realidade das periferias francesas para com os

²⁸ Meu pai sempre foi exigente e rígido em relação aos estudos em geral, mas principalmente no que dizia respeito às aulas de francês – ortografia, gramática, pronúncia – e ao domínio da cultura geral francesa – literatura e afins. Tínhamos – minha irmã e eu – a obrigação de sermos “imbatíveis” e “irrepreensíveis” na *langue de Molière*, como para provar, nas palavras dele, que embora não franceses, éramos tão bons ou melhores em francês do que os franceses.

²⁹ Era a “arte de usar o bom passaporte na hora certa”, brincava meu pai.

³⁰ Em minha juventude, ouvi diversos relatos do meu pai de sua vivência do período da Guerra de Independência da Argélia (1954-1962). Entre os ditos, existiam também não-ditos, pois até os meus 16 anos eu acreditava ter a cidadania francesa por nascer na França – tendo sido beneficiado pelo *jus soli* – quando meu pai me revelou uma “vergonha” familiar: minha bisavó era francesa, portanto, todos os seus descendentes passaram a ser, à época da colônia, franceses muçulmanos e franceses, e, após a independência, argelinos e franceses. Para ele – assim como para muitos argelinos – se reconhecer de identidade argelina era/é uma forma de se opor a identidade francesa. Poucos anos após a independência da Argélia, meu pai teria queimado um passaporte francês entregue a ele pelo meu avô.

³¹ O próprio nome do grupo faz referência às origens mestiças franco-magrebina dos seus membros, dado que “zebda”, em árabe, significa “beurre”, em francês – manteiga, em português – e que “beur” é um neologismo coloquial, utilizado na França a partir dos anos 1980, para designar a pessoa nascida no território francês de pais originários dos países da África do Norte.

“*beurs*” – franceses descendentes de magrebinos – retratado em músicas como *Double Peine; Je crois que ça va pas être possible*, entre outras. Passei então a me identificar como magrebino;

- 3) Se até os meus 16 anos, entre colegas de escola, raramente questionava-se explicitamente minha ascendência – fosse ela argelina, brasileira ou francesa – foi a partir de então que fui nominalmente identificado como “árabe”³². Precisamente quando um colega francês, recém-chegado ao Brasil, ao me apresentar ao seu pai comentou: “*tiens papa, lui c’est Yacine, c’est un arabe, tu vois, même ici y a des bougnoules*”³³...”. Não me dava conta ainda nesse momento – por ingenuidade, mas principalmente por não ter crescido na França – da dimensão completa dessa frase, aceitando docilmente ser apelidado desde então como “*l’arabe*”, por esse colega e por outros, embora, simultaneamente, orgulhoso por ser identificado como tal.

Em minha juventude, por essas e outras, o meu processo de identificação enquanto argelino – magrebino e árabe – se deu em paralelo à construção de uma postura de rejeição da minha *francité*³⁴, em um processo de construção em oposição do “nós” e do “outros”, que Maalouf (1998) qualificou de *identité meurtrière*. Segundo menciona o autor, tal construção identitária dúbia costuma ser comum entre os/as descendentes de argelinos/as nascidos/as na França, devido ao passado – e presente – conflituoso entre os dois países e diz:

Um jovem nascido na França de pais argelinos carrega em si duas filiações óbvias, e deveria ser capaz de assumir ambas [...] uma experiência enriquecedora e frutuosa se este jovem se sentir livre para a viver em plenitude, se se sentir encorajado a assumir toda a sua diversidade; inversamente, o seu percurso pode revelar-se traumático se cada vez que se afirmar francês, algumas pessoas o olharem como um traidor, ou mesmo como um renegado, e se cada vez que salienta os seus laços com a Argélia, a sua história, a sua cultura, a sua religião, for confrontado com incompreensão, desconfiança ou hostilidade. (MAALOUF, 1998, p. 9).

Por essa minha postura de rejeição, muitas vezes fui criticado e/ou questionado, por amigos ou conhecidos, franceses ou não, por não dar “o devido valor” a minha identidade francesa, embora me usando dos benefícios da cidadania e sendo, sobretudo, francófono durante a maior parte de minha vida. Aprendi, para tanto, a reproduzir a frase do escritor argelino Kateb

³² E a esse respeito, como não lembrar da reflexão do personagem Momo, no livro *La Vie devant soi*: “Durante muito tempo eu não sabia que eu era árabe porque ninguém me insultava. Só aprendi isso na escola” (GARY, 1982).

³³ *Bougnoule* é um termo pejorativo, utilizado à época do colonialismo pelos franceses, para qualificar os árabes e norte-africanos. A título de comparação, é semelhante ao termo “*nigger*” no contexto estado-unidense: uma designação pejorativa no ambiente privado, um insulto se empregado em público.

³⁴ Termo, em francês, que significa a identificação enquanto francês, o sentimento de pertencimento a cultura, valores e costumes da identidade francesa.

Yacine³⁵ – a quem devo meu nome – e que dizia: “... *escrevo em francês para dizer aos franceses que não sou francês*”.

Por entender que esta minha postura de rejeição da identificação francesa foi algo construído e resultante da minha socialização primária e secundária, durante minha pesquisa de campo na França procurei entender como os jovens de Aubervilliers se identificavam, lidavam com o duplo pertencimento identitário e qual era a postura deles em relação a identificação enquanto franceses.

O clima na escola também me incentivou à construção de uma identificação “por oposição” – anticolonialista e crítica à França – e a reivindicar com orgulho a minha identificação argelina e sua história dolorosa. A despeito de ter sido, ao final de minha adolescência, essencialmente uma pessoa introvertida e de ter aceitado ser apelidado de “*l’arabe*”, fiz bom uso da minha implicação nas aulas de história e do fato dos “colonizados” estarem “em peso”³⁶ na turma para pautar alguns temas “polêmicos” em sala de aula – como, por exemplo, a não problematização do colonialismo francês e a abordagem supérflua do período das independências nos livros escolares de história.

Na adolescência, em paralelo a minha construção de identificação enquanto argelino-magrebino-árabe, me interessei mais sobre o islã e passei por diferentes experimentações e experiências pessoais de religiosidade.

Aos 13 anos, estive na Argélia³⁷, por uns cinco dias, em pleno mês de Ramadã e imbuído pelo clima da cidade e pelas pessoas³⁸ do meu convívio, resolvi jejuar. Com orgulho, respeitei o jejum e vivenciei pela primeira vez o momento especial do *ftor*³⁹. Embora eu tenha jejuado somente por um dia, aquele episódio me marcou.

³⁵ Kateb Yacine (1929-1989) foi um escritor e poeta argelino. Alfabetizado na língua do colonizador e francófono durante parte de sua carreira, ele passou a escrever somente em árabe dialetal argelino a partir da década de 1970, no intuito de valorizar a cultura e a identidade argelina após a independência do país, em 1962. Em uma entrevista realizada em 1966, ao ser questionado pelo fato de ser um autor francófono, ele declarou que a língua francesa era “um espólio de guerra” dos argelinos e completou “a francofonia é uma máquina política neocolonial, que perpetua somente nossa alienação, contudo, o uso do idioma francês não significa que somos agentes de uma potência estrangeira, e eu escrevo em francês para dizer aos franceses que eu não sou francês.”

³⁶ Houve uma época em que mais da metade dos/as meus/minhas colegas de turma eram oriundos/as das ex-colônias francesas do Gabão, do Senegal, da Costa do Marfim, da Argélia, de Camarões.

³⁷ Na Argélia, o islã é religião de Estado, logo, dita o ritmo do país, o que fica ainda mais evidente no período do Ramadã.

³⁸ Me lembro ser de dia quando estávamos – eu e meu pai – no avião com destino a Argel. Quando o serviço de bordo foi iniciado ninguém – exceto meu pai – aceitou ser servido. Também me recusei a comer.

³⁹ O *ftor* – também chamado *iftar* – é a refeição de quebra do jejum, ao pôr do sol, durante o mês do Ramadã. Tradicionalmente, nos países muçulmanos – mas também em outros países, embora em dinâmicas diferentes – o *ftor* é realizado primeiro em casa em família ou em mesquitas e depois em locais públicos, na rua. Nesse meu primeiro *ftor*, apesar dos avisos do meu pai e das pessoas do meu convívio naquela ocasião, cometi o erro de principiante de comer desesperadamente até passar mal.

Com 16 anos fiz amizade com uma argelina que estudava em minha turma na escola. Durante o mês do Ramadã solidariamente jejei junto a ela e outra colega senegalesa e muçulmana. Nos primeiros dias, ela e sua família gentilmente me acolheram em sua casa para o *ftor*. Na segunda semana, por diversos motivos, não foi mais possível “quebrar o jejum” com sua família, portanto, o jeito era fazê-lo em minha casa. Não jejei muitos dias mais, afinal fazer o ritual sozinho não tinha o mesmo gosto e não havia clima em minha casa para isso. Percebi o quanto o ambiente era importante para viver plenamente essa experimentação religiosa.

Assim, se durante minha infância as minhas construções de identificação ocorreram principalmente por injunção de outras pessoas – basicamente, meus pais e a escola – quando adolescente foi o convívio com demais pessoas que repercutiu sobre minha(s) construções identitária(s) e de religiosidade(s) – embora ainda orientado pelos valores e costumes que me foram inculcados em minha socialização primária.

Aos 18 anos, após concluir o ensino médio, em Brasília, e obter o diploma do *Baccalauréat*, fui estudar na cidade de Aix-en-Provence, no sul da França. Embora eu já conhecesse o país, era fluente no idioma e tivesse a cidadania francesa, essa nova experiência de vida foi instigante – por nunca ter morado fora do Brasil, além disso, sozinho – e dolorosa – , visto que passei a conviver com o peso das *atribuições-impositivas*⁴⁰ identitárias – e religiosas – e com a discriminação pelo que eu representava para os outros.

Se até esse momento de minha vida somente pontualmente a(s) minha(s) identificação/ões foram questionadas, no contexto francês fui confrontado com a experiência onipresente das *atribuições-impositivas* identitárias, sociais e religiosas, mais especificamente sob cinco principais formas:

- i) a identificação como “árabe” me era imposta sem sequer a reivindicar, sobretudo, para quem como eu correspondia a tal identidade com base no perfil físico⁴¹ e no nome⁴²;

⁴⁰ Na França, utiliza-se a expressão “*assignation identitaire*”, para qualificar uma atribuição impositiva (imperativa) a alguém, ou a um grupo sobre sua identificação e/ou destino. Infelizmente, não encontrei em português uma expressão tão significativa para abordar esse ponto, e assim falei de “atribuição-impositiva” como substituto. Considero também que o restante do texto fará esse sentido de atribuição transparecer.

⁴¹ As minhas características físico-faciais correspondiam à identidade árabe – cor da pele, tipo de cabelo e traços faciais. Eu correspondia ao *délit de sale gueule*, como diziam alguns. Vale destacar que *sale gueule*, significa cara suja.

⁴² No contexto francês, meu nome – Yacine – somente reforçava o que era “evidente” aos olhos, para “os meus” e para “os outros”. Eu não estava habituado a isso, visto que no Brasil, como já mencionado, meu nome não remetia a nada. Meu sobrenome já não suscitava de forma tão evidente minha categorização enquanto árabe, sendo, por vezes, interpretado como um nome italiano, até constatarem o prenome, claro.

- ii) a identidade muçulmana vinha atrelada *sine qua non* à identidade árabe⁴³ – logo, como eu tinha “cara de árabe” e “nome de árabe-muçulmano”, eu era lido como muçulmano;
- iii) além de ser visto como árabe e muçulmano, eu era necessariamente identificado como imigrante e/ou filho de imigrante e *banlieusard*⁴⁴;
- iv) a minha identificação como brasileiro era alvo de questionamento e/ou de zombaria⁴⁵, as pessoas se recusavam a me identificar como tal se eu não fornecesse provas⁴⁶ materiais e/ou explicações; e;
- v) a minha identificação enquanto francês era ora questionada – diziam-me, sem pudor, que eu era “*français de papier*” ou “*français par accident*”⁴⁷ ou faziam menção a: “*ah oui, par le droit du sol*”⁴⁸ – ora “reconduzida” por um clássico: “*d’accord, mais de quelle origine?*”⁴⁹.

Como estratégia, frente a estas formas de *atribuições-impositivas* e *reorientações* de identificação – que ora eram vivenciadas como um estigma (GOFFMAN, 2008), ora eram reivindicadas com orgulho – eu me opunha a me identificar e/ou a ser identificado pela formulação de “francês de origem argelina”, por me dar a impressão de que assim eu tampouco seria “100% francês” e por ter que completar, a cada vez, a formulação justificando minha ascendência argelina para me tornar francês, deixando, ao menos simbolicamente, de ser argelino. Preferia, assim, me identificar separadamente, como “brasileiro” e/ ou “argelino”, persistindo em rechaçar minha identidade francesa. Pois, em paralelo às injunções identitárias, sociais e religiosas – e ao sentimento de não poder mais me identificar por mim mesmo –,

⁴³ Para ilustrar, um dia a atendente do restaurante universitário, no momento de me servir, me “lembrou” de que era a época do Ramadã e que então, supostamente, eu não deveria estar comendo. Eu almocei assim mesmo. Comentários semelhantes eram feitos por atendentes de bares ou restaurantes quando eu pedia bebida alcoólica ou algum prato ou lanche com carne de porco.

⁴⁴ Um *banlieusard* é um habitante da *banlieue*. Para ilustrar essa *atribuição-impositiva* identitária relato duas situações vivenciadas: 1) não raro meus primeiros colegas de faculdade não me chamavam para sair à noite no centro de Aix, um dia perguntei o motivo e me responderam: “ah, porque você mora em *Jas de Bouffan* – uma *banlieue* de Aix – e deve ser tenso pegar ônibus tarde da noite”. Não tinham me perguntado, mas eu morava no centro da cidade; 2) participei por uns meses do movimento estudantil junto à faculdade de Marseille, entre março e abril de 2005, época das manifestações contra o *Contrat Première Embauche* (CPE) – um projeto de lei trabalhista destinado aos jovens franceses. Quando íamos para as faculdades dos *quartiers nord* – as *banlieues* de Marseille – convocar mais estudantes para aderir ao movimento, me pediam para falar com eles, segundo os colegas: “porque provavelmente eles escutariam mais um imigrante como eles”. E foi verdade.

⁴⁵ Para ilustrar, recordo-me de ter consultado um ortopedista em 2005, em Aix-en-Provence, e de ter mencionado ser um brasileiro, que estava a pouco tempo na França, pois antes morava no Brasil. Ao final da consulta, o médico comentou: “não se preocupe, vai melhorar, como dizem no Brasil, *Inch’Allah, né?*”.

⁴⁶ As “provas” eram, claro, baseadas em estereótipos como, por exemplo, jogar futebol e/ou capoeira, sambar, tocar percussão.

⁴⁷ “Francês no papel” e “francês por acidente”.

⁴⁸ “Ah sim, graças ao jus soli”.

⁴⁹ “Tá bom, mas de que origem?”.

morando na França descobri a discriminação e fui confrontado à sensação de estar constantemente sob vigilância e/ou sob suspeita.

A despeito de “ser francês”, de possuir a cidadania francesa e de, portanto, gozar de todos os direitos e deveres de um cidadão francês, acabei constatando que, com frequência, eu não era socialmente identificado como tal. Por conta disso, passei por experiências que não consigo não presumir – embora sem poder prová-lo – serem sinais de discriminação: nos estabelecimentos comerciais, em geral, eu era insistentemente vigiado pelos seguranças, precisava abrir e mostrar minha mochila ao entrar e ao sair e era por vezes abordado, sobretudo quando ocorria algum furto no estabelecimento quando eu lá estava, para saber se eu tinha alguma relação com os suspeitos e os seguranças me perguntavam: “eles estão com você?”; eu era frequentemente barrado na entrada de boates e pubs, sob o argumento de “não estar vestido adequadamente” – sempre havia uma “peça” errada ou faltando –, por ser uma festa particular ou, porque “a cota de homens já estava cumprida” naquele dia; nos ônibus, metrô e trens, eu era constantemente *fiscalizado*⁵⁰ e embora fosse uma prática a que todos/as eram por vezes submetidos, era difícil não perceber que eu era um alvo privilegiado de suspeição⁵¹; demorei para compreender por qual motivo era recorrente que pessoas aleatórias me abordassem na rua me perguntando se eu vendia “*du shit*”⁵² – e quando eu negava vender, me pediam para passar o contato de alguém que vendesse, como se fosse evidente eu conhecer algum traficante; logo quando fui morar na França, a despeito de ter boas condições financeiras e um pai[trocínio] enfrentei dificuldades para encontrar moradia, como menciono no relato abaixo:

Paris, sábado, 02 de novembro de 2019

Hoje estava conversando com meu pai por telefone e nos recordamos de como foi minha instalação em Aix-en-Provence, em setembro de 2005, quando me mudei para minha graduação. Lembramos da dificuldade que enfrentamos para conseguir alugar um apartamento. Na época, conseguimos apoio de um simpático jovem estudante colombiano, que conhecemos em um ponto de apoio organizado pela prefeitura, já que Aix é uma cidade universitária. Não faltavam opções de estúdios, kits, quartos, para alugar e visitei tranquilamente uns quinze a vinte locais. No entanto, as agências imobiliárias ou os particulares, custavam a querer firmar contrato com meu pai por ele não ter domicílio fixo na França, e sim, na Argélia, e mesmo comprovando ter conta bancária no país, ter um imóvel próprio e quitado na França etc. Me recordei que o tal jovem colombiano, após mais um dia de procura sem solução, brincou que eu permanecia sendo um *SDF ao quadrado* e rimos bastante da fórmula. Explico: na França, *SDF* é a sigla para *Sem Domicílio Fixo*, um nome eufemizado para designar os moradores de rua do país, logo, eu seria um *SDF ao quadrado*, por permanecer naquele momento enquanto *Sem Domicílio Fixo* embora *Sem Dificuldades Financeiras*. Foi somente depois

⁵⁰ Não há cobrador, nem tampouco catraca, nos ônibus na França, somente o motorista e os passageiros. Contudo, fiscais (*controleurs*) passam aleatoriamente em alguns ônibus conferindo se os passageiros pagaram a passagem da viagem e/ou tem algum passe/assinatura de transporte, do contrário multas são aplicadas aos contraventores. No metrô e trens a fiscalização também é feita de forma semelhante.

⁵¹ A demonstração mais gritante foi, uma vez em Paris, em que eu corri um pouco, na estação, porque eu estava com pressa para fazer uma baldeação. Um fiscal presente supôs que provavelmente eu estivesse correndo dele e começou a correr em minha direção e a gritar, de longe, para que eu parasse de correr: “*Monsieur, eh, monsieur, arrêtez-vous tout de suite! Pourquoi vous êtes pressés? Montrez-moi votre ticket, s’il vous plait!*”.

⁵² Resina de cânabís/ hashish.

de um mês que consegui alugar uma *kit* para morar. Para garantir ser um “bom pagador”, meu pai pagou três meses de aluguel adiantados e rolou também uma propina na mão da corretora de imóveis que facilitou as tratativas com o proprietário do imóvel.

Em consequência, passei a me sentir “alvo de suspeição” ou no mínimo “fora do lugar”, eu nem sequer descia o lixo de casa sem estar munido de minha carteira de identidade francesa e tinha medo de fazer qualquer coisa que chamasse a atenção sobre mim. O contexto político e social da França naquela época – entre setembro de 2005 e dezembro de 2008 – não contribuía para conter o meu sentimento de *outsider*, afinal, foi nessa época que ocorreram os levantes urbanos nas periferias de toda a França – entre outubro e novembro de 2005 – quando o estado de emergência foi instaurado; e que Nicolas Sarkozy foi Ministro *de l'intérieur*⁵³, e depois presidente – em 2007 –, criando o polêmico Ministério *de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale*.

Aprendi a conviver tanto com a discriminação, quanto com as *atribuições-impositivas*, considerando, contudo, minha estadia na França como passageira por nunca ter conseguido plenamente me sentir “em meu país”. Assim que terminei minha licenciatura já me preparei para retornar ao Brasil, de onde só me ausentei pontualmente desde 2009.

Sublinho, entretanto, que o meu deslocamento migratório para França nessa fase da vida foi por escolha, portanto “por cima”, movimento a ser contrastado com os deslocamentos migratórios dos pais da maioria dos meus interlocutores, para quem a migração foi feita “por baixo”, submetida e/ou por falta de opção. É com base nisso que me defino como um jovem cosmopolita.

1.3. CAPITALIZAÇÃO CULTURAL, ALTERIZAÇÃO CONTROLADA E INVERSÃO DO ESTIGMA NAS ESTRATÉGIAS DE IDENTIFICAÇÃO DAS “ORIGENS”

“L’identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par plages cloisonnées. Je n’ai pas plusieurs identités, j’en ai une seule, faite de tous les éléments qui l’ont façonné, selon un “dosage” particulier qui n’est jamais le même d’une personne à l’autre⁵⁴” (MAALOUF, 1998, p. 8)

⁵³ Em junho de 2005, na ocasião de uma visita na *cité des 4000*, situada La Courneuve – município considerado como ponto focal das violências urbanas e que faz fronteira com Aubervilliers – Sarkozy anunciou publicamente sua vontade de “*nettoyer les quartiers au Karcher*”. Em tradução livre: limpar o bairro com uma lavadora de alta pressão.

⁵⁴ Em tradução livre: A identidade não se compartimenta, ela não se reparte nem por metades, nem por terços, tampouco por áreas compartimentadas. Não tenho várias identidades, tenho apenas uma, composta por todos os elementos que a moldaram de acordo com uma “dosagem” particular que nunca é a mesma de uma pessoa para a outra.

Por ter sido socializado, desde criança, *le cul entre deux chaises*, reconheço que, de fato, sempre achei interessante afirmar e utilizar como uma estratégia de apresentação e de distinção minha tripla identificação, e o auto-exercício de análise da(s) minha(s) construção(ões) identitária(s) ao qual me submeti ao longo deste trabalho. Isto me permitiu constatar – mais ainda – a que ponto a (nossa) identificação não é definitiva, mas sim, variável, situacional, relacional e eternamente em construção.

Percebi que minhas estratégias de identificação se reconfiguram em função das posições e da mobilidade, que minha(s) identidade(s) não é/são estanque(s) e que o trilhar não é – e nem precisa ser – linear; que minha identificação é condicionada pelas múltiplas *atribuições-impositivas*, injunções, prescrições a que fui – e sou ainda – submetido; que ela(s) varia(m) em função dos contextos em que estou, assim como às emprego a meu favor também como estratégias de valorização, sobretudo, considerando o capital cultural e simbólico herdado. Estas percepções me tornaram mais capaz de observá-las em meus sujeitos da pesquisa, afinal, estes últimos também “jogam” com suas múltiplas identificações, fazendo umas se sobreporem às demais em determinadas situações e relações.

Nassim, por exemplo, um dos meus interlocutores em Aubervilliers, que para mim se identificava abertamente como francês e marroquino, me explicou como preferia, estrategicamente, se apresentar como um marroquino recém-chegado no país em situações de paquera frente às jovens francesas quando em Paris:

“É claro que para paquerar as francesas em Paris funciona melhor ser um marroquino direto do *bled* (risos) e não um cara da *banlieue*... sei lá, acho que dá um ar de exotismo, elas se amarram, sai do comum (risos). Daí, é só forçar um pouco mais o sotaque, parecer um pouco perdido na cidade, e tá no papo, tendeu?”. (Nassim, 24 anos)

Por outro lado, Walid, franco-tunisiano, que chegou na França aos 9 anos de idade e que se declarou não praticante do islã, mas de cultura muçulmana, por sua educação familiar, me explicou como tentava evitar sua identificação *sine qua non* enquanto “mais um árabe” quando ia para bares com seus amigos da faculdade, em Paris, para não receber comentários sobre o motivo dele estar bebendo álcool:

“é tenso porque por mais que eu tente não me expor, enfim, eu também sou francês e não fico gritando por aí que sou tunisiano... não é que eu tenho vergonha das minhas origens, de ser tunisiano e tal, eu tenho muito orgulho, mas é um saco ter que conviver com essas pessoas querendo se meter na minha vida, porque pretendem saber mais o que você deve fazer do que você mesmo, sabe. Aí é isso, eu tava num bar em Paris, com amigos, e eu tava bebendo um drink, normal. Aí me chega o cara da mesa ao lado e me diz: “você não deveria estar bebendo álcool normalmente, né?”. Poxa, por que que ele não cuida da vida dele?” (Walid, 23 anos)

Até os dias atuais, geralmente aqui no Brasil, minha brasilidade não costuma ser questionada, afinal, “todo mundo tem cara de brasileiro”, e o fato do meu nome ser incomum é – acredito – lido pela maioria das pessoas como uma provável invenção por parte dos meus pais. Em ambientes de trabalho/estudo, ainda hoje em dia, com frequência aquela confusão supramencionada sobre minha identificação nacional volta à tona, e o fato de ficarem sabendo que nasci na França e/ou que falo francês/estudei na França/tenho a cidadania francesa, já me leva a ser identificado logo como francês, provavelmente também porque no Brasil “ser francês” se constitui como um forte capital simbólico. E, tudo bem, não posso negar que sou francês, também.

Ainda sobre minha identificação enquanto brasileiro, saliento que foi mais tardiamente – recentemente – a partir de leituras e de vivências ao longo da realização do doutorado e, sobretudo, de conversas com colegas brasileiros que estudam raça, que considerei a especificidade da construção da diferença racial no Brasil – que destoa significativamente da argelina e da francesa – e, por conseguinte, passei a refletir sobre a espinhosa questão da minha identificação racial no contexto brasileiro. Melhor explicando, sobretudo para meus/minhas eventuais leitores/as não-brasileiros/as, no Brasil, não me identifico como negro, mas tampouco me reconheço como branco. Portanto, quando perguntado – não explicitamente, mas no preenchimento de questionários etc. - costumo me autodeclarar “pardo” – que segundo a definição do IBGE inclui-se como negro – “não-branco” e/ou “outro”, por vezes acionando minha ascendência árabe-argelina⁵⁵.

Fato é que, no Brasil, a despeito de minha autoidentificação racial enquanto não-branco, costumo ser lido como branco e ocupo/sempe ocupei a posição social da branquitude, o que se reforça mais ao mencionar minha ascendência francesa, e serve de explicação ao fato de eu ser facilmente identificado como francês. Concluo esse argumento constatando que, no Brasil, sou contingencialmente integrado à branquitude⁵⁶, evidenciando também porque foi somente no contexto europeu que passei pela experiência de ser racializado.

Quanto à minha identificação enquanto argelino, ela continua fortemente relacionada às representações do meu pai e sigo sendo um herdeiro indireto da memória da guerra da Argélia – que não vivi ou sequer testemunhei –; memória esta que ainda é sujeita a tensões entre os dois

⁵⁵ “Gris”, ou cinza, era uma categoria colonial para designar os árabes-muçulmanos durante a colonização da Argélia.

⁵⁶ Segundo Cardoso e Muller (2017) a branquitude consiste em ser proprietário de privilégios raciais simbólicos e materiais (2017, p. 13).

países até os dias atuais⁵⁷⁵⁸. Vale salientar, contudo, que ao visitar a Argélia tanto adolescente quanto já adulto, mais de uma vez, percebi que eu tampouco era necessariamente reconhecido *in loco* como um argelino, e questionava-se também a identificação étnico-racial a qual eu lhes remetia (ou não).

Ao transitar pelas ruas de Argel, sozinho ou acompanhado, de modo geral, eu me fundia na massa e quando se reportavam a mim era sempre em árabe, cientes de que eu interagiria da mesma forma e que então eu era um local. Me recordo, contudo, de uma anedota a esse respeito: eu devia ter por volta de 18 anos e estava de passagem na Argélia. Meu pai, que residia entre o Brasil e a Argélia, se referia a mim para seus amigos argelinos como “meu filho, que mora no Brasil”, e um dia me apresentou a uma dessas pessoas. Recordo-me da cara de espanto desse cidadão, que nitidamente não me achou correspondente ao que imaginava e exclamou: “Como assim? Você me disse que seu filho era brasileiro, aí você me apresenta esse rapaz que não parece nem brasileiro, nem argelino, ele tem cara de saudita!”. Não perguntei ao certo o que ele imaginava encontrar, mas suponho que meu tom de pele “mais escuro”, ainda que com traços árabes, me identificava, aos olhos dele, como um árabe, mas com um médio-oriental e não com um norte-africano. Contudo, era principalmente por não dominar o árabe, que minha *watania*⁵⁹ argelina era questionada, tanto pelo agente da fronteira, quanto por familiares e conhecidos.

Hoje em dia, não rejeito mais a minha *francité*, mas tampouco a reivindico. Vivi por pouco tempo a experiência traumatizante – *identité meurtrière* – mencionada por Maalouf, talvez pelo fato de ter morado a maior parte da minha vida no Brasil, de ter crescido em um ambiente multicultural, e de ser, além de argelino e francês, brasileiro. A experiência um tanto traumatizante de ser racializado na França me deixa, contudo, até hoje desconfortável a cada vez que vou para lá e me faz fugir a ideia de um dia lá residir. Não digo com isso que sou alvo constante de discriminação e exclusão, não, mas a forte possibilidade de ser sempre visto como estrangeiro ou como um suspeito em potencial – da entrada em solo francês pelo aeroporto aos episódios do cotidiano – me fazem preferir ser francês em qualquer lugar do mundo, exceto na França.

Atualmente, *a priori*, aceito e reconheço todas minhas identificações, herdadas e escolhidas, como componentes de minha identidade, que não é estanque, embora ainda, e

⁵⁷ “DEUX conceptions qui s’opposent”: France-Algérie, ce passé qui ne passe pas. **L’Express**. 14 out. de 2021. Disponível em: https://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/deux-conceptions-s-opposent-france-algerie-ce-passe-qui-ne-passe-pas_2160091.html.

⁵⁸ KESSOUS, Mustapha; VINCENT, Elisa; ZERROUKY, Madjid. France-Algérie: les dessous de la crise diplomatique. **Le Monde**. 22 out. 2021. Disponível em: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2021/10/22/crise-franco-algerienne-la-fin-d-un-cycle_6099449_3212.html.

⁵⁹ Termo em árabe que significa o sentimento de pertencimento ao país, não necessariamente a Argélia.

sempre, em construção. E são essas mesmas construções de identificação(ões) que tenho por objetivo de observar e analisar com meus sujeitos da pesquisa.

Destaco, que foi no momento da escrita da auto-socio-análise apresentada nesse capítulo que fui notando, que de uma pesquisa comparada sobre as sociabilidades religiosas juvenis em contextos periféricos no Brasil e na França, minha tese estava se transformando, progressivamente, em um estudo sobre a construção das identificações juvenis⁶⁰, bem que ainda considerando as religiosidades como um elemento importante nessa construção de identificação, minha e dos meus interlocutores. Aliás, antes mesmo da escrita desse capítulo, os resultados obtidos em campo de que cá e de lá estavam “gritando” a necessidade e a relevância em analisar a construção das identificações dos jovens de bairros populares e periféricos entre os territórios e as religiosidades.

Por último, no que diz respeito a minha religiosidade, eu diria, diferentemente do que apontei em relação à minha infância, que desenvolvi um “lado espiritual” sim, parte independente de religiões, embora fortemente influenciado da mescla de religiosidades em que fui socializado, desde sempre. E que sobretudo, desenvolvi uma sociabilidade religiosa, ressignificada, “o refúgio e o apoio” como diria Bastide (1971, p. 236).

Essa constatação me foi em grande parte permitida em confrontação com a pesquisa de campo na França que apresentarei mais à frente. Percebi que, na verdade, sempre fui impregnado de religiosidades – mas não necessariamente de religião –, o que se demonstra pelo emprego usual de termos e expressões de cunho religioso, pela circulação em diversos espaços religiosos, por nunca ter me considerado ateu e, principalmente, por uma certa sensibilidade religiosa, relacionada a memórias familiares, lembranças de infância, costumes e tradições partilhadas, que me permitem transitar com certa facilidade entre diversos universos religiosos, sobretudo o cristão e o muçulmano.

Estimo, contudo, que o fato de ter sido socializado, principalmente, a partir da perspectiva de laicidade *à la française* e, em simultâneo, impregnada do “multiculturalismo” que se exercia na escola⁶¹ em que estudei na infância e na juventude, faz-me ver de forma crítica alguns eventos que testemunhei de cada um dos lados do Atlântico.

⁶⁰ Por sinal, agradeço ao Professor Edson Silva de Farias, por ter me ajudado a perceber esse “deslocamento” e por ter me incentivado a explorá-lo em meu favor.

⁶¹ Reitero, que se a ambiência na escola se assemelhava a um multiculturalismo, devido a presença de alunos/as de diversos países, culturas, etnias e religiões, isto não é o caso da instituição escolar francesa que, pelo contrário, adota o modelo *assimilacionista*, que prona o “apagamento das distinções” em prol de um republicanismo universalista.

Vejo assim com certo receio e estranhamento a costumeira realização, nos campos em escolas realizados no Brasil, de eventos de uma religião (ou com conotação religiosa) no espaço escolar (os quais terei a ocasião de mencionar de forma mais detalhada adiante neste trabalho). Meu modelo de pensamento francês e laico, me faz questionar a real necessidade e neutralidade que esses eventos estejam ocorrendo dentro desses espaços públicos, o que pelo jeito não choca tanto meus colegas e amigos brasileiros com quem conversei e converso a respeito. Por outro lado, sou também crítico a forma como a noção de laicidade é aplicada atualmente no contexto francês, sobretudo no que diz respeito à proibição do uso do véu islâmico por jovens alunas nos estabelecimentos públicos escolares do país, o que, para mim, aparece como uma contradição e um frenesi contra uma só comunidade religiosa.

Por fim, me debrucei na apresentação dessa auto-socio-análise por acreditar que ela foi útil:

- i) para a compreensão das minhas motivações para realização dessa pesquisa;
- ii) para justificar meu compromisso e envolvimento com as temáticas abordadas e com seus contextos de desenvolvimento;
- iii) para o entendimento, a partir da minha própria experiência, da atenção que dou ao caráter evolutivo, situacional, relacional e, por vezes, conflituoso das construções de identificação(ões);
- iv) por considerar que este exercício de autorreflexão foi um primeiro passo frente ao desafio da objetivação do sujeito objetivante (BOURDIEU, 2004, 2007a), visto que deste modo, tive em vista observar externamente e com um certo distanciamento a(s) minha(s) própria(s) bricolagem/ens identitária(s) e experimentação/ões de religiosidade(s), e;
- v) para o entendimento da minha escolha de abordagem metodológica e das condições objetivas sobre as quais este estudo foi feito – o que será explicitado no capítulo a seguir.

CAPÍTULO II – VEREDAS METODOLÓGICAS⁶²

Após ter exposto as motivações subjetivas para a realização desta tese de doutorado, nesse segundo capítulo gostaria de apresentar as condições objetivas sob as quais meu objeto de pesquisa foi construído.

Primeiramente, apresento as escolhas metodológicas e o percurso cronológico da pesquisa de campo para esta tese, que me transportou “do chão” de uma escola em uma *quebrada* brasileira, para as associações juvenis de uma *banlieue* parisiense. Seguidamente, reflito sobre o meu jogo de posturas em campo, entre alteridade e familiaridade, e sobre como, necessariamente, tais posturas influenciaram a pesquisa de campo e a mim mesmo fazendo, por fim, sobressair as especificidades da relação entre os/as pesquisados/as e o pesquisador.

2.1. DE UMA *QUEBRADA* BRASILIENSE PARA UMA *BANLIEUE* PARISIENSE

Em termos metodológicos, optei nesta tese por uma abordagem qualitativa caracterizada pela aproximação ao objeto/sujeito de estudo, qual seja: *os/as jovens em seus territórios e em suas formas de sociabilidades identitárias e religiosas*.

A construção metodológica foi *a priori* concebida como um processo dinâmico e acumulativo, ou seja, adotei “múltiplas maneiras de conversar com socialidades e materialidades” (SPINK, 2013, p. 37).

As estratégias de pesquisa desenvolvidas tiveram por influência experiências de trabalho de campo realizadas durante meu percurso de pesquisa nos últimos dez anos e me inspirei – direta e indiretamente – nos trabalhos realizados por autores como Foothe Whyte (2005), Andrade (2007), Lepoutre (2001), Beaud (2003, 2018), Magnani (2002, 2004; 2007), entre muitos/as outros/as, uma vez que é pela abordagem etnográfica que mais “me encontro e identifico” como pesquisador-sociólogo.

Em grandes linhas, desde o início do projeto de pesquisa, a etnografia foi pensada como estratégia preponderante para este estudo, por se adequar aos seus objetivos e por permitir focar na compreensão das disposições, das motivações e das intersubjetividades que dão sentido a ação dos indivíduos em seus territórios e espaços. Desde o princípio considerei a ideia de imersão na situação a ser estudada (VALLADARES, 2007), mantendo, no entanto, o olhar

⁶² Essa expressão foi mencionada por uma colega de doutorado na disciplina de Metodologia, no 2º semestre de 2017 e desde então me marcou. Optei por assim intitular esse capítulo, pois afinal, o que não é uma metodologia de pesquisa e suas estratégias para uma tese, se não, um caminho apertado, uma trilha com obstáculos e atalhos, uma direção, não sempre linear, mas ainda sim um rumo.

distanciado do pesquisador a fim de distinguir comportamentos, práticas e lógicas que costumam ser silenciados⁶³.

Complementarmente a etnografia, foi realizada uma análise documental sobre as regiões estudadas e não foram descartados dados estatísticos previamente produzidos e que auxiliaram no propósito deste estudo, assim como, recorri a mapas e fotografias para ilustrar o campo para os/as leitores/as. Destaco que durante a pesquisa de campo diferentes recursos informacionais – músicas, leituras, vídeos, filmes, sites, redes sociais, aplicativos – me foram indicados pelos meus interlocutores, que utilizei, na medida do possível, e serão mencionados nesta tese. As fotos que ilustram essa tese foram, em sua maioria, tiradas por mim ou por meus aliados de campo.

Foram também realizadas entrevistas semiestruturadas aplicadas aos sujeitos da pesquisa, assim como grupos focais, em complemento ou em substituição às entrevistas, em função das oportunidades que surgiram no desenrolar dos campos (ANGROSINO, 2009; BEAUD; WEBER, 2003; BERTAUX, 2010; BOURDIEU, 2007b). Vale salientar que, tanto nas entrevistas semiestruturadas, como nos grupos focais, nas conversas informais e nas conversas sobre conversas, adotei um tom coloquial, assim como meus/minhas interlocutores/as – com gírias, alguns palavrões, expressões locais, de cunho religioso e em língua estrangeira – registro linguístico que será, em grande parte, retratado nesta tese, por “falar por si mesmo”. O entrecruzamento entre os fragmentos de entrevistas, grupos focais e conversas com o que foi observado em campo servirá para ilustrar e enriquecer a análise das configurações observadas.

Um total de 26 entrevistas semiestruturadas foram realizadas – sendo 17 entrevistas na França e 9 no Brasil – com duração total entre 20 minutos e 3h20min – com jovens residentes nas duas localidades pesquisadas e suas adjacências (ANEXO 1 – relação de entrevistados/as). Foram também realizados três grupos focais, com 10 participantes cada – e unicamente no contexto brasileiro⁶⁴. Em ambos os contextos, me atentei em estabelecer, *a priori*, alguns poucos critérios de representatividade sobre quem entrevistar, visando assim conversar com:

⁶³ Beaud e Weber (2003) apontam que para o bom desenvolvimento de uma pesquisa de natureza etnográfica são necessárias três condições: i) o interconhecimento; ii) a reflexividade e a autoanálise, e; iii) a estadia longa em campo.

⁶⁴ Os Grupos Focais foram realizados no Brasil por intermédio de outra pesquisa. Já, no contexto francês, optei pela não realização de Grupos Focais por falta de tempo em campo, o qual teve inclusive que ser encurtado em duas semanas pelo advento da Pandemia de Covid-19. Considero, contudo, que na França tive a oportunidade de realizar Grupos Focais informais, visto que com frequência assuntos de minha pesquisa eram tratados nas rodas de conversa dos/as jovens que acompanhei.

um número semelhante de homens e mulheres⁶⁵; com um público *mais jovem* (16 a 22 anos) e *menos jovem* (23 a 29 anos)⁶⁶; com pessoas de diferentes etnias/ raças; e independente de suas identificações religiosas.

Após essas considerações mais gerais sobre a metodologia adotada para esta pesquisa, relato como aconteceu cronologicamente a aplicação das minhas estratégias em campo e como esta pesquisa se desenvolveu entre desafios, limitações, silêncios, reviravoltas e no contexto do advento da pandemia de Covid-19.

2.1.1. Pensando “o melhor dos mundos”: antecipações e expectativas

As primeiras incursões em campo, no Brasil, ocorreram ao longo do ano de 2018 e pontualmente no primeiro semestre de 2019, antes mesmo da qualificação do projeto de tese, durante a realização de outra pesquisa de campo – o *Projeto Sociabilidades*⁶⁷ – em que pude fazer as primeiras observações *in loco*. O trabalho de campo⁶⁸ em Ceilândia foi realizado junto aos alunos/as de dois Centros Educacionais (CED) da rede pública de ensino do DF que, embora não situados geograficamente no Sol Nascente, atendiam essencialmente alunos/as oriundos/as desse, até então, setor habitacional da Região Administrativa (RA) de Ceilândia⁶⁹ e indiretamente nas proximidades dos CEDs (essencialmente nos setores QNQ, P Norte e na parcela do setor Sol Nascente mais próxima ao P Norte).

Notei em umas das escolas acompanhadas as primeiras demonstrações espontâneas de formas de sociabilidade religiosa, o *Louvorção Mouvement*⁷⁰ que pude acompanhar em duas ocasiões, durante o intervalo das aulas em que realizávamos as oficinas. Na mesma ocasião foram realizados três grupos focais, nos meses de setembro e de outubro de 2018, com jovens alunos/as, entre 15 e 22 anos, em que, entre outros temas, o das religiosidades foi abordado. Foram também realizadas junto aos/as alunos/as oficinas de onde também emergiram primeiras

⁶⁵ Na França entrevistei nove mulheres e oito homens e no Brasil entrevistei três mulheres e cinco homens.

⁶⁶ Utilizarei essas mesmas nomenclaturas de “menos jovem” e “mais jovem”, no restante da tese.

⁶⁷ Entre fevereiro de 2018 e junho de 2019, fui coordenador do campo “Ceilândia”, no quadro da pesquisa *Sociabilidades juvenis na periferia do Distrito Federal: um estudo comparado sobre a relação entre jovens e policiais no Jardim Roriz (Planaltina) e no Sol Nascente (Ceilândia)*, coordenada pela Profa. Dra. Haydée Caruso (SOL/UnB), com financiamento da Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF) e com apoio da Secretaria de Segurança Pública do Distrito Federal (SSP/DF).

⁶⁸ Quatro oficinas foram realizadas junto a sete turmas do 9º ano do EF e do 1º ano do EM.

⁶⁹ Conforme mencionado na introdução, durante a realização da pesquisa, o Setor Habitacional Sol Nascente foi desmembrado de Ceilândia, tornando-se, junto ao setor Pôr-do-sol, uma RA independente.

⁷⁰ Foi por um panfleto fixado na portaria principal do CED11 que ouvi falar pela primeira vez do *Louvorção Mouvement*, sorte de coletivo de cunho religioso evangélico, criado por três alunos dessa mesma escola e realizado nos intervalos de aula, na escola. Passei a acompanhar desde então o “movimento” em redes sociais.

pistas de formas de sociabilidades religiosas juvenis, ponto de partida para que eu fizesse por mim mesmo outras observações.

Do ponto de vista da metodologia, essa espécie de incursão-exploratória em campo reforçou a já cogitada, impossibilidade de circunscrever e/ou delimitar o campo de análise em uma determinada localidade geográfica, dado que as fronteiras são fluídas, porosas e indefinidas, e que a mobilidade espacial deve ser considerada.

A despeito de ter realizado esse campo exploratório, seguindo a sugestão de parte de membros da banca de qualificação do projeto de tese⁷¹ e tendo em vista que, o tempo para realização da pesquisa de campo na França seria consideravelmente exíguo – 6 meses – optei como estratégia, pela realização primeiro do campo francês – que não teve pesquisa exploratória anterior – e depois do campo de pesquisa brasileiro. Deixando assim que o primeiro campo, o francês, definisse os rumos da pesquisa em perspectiva comparada.

A ideia então, em junho de 2019, era fazer o campo francês entre setembro de 2019 e março de 2020⁷², e ao voltar ao Brasil em março de 2020, “virar a chave” e realizar a pesquisa de campo brasileira com base no que teria sido possível realizar no campo francês, e assim: *trazer à luz da sociologia brasileira, uma observação do que ocorre na França e observar a situação no Brasil sob a lente francesa, mostrando as diferenças e as similitudes encontradas quando se estudam grupos comparáveis em alguns pontos, quais sejam, os/as jovens e suas sociabilidades, práticas e trânsitos religiosos, e em sociedades distintas*⁷³.

2.1.2. A religiosidade juvenil nas periferias: ilusões de acessibilidade, tabus sociais e entraves institucionais

Viajei para França em 11 de setembro de 2019, com poucos, senão, nenhum contato no “campo” propriamente dito, contudo, confiante de que conseguiria “criar meu espaço” e realizar a minha pesquisa etnográfica a despeito do relativamente curto tempo que eu tinha ao meu dispor.

O meu domínio fluente do idioma francês e o fato de ter uma considerável bagagem de cultura franco-magrebina-muçulmana⁷⁴, me iludiram em pensar que minha entrada em campo

⁷¹ A qualificação do Projeto de Tese de Doutorado ocorreu em 15 de maio de 2019.

⁷² Enquanto bolsista de doutorado sanduíche, financiado pelo Programa Capes/ Print e recebido na Universidade de Caen, portanto, beneficiando de condições estatutárias e materiais para o pleno desenvolvimento de minha pesquisa.

⁷³ Destaco que, simbólico e intelectualmente, o Brasil e a França encontram-se, todavia, imbricados em uma relação de dominantes e dominados, o que talvez explique o motivo pelo qual ainda são raros os estudantes brasileiros em doutorado-sanduíche que vão à França para realizar pesquisa de campo.

⁷⁴ Correndo, contudo, o forte risco de cair na “ilusão do saber imediato” (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 1999, p. 23)

se daria de forma um tanto natural, possibilitando encontrar “portas de entrada” com certa facilidade, apesar de não ter nenhum contato pessoal, profissional e de sequer ter colocado o pé em uma *banlieue* parisiense até então.

Durante os quatro primeiros meses em que estive na França morei em um bairro central de Paris, no 3º distrito, o que por um lado se apresentou como uma vantagem, pois eu estava próximo de várias universidades, bibliotecas e centros de estudo, onde pude acompanhar diversos cursos e seminários muito enriquecedores para minha pesquisa, por outro lado, encontrava-me distante – física e simbolicamente – das regiões-alvo e do público-alvo de minha pesquisa.

Assim, o meu primeiro desafio foi por onde e como entrar em campo. Por sugestão do meu coorientador Vassili Rivron, em uma de nossas conversas em início de outubro de 2019 sobre a pesquisa de campo, optamos pela tentativa de desenvolvimento do campo no município de Aubervilliers, situado na periferia próxima ao norte de Paris e onde ele havia residido alguns anos atrás. Na ocasião, Vassili me contou uma curiosa anedota da época em que residiu no tal município e seu filho, na escola, chegou a identificá-lo para os novos colegas como português ao invés de francês, testemunhando de que forma, em determinadas localidades da França e situações de interação, é mais “socialmente aceito” ser de alguma origem estrangeira do que ser um *gaulois*⁷⁵.

Até o momento minhas poucas referências sobre Aubervilliers se limitavam ao fato de ter ouvido algumas vezes, durante minha adolescência, o grupo de rap *Tandem*⁷⁶ mencionar a cidade em suas músicas, além de saber o peso da referência do “9.3” e de “*Seine-Saint-Denis*” na realidade das periferias parisienses e francesas, o que será melhor explicado adiante neste trabalho. Eu estava feliz por fazer uma primeira escolha, afinal eu tinha agora o vislumbre de um lugar para “criar meu espaço”, ou como dizia meu orientador de mestrado, eu tinha agora um lugar onde simbolicamente “estacionar o carro”.

O meu objetivo nesse primeiro momento era flunar por Aubervilliers, fazendo “observações flutuantes” (PÉTONNET, 2008) e mapeando possíveis “entradas” para o campo, ou seja, tentando notar a existência de espaços públicos – ruas, becos, esquinas, praças, parques, centros comerciais – que se mostrariam como pontos de passagem, de permanência, de

⁷⁵ *Gaulois* – gaulês – é um dos vários termos e expressões costumeiramente empregados pelos jovens, na França, para se referir aos franceses “*de souche*”.

⁷⁶ Tandem foi um grupo francês de rap, formado, em 1999, por dois jovens moradores de Aubervilliers e de Saint-Denis, que atuou até 2012.

encontro, de ocupação pelos/as jovens da localidade, no intuito de responder a uma inquietação principal: “où trainent les jeunes à Aubervilliers?”⁷⁷.

As primeiras incursões em campo – que ocorreram ao longo dos meses de outubro e novembro de 2019, em dias e horários diferentes, de forma pontual e esporádica – foram interessantes para a observação geral da dinâmica territorial de Aubervilliers e dos seus territórios vizinhos. Essas visitas, contudo, mostraram-se um tanto infrutíferas, tanto para apreender como os jovens circulam e ocupam a cidade, quanto para estabelecer primeiros contatos. Logo percebi uma primeira diferença entre o “fazer campo” no Brasil e na França: o frio e a chuva. Não digo com isso que o frio e/ou a chuva me incomodaram pessoalmente, mas fui forçado a constatar que, devido às condições climáticas – embora não somente, claro – as práticas externas são mais raras e que, portanto, ao contrário do que vemos no Brasil – ou pelo menos nas regiões onde tive experiências de pesquisa em campo – às ruas, becos, esquinas, praças e parques são tão somente espaços de passagem, de circulação e muito pouco de permanência e de ocupação.

Cabe observar que se já no Brasil, os espaços públicos tendem a ser objeto de um forte controle por parte do Estado, o que limita o direito à cidade por parte do público jovem, tal controle mostra-se mais forte no caso francês, onde, mais ainda, a rua é vista como somente um local de passagem e não de permanência/inércia. Basta, para tanto, lembrar que em várias ocasiões municípios franceses, e o próprio Estado, recorreram ao estabelecimento de “toques de recolher”, sobretudo, para o público jovem, e nas periferias.

Ainda em outubro, paralelamente às visitas esporádicas em Aubervilliers, tive alguns encontros interessantes. A meu favor, meus poucos contatos de Paris estavam benevolentes em ajudar de alguma forma. A filha da amiga de uma amiga, assistente social, se mobilizou para me ajudar, na tentativa de me colocar em contato com um amigo dela, que atuava em um *Foyer de Jeunes Travailleurs*⁷⁸ no 19º distrito de Paris. Após ter apresentado, com os termos dela, a minha pesquisa para este último, obtive como resposta dela algo do tipo: “segundo meu amigo, vai ser delicado você falar de religião com as pessoas hoje em dia, sobretudo de islã, porque vão desconfiar provavelmente desse seu interesse em particular”; terminando por me

⁷⁷ “*Trâiner*” termo em francês que traduz bem o ato do *flâneur*, de vaguear, perambular, e ficar à toa, sem rumo, sozinho ou acompanhado. A frase por extenso pode ser traduzida por: “onde andam os/as jovens em Aubervilliers?”.

⁷⁸ Os *Foyers de jeunes travailleurs* (FJT) são residências subsidiadas pelo governo que, majoritariamente, abrigam, por um período determinado, jovens entre 16 e 30 anos, em situação de vulnerabilidade social – assalariados, estagiários, aprendizes, estudantes e/ou em busca de emprego.

aconselhar: “você deveria mudar o seu tema de pesquisa”. Se menciono este caso em específico, é porque ele é bem característico dos “entraves ao campo” que encontrei nos primeiros meses na França.

Em meados de novembro, em minha quarta ida a Aubervilliers, em um final de tarde, fui diretamente para uma das *Maisons de la Jeunesse*⁷⁹, que se encontra dentro da *Cité de La Maladrerie*. Encontrei-me com o responsável do local, com quem tive uma conversa tranquila e para quem apresentei o motivo da visita e me disponibilizei a participar das atividades da *Maison* de forma voluntária, deixando claro que o meu intuito seria a partir desta participação estabelecer contatos para realizar minha pesquisa de campo para a tese – que eu lhe apresentei sucintamente, conforme combinado com meu coorientador. Se o meu interlocutor pareceu aberto para minha atuação enquanto voluntário nas atividades da *Maison*, ele, contudo, nitidamente deixou transparecer seu desconforto em relação ao fato de eu pretender abordar a temática da religião entre os jovens, me dizendo algo assim: “o negócio é que, realmente, você quer falar com eles/as sobre religião... porque não sei se você sabe, mas esse é um assunto que, ainda mais hoje em dia, precisa ser tratado com cuidado (*avec des pincettes*)”.

Não obtive naquele momento, portanto, o “sim” almejado para atuar como voluntário nas atividades da associação. Meu interlocutor, contudo, pegou meu contato e uma cópia de apresentação do meu projeto de pesquisa e objetivos, que ele prometeu discutir a respeito com seus colegas da associação. Mandei também, a pedido dele e no mesmo dia, um e-mail apresentando-me novamente e a minha pesquisa. Ele, contudo, nunca mais entrou em contato comigo – seja para dizer “sim” ou “não”. Esse foi o primeiro silêncio e a entrada em campo permanecia na estaca zero. Para me tranquilizar, eu pensava que os “tempos de pesquisa” eram assim mesmo, e que meus/minhas possíveis interlocutores/as e intermediários/as não tinham de fato a mesma urgência que eu em “fazer o campo acontecer”, mas que daria certo em algum momento.

Poucos dias depois me encontrei com uma professora da *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS), Alexandra Poli, com quem entrei em contato por indicação de uma professora da UnB⁸⁰. Conversamos sobre meu objeto de pesquisa, sobre minhas dificuldades em “abrir o campo” em Aubervilliers e em outras frentes. Falei da minha disponibilidade em

⁷⁹ As *Maisons de la Jeunesse* – Casas da Juventude, em tradução livre – são espaços de atendimento ao público jovem que, costumeiramente, se encontram nos bairros das grandes e médias cidades francesas oferecendo atividades de lazer, socioeducativas e culturais no contraturno escolar.

⁸⁰ Agradeço a Professora Sayonara Leal pela indicação.

eventualmente realizar a pesquisa de campo em outra localidade e a professora, muito gentilmente, se dispôs, a mobilizar seus contatos na prefeitura dos municípios de Sarcelles e de La Courneuve, regiões onde ela outrora realizara pesquisas, no intuito de encontrar pessoas que pudessem me colocar em contato com responsáveis de *Maisons de la Jeunesse* ou de outras associações que atuam junto ao público jovem. Embora parte de suas tentativas se revelaram também infrutíferas, houve um contato positivo por parte de uma pessoa da prefeitura de Sarcelles.

Simultaneamente, eu ainda tentava portas de entrada possíveis em Aubervilliers, e para este fim, contactei uma professora/pesquisadora atuante na região e vinculada ao projeto *Pop-Part*⁸¹, com quem consegui marcar uma conversa para a segunda semana de dezembro.

Foi principalmente a partir do início de dezembro de 2019, quando se iniciou em todo país um importante movimento social contra a reforma das aposentadorias, que o fato de residir no centro de Paris se tornou mais um entrave do que uma vantagem. Em 05 de dezembro deu-se início a paralisação dos transportes públicos⁸², principalmente da RATP⁸³ e da SNCF⁸⁴. Como desdobramento, nos dias seguintes, demais setores da sociedade civil incluindo as universidades aderiram ao movimento e a greve. As aulas e os seminários foram cancelados, as bibliotecas foram fechadas e o deslocamento pela cidade – principalmente do centro para a periferia – tornou-se um calvário, o que inevitavelmente prejudicou o pleno desenrolar da pesquisa de campo que estava dando os primeiros sinais de abertura. Além disso, a maioria dos compromissos que eu conseguira com professoras/es e demais pessoas dispostas a me ajudar a “entrar” no campo, em Aubervilliers e em Sarcelles, acabaram sendo por elas/es cancelados e/ou não remarcados.

Persisti em diálogo telefônico com o contato da prefeitura de Sarcelles que me foi apresentado pela professora da EHESS. Após ter o compromisso marcado e adiado por duas vezes – em parte devido à paralisação dos transportes públicos – encontrei-me em meados de

⁸¹ Foi ao assistir ao seminário *L'ancrage local du Campus Condorcet à Aubervilliers*, no final de outubro de 2019, no Campus da EHESS em Aubervilliers, que eu ouvi pela primeira vez falar deste projeto. *Pop-Part – Les quartiers populaires au prisme de la jeunesse* é um projeto de pesquisa participativa que associa jovens, associações, estruturas municipais e pesquisadores em dez bairros populares da região de Île-de-France, inclusive em Aubervilliers.

⁸² GRÈVES dans les transports: la galère des usagers. **L'Express**. 17 jan. 2020. https://www.lexpress.fr/actualite/societe/greves-contre-la-reforme-des-retraites-la-galere-des-usagers-dans-les-transportes_2111750.html

⁸³ Régie Autonome des Transports Parisiens - empresa responsável pelos transportes públicos – metrô, ônibus e trem – em Paris e nos seus arredores.

⁸⁴ Société Nationale des Chemins de fer Français – principal empresa pública responsável pelo transporte inter-regional na França.

dezembro com este último, seu assessor direto, e um representante da prefeitura⁸⁵. Esses últimos acolheram o meu projeto de pesquisa e se mostraram solícitos em ajudar, desde que “eu não passasse por cima dos interesses da prefeitura”, tendo em vista que aquele era um ano de eleições municipais. Enquanto um deles se comprometeu a me colocar em contato no início de janeiro de 2020 com uma associação cultural, em que eu poderia atuar como voluntário, o outro sugeriu organizar um encontro, para o início de janeiro, com os/as responsáveis por jovens de toda cidade, de famílias que ele escolheria por seus contatos, para apresentá-los meu objeto de pesquisa antes de solicitar posteriormente a autorização para conversar com seus/suas filhos/as, em entrevistas de no máximo 40 minutos. Embora essa última sugestão me parecesse interessante – visto que até o momento eu não tinha nada de concreto em campo – fiquei um tanto desconfortável, por parecer que eu não controlaria mais minha pesquisa de campo e de que ela estaria, de certa forma, sujeita à interpretação de terceiros, afinal, para começo de conversa: como esse senhor recrutaria as famílias e apresentaria o meu objeto de pesquisa a eles?

Não tendo uma melhor opção naquela altura do campeonato, eu aceitei a trilha proposta, embora mais empenhado com a possibilidade de atuar voluntariamente na associação cultural que me seria apresentada pelo outro senhor, onde eu poderia, com maior liberdade de manobra, escolher os jovens a serem por mim entrevistados, assim como fazer observações.

Se ao fim do mês de dezembro de 2019, a pista de trabalho mais próxima de se concretizar e aprofundar nos meus últimos meses na França, era a de Sarcelles, me restava, contudo, uma última estratégia para desenvolver o campo na minha primeira cidade escolhida e no mesmo esforço me “livrar” do problema do deslocamento para a região: me mudar para Aubervilliers.

Instalei-me em Aubervilliers em 11 de janeiro, disposto a insistir no desenvolvimento do campo no município e, oportunamente, consideravelmente mais próximo, geograficamente, de Sarcelles também.

O fato de estar residindo em Aubervilliers facilitou o exercício de observação dos lugares, das situações e dos movimentos. Circulei diariamente para minhas atividades cotidianas e para conhecer a cidade, me apropriando de suas dinâmicas territoriais em diferentes dias e horários, assim como, criando minha própria rotina local. Mapeei os espaços religiosos

⁸⁵ Optei por não citar o nome dessas pessoas dado que este campo finalmente não se desenvolveu como esperado e foi por mim “deixado de lado”.

da cidade, o que me permitiu verificar se o que era mencionado nos mapas oficiais⁸⁶ existia realmente, assim como me atentei em observar como as religiosidades e outras formas de identificações se faziam presentes de diversas formas na cena urbana. Em algumas ocasiões acompanhei/participei das preces em espaços físicos que funcionam oficiosamente como mesquitas na cidade, assim como visitei também outros espaços religiosos da região. Procurei me informar sobre os múltiplos eventos que ocorriam na cidade e pude participar de alguns, com mais facilidade, uma vez que eu não tinha a preocupação com o horário de ir e de voltar para casa. Visitei mercados de rua, praças, cafés, restaurantes, associações culturais, mesquitas e igrejas, bibliotecas, salas de esporte, me perdi tentando atravessar a cidade para ir ao *Campus Condorcet*, andei de ônibus, comprei cigarro contrabandeado e decorei o nome de muitas ruas.

Contudo, infelizmente as portas de entrada para um possível campo não apareciam, ainda que eu observasse todas as tentativas e experiências supramencionadas como o campo se desdobrando. Todavia, sem resposta do contato estabelecido com aquela *Maison de la Jeunesse* de Aubervilliers – a despeito de ter enviado outro e-mail reforçando o anterior – resolvi entrar em contato diretamente com o organismo responsável pela gestão das *Maisons* de Aubervilliers. Em meados de janeiro, encontrei-me com a diretora da OMJA⁸⁷ e, assim como feito anteriormente, apresentei-lhe o meu objeto de pesquisa e a minha disponibilidade em atuar voluntariamente em alguma das MJ do município. A reação dela foi semelhante à do responsável pela MJ visitada em novembro: ela mencionou a delicadeza da abordagem dos jovens por suas religiosidades, mas pegou meu telefone e e-mail e disse que entraria em contato comigo em breve. Não obtive mais nenhuma resposta – nem por telefone, nem por e-mail. Mais um silêncio.

Concomitantemente, a pista de Sarcelles parecia se concretizar “melhor”. Por intermédio da prefeitura, estabeleci contato com uma associação cultural⁸⁸ que oferecia cursos de francês para um público de jovens e jovens-adultos recém-chegados à França e atuava em parceria com a municipalidade. Encontrei-me com sua coordenadora, com alguns professores e logo participei em algumas de suas atividades. Fato é que nesta associação, meu contato com os jovens era bastante limitado, visto que os membros da associação não me deixavam abordá-los diretamente, mas somente por intermédio deles. Quanto à sugestão feita em meado de

⁸⁶ Faço aqui referência aos mapas que encontramos pela cidade e aos mapas virtuais de referência como o *Google Maps*.

⁸⁷ *Organisation en Mouvement des Jeunesses d'Aubervilliers*, organismo que gerencia todas as *Maisons de la Jeunesse* do município.

⁸⁸ Pelo mesmo motivo acima apresentado, opto por não expor o nome da associação em questão.

dezembro por um dos participantes da reunião, esta foi adiada, por ele, para o dia 4 de março, dia em que, segundo ele, eu deveria: “apresentar minha pesquisa para 16 famílias convidadas e em seguida, na mesma ocasião, realizar as entrevistas com os/as jovens das famílias que me autorizariam entrevistar seus filhos/as”.

Sem respostas das minhas tentativas de entrada em campo em Aubervilliers e com o campo em Sarcelles demasiadamente “limitado” por meus interlocutores, no final de janeiro de 2020, eu estava ainda no ponto zero e bastante desesperado em meio a tantos entraves e silêncios.

Foi somente *aos 45 minutos do segundo tempo*, que minha obstinação em “entrar” em campo foi recompensada. Em 27 de janeiro de 2020, assisti no Campus da EHESS em Aubervilliers, a primeira palestra sobre os resultados do projeto de pesquisa *Être jeune dans un quartier populaire*, do grupo de pesquisa *Pop-Part*⁸⁹. Assistindo as apresentações tive a total certeza de que era desses/as interlocutores/as que eu precisava me aproximar.

Ao término da palestra, durante o intervalo, puxei conversa com um dos palestrantes, Farid Mouhouss⁹⁰. Apresentei-lhe em uma frase meu objeto de pesquisa, trocamos contato e ele logo me convidou a comparecer, dois dias depois, em um evento no bairro *le Landy* onde ele me apresentaria ao responsável do *Conseil Local pour la Jeunesse d’Aubervilliers (CLJA)*, Nouredine Skiker. Compareci ao evento, mas infelizmente ocorreu mais um desencontro e foi somente dois dias depois, no escritório de Mouhouss, na prefeitura, que finalmente conheci Skiker. Ele logo me acolheu e me levou até a sede do CLJA quando me apresentou a sua assessora, Nora Adjoune e alguns dos jovens voluntários do *Conseil*. Chegou a tão esperada reviravolta e, enfim, eu estava chegando mais próximo do que eu desejava havia quatro meses. Nouredine e Nora me deram total liberdade em participar do dia a dia e das atividades do CLJA, assim como de entrar em contato e conversar com os seus jovens voluntários.

Para além do CLJA, Skiker me falou de uma associação cultural, não diretamente vinculada a prefeitura de Aubervilliers, a *Association De L’autre Côté – DLC*, e me passou o contato de seu diretor Boubacar, com quem eu deveria entrar em contato da parte dele.

⁸⁹ Eu não tinha, todavia, conseguido me reunir com Marie-Hélène Bacqué, uma das pesquisadoras do projeto, visto que a conversa foi adiada – e não remarcada – em razão das paralisações do transporte público *francilien* em dezembro de 2019.

⁹⁰ À época, encarregado junto a prefeitura da pasta inserção-emprego e relação com os atores econômicos.

2.1.3. Uma familiarização “do outro lado”: seis semanas como “grand frère” em um grupo de jovens em Aubervilliers

Foi em uma terça-feira, ao final do dia 4 de fevereiro de 2020, que entrei em contato por telefone pela primeira vez com Boubacar e ele me convidou para passar naquela mesma noite no 23 rue de l’Union, em Aubervilliers, local da associação *De L’autre Côté*⁹¹ (DLC), onde estaria acontecendo uma confraternização.

Fui ao seu encontro e ao final do evento, cerca de 30 pessoas – os jovens – permaneceram na sala principal, quando Boubacar chamou a atenção deles/as e me passou a palavra para me apresentar: “sou argelino e brasileiro, doutorando em sociologia no Brasil e estou fazendo um estudo sobre o lugar e o papel das religiosidades no cotidiano dos jovens de Aubervilliers para fazer uma comparação com jovens no Brasil”.

Como analisarei mais adiante, foi a minha identificação enquanto argelino e brasileiro que mais chamou a atenção dos/as jovens da DLC no primeiro momento e ao final da minha apresentação tive algumas conversas com algumas pessoas, curiosas em entender melhor, tanto “meu cartão de visita”, o fato de ser argelino-brasileiro – “*ça il faut dire qu’on voit pas tous les jours, d’ailleurs c’est la première fois*”⁹². Quanto o objeto de minha pesquisa, chamaram-me para comparecer novamente no dia seguinte e acompanhar a aula de alfabetização de jovens adultos, às 19h.

Nos dias seguintes passei a me fazer cotidianamente presente, ora no local do CLJA, ora na Associação DLC. As atividades de ambas as associações ocorriam essencialmente no contraturno escolar, ou seja, no final das tardes e início das noites. O acompanhamento das interações cotidianas dos/as jovens voluntários/as de ambas as associações foi essencial, tanto para criação de uma rede de contatos, considerando as entrevistas futuras, quanto para observação participante de suas rotinas. Posicionei-me mais como observador, “domesticando teoricamente o meu olhar” (OLIVEIRA, 1996, p. 15) e intervindo pontualmente ou quando alguém acionava minha posição e foi interessante notar que, “naturalmente”, subtemas da minha pesquisa apareciam nas interações cotidianas, como, por exemplo, discussões/debates sobre relacionamentos amorosos interétnicos e/ou inter-religiosos, relatos de discriminações étnicas e religiosas sofridas e menções a categorias nativas de conotação religiosa por parte dos/as jovens. A presença de vocábulos com conotação religiosa também foi notada graças a

⁹¹ Do outro lado, em francês.

⁹² Em tradução livre: “realmente, isso é uma coisa que não vemos todos os dias, aliás é a primeira vez”.

esse convívio cotidiano. Concomitantemente, aproveitei da minha dupla identificação – aos olhos dos/as meus/minhas interlocutores/as – para eventualmente questioná-los/as mais sobre uma questão ou outra levantada.

Na segunda semana de fevereiro de 2020, ocorreram duas semanas de férias escolares – *Vacances d’hiver*. Nessas semanas, as atividades do CLJA deixaram de ser cotidianas, em compensação, na primeira semana, atividades diárias ocorreram na Associação DLC para as crianças do bairro, onde estive presente assiduamente. Em suma, ao longo de pouco menos de seis semanas, atuei nas múltiplas atividades oferecidas para a população local. Ao longo das semanas, mais do que participante das atividades vinculadas à associação DLC, fui convidado para as confraternizações, aniversários e encontros extra associação dos/as *menos jovens*⁹³ voluntários/as.

Exatamente 14 dias se passaram entre o meu primeiro dia na Associação DLC e a primeira entrevista realizada junto a M., um dos seus jovens voluntários. O tempo não estava a meu favor, e eu precisava logo dar início a essa parte da pesquisa. Para minha sorte foi Amine que se autocandidatou a ser por mim entrevistado logo que nos conhecemos. As demais entrevistas ocorreram nos dias seguintes, primeiramente a convite junto aos/as jovens com quem interagia cotidianamente na CLJA e na associação DLC, em seguida com uma pessoa apresentada por meus contatos no decorrer da pesquisa.

Percebi, felizmente, que a reticência inicial em relação a meu tema de pesquisa, a questão religiosa, era mais uma postura de pessoas externas, visto que, majoritariamente, os/as meus/minhas entrevistados/as foram solícitos/as, antes e durante as entrevistas. Atribuo a minha postura de “irmão”, no caso, a solicitude dos meus entrevistados/as. Alguns verbalizaram durante as entrevistas certa desconfiança em falar sobre religião com certas pessoas, devido ao contexto de forte estigmatização em torno do islã no contexto francês atual.

Quando senti que estava avançando com firmeza a pesquisa de campo em Aubervilliers, passei a me fazer menos presente em Sarcelles, até mesmo por falta de tempo. Só acompanhei por duas vezes a aula de alfabetização de jovens adultos naquela associação, uma vez que não me foi concedido espaço para interagir diretamente com os/as jovens alunos/as. Mantive, contudo, o compromisso firmado com os monitores e continuei semanalmente, às quartas à tarde, a participar do auxílio escolar. Tive também conversas informais relevantes para a

⁹³ Ver nota de rodapé nº66.

pesquisa com um dos jovens que estava realizando seu *service civique*⁹⁴ na Associação de Sarcelles.

O programado encontro de 4 de março, com responsáveis de jovens de Sarcelles, para eventuais entrevistas foi cancelado novamente, com uma semana de antecedência, desta vez por conta dos receios gerais pela chegada, a grandes passos, da Covid-19 na região.

2.1.4. Etnografia confinada e observação flutuante nas ações sociais do coletivo juvenil *Periféricos no topo, no Sol Nascente*

Na segunda semana do mês de março, embora a pesquisa de campo na França estivesse se desenvolvendo intensamente e eu tivesse mais três entrevistas marcadas, com o rápido avanço do número de casos e de mortes por Covid-19 na Europa e o temor de que as fronteiras francesas fossem fechadas, optei por antecipar o meu retorno ao Brasil. Cheguei em Brasília no dia 16 de março de 2020, à véspera do fechamento dos aeroportos franceses.

No embalo da experiência associativa vivida na França, em meados de abril de 2020 aproximei-me, primeiramente via redes sociais, de um coletivo cultural juvenil – Periféricos no Topo – liderado por Kevin, que em parceria com a ONG Central Única das Favelas – CUFA/DF, estava promovendo ações sociais de distribuição de cestas de alimentos, de higiene e de botijões de gás na, agora, Região Administrativa do Sol Nascente. Meu objetivo era tanto participar das ações sociais – atividade que supus atrair um público jovem, tendo em vista minha experiência na França – organizadas pelo coletivo, quanto retornar a circular pela região do Sol Nascente e de Ceilândia, escolhida como *locus* de minha pesquisa antes mesmo da minha ida à França para fazer observações de campo.

Atuei durante pouco menos de dois meses, em visitas semanais, como voluntário nessas ações sociais, aproveitando para aprofundar as minhas observações da região do Sol Nascente e para estabelecer canais de contatos para futuras entrevistas, dado que a maioria dos/as voluntários/as eram também jovens, em faixa etária semelhante ao público com quem convivi em Aubervilliers meses antes. Com esses/as jovens, semelhante ao encontrado na França, a questão da religiosidade apareceu de forma espontânea nas interações cotidianas, suscetível de análise contrastiva por observações em campo e das entrevistas que se seguiram. Tive certas

⁹⁴ Na França, o *service civique* consiste em um estágio voluntário, sob contrato, destinado ao público entre 16 e 25 anos, em uma missão de interesse geral (serviços do Estado, estabelecimentos públicos, coletividades territoriais, associações e fundações), com duração de 6 a 12 meses e em um regime de 24 horas semanais. A não ser confundido com o voluntariado simples (*bénévolat*).

discussões sobre minha pesquisa com os/as jovens voluntários/as, e observei discussões/debates espontâneos sobre religiosidades entre eles/as.

Em junho de 2020, com o aumento do número e da gravidade dos casos de Covid-19, no Distrito Federal, por precaução em relação a mim e a saúde dos meus pais, optei por não mais me expor de forma tão arriscada. Sublinho que essa decisão também marca o contraste e as desigualdades existentes entre os meus interlocutores e eu mesmo durante a Pandemia de Covid-19, afinal, se eu pude me dar o “luxo” de não me expor e de permanecer confinado, isto não era facultado para meus interlocutores, e de forma geral, para toda população do Sol Nascente e adjacências. Nas semanas seguintes a região foi, inclusive, considerada como o epicentro da pandemia no país⁹⁵.

Assim, os passos seguintes da pesquisa foram realizados a distância, o que em parte prejudicou a experiência de imersão em campo. Com a prorrogação da pandemia e do isolamento social, acompanhei mais meus interlocutores via redes sociais e me planejei para entrevistar alguns.

Os convites para entrevistas foram em sua maioria aceitos com certo entusiasmo, algumas foram realizadas remotamente entre o final de 2020 e o primeiro semestre de 2021, e junto aos/as jovens contactados inicialmente na pesquisa de 2018 – 2019 e encontrados nas ações sociais acompanhadas em 2020. Usei-me do “efeito de bola de neve” para conseguir mais entrevistas. Com a retomada progressiva das atividades em modo presencial, acionei novamente meus contatos e realizei mais algumas entre o final do ano de 2021 e os dois primeiros meses de 2022.

2.1.5. Deslocamento de olhar: da pesquisa comparativa à contrastiva

Conforme explicitado acima, enquanto na França o trabalho de campo ocorreu em um espaço de tempo curto e denso, no Brasil a pesquisa se caracterizou por ser longa e fragmentada.

Parte importante da pesquisa de campo, principalmente no Sol Nascente e em Ceilândia, foi realizada durante os primeiros meses da Pandemia de Covid-19, condicionante que merece ser sublinhada por permitir explicitar como essa pesquisa se desenhou como uma composição, uma *bricolagem* e um contraponto de análise. Assim, por exemplo, embora o número de

⁹⁵ CRUZ, Carolina. Moradores de Ceilândia, epicentro da Covid-19 no DF, relatam medo com transporte lotado: ‘Não tem como manter distância’. **G1 DF**, 11/07/2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2020/07/11/moradores-de-ceilandia-epicentro-da-covid-19-no-df-relatam-medo-com-transporte-lotado-nao-tem-como-manter-distancia.ghtml>.

entrevistas realizadas no Brasil tenha sido menor que as da França, considero que elas foram suficientemente ricas para uma análise contrastiva, tendo em vista que:

- i) foram conduzidas após o campo francês;
- ii) algumas ocorreram após a análise dos dados das demais e explorei nestas especialmente os pontos de convergência e divergência entre os dois campos (sem, contudo, alterar as perguntas e sua forma).

Por ter sido um evento global, embora não atingindo o mundo inteiro igualmente, a pandemia de Covid-19 foi também parcialmente uma “oportunidade” para “testar” as sociabilidades, objeto desta tese. Como mantive o contato com alguns dos/das jovens sujeitos pesquisados em ambos os contextos ao longo de todo o período da pesquisa – por redes sociais e/ou por mensagens em aplicativos de mensagens instantâneas – consegui acompanhar de que formas as sociabilidades juvenis se adaptaram ao “novo normal” e foi, por exemplo, interessante observar como os jovens em ambos os contextos se posicionaram em relação à pandemia, às medidas sanitárias de restrição, ao confinamento e às vacinas, por vezes inclusive, argumentando com base em suas religiosidades.

Quanto ao fato de o campo ter se desenvolvido por aberturas diferentes nos dois contextos estudados, e no caso mais por “força do destino” do que por escolha do pesquisador, argumento e defendo que tal caminho não se revelou, *a priori*, em nada prejudicial para a pesquisa, embora necessite ser explicitado por não ser isento de vieses metodológicos.

Assim, enfatizo que no caso brasileiro foi importante que a pesquisa tenha se desenvolvido por intermédio de:

- i) um centro de ensino público, por se tratar de um ambiente controlado, que lhes era familiar e no qual os/as alunos/as têm um certo hábito em receber estudantes/pesquisadores e;
- ii) um projeto cultural e social organizado por jovens da localidade, tendo em vista que, dar atenção e visibilidade para este tipo de iniciativa permite mostrar uma face positiva de suas realidades, ainda pouco reconhecida pela mídia e pela opinião pública, sobretudo, considerando que os sujeitos pesquisados já são com frequência alvos de estigmatização e que o pesquisador não era oriundo desse meio.

Sublinho, contudo e como me esforçarei para explicar na subseção que segue, que pesquisar no meio escolar (no Brasil) também teve um viés prejudicial sobre os relatos coletados, tendo em vista que, “estar associado à escola”, bem que sublinhando constantemente não existir esse vínculo, culminou em uma série de silenciamentos por partes dos jovens alunos. Já no caso francês, foi relevante que a pesquisa tenha se desenvolvido por intermédio de associações para jovens, sendo uma diretamente vinculada à prefeitura local e outra independente. No contexto francês, também, de forma geral, os jovens de tais localidades tendem a ter uma repulsa a esse tipo de pesquisa, tendo em vista que se sentem com frequência “objeto de curiosidade”.

Após essas últimas explicações a respeito das condições objetivas sobre as quais este estudo foi feito, apresento na subseção seguinte uma análise reflexiva sobre o esforço implicado na objetivação de minha própria posição social no mundo, sobre minha postura em campo e, em consequência desta, trago alguns relatos sobre em que a dinâmica relacional entre o “eu” pesquisador e os sujeitos pesquisados produz conhecimento sobre o objeto de estudo.

2.2.UM PESQUISADOR PLANISTA NA CEILÂNDIA E UM MEIO-IRMÃO EM AUBERVILLIERS

Ciente de que a análise da situação de pesquisa “condiciona a inteligibilidade dos materiais recolhidos” (MAUGER, 1991) e de que, segundo Clifford (2002), o pesquisador deve indicar de onde vieram suas informações, sublinho que essa análise se faz ainda mais necessária nesta tese, posto que, a pesquisa de campo foi realizada:

- i) em duas localidades diferentes de vários pontos de vista – em especial, da cultura, do idioma e da religião majoritária dos/as pesquisados/as, e;
- ii) pelo intermédio de “entradas” e “permanências” em campo substancialmente diferentes.

É também passível de ser analisada, a “situação de exame recíproco” (MAUGER, 1991), ou, em outros termos, a compreensão de quais representações os/as meus/minhas sujeitos pesquisados tinham a meu respeito, sobretudo, tendo em vista o alerta dado por Bourdieu (2007d) de que a “relação social exerce efeitos sobre os resultados obtidos”, que precisam ser objetivados e sobre os quais teço considerações no que segue.

Dessa maneira encerro o argumento deste segundo capítulo da tese dedicado à explicitação das condições objetivas para realização desta pesquisa apresentando o meu jogo de posturas em campo e a dinâmica relacional entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados.

*

Em minhas experiências anteriores de pesquisa etnográfica – em estudos aplicados, à época do mestrado e, até mesmo, na concepção inicial do projeto desta tese de doutorado – sempre privilegiei e defendi a adoção em campo de um posicionamento *low profile* visando, conforme posto em minha dissertação de mestrado:

[...] permanecer discreto, me ambientar ao modo de vida local e o quanto possível romper com o modo de vida de origem [...] Omiti dos pesquisados a minha posição social – ou boa parte dela – e mostrei-me mais a escuta [...] falar a mesma língua do pesquisado. (GUELLATI, 2015, p. 26).

À época, por exemplo, me apoiando em minhas leituras de Bourdieu (2007b) e de Durkheim (2009) e para “dar espaço” a necessária “ruptura epistemológica”, eu acreditava, em princípio, que somente omitindo a minha posição social, eu conseguiria descer “do meu pedestal de pesquisador” e deixar “momentaneamente de lado o meu capital cultural” para assim “diminuir a violência simbólica” (BOURDIEU, 2007b) existente entre os pesquisados e eu⁹⁶.

Contudo, após a pesquisa de campo concluída, constatei que, por vezes a postura “criada” não era socialmente reconhecida – quando alguns interlocutores locais questionavam, por exemplo, “eu não ser dali”; que certos comportamentos/ gafes minhas “traíam” minha pretendida posição social omitida; e que os papéis e as posturas assumidos e/ou adotados naquelas ocasiões inexoravelmente resultavam em implicações em campo, em observações enviesadas, e em “portas abertas” e “portas fechadas”.

Tendo em vista essas experiências anteriores, para realização da pesquisa de campo para a tese, ao invés de omitir, optei por assumir minhas posturas – minhas identificações, meus pertencimentos, meus papéis sociais – prioritariamente em meu favor, como “passaportes” ou “cartões de visita” que me permitiriam “entrar”, “atravessar fronteiras simbólicas” e “me apresentar” assim como me “manter em campo”, ciente de, por conta destas escolhas, necessariamente ter minhas observações enviesadas também.

Avalio que nesse “jogo” acionei sucessivamente e, por vezes, simultaneamente, quatro conjuntos de posturas principais:

- i) a de pesquisador da UnB e *planista*⁹⁷;

⁹⁶ Postura esta que, diga-se por passagem, acusa a minha construção de pesquisador-sociólogo *à la française*.

⁹⁷ Os *planistas*, basicamente, são os moradores do Plano Piloto, região central e mais rica do Distrito Federal. Foi uma amiga, pesquisadora ceilandense, que atuou na pesquisa sobre *Sociabilidades juvenis*, que me apresentou essa expressão.

- ii) a de pesquisador argelino e brasileiro;
- iii) a de sociólogo-pesquisador, e;
- iv) a de um sujeito “nem muçulmano, nem cristão – mas impregnado de religiosidades”.

Dito isso, nas partes seguintes apresento cronologicamente – primeiro no Brasil e depois na França – como ocorreu o “jogo de posturas” em campo e a dinâmica relacional que se criou entre o “eu” pesquisador e os sujeitos pesquisados. Defendo que a explicitação desses “jogos” de identificação do pesquisador nos diferentes campos, revela muito das condições específicas – estruturais ou configuracionais – para a elaboração das estratégias identificatórias dos jovens sujeitos alvos deste estudo e das condições sociais de verbalização de assuntos sobre pertencimento e práticas políticas e religiosas.

2.2.1. Um planista em Ceilândia: distância social e alteridade racializada

A despeito de ter morado praticamente minha vida inteira no Distrito Federal, quando criança e adolescente somente pontualmente me “aventurei” para além das Regiões Administrativas (RA) correspondentes ao que chamamos Brasília⁹⁸. À época, meus deslocamentos ocorriam quase exclusivamente com meus pais, de carro e foi somente aos 16 anos que adquiri uma certa liberdade para transitar pela cidade de ônibus e/ou a pé, ainda assim, raramente além da parte “nobre” da cidade. Eu era um planista.

A despeito de ter tido uma educação *a priori* “crítica”, meu imaginário sobre a vida além do meu microcosmo socioespacial era implacavelmente influenciado pelo que eu ouvia das pessoas e na TV e eu tinha preconceitos e medos em relação às “cidades-satélites” do DF. Foi somente adulto, aos 24 anos, que estive pela primeira vez em Ceilândia, quando fiz amizade com pessoas que lá residiam e passei a transitar – ainda que somente de carro⁹⁹ – pela cidade, identificando assim meus primeiros pontos de referência e nestas ocasiões que comecei, gradualmente, a me despir das pré-noções que criei em minha adolescência sobre a região. Tornou-se assim mais fácil voltar à Ceilândia quando, ao longo de 2016, realizei outra pesquisa de campo na RA. Fato é que os/as ceilandenses que conheci pouco circulavam pela cidade e ouvia deles comentários do tipo: “*tá louco de andar à toa na rua por aqui? Cuidado, você não tá no Sudoeste não*”, reforçando o meu receio em circular na região, sobretudo sem possuir os “códigos” locais.

⁹⁸ Considera-se como “Brasília” as Regiões Administrativas do Plano Piloto (Asa Sul e Asa Norte), o Lago Sul e o Lago Norte e, por vezes, o Sudoeste. Saliento, que em minha infância não havia a conurbação que há hoje, portanto, a distância geográfica entre “Brasília” e as “Cidades satélites” era de fato maior.

⁹⁹ Saliento, contudo, que isso não se deve necessariamente a uma escolha ou atitude minha uma vez que, é a própria configuração arquitetônica e urbanística de Brasília que tende a incentivar que os trânsitos se façam majoritariamente de carro ou afins e não a pé. A lógica em Brasília é “cabeça, tronco e rodas”.

Em maio de 2018, quando ocorreram os primeiros passos da pesquisa de campo para o *Projeto Sociabilidades*¹⁰⁰, eu não era, portanto, um grande conhecedor de Ceilândia e mal ouvira falar do Sol Nascente. Por transitar praticamente só de carro na região, a pé eu não saberia bem como circular e me perderia facilmente, não tinha também conhecimento suficiente para dialogar com um local sobre os pontos de referência da região, mas, para isso, naquele momento, eu tinha meus “aliados/as”.

Ocorre que, nesta primeira “entrada”, o meu objetivo era mais desenvolver o campo do *Projeto Sociabilidades* e não a minha pesquisa, assim resolvi não enfrentar tanto essa questão. Para entrada nos CEDs, não omiti meu “lugar social” (CERTEAU, 1982) e “de fala”, e acionei contatos locais para serem meus/minhas “aliados/as” em campo¹⁰¹ e “suprirem” meu desconhecimento em relação à Ceilândia e ao Sol Nascente. Me explicando melhor, foi voluntária e abertamente que assumi a minha dupla postura – o meu “cartão de visita” – de pesquisador da UnB e de *planista* em minhas entradas em campo em Ceilândia.

Ao longo da pesquisa, em meu favor, percebi que minha postura de “pesquisador da UnB” me concedia um papel de “autoridade”, de “professor”¹⁰² frente ao público de jovens alunos/as, e, que por meio da minha postura de “planista”, eu podia solicitar ao meu público que fossem meus guias de Ceilândia e do Sol Nascente. Em paralelo, meus “aliados/as” em campo – um jovem e uma jovem de 20 anos e “crias” de Ceilândia – assumiram o papel de “detentores legítimos do lugar de fala social e racial” – eles conheciam tão bem, se não melhor, todos os pontos de referências ceilandenses dos/as alunos/as, além de suas vivências também – o que, contudo, por fim, reforçava o meu posicionamento de *outsider planista* e tal característica não ficou somente no registro simbólico, já que conforme sublinha Mauger (1991, p. 125): “a apresentação de si do pesquisado depende da representação que este último se faz do pesquisador e da situação de pesquisa”. E então, me pergunto: qual representação eles tinham de mim nesse “exame recíproco”?

¹⁰⁰ Conforme nota 67, p.41.

¹⁰¹ Nesta etapa o “acionamento” dos contatos em campo na Ceilândia não ocorreu tendo em vista a minha pesquisa de doutorado, mas sim o projeto que o meu grupo de pesquisa estava prestes a desenvolver. Quanto a isso, vale salientar duas coisas: 1) entre membros do nosso grupo de pesquisa havia duas ceilandenses, e; 2) no quadro do projeto, houve um processo seletivo para contratação de bolsistas de iniciação científica, e para tanto, optamos por selecionar prioritariamente estudantes residentes nas RAs onde as pesquisas seriam desenvolvidas – Ceilândia e Planaltina.

¹⁰² Durante toda a realização da pesquisa me apresentei para os/as alunos/as enquanto “pesquisador”, querendo significar para eles/as que o projeto desenvolvido não tinha relação com a escola, e que, portanto, eles tinham a liberdade de se posicionar como bem entendiam. Não creio que eles não tenham entendido a mensagem, contudo, mesmo após meses e meses, poucos me chamavam pelo nome – talvez pelo meu nome ser difícil, ou por minha idade – comportamento que não se repetia com os demais facilitadores/as, meus/minhas aliados/as.

Para ilustrar, gostaria de relatar dois episódios, que curiosamente ocorreram com o mesmo aluno, Vitor – o maior questionador de nossa presença na escola e um dos mais participativos nas oficinas e no grupo focal.

- 1) Durante a realização da oficina de cartografia simbólica – em que eu era o facilitador principal – o aluno Vitor desafiou o meu “aliado” para uma batalha de rimas, em frente à toda a turma, e em seu improviso sublinhou sua identificação em relação ao meu “aliado” – “*você me representa [...] eu te respeito porque você é neguinho, porque você tem o cabelo crespo e argolas [nas orelhas]*” – simbolicamente em oposição a mim.
- 2) Durante a realização da oficina de escrita livre, pela primeira vez, entrei sem nenhum dos meus “aliados” em sala de aula. Não sei ao certo se pela natureza da oficina ou pelo fato de estar sozinho, fui “testado” por quase todos/as os/as alunos/as e de diversas formas. Vitor, por exemplo, escreveu um rap em que dizia: “*aquele pesquisador que vem nos fazer mil perguntas, mas que conhece somente a ponta do iceberg sobre a nossa realidade*”. Entre outras “provocações” todos/as pareciam querer me significar em unísono: “*você não é daqui, nunca será, quer conhecer nossa realidade mais e mais, mas você nunca vai entender quem somos*”.

Assim, em meu desfavor, tanto minha postura de “pesquisador da UnB” quanto a de “planista”, me colocavam, em muitos momentos, como *outsider* em campo e sublinhava a relação de assimetria entre os meus interlocutores e eu¹⁰³, o que, contudo, e felizmente, não “fechou portas” – “o eterno jogo relacional” (LEPOUTRE, 2001). Por exemplo, André, outro aluno, comentou comigo um dia:

“-Professor, você não é aqui da CEI né?”

– Sou não, André.

– E você nem nunca estudou em escola pública, né?

– Não, nunca. Sempre em particular.

– Pois é, dá para ver, mas dá pra ver também que você tem sensibilidade e procura entender nossa situação e isso é muito importante pra gente, professor”.

Na segunda parte da minha pesquisa de campo no Brasil, não acionei mais minha postura de pesquisador da UnB, contudo permaneci com minha postura de *planista*. Para a ocasião, esta última me foi inicialmente favorável, já que eu estava somando no trabalho de equipe. Contudo, se durante a pesquisa nos CEDs meu nome não gerou curiosidade explícita por parte dos meus jovens interlocutores de forma que eu tivesse que explicar as minhas identificações nacionais-étnicas-culturais, isso ocorreu na ocasião das ações sociais no Sol

¹⁰³ Sobretudo, considerando a forte recorrência ao longo da pesquisa de um discurso em oposição a sociedade dominante, de qual eu era a representação naquele contexto de pesquisa.

Nascente e optei por me identificar abertamente sobre o assunto: “*Meu nome é árabe, sou argelino por parte de pai*”. Tal resposta acabou gerando um emaranhado de outros comentários, na maioria pejorativos/preconceituosos: desde a “clássica” amálgama entre árabe e turco até comentários do tipo: “*cuidado deve ser um terrorista*” e “*pode ser um homem-bomba*”. Apesar de ofendido e triste, optei por não entrar em discussão.

Quanto a minha postura religiosa, ela foi pouco, ou nada, questionada por meus interlocutores ao longo de toda a pesquisa de campo no Brasil. Na verdade, foi somente na ocasião das entrevistas que alguns chegaram a me perguntar se eu tinha religião, ao que respondi não ter uma prática religiosa apesar de não ser ateu, por vezes comentando ser filho de “mãe católica e pai muçulmano, mas não praticantes”. A esse respeito, curiosamente alguns teceram como comentário algo do tipo: “você seria um bom cristão”, o que me lembrou o que eu ouvira no campo francês, mencionado anteriormente.

Por fim, analiso que assumindo as minhas posturas “nativas”, no campo brasileiro, não foi minha identificação religiosa, nem a minha identificação étnica-nacional-cultural, mas foi sobretudo a minha identidade racial, social e econômica que implícita e explicitamente serviram de marcador, de separação, entre o “eu” pesquisador e os sujeitos pesquisados. Escancarou-se assim para mim, talvez como nunca até então, o quanto no contexto brasileiro sou contingencialmente integrado à branquitude.

No contexto brasileiro, a despeito de alguns episódios em que testemunhei uma certa “ruptura” e/ou assimetria entre os sujeitos pesquisados e eu, considero que, de forma geral, as interações foram majoritariamente positivas. Graças a isso, inclusive, consegui manter o contato no longo prazo e realizar as entrevistas, mesmo dois anos após os primeiros contatos estabelecidos, assim como, consegui encontrar alguns/mas para além dos momentos relativos ao *Projeto Sociabilidades*, a pesquisa ou as ações sociais. Ademais, observo – em paralelo com o que ocorreu na França e ainda vou relatar – que o objeto de minha pesquisa não foi negativamente recebido pelos meus convidados/as para a entrevista, mas, ao contrário, de forma geral, eles/as se mostraram solícitos – antes, durante e depois – e felizes por abordar as suas religiosidades comigo¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Conforme respostas obtidas às perguntas: i) “*qual a sua opinião sobre esta pesquisa?*”; ii) “*por qual motivo você aceitou conceder essa entrevista para mim?*”, feitas na ocasião das entrevistas e que me deram algumas pistas sobre quais representações os sujeitos pesquisados tinham sobre mim.

2.2.2. “Nativo apesar de mim mesmo”: quando me tornei um *demi-frère*

Partindo do que relatei anteriormente, passaram-se mais de dez anos entre o período em que terminei minha graduação no sul da França e meu retorno breve ao país para o doutorado-sanduíche.

Certas vivências e comentários feitos a mim, foram bem semelhantes aos de quando eu era mais novo, afinal, em Paris também o meu perfil físico, sem sequer chegar ao ponto de mencionar o meu nome, já desenhava aos olhos dos/as meus/minhas interlocutores/as a que ascendência eu provavelmente pertencia e eu era assim heteroidentificado como árabe, portanto, como um muçulmano, como um imigrante e/ou descendente de imigrantes, provavelmente como um *banlieusard*. Devido a isso, e ao contexto ainda mais delicado em que se encontram as populações identificadas como árabes-muçulmanas na França atual, recebi inclusive “conselhos” sobre como não me vestir¹⁰⁵.

Quando fui residir em Aubervilliers¹⁰⁶, após já ter tido a ocasião de circular pontualmente pela região antes, eu acreditava que, inversamente ao que ocorria em Paris, com base em meu perfil físico, eu conseguiria passar despercebido na massa, visto com mais um provável albertivillarien de origem magrebina.

De fato, em um primeiro momento, foi o que aconteceu tanto nessa primeira cidade, quanto em Sarcelles ou em outros municípios do 93 por onde circulei, o que inclusive confesso me tocou muito, afinal, talvez pela primeira vez eu me sentia em um lugar com semelhantes, onde meu nome não seria estranhado, e onde me confundiriam com outras pessoas na rua, na cidade, conforme aconteceu e relatei no diário de campo:

Aubervilliers, 22 de fevereiro de 2020

Hoje foi um dia curioso, por dois momentos fui confundido com outra pessoa, uma vez na rua e outra na *Fête des Langues*. Primeiro de manhã, caminhando, perto do *Lycée Le Corbusier*. Uma senhorinha que nunca vi na vida e caminhava em minha direção começou de longe a sorrir, me cumprimentou e falou comigo: “*você não me reconhece? Sou a Bérangère do Comitê do ciclaninho*” [estávamos em época de eleições municipais e o “ciclaninho” era um dos candidatos], fiz cara de paisagem, sorri e disse: “sinto muito, minha senhora, sou eu não”. Ela se desculpou e foi embora.

Aconteceu praticamente a mesma coisa à tarde na *Fête des Langues* do *Embarcadère*. Dessa vez foi uma outra mulher que puxou papo comigo como se fossemos amigos, mas essa logo sacou que eu não era quem ela tava pensando, pedindo perdão, e foi embora.

Comentei a respeito com a Shaima hoje à noite na DLC, e ela me falou: “agora que você me contou isso, é verdade que você se parece com o fulaninho de tal, que faz parte da lista do *ciclaninho*. Ele

¹⁰⁵ Foi um primo meu, morador de Paris há vários anos, que em uma conversa, ao me recomendar roupas para o inverno, me sugeriu evitar comprar roupas esportivas e/ou com marcas muito aparentes, para não “ser olhado com desconfiança” e não “chamar a atenção da polícia”, ao que ele completou: “você realmente tem o *délit de sale gueule*”, em outros termos, uma cara de suspeito.

¹⁰⁶ Como terei a oportunidade de explicar melhor adiante, Aubervilliers é um município em que parte expressiva da população é, em algum nível geracional, originária dos países norte-africanos, entre muitas outras origens nacionais-étnicas-raciais presentes.

é uma figura conhecida da cena política de Aubervilliers, já fez parte da equipe da atual prefeita. Você se parece com ele por conta da cor da pele, do tipo de cabelo e do corte, da barba também, dos traços do rosto, mas ele é mais gordo que você”. Shaima me mostrou uma foto do figura, pior que lembrava mesmo, mas ele devia ter uns 20 quilos a mais que eu! Mesmo assim, fiquei meio que feliz com a confusão, sei lá... quando eu era adolescente me recordo de um quadro do programa Altas Horas, da TV Globo, em que pessoas enviavam suas fotos e diziam ser confundidas com determinada celebridade, e eu nunca me achei parecido com ninguém. Agora posso dizer que sou parecido com uma figura conhecida da cena política de Aubervilliers.

Por outro lado, por ser heteroidentificado como um provável descendente de árabes, comumente, caminhando pelas ruas ou em estabelecimentos comerciais, as pessoas se reportavam a mim em árabe, ora para simplesmente me cumprimentar, ora para me fazer alguma pergunta, certas de que eu as entenderia e responderia no mesmo idioma, momento este em que algumas vezes essa identificação foi “posta em xeque”.

Ocorre que, para comunicação básica e para responder a perguntas triviais, o meu parco árabe era suficiente, mas logo que a conversa se desenvolvia um pouco mais, eu precisava dizer, ainda em árabe: “me perdoe, não entendo árabe”, ao que alguns reagiam condescendentemente, e outros não tanto.

Aubervilliers, 23 de janeiro de 2020

Caminhando hoje na rua fui abordado pelas costas por dois homens aparentemente da minha idade. Falaram comigo em árabe, mas, pego de surpresa, nada entendi e meio desconcertado soltei a minha clássica fórmula: *ma nefhmch el arbia*¹⁰⁷. Não esconderam uma cara que aparentava desprezo e um soltou: *ah oui, français? Ma tefhamch loughtek? Ya hmar!*¹⁰⁸, o que eu, infelizmente, compreendi. Esse mesmo fez um gesto para cima com o braço, algo como um “deixa pra lá”, me viraram as costas e foram embora no sentido contrário. Foi um dedo na ferida pois, de fato, por que eu não falo (essa) minha língua?

Dito isso, em Aubervilliers, por vários momentos me senti em um “terceiro espaço” ou como uma espécie de “híbrido identitário” – nem totalmente francês, nem totalmente árabe/argelino. Essa sensação ficou bem evidente quando uma noite na cidade, ao final de janeiro de 2020, me encontrei no meio de uma manifestação¹⁰⁹ organizada por professores/as da região contra a reforma das aposentadorias. Havia cerca de 100 pessoas marchando e entoando cantos contra a tal reforma. No meio da marcha, ao atravessar uma grande avenida, o cortejo convergiu com um grupo de cerca de 20 jovens homens que, animados, começaram a cantarolar, em árabe, os hinos do *Hirak*¹¹⁰ e a abraçar os/as demais manifestantes (Figura 1). Provavelmente era um

¹⁰⁷ Em tradução livre: não entendo árabe

¹⁰⁸ Em tradução livre: Ah é, francês? Você não entende sua língua? Seu burro!

¹⁰⁹ Decidi participar da manifestação por convite de uma conhecida da cidade e na esperança de estabelecer contatos com pessoas que me ajudariam a desenvolver a pesquisa de campo, ainda na estaca zero à época.

¹¹⁰ O *Hirak* é um movimento popular – caracterizado por manifestações pacíficas de rua organizadas por jovens. Iniciado em fevereiro de 2019, na Argélia, que inicialmente tinha por objetivo contestar a recondução, para um quinto mandato consecutivo, do presidente Abdelaziz Bouteflika, além de exigir a renúncia deste último à presidência que ocupava desde 1999. Mesmo após a renúncia da candidatura e da presidência de Bouteflika, em

grupo de jovens argelinos, recém-chegados à França, e a despeito de ter reconhecido os cantos do *Hirak*, eu nada entendia ou muito pouco do que estava sendo cantado. Pois, enquanto alguns professores do cortejo se reportaram a mim a saber quem eram esses jovens e o que estava sendo cantado – ao que gentilmente respondi que não entendia árabe – alguns dos jovens argelinos vieram me perguntar algo em árabe, que eu sequer compreendi. Era para eu ser o “intérprete” do encontro desses dois grupos, mas ao contrário do que parecia evidente, eu não fazia parte nem de um, nem do outro.

Figura 1 - Manifestação contra a reforma das aposentadorias – Aubervilliers, 23 de janeiro de 2020



Fonte: Autoria própria

Para analisar a minha posição identitária “híbrida” nesse espaço faço apelo ao sociólogo indiano Homi Bhabha (1998) que a partir da perspectiva pós-colonial e no intuito de desconstruir as oposições binárias do imaginário colonial, questionou-se sobre o lugar da cultura e da identidade, introduzindo a noção de hibridação cultural e mostrando que o que foi apresentado como separado é na realidade concatenado e misturado. Para o autor, as identidades e as culturas são múltiplas e não são impermeáveis, mas sim em constante movimento e interpenetradas umas nas outras. Dito isso, menos lhe interessa investigar a identidade do colonizador ou do colonizado, mas sim a “identidade intersticial” que se encontra entre essas duas posições:

É na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios de diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação, o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. (BHABHA, 1998, p. 20).

abril de 2019, o movimento permaneceu ativo, uma vez, contestadas as novas eleições e a chegada ao poder, em dezembro de 2019, de Abdelmadjid Tebboune, aliado do presidente anterior.

Para Bhabha, é nesses “interstícios” ou “entre lugares” que se dá início a novas identidades: “na passagem intersticial entre as identificações fixas se abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta” (1998, p. 22). É o espaço híbrido ou terceiro espaço, onde se permite ao sujeito pós-colonial um posicionamento alternativo, uma autodefinição e uma autorrepresentação para além da bipolaridade entre o colonizador e o colonizado.

Foi o Vassili a primeira pessoa a me propor usar em campo, em meu favor, a minha dupla identificação argelina e brasileira, segundo ele, para “criar uma simpatia com meus interlocutores”, afinal “argelino-brasileiro” não é uma “mistura” muito comum. Geralmente, foi curioso perceber que, se onze anos atrás a minha apresentação para outros, no contexto francês, enquanto brasileiro era rejeitada, nesta ocasião, pelo menos para mais pessoas, mantinha-se o benefício da dúvida. Fato é, que para isso, era necessário verbalizá-lo, pois somente pela aparência física, a tendência era ser identificado com o mais comum, ou seja, como um provável *rebeu*¹¹¹.

A partir de então, sempre me apresentei como “o pesquisador argelino-brasileiro”, e realmente, a despeito do campo ter demorado a deslanchar, esse “cartão de visita” peculiar “criou simpatia”, gerou curiosidade e me abriu portas em vários níveis, até mesmo no meio institucional¹¹².

Ao me apresentar no CLJ como “pesquisador argelino-brasileiro”, alguns jovens voluntários vieram me fazer perguntas sobre como era viver no Brasil e me pedir aulas de “brasileiro”. No primeiro dia em que me apresentei para os jovens voluntários da DLC, logo um dos presentes comentou: “de fato, essa mistura não é nada comum”.

Ao longo das semanas seguintes, no convívio diário com os jovens da DLC, embora de forma geral a comunicação entre eles era feita em francês com poucas palavras pontuais em árabe (e geralmente com conotação religiosa), vieram as primeiras indagações a saber se eu falava o meu idioma paterno. Ao responder que eu não falava o árabe, que este era meu ponto fraco e minha principal *ahchouma*¹¹³, alguns comentavam, em tom de brincadeira, como que se justificando por tocar no assunto como se fosse uma evidência: “mas é porque você é meio brasileiro, meio argelino, é diferente” ou ainda “mas é porque você é nosso meio-irmão”.

¹¹¹ *Beur* em verlan. O verlan é uma forma de expressão em língua francesa, de registro coloquial, caracterizada pela inversão da posição das sílabas de uma palavra e que é usualmente utilizada principalmente pelos/as jovens.

¹¹² Recordo-me do e-mail de apresentação de uma professora para outro contato apresentando-me como “doutorando argelino-brasileiro, que fala perfeitamente francês”.

¹¹³ Vergonha, em árabe.

Poucos me fizeram perguntas a respeito da minha identificação religiosa e somente durante a realização das entrevistas. Percebi, contudo, que no momento dessas os/as jovens muçulmanos/as me incluíam no “nós” – “nossos irmãos”, “nossa religião”, “nós os muçulmanos” – deixando transparecer que, na percepção deles/as, eu era *sine qua non* um muçulmano. A “inclusão no nós” não foi percebida por parte dos não-islâmicos que entrevistei. Saliento também que, mesmo que não explicitamente para geral, e sim, pontualmente, em resposta a quem me perguntava, sempre sublinhei que bem que eu fosse argelino e filho de um muçulmano, eu não me identificava como tal, e nunca fui, nem era de religião islâmica. Frente a isso, um me respondeu uma frase que eu já ouvira antes: “*não nos tornamos muçulmanos, nascemos muçulmanos*”, outros brincavam e diziam ser por isso que eu era “*um meio-irmão*”, outras duas comentaram, ao longo da entrevista, que “*eu tinha tudo para ser um bom muçulmano*”, ao que perguntei o porquê e me disseram, grosso modo: “*você é gentil, você é solícito, você é calmo, são qualidades importantes para um verdadeiro muçulmano*”.

A *posteriori*, avalio que, durante o desenvolvimento da pesquisa de campo nas associações culturais de Aubervilliers, a postura identitária “entre dois”, serviu para:

- i) colocar em confiança os meus interlocutores, que ao me saber argelino e/ou árabe/muçulmano, portanto, partilhador de um conjunto de características étnicas/culturais – “*un des nôtres*” ou “*un frère*” – não se sentiam suscetíveis de serem julgados por mim, sobretudo ao falar de religião;
- ii) para me permitir ser por vezes “ingênuo”, e questioná-los diretamente sobre assuntos delicados ou polêmicos – como perguntas sobre o uso do véu, a sexualidade ou o casamento – sem parecer leviano, invasivo ou preconceituoso.

Fato é que, em pouco tempo, seis semanas, desenvolvi um certo vínculo afetivo com boa parte dos/as jovens interlocutores/as franceses/as, participando não somente das atividades das associações, como também de seus cotidianos, momentos de lazer e familiares. Mantive o contato com parte deles após meu retorno ao Brasil, já que, nas palavras de alguns, passei a “fazer parte da família”. Atribuo essa rápida inserção também ao fato de ter entrado nesses ambientes pelo intermédio de figuras principais, afinal, tanto Skiker, para o CLJ e para a DLC, quanto Boubacar, para a DLC e na *cité* Maladrerie¹¹⁴, tornaram-se uma sorte de caução moral, para o pleno desenvolvimento da minha pesquisa de campo. Por outro lado, o fato de ter me

¹¹⁴ Uma das voluntárias da DLC me disse uma vez, que se alguém me importunar pelas bandas da *Maladrerie – cité* próxima da qual eu estava residindo – era só eu mencionar “conhecer o Boubacar”, que não mexeriam mais comigo.

tornado, durante aquelas seis semanas, um voluntário polivalente¹¹⁵ e onipresente no dia a dia da DLC, me fez galgar alguns “níveis” na visão e na consideração dos membros do núcleo duro da DLC.

Vale salientar que embora eu possuísse uma parte dos “códigos” locais, eu não os possuía todos e por conta disso cometi algumas gafes, que, no entanto, me atentaram a fazer outras observações, me serviram de pista de trabalho e reforçaram meu papel de “meio-irmão” aos olhos dos meus/minhas interlocutores/as.

2.2.3. Identificação e reflexividade do sociólogo no campo

Após ter relatado e refletido sobre como se desenvolveu a relação entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados nos dois contextos estudados, gostaria de trazer algumas reflexões sobre como me posicionei enquanto “sociólogo-pesquisador” durante minha pesquisa, afinal foi o “acionamento” dessa postura que me causou mais angústia, possivelmente:

- i) por ser menos dialógica – essa postura não se faz em relação aos sujeitos pesquisados, mas mais por mim e para mim;
- ii) por meu receio de permanecer em demasia em um dos “polos” entre o envolvimento e o distanciamento (ELIAS, 1990) ou entre a familiaridade, a alteridade e o envolvimento (OUATTARA, 2004), e em um ambiente que me parecia por um lado tão familiar e ao mesmo passo tão novo;
- iii) por minha preocupação em não conseguir “criar um olhar externo” de modo a problematizar o meu próprio lugar e construir uma autoanálise da minha relação com o objeto de pesquisa.

Em outros termos, eu receava perder em objetividade, ora por minha familiaridade em relação ao objeto de estudo e, querendo ou não, defender um ponto de vista ideológico, ora por minha distância em relação a este mesmo, distância no sentido de não identificar em mim, pelo menos durante boa parte do processo de desenvolvimento deste estudo, uma sensibilidade religiosa, arriscando julgar os sujeitos pesquisados ou rotulá-los.

¹¹⁵ Para além das atividades diretamente relacionadas com minha pesquisa de campo, eu atuei em diferentes frentes na associação: auxiliando as crianças nos deveres de casa às terças e quintas à tarde, como animador das atividades lúdicas durante toda primeira semana do recesso escolar de fevereiro de 2020, como “adulto responsável” em compromissos externos – *maraudes* e *buvettes* – organizadas pelos membros mais jovens; como professor substituto nas aulas de alfabetização de jovens adultos. Pontualmente, ajudei os adolescentes na redação de relatórios de estágio e de cartas de intenção para o *Parcours Sup*.

2.2.3.1. Privilégios e limitações do sociólogo “semi-insider”

Me permito voltar aqui brevemente em Elias que, além de criar a teoria do processo civilizatório, dedicou parte de sua obra a pensar a sociologia e o conhecimento sociológico (1990, 1993, 2001), sendo assim um grande guia para minhas reflexões nesta etapa da tese.

Entre outros questionamentos, Elias se perguntava: *como era possível ter um conhecimento sociológico científico e, portanto, objetivo sobre a sociedade quando nós mesmos somos indivíduos e pertencentes a essa mesma sociedade?* Com base nisso, e se distanciando de alguns de seus pares como Mannheim¹¹⁶, Elias defendeu o desenvolvimento de uma postura sociológica não ideológica – entre o envolvimento e o distanciamento crítico – para o entendimento da realidade social na qual ele estava inserido. O contexto histórico e espacial no qual ele desenvolveu seu trabalho serve de maior prova de seu sucesso – pelo menos em parte – em não sucumbir às ideologias políticas e científicas de seu período histórico no que ele declarou:

O que eu queria de fato era levantar o véu das mitologias que mascara nossa visão da sociedade, a fim de que as pessoas pudessem agir melhor e de maneira mais sensata [...] precisávamos de um conhecimento sobre o mundo dos homens que fosse o mais realista possível [...] superei o pensamento de Mannheim: enquanto ele se aferrava à ideia de que tudo era ideológico, de meu lado eu pretendia desenvolver uma imagem da sociedade que não fosse ideológica. E consegui. (2001, p. 45).

Por observar a sociedade como um processo, e não, como algo fixo, para Elias (1990) o *envolvimento* e o *distanciamento* são “conceitos limites” e interdependentes, ou seja, o objetivo do autor não é opor essas noções, evitando falsas dicotomias como em toda sua obra, mas, ao contrário, dar importância ao que existe entre os dois extremos:

Não podemos afirmar em um sentido absoluto que a atitude de uma pessoa seja distanciada ou envolvida (ou “racional” ou “irracional; “objetiva” ou “subjetiva”) [...] normalmente o comportamento dos adultos se encontra dentro de uma escala que oscila entre esses dois extremos [...] a vida social tal como a conhecemos se desmantelaria se o comportamento dos adultos avançasse em demasia em uma dessas direções [...] a possibilidade de existência de uma convivência ordenada se baseia na interação, no pensamento e na ação humana entre impulsos envolvidos e impulsos distanciados, que se mantêm em xeque uns em relação aos outros [...] é sempre a relação entre ambos os componentes que determina o rumo de cada pessoa. (ELIAS, 1990, p. 11–12).

Admitindo as dificuldades do trabalho científico nas ciências sociais, quando “os “objetos” são em simultâneo “sujeitos”” (1990, p. 23) e que “os investigadores fazem parte do

¹¹⁶ Karl Mannheim foi contemporâneo e professor de Elias, que a seu respeito declarou: “superei o pensamento de Mannheim: enquanto ele se aferrava à ideia de que tudo era ideológico, de meu lado eu pretendia desenvolver uma imagem da sociedade que não fosse ideológica. E consegui” (2001, p. 45).

conjunto de interrelações que pretendem estudar” (1990, p. 23), Elias elaborou duas constatações que aqui sublinho:

Que não faltaram tentativas por parte dos pesquisadores em ciências sociais de se distanciar de suas próprias posições de testemunhas de acontecimentos sociais engajadas, nem para se afastar da perspectiva limitada que implica este papel” [...] que faltaram tampouco tentativas de elaboração de um marco de trabalho conceitual mais amplo [...] de validade universal [...], mas que [os cientistas sociais] estavam tão profundamente envolvidos nos problemas de sua própria sociedade, que, na prática, observavam o desenvolvimento global das relações interpessoais à luz das esperanças e dos temores, das aversões e das crenças, resultantes de seus papéis imediatos nas lutas e conflitos de suas épocas. (ELIAS, 1990, p. 24).

E completou o argumento se perguntando: “como evitar, sob essas circunstâncias, que nossa experiência como representantes de uma crença social ou política [...] não seja profundamente marcada por afetos e por compromisso pessoal?” (1990, p. 26). Ao que ele responde ser impossível aos cientistas sociais se extraírem de sua sociedade pelo distanciamento; renunciar às suas funções de membro de um grupo; nem tampouco evitar que os assuntos políticos e sociais de sua época os afetem, concluindo que:

A participação pessoal, o envolvimento, constituem uma das condições prévias para compreender o problema que devem resolver enquanto cientistas [...] para compreender o modo de funcionamento de grupos humanos é necessário conhecer por dentro como os seres humanos vivenciam os grupos dos quais estes fazem parte e os que nos são estranhos, o que não se pode conhecer sem participação ativa e envolvimento. (1990, p. 28).

Dito isso, ainda persistia em mim uma certa insegurança sobre o “como me colocar em campo” e para sanar isso li demais autores que desenvolveram pesquisas em campos que lhes eram familiares.

A esse respeito, Fatoumata Ouattara (2004) argumentou que: “independentemente da postura do pesquisador em relação ao seu objeto de estudo, a descrição como a interpretação dos fatos estudados demanda de sua parte vigilância metodológica e epistemológica” (2004, p. 1). Já, Sami Zegnani (2015) me foi útil, primeiro por me alertar que: “para todo pesquisador, a fronteira entre aquele que produz a análise científica e aquele que participa, emerge e se implica em seu campo, é complexa e esperto é aquele que sabe dissociar os dois” (2015, p. 82); segundo, por problematizar empiricamente a noção de *insider* – segundo ele, comum na sociologia norte-americana – e assim desmistificar a “ideia de que os etnógrafos ditos “nativos” teriam uma inscrição natural em seus campos” (2015, p. 69).

Essa ilusão [de ser *insider*] eu mesmo tive quando fui para França realizar minha pesquisa de campo e achava que me inseriria facilmente em campo por minha bagagem cultural franco-magrebina-muçulmana, sendo que, pelo contrário, em muitos momentos, minha identificação foi posta em xeque. Pois a despeito de, em uma primeira abordagem, parecer para

muitos um *insider* ou um etnógrafo “*nativo*”, eu era, na verdade, no máximo, o que eu qualificaria de um *semi-insider*, qual seja, um sociólogo que correspondia a certas características do grupo social objeto de sua investigação, mas não a todas. Assim, o *semi-insider*, sociólogo ou não, é aquele que ocupa o “terceiro espaço”, “os interstícios” ou os “entre-lugares”, como diria Homi Bhaba (1998).

2.2.3.2. *Extraindo-me da “bolha agnóstica”*

Foi na ocasião de minha graduação em sociologia realizada na França, entre 2005 e 2008, que surgiram minhas primeiras inquietações e meu interesse em compreender mais sobre a temática religiosa a partir da sociologia, quando no segundo ano realizei uma breve pesquisa de campo sobre associações juvenis religiosas, durante a qual acompanhei um grupo de estudantes católicos. Ademais, a minha própria vivência nesse novo contexto social, me instigou a pensar a relação entre identificação e religiosidade.

Anos depois, já no Brasil, durante o mestrado em sociologia na UnB, ao realizar a pesquisa de campo no município de Águas Lindas de Goiás, a temática religiosa voltou a se fazer presente. Cabe salientar que na localidade estudada existia como pano de fundo um forte conflito entre as populações evangélicas e católicas. Já entre os/as jovens pesquisados/as, a questão religiosa mostrou-se onipresente e surgiram pela primeira vez minhas observações incipientes a respeito das bricolagens e dos trânsitos religiosos. Foi também nesta ocasião que observei os primeiros elementos de como a religiosidade aparece como elemento cultural nas sociabilidades juvenis, através das múltiplas bricolagens no universo de música gospel, do funk ao rock. Eis os motivos que me conduziram a querer aprofundar na investigação das sociabilidades juvenis religiosas e em ambos os contextos em que eu fui socializado.

Se, todavia, na concepção inicial do projeto para essa tese defendi o posicionamento em *low profile* foi, neste caso, principalmente, por naquele momento¹¹⁷ ainda considerar que eu tivera uma socialização laica, que, portanto, eu era uma pessoa a-religiosa e que eu precisava refletir sobre como “me colocar em campo”, tendo em vista o alerta feito por Novaes (2013):

Tornar a religião um objeto de investigação sempre é se submeter a um considerável esforço de objetivação reflexiva [...] não só porque é necessário assumir e refletir sobre a própria pertença ou crença religiosa, caso haja. Mas, também, porque é preciso

¹¹⁷ Busquei me confrontar com universos religiosos para “quebrar o gelo” e passar a me sentir menos um *outsider* em espaços religiosos, assim como, ao abordar a temática com praticantes muçulmanos e cristãos: acompanhei alguns sábados à missa o pai de um amigo meu, fervoroso católico; participei por quatro meses aos encontros bíblicos semanais organizados por um velho amigo batista; encontrei-me com um grupo de brasileiros convertidos ao Islã, na região metropolitana de São Paulo. Não havia uma estratégia ao certo nesse momento, em todo caso, não relacionada a pesquisa da tese, contudo, tais experimentações de religiosidade me serviram para me familiarizar, me adaptar e perder o receio em como me portar em ambientes religiosos.

não subestimar a necessidade de objetivação – não menos dolorosa – dos conceitos (e preconceitos acadêmicos) que habitam o mundo do qual os cientistas sociais pertencem. (NOVAES, 2013, p. 189).

Me atentando a primeira parte da reflexão de Novaes (2013) e me recordando daquele comentário feito por uma das arguidoras à época da qualificação de doutorado, de que “permanecia um véu encobrendo a minha relação com meu objeto de pesquisa”, avalio que foi somente após a pesquisa findada, portanto, após o esforço de objetivação reflexiva realizado no capítulo 1, mas não somente, que percebi não ter tido uma socialização tão laica quanto eu acreditava e que durante minha juventude, e até hoje, eu nunca fui “a-religioso”, visto que sempre “bricolei” uma forma de identificação religiosa. Também que, embora não fosse esse o caso, ser laico, ser a-religioso, ou até mesmo ser ateu, são posturas frente às formas de religiosidades que necessitam ser objetivadas e investigadas.

Acredito que assim também evitei cair no “quarto grupo de sociólogos da religião” identificados por Novaes (2013) e caracterizados por serem “puramente acadêmicos”, mas que não fazem uma objetivação de sua crença na secularização, e “deixam de lado a “vigilância epistemológica” na medida em que não consideram a historicidade da própria produção de classificações e conceitos no âmbito das ciências sociais” (2013, p. 186–187).

Saliento também ter percebido que essa visão das religiosidades se deve em grande parte a minha socialização escolar, mais ainda do que familiar, pois na escola me foi inculcada uma maneira de observar o mundo, e sobretudo as religiosidades e a laicidade da forma em que ela se exercia na sociedade francesa, e não na brasileira.

O universalismo francês – todos juntos em prol da unidade – e os ideais republicanos vão de encontro e resistem a todo e qualquer mecanismo de ações afirmativas na esfera pública pelo temor de particularismos comunitários. Nas últimas décadas, as demandas de reconhecimento¹¹⁸ por parte dos diferentes grupos sociais – as “minorias visíveis” – advogadas por membros da sociedade civil organizada e por acadêmicos têm suscitado calorosos debates. Fato é que, no contexto republicano universalista francês, entende-se que ser nacional implica em ser universal, portanto, para ser reconhecido como um francês pleno, exige-se que os cidadãos renunciem aos seus outros vínculos identitários, culturais e religiosos, na esfera pública em prol do bem comum e da cidadania universal.

¹¹⁸ Para uma leitura mais aprofundada a respeito das lutas de reconhecimento das minorias visíveis no contexto francês, indico a leitura da tese de doutorado de Fábio Reis Mota, *Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte? Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França*, defendida em 2009, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.

*

Concluo este segundo capítulo a luz da seguinte afirmação de Bourdieu (2004):

A sociologia é um instrumento de autoanálise extremamente poderoso que permite a cada um compreender melhor o que é, dando-lhe uma compreensão de suas próprias condições sociais de produção e da posição que ocupa no mundo social. (BOURDIEU, 2004, p. 118).

Portanto, ciente de que, tão importante quando o ato de objetivar o objeto de pesquisa, faz-se necessário objetivar o sujeito objetivante, ou seja, problematizar e investigar as motivações subjetivas e as condições objetivas de quem pesquisa e de como esta última se desenvolve, passando por um exercício reflexivo de autoanálise. Ciente também, com base nas considerações acima expostas, de Elias, da impossibilidade de me manter completamente neutro em relação ao meu objeto de pesquisa, embora isso não signifique falta de objetivação de minha parte.

Assim, se já era de antemão inquestionável que o objeto de pesquisa dessa tese dizia muito respeito a mim – o que não me furtei de repetir ao longo das últimas páginas – tal constatação tornou-se mais ainda evidente durante a realização da pesquisa *per si*, e no momento reflexivo da escrita.

A tese se constituiu, portanto, em um trabalho de transformação, encarado, ora como uma sorte “conversão etnográfica¹¹⁹” – para fora da bolha agnóstica do pesquisador-pesquisado, se despindo de seus preconceitos e de uma visão estigmatizante e homogeneizante das práticas religiosas e de seus adeptos; ora como um esforço de (re)descoberta das bricolagens de identificação de religiosidade deste mesmo pesquisador: eu – nem muçulmano, nem cristão, mas impregnado de religiosidades.

¹¹⁹ Correa (2015) testemunha como ocorreu o que ele chamou de “conversão etnográfica” quando estepassou a estudar os fiéis de uma igreja na Cidade de Deus.

CAPÍTULO III – DO “MICROCOSMO DE UMA *BANLIEUE* FRANCESA” PARA “A MAIOR FAVELA DA AMÉRICA LATINA”¹²⁰

A escolha do título deste capítulo não se deu por mero acaso. Almejei, com o uso dessas expressões, mergulhar os(as) leitores(as) ao mesmo tempo, em dois temas atuais, complexos e envoltos de preconceções e que mobilizam os mais diversos segmentos da sociedade no Brasil e na França, ultrapassando inclusive suas fronteiras físicas.

Discutir sobre as *banlieues* e as favelas têm se mostrado como uma “problemática obrigatória” (BOURDIEU, 2007a, p. 207) principalmente para pensar a estratificação social contemporânea, mas também tendo em vista que são múltiplos os temas que orbitam em torno dessas noções como raça, identidade, religião, direito à cidade, violências, desigualdade social e estigmatização territorial. Assim, parafraseando Cyprien Avenel (2009): “falar de *banlieue* [mas também de favela] nos conduz, em larga medida, a falar de muitas outras do que dela mesmo” (2009, p. 36).

Embora atento a não cair em qualquer forma de reducionismo e ciente de que as *banlieues* e as favelas são em muitos pontos diferentes, defendo que tais conceitos e realidades sociais são comparáveis, sobretudo, se nos atentarmos, ao processo histórico de surgimento desses espaços urbanos e sociais; a maneira em que eles foram construídos como um “problema social”; e, ao sentido simbólico, político e social que estes passaram a carregar, particularmente, nas últimas três décadas. Em termos mais englobantes, faço aqui referência aos bairros populares e/ou as periferias urbanas “marginalizadas” das grandes cidades, e mais especificamente, as suas juventudes que, em vários quesitos, encontram-se simbólica, geográfica e socialmente postas “à margem” da sociedade em que se encontram.

Assim, à guisa de contextualização conceitual/ temporal, são meus objetivos para este capítulo:

- discorrer sobre os principais termos utilizados para significar e qualificar as *banlieues* e as favelas, assim como, apontar as temáticas que orbitam sobre esses espaços;

¹²⁰ Saliento que ambas as expressões não são minhas. A primeira foi mencionada por um dos meus interlocutores qualificando Aubervilliers como um exemplo típico de uma *banlieue* francesa. A segunda foi título de uma matéria de jornal, do ano de 2013.

- mostrar de que formas estes conceitos foram e ainda são instrumentalizados para construir e rotular os bairros populares e suas populações – principalmente as suas juventudes – como um “problema social”;
- analisar de que forma, em ambos os lados do Atlântico, os bairros populares e as temáticas que gravitam em torno deles vêm se constituindo como uma “problemática obrigatória” (BOURDIEU, 2007a) nas ciências sociais;
- dissecar as cidades que tomei como “laboratório social” (PARK, 2004) para que os(as) leitores(as) possam compreender “de onde eu falo”, especialmente dessa vez, assim como, para demonstrar por quais motivos foram esses os territórios escolhidos para esta tese;
- apresentar, por último, esses bairros populares com base nas narrativas dos/as próprios/as jovens moradores, mostrando a necessidade de uma observação mais aprofundada de suas realidades.

Defendo que esta contextualização seja preponderante para a compreensão das condições objetivas de possibilidades de identificação dos jovens sujeitos dessa pesquisa. Por uma questão de ordenação, em um primeiro momento abordo o que significa uma *banlieue* e ser um/a “jovem de banlieue” na França, mencionando alguns aspectos históricos essenciais para os leitores poderem entender ao que remetem essas noções, para depois apresentar – geográfica, histórica e sociodemograficamente – o município de Aubervilliers. Em um segundo momento, de modo semelhante, debruço-me sobre o conceito de favela – e seus relativos no Brasil – e sobre o que é ser um/a “jovem favelado¹²¹” para depois apresentar – geográfica, histórica e sociodemograficamente – Ceilândia e, com mais atenção, a Região Administrativa do Sol Nascente/ Pôr do Sol no contexto do Distrito Federal.

3.1. O QUE É UMA BANLIEUE?

Do ponto de vista geográfico, define-se como *banlieue* “o conjunto de localidades administrativamente autônomas que cercam um centro urbano e com o qual mantêm um forte vínculo” (Dicionário Larousse online). Portanto, não há somente uma *banlieue*, mas sim, vários municípios considerados como *banlieues* que compõem a periferia urbana das grandes e médias cidades francesas. Etimologicamente, a palavra é formada da raiz germânica *ban* – que designa

¹²¹ Sublinho que tanto as expressões “jeunes de banlieue” e “jovem favelado”, quanto às noções de “banlieue” e de “favela”, serão problematizadas neste capítulo, teoricamente e empiricamente, com base em como os jovens dessas localidades as interpretam, as usam e/ou as rejeitam.

a censura e a exclusão; e do latim *leuca* – que significa o lugar, conforme aponta Vieillard-Baron (1997, p. 12).

Para os geógrafos urbanos franceses, a despeito das amálgamas geográficas corriqueiras, há uma diversidade de *banlieues* que variam em função:

- do vínculo que possuem com o centro urbano do qual fazem parte;
- dos aspectos econômicos e sociais de seus habitantes, pois se algumas contam com bairros socialmente vulneráveis – os denominados de *quartiers sensibles* – não é o caso de todas e há também *banlieues* “ricas”.

Do ponto de vista histórico, até o início da década de 1950, as *banlieues* designavam tão somente o cinturão urbano que, a partir do final do século XIX, se estabeleceu em torno dos grandes centros urbanos franceses. Desde então, e principalmente a partir dos anos 1970, pela associação direta do termo a demais aspectos e fenômenos sociais que atravessaram o país, como a questão migratória e as crises habitacionais, as *banlieues* passaram por diversas ressignificações, sendo atualmente mais uma categoria política e simbólica do que um simples conceito geográfico, como pretendo demonstrar a seguir.

3.1.1. Da questão migratória a imigração como um “problema social”

Embora os geógrafos franceses (BERTRAND; MULLER, 1999; VIEILLARD-BARON, 1997) persistam em apontar a existência de uma diversidade de tipos de *banlieues*, podemos afirmar que as que se encontram nas proximidades das médias e grandes cidades francesas são, com frequência, localidades com forte concentração de classes populares e com uma maior representação de pessoas estrangeiras, migrantes e/ou descendentes de migrantes.

Os historiadores franceses entram em consenso que, em sua gênese, a França sempre se constituiu como a *terre d’immigration* da Europa tendo em vista a intensa mobilidade demográfica ao final do Império Romano – do Norte ao Leste europeu – e a longa presença e ocupação Árabe ao Sul da França na Idade Média (ÉTIENNE, 2017).

Desde o fim do século XIX, segundo explica o historiador Gérard Noiriel (1988, 2002, 2010), o país passou por três ciclos migratórios com fins de trabalho.

O primeiro ciclo ocorreu no contexto da revolução industrial – entre 1850 e 1914 – com a chegada de imigrantes de países vizinhos, principalmente da Bélgica, da Espanha e da Itália.

O segundo ciclo ocorreu durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e até o início da Segunda Guerra Mundial, em 1939, período em que o país recebeu novamente um fluxo

importante de imigrantes oriundos de países da Europa ocidental, mas também da Europa oriental, como da Rússia, da Armênia e da Polônia. Duas mudanças principais caracterizam esse segundo ciclo: i) a imigração foi mais seletiva *vide* a criação, em 1924, da *Société Générale d'Immigration* – organismo que orientava os imigrantes para os setores mais carentes da indústria francesa do pós-guerra; ii) após o fim da Primeira Guerra Mundial – embora ainda de forma tímida – teve início a instalação na metrópole francesa de populações não europeias dado que o país recrutou centenas de milhares de “*tirailleurs sénégalais*” – jovens homens oriundos dos territórios colonizados na África e na Ásia – para combater sob a bandeira francesa durante a guerra de 14-18.

O terceiro ciclo ocorreu a partir de 1945 e se estendeu até a década de 1980 (NOIRIEL, 2010). Com o fim da Segunda Guerra Mundial, a França requisitou trabalhadores estrangeiros para auxiliar na reconstrução do país e, como o fluxo migratório proveniente de países europeus era cada vez menos importante – visto que estes países também precisavam de mão de obra para sua reconstrução – a metrópole francesa passou a requisitar trabalhadores oriundos dos territórios colonizados do Magrebe. Os primeiros imigrantes magrebinos eram essencialmente homens, jovens, com baixa qualificação e em busca de trabalho e, à época, em algumas usinas, mais de 80% dos trabalhadores eram migrantes.

A década de 1970 foi marcada, em escala internacional, pela crise econômica resultante do embargo petrolífero de 1973 e pelo fim dos Trinta Anos Gloriosos¹²². Como desdobramento, em 1972, o Estado francês passou a limitar o fluxo migratório para o país, assim como, a regularização dos *sans papier*¹²³ que já se encontravam em solo francês. Ocorrem, então, as primeiras manifestações e greves gerais organizadas por coletivos de trabalhadores imigrantes apoiados por intelectuais franceses e por parte da extrema-esquerda – como o *Mouvement des travailleurs arabes*, criado em 1972.

¹²² Designa os 30 anos – de 1945 a 1973 – que seguiram ao final da Segunda Guerra Mundial, quando a maioria dos países desenvolvidos, principalmente europeus, conheceram um forte crescimento econômico. Foram esses anos marcados também, pela reconstrução dos países destruídos pela guerra, pelo pleno emprego, pelo crescimento industrial, pela expansão demográfica e pela urbanização crescente.

¹²³ Na França, diz-se dos imigrantes que não possuem o *titre de séjour*, entre estes encontram-se, os que entraram no país sem autorização, mas também os que entraram legalmente e tiveram o visto expirado ou o pedido de asilo negado.

Já, em 1973, uma série de atos xenófobos e racistas – entre manifestações¹²⁴, *ratonnades*¹²⁵ e um atentado a bomba¹²⁶ – ocorreram em todo o país, principalmente no sul da França (GASTAUT, 1993, 2020). Se a França sempre conheceu em sua história eventos violentos de cunho racista e xenófobos, esses últimos marcaram, contudo, o retorno progressivo da ascensão da extrema-direita no país, tendo como alvo um grupo específico da população, qual seja, os imigrantes e descendentes de imigrantes magrebinos, sobretudo, argelinos¹²⁷ (STORA, 1992).

A política de restrição ao fluxo migratório com fins laborais e a limitação da regularização dos imigrantes ilegais permaneceu entre 1974 e 1981, durante o governo do presidente Giscard d’Estaing. Entretanto, em 1976, com a promulgação da lei dita do *regroupement familial*¹²⁸, a imigração passou a ter um novo caráter, não sendo mais para fins de trabalho, mas familiar¹²⁹ quando houve a instalação definitiva no país das famílias dos imigrantes dos anos 1950 e 1960. Em paralelo, o governo chegou a desenvolver políticas de incentivo ao retorno dos imigrantes ao país de origem, mas não logrou êxito (GASTAUT, 2000).

Na década de 1980, pela primeira vez desde a proclamação da quinta república, em 1958, a esquerda chega à presidência do país, com a eleição de François Mitterrand. Nos primeiros anos, ocorre a regularização em massa dos *sans papier*, assim como, surgem novos coletivos de trabalhadores migrantes que passam a reivindicar a ampliação de direitos, sobretudo, para seus descendentes que em sua maioria nasceram no país e, portanto, possuíam a cidadania francesa pelo *jus soli*.

¹²⁴ Em Paris, um evento foi organizado por militantes de extrema-direita, sobre a temática “Halte à l’immigration Sauvage”, em tradução livre “Parem a imigração selvagem”.

¹²⁵ O termo é usado para qualificar as violências físicas, por vezes seguidas de morte, exercidas contra pessoas de origem norte-africana na França (Dictionnaire Larousse). As primeiras e mais violentas *ratonnades* ocorreram entre os anos 1950 e 1960, no contexto da Guerra da Argélia. A expressão - que é fortemente pejorativa e racista - tem origem na palavra *raton* (pequeno rato) e surgiu nos anos 1940 para designar as populações magrebinas.

¹²⁶ Ocorrido em dezembro de 1973 e tendo por alvo o consulado argelino de Marseille. O ataque foi reivindicado por um grupo de extrema-direita “Club Charles Martel”. Charles Martel (690-741) foi o personagem histórico francês que, em 732, venceu a batalha de Poitiers, contendo as invasões muçulmanas nos territórios francos e supostamente impedindo a continuação do expansionismo muçulmano, que já havia conquistado a península Ibérica, à Europa.

¹²⁷ Segundo interpretou o historiador francês Yves Gastaut (1993) não somente a crise econômica mundial serve de explicação a esses violentos eventos xenófobos, assim como também, “uma forma de rancor relacionado à guerra da Argélia”.

¹²⁸ Além de ser um direito reconhecido pelas convenções internacionais ratificadas pela França, o “reagrupamento familiar” tinha por objetivo auxiliar o país europeu na sustentação do seu crescimento demográfico e econômico após o fim do *baby boom*.

¹²⁹ Conforme salienta Sayad (2006a), a imigração familiar sempre existiu, contudo, antes da lei, ela esbarrava em diversos tipos de empecilhos, limitações e não-reconhecimentos.

No ano de 1983, dois acontecimentos marcaram a cena política e social francesa: i) em agosto, pela primeira vez, o partido *Front Nacional*¹³⁰, formando aliança com outro partido de direita tradicional (RPR), vence em eleições locais; ii) entre outubro e dezembro ocorre a primeira “*Marche pour l’égalité et contre le racisme*”, que ficou conhecida como a “*marche des Beurs*”, quando um conjunto de manifestantes “Français issus de l’immigration¹³¹” – magrebins, em sua maioria – marcharam de Marseille até Paris, passando por diversas cidades médias e grandes e aumentando em volume, reivindicando direitos, denunciando o racismo do Estado e da polícia e questionando o lugar deles como cidadãos na sociedade francesa. Apesar da amplitude de tratamento da “marcha” pela mídia, ela surtiu poucos efeitos reais na cena política e social. No ano seguinte, o movimento antirracista passou a ser liderado por outro grupo, com a criação da associação *SOS Racisme*. Em 1986, outro fato histórico chocou a França, quando Malik Oussebine, um jovem franco-argelino, filho de imigrantes, foi perseguido, espancado e morto por policiais.

Os eventos históricos que se estendem, *grosso modo*, entre 1973 e 1986, podem ser interpretados como uma etapa-chave da construção do problema da sociedade francesa face a sua população de origem imigrante não-europeia, por ser neste período que emerge na cena pública em atos de afirmação identitária, a segunda geração dos filhos dos imigrantes do terceiro ciclo – os “filhos ilegítimos” (SAYAD, 2006a) – que passam a reivindicar os mesmos direitos dos demais cidadãos e em reação os franceses ditos “de souche” inflam o crescimento da extrema-direita política e perpetuam eventos violentos de cunho nacionalista, racista e xenófobo em todo país. Surge, então, uma nova forma de racismo, este não mais forjado na existência real ou fantasiado de particularismos físicos (cor de pele, cabelo), mas relativo à questão cultural, um racismo cultural e diferencialista. Como analisou o sociólogo argelino Abdelmalek Sayad (2006a): “no início dos anos 1980, assistimos a uma reformulação da questão imigratória em termos de identidade nacional e em breve de insegurança” (2006a, p. 200).

Já desde o início da década de 1990, Sayad (2006a, 2006b, 2014) analisava os efeitos das instituições do Estado sobre a cultura e a construção da identidade do imigrante, pois para

¹³⁰ Partido político de extrema direita criado, em 1972, por Jean-Marie Le Pen e que começou a ganhar mais força na cena política francesa a partir dos anos 1980, não saindo mais de cena a partir dos anos 2000.

¹³¹ Apesar de aqui empregar a expressão “franceses oriundos da imigração”, gostaria de sublinhar meu posicionamento em evitar o uso dessa locução – infelizmente ainda muito corriqueira – por designar exteriormente parcela dos jovens Franceses com base em quem os precedeu, os perpetuando em uma condição de transitoriedade, e já que, como disse Sayad (1999): “esses franceses não migraram de lugar algum” (1999, p. 28). Darei assim preferência ao uso dos termos “descendentes de imigrantes” ou “Franceses de pais estrangeiros”.

ele, é pelas categorias de pensamento do Estado que pensamos a imigração (2014, p. 171). O sociólogo – que dedicou a maior parte de sua carreira ao estudo da imigração no contexto francês e argelino – operou uma quebra de paradigma na forma em que os estudos sobre imigração eram realizados no país. Primeiro, ao identificar a existência de correntes migratórias diferentes e tratadas diferentemente em função de suas significações sociais e políticas, portanto, não abordando a temática de forma homogênea, mas sim de forma mais sociológica e etnográfica. Segundo, ao distinguir os conceitos de “emigração” e de “imigração”¹³², que embora intrinsecamente ligados devem, segundo ele, ser abordados de forma separada, pois nos mostram percepções diferentes sobre o mesmo objeto (2014, p. 40–41).

Ao desenvolver o duplo conceito de imigração-emigração, a crítica principal de Sayad é que a migração tem que ser observada em sua totalidade e em sua complexidade. Ele assim refutou, de forma semelhante a demais teóricos pós-coloniais como Stuart Hall (2000) e Homi Bhabha (1998), a oposição binária – estrangeiro/nacional – ao tratar da questão da migração, visto que todos os imigrantes não são necessariamente estrangeiros e nem tampouco todos os estrangeiros devem ser vistos como imigrantes.

Sayad (2014) ainda denunciou o que ele denominou de “duplo jogo do Estado (francês)” para com os imigrantes, ou em outros termos, os mecanismos paradoxais do Estado que oscilam entre valorizar a presença do imigrante e, ao mesmo tempo impossibilitar o seu pleno reconhecimento cívico, que se observa de duas formas principais. Primeiro, que “não basta ao imigrante definido como estrangeiro devido a este ser de outra nacionalidade, se fundir “naturalmente” na categoria política e jurídica do nacional, para desaparecer enquanto imigrante” (2014, p. 42), pois ele será sempre necessariamente pensado em relação a sua nacionalidade de origem. Segundo, pelas contradições nos princípios que fundamentam a política cultural dividida entre a ideia de retorno do imigrante ao país de origem e, paradoxalmente, ao imperativo de integração e assimilação do imigrante a cultura local, dificultando a condição deste último, pois operando em uma dialética contraditória entre a integração e a exclusão (2014, p. 47–48).

Por último, Sayad questiona, de que forma uma identidade cultural baseada inicialmente sobre um estigma – como é o caso para os imigrantes não-europeus – pode se afirmar uma vez

¹³² “A imigração pode ser definida como a presença no seio da ordem nacional de não-nacionais (estrangeiros ou oriundos de outras nações) e a emigração, por simetria, como a ausência de ordem nacional (da nação e da nacionalidade) de nacionais pertencentes a essa ordem”. Em síntese, o imigrante “é aquele que realiza essa presença estrangeira” sendo que o emigrante “é o ausente que se encontra no estrangeiro” (SAYAD, 2014, p. 40–41).

que esta não é sequer garantida pelo Estado (2014, p. 169). Em outros termos, como demandar a um grupo de se afirmar por sua identidade cultural sem lhe dar garantia jurídica do seu reconhecimento?

A despeito da permanência de Mitterrand no poder até 1995¹³³, a década foi marcada pelo forte controle do fluxo migratório e pelo endurecimento das leis e medidas repressivas contra os estrangeiros em situação irregular. Na paisagem política do país notam-se duas novas tendências:

- i) a constância da questão imigratória na pauta eleitoral;
- ii) a contaminação nos mais diversos espectros políticos – da direita a esquerda – de posturas, discursos e declarações discriminatórias de cunho xenófobo, racista e anti-imigração¹³⁴.

Concomitantemente, a extrema-direita continuou a galgar espaço na paisagem política francesa. Por outro lado, a vitória da França na campanha da Copa do Mundo de 1998, com sua equipe *black-blanc-beur* celebrou o suposto sucesso de integração dos franceses descendentes de imigrantes, tendo em vista que, parcela importante dos jogadores que defenderam o país, eram franceses descendentes de imigrantes. Em outubro de 2001, um amistoso de futebol, apresentado como “o jogo da reconciliação” e opondo a França e a Argélia no *Stade de France*, demonstrou que a relação entre ambos os países segue “a flor da pele”, quando cerca de 70.000 espectadores vaiaram a *Marseillaise* e invadiram o campo antes do final da partida. Este jogo, na esteira da copa *black, blanc, beur* – mais político do que esportivo – traduziu, ao menos simbolicamente, a persistência do sentimento de não-reconhecimento e de não identificação enquanto franceses de uma parcela significativa de jovens franceses de pais estrangeiros, incluindo os de ascendência argelina. Sublinho que no contexto francês (aliás, não somente, mas, sobretudo) os argelinos costumam ser os descendentes de imigrantes mais patriotas e, portanto, mais “vistosos” na cena pública: sempre aparece uma bandeira da Argélia nos estádios franceses, seja qual for o time em campo; os casamentos e demais celebrações de descendentes de argelinos costumam se tornar festas para todo o bairro; os demais países do Magrebe – Tunísia e Marrocos, são constantemente alvos de piadas por parte dos argelinos; e, em

¹³³ Reeleito presidente em 1988.

¹³⁴ Em 1990, o primeiro-ministro socialista Michel Rocard, declarou que “a França não pode acolher toda a miséria do mundo”; em 1991, o então prefeito de Paris, Jacques Chirac, discursando para os militantes de seu partido, sugeriu uma necessária mudança da política de imigração francesa e caricaturou uma família de imigrantes mencionando de forma extremamente pejorativa “o barulho e o cheiro” destes. Este último tornou-se presidente do país em 1995.

contrapartida, tunisianos e marroquinos também fazem gracinhas sobre os argelinos, reputados por serem orgulhosos, esquentados e ousados.

À respeito dos descendentes de imigrantes, o sociólogo Michel Wieviorka (2005) aponta que houve falha do modelo republicano de integração assimilacionista francês, que culminou na “formação de identidades novas a partir da imigração” levando ao surgimento de “novas figuras da alteridade” (2005, p. 117). O autor retoma o conceito de “segunda figura do imigrante”, cunhado originalmente por Lapeyronnie, para designar:

Não aquele que, oriundo da 1ª ou 2ª geração, entra plenamente na modernidade arrancando-se de maneira mais ou menos dolorosa a sua cultura inicial [...] nem tampouco aquele que se departe da tradição para entrar inteiramente no mundo do individualismo e participar sem reservas a experiência da modernização. Mas aquele que, apesar de sua assimilação ou sua integração, carrega uma diferença que o singulariza com relação ao resto da população [...] A segunda figura do imigrante corresponde ao indivíduo moderno que interiorizou os valores da cultura do país que o acolheu e construiu sua personalidade autônoma de sujeito, mas a quem a sociedade, por conta de seus atributos fisiológicos, de seu nome, da sua religião, de seus pais, de sua origem nacional, significa que ele é diferente. (2005, p. 117–118).

A primeira década do novo milênio foi marcada pela chegada ao segundo turno das eleições presidenciais de 2002, do candidato Le Pen¹³⁵ do partido de extrema-direita *Front National*, contra o então presidente Chirac. Frente ao que ficou conhecido como o “*seísmo*¹³⁶ de 2002”, políticos dos mais diferentes espectros ideológicos, além de personalidades e intelectuais, apoiaram e pediram votos, no segundo turno, em Chirac – que venceu com mais de 80% dos votos válidos – para combater a extrema-direita e o que ela representava. Em outubro de 2005 eclodem nas *banlieues* de todo o país violentas manifestações, e a reação contundente do então Ministro *de l'intérieur* Nicolas Sarkozy, o faz ganhar maior relevância na cena política francesa. Em 2007, Sarkozy é eleito presidente e cria uma pasta ministerial inédita na 5ª república: o Ministério da Imigração, da Integração, da Identidade Nacional e do Desenvolvimento Solidário. A pasta foi criticada por uma parcela importante da classe política francesa, pela sociedade civil e por algumas instituições internacionais, devido às suas metas numéricas de expulsão de imigrantes irregulares; as operações policiais gigantescas e desproporcionais, que contribuíram com a estigmatização de certos bairros e das pessoas que eram abordadas pelos policiais em função de seu tipo físico – uma vez que todos que aparentavam ser “estrangeiros” eram visados e não somente os estrangeiros em si, e; a

¹³⁵ Vale salientar que, embora, esse acontecimento demonstra o crescimento, desde aquela época, da extrema-direita na cena política francesa, ele deve ser em parte relativizado. O voto não sendo obrigatório na França fez com que parcela expressiva dos eleitores, sobretudo os mais jovens, não comparecessem às urnas, fazendo com que o candidato da esquerda Lionel Jospin, apontado como vitorioso pelas pesquisas eleitorais, sequer chegasse ao segundo turno.

¹³⁶ Terremoto.

associação dos temas “identidade nacional” e “imigração”, conduzindo a uma “leitura étnica e racial de questões políticas, econômicas e sociais [...] e ao tratamento da imigração como uma ameaça a identidade nacional”, segundo apontou Doudou Diène investigador especial da ONU à época (*L’Obs*, 2007). A pasta acabou sendo eliminada, em 2010, antes mesmo do final do governo.

Na década seguinte, em 2012, o Partido Socialista volta ao poder após 17 anos, com a eleição de François Hollande. Porém, Manuel Valls, primeiro-ministro do governo, persiste com uma política migratória semelhante à do governo anterior, essencialmente seletivista e pro-expulsão, justificada pelo cenário global marcado pela primavera árabe (2011), pela crise alimentar em parte da África, e pelas guerras civis na Síria e na Líbia (desde 2011) com consequente aumento dos fluxos migratórios em direção aos países ricos. Em 2015 e 2016 a França – assim como demais países europeus – foi alvo de diversos atentados reivindicados por grupos terroristas islamitas como o *Daech* e o *Boko Haram*. Se o país já tinha sido alvo de atentados terroristas islamitas em décadas e anos anteriores¹³⁷, estes últimos chamam a atenção, primeiro por terem sido os maiores atentados terroristas registrados no Ocidente desde o 11 de setembro de 2001, segundo, por terem sido arquitetados internamente e perpetrados por jovens franceses, testemunhando a persistência de problemas relacionados à integração social das populações descendentes de imigrantes, terceiro, pela reivindicação enquanto islamitas por parte dos terroristas, refazendo surgir com mais força uma velha problemática¹³⁸: a relação da França com a sua população muçulmana.

Os atentados terroristas tiveram repercussão direta nas eleições para presidência de 2017, visto que, mais ainda do que nos pleitos anteriores, a questão migratória foi debatida em paralelo com a de segurança e de “integração nacional”. Também, pela primeira vez desde 1958, nenhum representante dos partidos tradicionais da esquerda e da direita chegou ao segundo turno, que foi disputado entre um representante *outsider* da “terceira via” – Emmanuel Macron, que venceu a eleição – frente à candidata da extrema-direita, Marine Le Pen.

Após essas considerações sobre a questão imigratória e sobre como a temática tornou-se paulatinamente uma problemática obrigatória no contexto francês, podemos retomar a questão das *banlieues*, embora, veremos que, em muitos pontos ambas se relacionam.

¹³⁷ Na década de 1990, reivindicado pelo Grupo Islâmico Armado (GIA) e em relação as interferências do Estado francês na guerra civil argelina e em 2012, em relação a intervenção militar francesa na Líbia.

¹³⁸ Essa questão será abordada de forma mais aprofundada nos capítulos seguintes desta tese.

3.1.2. Dos *grands ensembles d'habitation* à construção da *banlieue* como “problema”

Entre 1945 e a década de 1970, devido ao importante fluxo migratório em direção a França, mas também em razão do *baby-boom*, do êxodo rural e como desdobramento dos processos de independência na Ásia e na África¹³⁹, e em especial, a partir de 1962, com a da Argélia¹⁴⁰, houve um vertiginoso aumento da população urbana na França metropolitana, que não ocorreu sem consequências.

Inicialmente, parte desse novo fluxo populacional se instalou nos *bidonvilles* – alojamentos não planejados, precários e insalubres – que foram surgindo nos arredores das grandes cidades, como Paris, Lyon e Marseille. Na segunda metade da década de 1950, para barrar o crescimento dos *bidonvilles* e para alojar as populações provenientes dos territórios colonizados da África do Norte, são criados, por iniciativa do Estado, os *Foyers de travailleurs migrants*, na periferia próxima das grandes cidades. Conforme analisou Sayad (2006b) esses *Foyers* ou “alojamentos provisórios para trabalhadores “provisórios”” (2006b, p. 84), serviram, por fim, ao Estado francês como um meio de controle, de repressão, de segregação e de assujeitamento dos “trabalhadores das colônias”, sobretudo, em um primeiro momento, os “franceses muçulmanos da Argélia¹⁴¹” que eram alvo de suspeição devido ao contexto de guerra entre os dois países¹⁴². Em outros termos, segundo acusa Sayad (2006b), os *Foyers* foram criados para melhor segregar e para perpetuar a situação provisória dos trabalhadores migrantes, além de reforçar simbolicamente que apesar de requisitados eles não eram pertencentes àquele território.

A partir do início da década de 1960 e até meado dos anos 1970, com vistas a reabsorver as populações ainda instaladas nos *bidonvilles* e a conter as recorrentes crises habitacionais, o Estado francês constrói massivamente e, principalmente, nas *banlieues* das grandes e médias

¹³⁹ O período de descolonização francesa na Ásia e na África ocorreu entre 1956 e 1977.

¹⁴⁰ Tanto o processo de colonização, quanto a descolonização da Argélia carregam algumas especificidades, tendo em vista que: i) nos territórios correspondentes a Argélia, a França desenvolveu uma “colônia de povoamento”, onde milhares de colonos franceses e europeus se estabeleceram ao longo de mais de cem anos; ii) a independência foi conquistada, após um conflito armado de oito anos – de 1954 a 1962 – opondo o Estado francês e os/as independentistas nacionalistas argelinos/as; iii) ao longo de 1962, ocorreu a repatriação – forçada – de centenas de milhares de colonos europeus e demais populações – inclusive franceses muçulmanos, os denominados *harkis* – que defenderam e/ou lutaram em favor da “Argélia francesa”.

¹⁴¹ Nome dado aos nativos antes da independência.

¹⁴² Em 17 de outubro de 1961, em Paris, uma manifestação pacífica convocada pela Frente de Libertação Nacional (FLN) argelina e que teve a adesão de milhares de trabalhadores migrantes favoráveis à independência da Argélia foi duramente reprimida pela polícia local. Entre 200 e 300 argelinos foram mortos, grande parte deles atirados no rio Sena. Foi somente a partir da década de 1990 que o massacre passou a ser tratado pela mídia, sendo reconhecido politicamente somente em 2012, pelo então presidente François Hollande.

cidades, os denominados *grands ensembles d'habitation*¹⁴³. Os grandes conjuntos habitacionais (em tradução livre) são uma forma de área residencial urbana, caracterizada por um complexo – *cité ou quartier* – de vários edifícios verticais – *barres e tours* – com centenas a milhares de alojamentos. Se, em um primeiro momento, essas áreas residenciais eram, essencialmente, habitadas por pessoas de classes populares provenientes do êxodo rural, dos repatriamentos pós-independências, além dos residentes de longa data, nos anos subsequentes, progressivamente, as populações advindas dos fluxos migratórios do terceiro ciclo passaram a povoar também os *grands ensembles* das *banlieues*, amplificando a diversidade social existente. Até os anos 1970, segundo Valladares (2006), os *grands ensembles d'habitations* eram analisados como espaços de solidariedade.

Os sociólogos Chamboredon e Lemaire (1970) realizaram um dos primeiros estudos sobre essas transformações morfológicas em um *grand ensemble d'habitation* de uma *banlieue* parisiense. Eles tinham por objetivo mostrar como a diversidade social nestas localidades, constituída por representantes de classes populares e por populações de origem imigrante, vinha afetando as interações e as relações de classe e perceberam que essa co-presença era vivida como uma violência social, quando “os grupos desfavorecidos eram expostos ao desprezo dos outros e a confrontação com formas de viver inacessíveis” (1970, p. 19). Contudo, até então, as *banlieues* eram, sobretudo, sinônimo da urbanização acelerada que a França conheceu no pós-guerra e os problemas sociais urbanos eram bem pouco noticiados e debatidos.

A mudança ocorreu na virada da década, quando, devido às sucessivas crises sociais e econômicas, nacionais e internacionais, esses espaços urbanos passaram a concentrar diversas particularidades como, uma população essencialmente jovem, uma alta proporção de pessoas estrangeiras e de origem imigrante, e o acúmulo de diversos problemas, como o crescimento de taxas de desemprego e de violências diversas. Nos anos seguintes, paulatinamente, os *grands ensembles* e as *banlieues* passaram a ser vistos como o local por essência de concentração de todos os males que afetavam a França, acentuando o processo de relegação e de segregação socioespacial desses espaços urbanos e dos seus habitantes, sobretudo, os mais jovens. Nota-se que, paralelamente, a *banlieue* passou a ser o objeto principal para os estudos das classes populares na sociologia, sob a ótica marxista, deixando assim de lado outras categorias populares, como os grupos rurais e o proletariado.

¹⁴³ A expressão tornou-se, paulatinamente, um sinônimo de *banlieue*, embora nem todo grande conjunto habitacional encontra-se nas *banlieues*, assim como, essas últimas não são compostas somente desse tipo de áreas residenciais.

Os eventos supramencionados ocorridos na década de 1980, contribuíram para fazer emergir e para insuflar os problemas entre a sociedade francesa, as *banlieues* e suas populações de origem imigrante, que só se amplificaram nas décadas seguintes. Ademais, segundo apontaram Mucchielli (2008) e Avenel (2009), foi ao longo dessa mesma década que na cena pública passou a ser feita a associação entre o “*problème de banlieue*” e o “*problème d’immigration*”, o que segundo analisou Avenel (2009): “deixa implícito que o primeiro [o *problème de banlieue*] é um bom revelador da maneira como a questão “étnica” é tratada pela sociedade francesa” (2009, p. 36), ou seja, mostra que o problema da *banlieue* é antes de tudo um problema relativo a maneira como a sociedade francesa lida com a sua população *issue de l’immigration*.

Foi também a partir de então que as *émeutes urbaines*¹⁴⁴ passaram a ocorrer de forma recorrente nas *banlieues* francesas (BEAUD; PIALOUX, 2003) contribuindo para a conotação dessas localidades como espaços violentos. A primeira eclodiu em 1979, em um *quartier* da *banlieue* de Lyon, quando moradores se rebelaram contra a polícia denunciando as abordagens de caráter racista contra jovens originários do Magrebe. Foram, contudo, as *émeutes* de 1981, também na *banlieue lyonnaise*, que foram pela primeira vez cobertas pela mídia francesa, pois se perpetuaram por diversos dias, levando o governo a preconizar uma reação firme por parte da polícia. A partir da década seguinte, novas *émeutes*¹⁴⁵ ocorrem em demais *banlieues* de toda a França, evidenciando, em escala nacional, o “mal-estar” das populações desses espaços urbanos e colocando a frente da cena os “jovens da banlieue”. Todavia, foram as *émeutes urbaines* ocorridas entre outubro e novembro de 2005, iniciadas em Clichy-sous-Bois¹⁴⁶, na região metropolitana de Paris que ganharam proporções nunca vistas até então – perdurando por três semanas e sendo seguidas por várias *banlieues* em todo o país que escancaram internacionalmente pela primeira vez a questão das *banlieues* francesas.

¹⁴⁴ Não há uma definição jurídica ou oficial para caracterizar as *émeutes urbaines* – rebeliões urbanas, em tradução livre – contudo, com base na literatura sobre o assunto, podemos dizer que são geralmente manifestações coletivas espontâneas de caráter violento, sobretudo contra equipamentos públicos e comerciais, que eclodem majoritariamente nos *grands ensembles* das *banlieues*, formadas por jovens dessas localidades. Vale salientar, que as *émeutes* costumam ocorrer após um evento estopim, como geralmente uma abordagem policial violenta e/ou seguida de morte, mas, não necessariamente.

¹⁴⁵ O filme *La Haine* (1995), do cineasta francês Mathieu Kassovitz, retrata o cotidiano e as reflexões de três jovens franceses – um negro, um árabe e um judeu – de uma *banlieue* parisiense no dia seguinte a uma *émeute urbaine*. Sendo um dos primeiros filmes sobre a temática, ele se inspira de fatos verídicos ocorridos no início da mesma década, quando um jovem negro foi morto pela polícia.

¹⁴⁶ Os eventos tiveram início após a morte por eletrocussão de dois adolescentes que fugiram a uma abordagem policial e foram encurralados nas proximidades de um centro de distribuição de energia.

Ainda nos anos 1990, em resposta às primeiras revoltas urbanas, o Estado francês desenvolveu um conjunto de políticas e de ações no intuito de revalidar os *quartiers* mais desprovidos das *banlieues*, assim como, de reduzir as desigualdades sociais entre os territórios. Algumas dessas medidas governamentais, que ficaram conhecidas como *Politique de la Ville*¹⁴⁷, seguem em vigor até hoje em dia e suscitam reações mistas quanto a sua eficácia, eficiência e sustentabilidade. Entre outros, critica-se que mesmo após 30 anos a realidade dessas localidades pouco se alterou, menciona-se também que a criação de *zonas urbanas sensíveis*¹⁴⁸ (ZUS) terminou por reforçar a estigmatização de certos territórios vistos por parte da sociedade francesa como “zonas de não-direito”.

A luz de diversos estudos que se debruçaram sobre a questão das *banlieues*, nos últimos 30 anos, argumenta-se que a construção desses espaços urbanos e de suas populações, sobretudo os jovens, como problema social ocorreu pela ação de dois segmentos principais.

É o segmento político, que em primeira instância produz o discurso negativo e estigmatizante sobre essas localidades e suas populações, aparentemente pouco procurando compreender e resolver o problema de fundo. Exemplos do processo de construção das *banlieues* como problema pela classe política já foram mencionados na subseção acima, e adiciona-se a estes que já no início da década de 1990 e mais ainda ao longo dos anos 2000¹⁴⁹, uma parcela importante da classe política francesa passou a denunciar uma suposta tendência a *ghetização* das *banlieues* francesas. A tentativa de assimilação entre a realidade francesa e estadunidense foi criticada por Loïc Wacquant (2005) que apontou que, no caso francês, a marginalidade urbana e social era resultado de uma violência “que vem de cima” e que se caracteriza pela estigmatização crescente, tanto no dia a dia, quanto no discurso público. Wacquant observou também o quanto a estigmatização territorial tende a prejudicar as “estruturas sociais e as estratégias locais” nas *banlieues* onde se acumulam tantas mazelas sociais e para com os “novos condenados” da cidade.

Já Stéphane Beaud e Michel Pialoux (2003) ao se debruçarem na análise das *émeutes urbaines* das *banlieues* e ao cotidiano dessas “novas *classes dangereuses*”, apontaram de que forma o discurso dos atores políticos visa designar quem seriam os culpados da situação [de violência] sem procurar entender qual seria a origem desses eventos. Segundo eles, o uso do

¹⁴⁷ Políticas da Cidade, a despeito de se aplicarem somente aos bairros pobres e “problemáticos” dessas cidades.

¹⁴⁸ Territórios definidos pelo poder público francês como alvos prioritários das *politiques de la ville*, entre 1996 e 2014, substituídos pelo dispositivo *Quartier Prioritaire de la politique de la Ville* (QPV) desde 2015.

¹⁴⁹ A exemplo da *loi Borloo – d’orientation et de programmation pour la ville et la rénovation urbaine*, de 2003, que tinha por objetivo “limitar o efeito *ghetto* das *banlieues*”.

discurso da segurança serve para melhor ocultar o verdadeiro problema, e que o correto seria “analisar as manifestações como o sintoma” de um problema maior: a exclusão social e a estigmatização territorial, violências sociais a que são submetidos o conjunto de moradores, e principalmente, os jovens dessas localidades.

Laurent Mucchielli (2008) ao analisar as *émeutes* das *banlieues* ocorridas entre outubro e novembro de 2005, apontou que com a promulgação do estado de emergência¹⁵⁰ houve uma militarização do controle interno, que serviu para “liberar o exército de suas obrigações jurídicas” e se mostrou como “uma forma de experimentar uma guerra interna” por parte do então Ministro de Assuntos Internos, Nicolas Sarkozy.

Ao observarmos como se estabelece a relação entre os habitantes das *banlieues* e a polícia, emerge também a maneira como o poder político e o Estado estigmatizam a localidade e sua população como problema social. O antropólogo Didier Fassin (2015) realizou um estudo etnográfico junto as *polices de quartier*, analisando, entre outros, como ocorrem e qual o sentido das abordagens policiais nesses territórios. Em suma, para Fassin as abordagens policiais corriqueiras nas *banlieues* são praticamente as únicas situações de encontro entre as polícias e a população jovem dos *quartiers* e servem como uma forma de perpetuar a ordem social desigual já existente, quando se evidencia que os policiais dos *quartiers* têm por objetivo primeiro “manter um controle social dominante nas *banlieues*” (2015, p. 182).

Denota-se, em resumo, que em relação as *banlieues* o segmento político atua basicamente em dois sentidos: primeiro, buscando (re)penalizar os habitantes da localidade, atrelando entre outros o problema da delinquência juvenil a essas localidades, e; segundo, desenvolvendo uma atitude paternalista frente a essa população como, por exemplo, pela criação das *politiques de la ville*, que pouco solucionaram o problema de fundo das *banlieues*, e que não foram monitoradas *a posteriori*.

Quanto ao segmento mediático, ele corrobora com o discurso político e dá amplitude a construção das *banlieues* como *locus* problemático, reproduzindo constantemente diversos estereótipos sobre essas localidades e suas populações.

Segundo analisou Mucchielli (2008), foi a partir do final da década de 1980 que ocorreu uma virada na forma que as mídias passaram a abordar a questão das *banlieues*, momento em que se iniciaram práticas de sensacionalismo midiático em torno da problemática da delinquência juvenil entrecruzada com a situação das *banlieues*. Assim, por

¹⁵⁰ Antes utilizado somente em 1958, no período da guerra de independência argelina.

exemplo, foi na cobertura midiática das manifestações de 1990, que foi utilizada pela primeira vez a expressão “*problèmes de banlieues*”, dando um caráter específico a questão, que viraria um dos assuntos preferidos do segmento jornalístico nos anos subsequentes, e até hoje em dia.

Ao realizar um trabalho etnográfico no meio jornalístico, o sociólogo Jérôme Berthault (2013) analisou como a *banlieue* como “problema social” é uma temática corriqueiramente utilizada pela mídia. O autor observou a maneira como a redação [jornalística] – por trás de um discurso sobre as “boas práticas” jornalísticas – fabrica as representações midiáticas sobre as *banlieues*, contribuindo na “inculcação de normas, participando a manutenção de práticas e [corroborando] na produção de discursos estigmatizantes” (2013, p. 16). De acordo com o estudo, os jornalistas e redatores especialistas no tratamento dos temas de *banlieue*:

- i. fazem uma categorização simplificadora e etnicizante das personagens das *banlieues*, onde o foco é feito na escolha de indivíduos que representariam tais localidades, qual seja, figuras sociais que compõem a dramaturgia mediática da localidade: o praticante muçulmano, os jovens homens “à toa” embaixo das torres (2013, p. 249–250);
- ii. recorrem a representações preexistentes sobre as localidades, o que permite conter a imprevisibilidade e a heterogeneidade das realidades sociais das *banlieues* e atender melhor a demanda da linha editorial (2013, p. 220–221);
- iii. empregam estratégias para as reportagens serem curtas e rapidamente produzidas, com uso de aliados locais que “facilitam” a reportagem e sem buscar refletir sobre o local (2013, p. 394).

Concomitantemente à construção das *banlieues* como problema, surge também, a categoria “jeunes de banlieue”, que visa designar, de forma genérica, os adolescentes e jovens dessas localidades os associando a uma série de atributos pejorativos relacionados a seu local de moradia. Esta categoria foi sobretudo construída pela esfera midiática que, ao longo dos últimos trinta anos, cobriu de forma sensacionalista as revoltas urbanas das *banlieues*, contribuindo para construir no imaginário coletivo francês a representação dos jovens residentes nestas localidades como sujeitos desviantes e violentos. Assim, em resumo, para a mídia, o “jovem de banlieue” tornou-se sinônimo do:

[...] jovem oriundo da imigração magrebina ou africana, residente em uma *cité* de moradias sociais, que se tornou um gueto, em situa o de fracasso escolar e com

comportamento desviante tendendo à violência, ao tráfico de drogas ou até mesmo ao terrorismo jihadista. (OBERTI; PRÉTECEILLE, 2016, p. 8).

E como aponta Avenel (2009), no imaginário coletivo francês:

Ao utilizarmos o termo “*jeunes des cités*”, pensamos espontaneamente nos jovens “problemáticos”, ou seja, aqueles que aparecem na cena pública pelo intermédio dos problemas que eles causam a sociedade. Mas não falamos de todos os jovens que residem nesses *quartiers*, quando importa ao contrário de sublinhar a heterogeneidade dessa juventude. (2009, p. 37).

Vale salientar que o próprio campo acadêmico contribuiu para a construção estereotipada dos “*jeunes de banlieues*”, tendo em vista que, por muitos anos – e ainda hoje – diversos cientistas sociais se debruçaram sobre essas localidades focalizando o olhar exclusivamente nos jovens “*da galère*”, ou seja, nos jovens marginalizados desses espaços urbanos (DUBET, 2008; DUBET; LAPEYRONNIE, 1992; LAPEYRONNIE, 2008, entre outros) deixando subentendido que somente por esses aspectos negativos tais juventudes haveriam de ser estudadas.

O estereotipado “*jeune de banlieue*” – e as demais categorias que foram criadas para representar negativamente tais populações como *banlieusards*, *racailles* etc. – foi paulatinamente construído pela esfera midiática, política e acadêmica. Esse estigma representa ainda hoje um desafio no cotidiano dos adolescentes e jovens dos bairros populares periféricos franceses, que já prejudicados por enfrentarem problemas como o desemprego e a segregação urbana, são associados a delinquência, a violência ao tráfico de drogas e cada vez mais ao terrorismo jihadista¹⁵¹. O segmento midiático reforça os estereótipos sobre as *banlieues* e contribui para fazer reverberar e permanecer em alta a construção desse espaço urbano e de suas populações como problema social na sociedade francesa.

Durante minha estadia em campo na França entre setembro de 2019 e março de 2020, por vários momentos testemunhei de que forma a classe política, o segmento midiático e o mundo acadêmico persistem com discursos, declarações e práticas acusatórias e estigmatizantes em relação as *banlieues* e suas populações. Para a sociedade francesa os *quartiers*, as *cités* continuam sendo o *locus* por essência da exclusão social, da pobreza, da violência e da delinquência juvenil, como também testemunha esse breve excerto do diário de campo:

Paris, 22 de janeiro de 2020

Encontrei-me hoje em Châtelet, no centro de Paris, para tomar um café com um amigo franco-brasileiro que mora na cidade há vários anos já. Foi a primeira vez que o encontrei desde que me mudei para Aubervilliers. Ele estava curioso para saber sobre minha instalação na nova cidade, mas veio mais com respostas do que com perguntas. Todos os estereótipos sobre a região foram liberados

¹⁵¹ A aproximação entre os jovens das *banlieues* e o terrorismo islâmico é um fenômeno mais recente, decorrente, sobretudo, dos atentados ocorridos em 2015 no país.

desenfreadamente por ele em cinco minutos de conversa, adicionados de ‘n’ alertas sobre como eu deveria me portar, o que eu deveria evitar, o que provavelmente eu iria testemunhar na região, violência, claro. Perguntei se ele já tinha ido pra lá, ao que ele me respondeu que não. O chamei para vir me visitar para assim ver que não era bem assim. Ele se recusou, disse que era menos perigoso (*craignos*) para mim, com minha cara de árabe, do que para ele, andar por aquelas bandas. Acabamos mudando de assunto, as ideias não estavam batendo. No momento da despedida, ele me convidou para fazer algo no fim de semana, ao que eu recusei, disse que já tinha uma atividade em Aubervilliers. Ele riu e comentou: “vai acompanhar uma batalha de luta combinada entre os *quartiers*?”. Não entendi a referência, mas deixei por isso mesmo.

Em síntese, paulatinamente, desde a década de 1970 e até os dias atuais, a *banlieue* tem se tornado mais uma categoria política e simbólica do que um conceito geográfico, além de ser definida somente sob seu aspecto negativo, o que termina por estigmatizar mais ainda a sua população que já é segregada em relação ao conjunto da sociedade francesa.

3.1.3. *Banlieue*, juventudes e islã: atribuições-impositivas e heranças

Também durante minha estadia em campo na França, o que mais sobressaiu – e que é meu foco principal de análise – foi perceber como a suspeição tem se virado cada vez mais para um grupo específico da população que compõem esses espaços urbanos: os muçulmanos, associados praticamente *sine qua non* ao radicalismo, ao fundamentalismo e ao terrorismo; acusa-se a ameaça do “comunitarismo” e do “retraimento identitário” nas *banlieues*, tendências essas que iriam a contracorrente do “ideal universalista humanitário ocidental”.

Uma breve retrospectiva histórica se faz aqui necessária, visto que, ao menos desde a década de 1980, as populações muçulmanas¹⁵² se viram implicadas em diversos debates no contexto francês. A título de ilustração, cito três eventos emblemáticos que marcaram a cena pública do país, entre idas e vindas, já que suscitam discussões até hoje:

- i) o uso do véu islâmico em escolas públicas, entre o final da década de 1989 e o início da década seguinte – evento que suscitou e suscita debates a respeito da laicidade *à la française* e do lugar da mulher na sociedade;
- ii) as caricaturas de Maomé publicadas, em fevereiro de 2006, pelo jornal satírico *Charlie Hebdo* – que provocaram e provocam controvérsias acerca do direito a blasfêmia e a liberdade de expressão e de imprensa no país;
- iii) os atentados terroristas reivindicados por grupos islamistas - se até o final da década de 2010, os atentados terroristas islâmicos perpetrados em solo francês

¹⁵² Não entrando aqui no mérito de que são estas de nacionalidade francesa ou estrangeira, imigrante ou descendente de imigrantes e franceses.

tinham relação direta com a política externa do país¹⁵³, a partir de então, eles passam a ser mais recorrentes e arquitetados e cometidos por cidadãos franceses, contra franceses, levando a contendas e disputas acerca “do lugar e da adaptação do islã na/à sociedade francesa”.

Retornando para uma pauta mais atual, ao longo dos seis meses em que estive na França, notei o que posso resumir como a onipresença do “problema muçulmano” na sociedade francesa atual¹⁵⁴. Embora várias problemáticas a esse respeito foram veiculadas ao longo desse meio ano, destaco três eventos¹⁵⁵ que *viralizaram* – nas redes sociais, mas também na imprensa *mainstream* – nesse período e que ilustram o ambiente político, midiático e social de suspeição em relação aos franceses muçulmanos (ou que aparentam fazer parte da população muçulmana) e de adequação do islã à sociedade francesa:

- i) em 03 de outubro de 2019, um funcionário do Departamento de Polícia de Paris, a golpes de faca, matou quatro e feriu dois de seus colegas, sendo na sequência morto por um outro policial. No dia seguinte, primeiras pistas indicavam tratar-se de um ato terrorista islâmico¹⁵⁶ e as investigações passaram a ser conduzidas pelo *Parquet National Antiterroriste*. Em 5 de outubro, foi apontado que o autor tinha, 10 anos antes, se convertido ao Islã e que, nos últimos meses, teria aderido à “uma visão radical do islã”, pelo fato de, segundo testemunhas: recusar-se a cumprimentar mulheres; justificar os atos terroristas de 2015 contra o *Charlie Hebdo*; e, mudar seus hábitos vestimentares¹⁵⁷. Pressionado pela oposição, após dois dias, o então ministro de Assunto Internos, Christophe Castaner, publicamente promete: “apertar mais ainda a malha de filtragem” de forma a identificar e ser informado a respeito de qualquer indivíduo que “der sinais de radicalização”¹⁵⁸. Segundo o ministro, uma

¹⁵³ Como, por exemplo, no caso dos atentados de meados da década de 1990, reivindicados pelo Grupo Islâmico Armado (GIA), no contexto da Guerra Civil da Argélia (1991-2002) e em reação as ingerências da política externa francesa no país.

¹⁵⁴ Durante a estadia em campo, criei uma pasta em que juntei artigos de imprensa, assim como, fiz diversas notas sobre notícias que ganharam repercussão a respeito das temáticas abordadas na tese.

¹⁵⁵ Saliento que optei por destacar esses três eventos, pois foram os mencionados e comentados por meus/minhas interlocutores durante as entrevistas ou em conversas informais.

¹⁵⁶ ATTAQUE au couteau à la préfecture de police de Paris. **Le Figaro**, Paris, 04 de outubro de 2019. Disponível em: <https://www.lefigaro.fr/actualite-france/attaque-au-couteau-a-la-prefecture-de-police-de-paris-syndicats-20191003>.

¹⁵⁷ TUERIE à la préfecture de police: l’auteur lié à l’islam “radical”. **Le Point**, Paris, 05 de outubro de 2019. Disponível em: https://www.lepoint.fr/politique/tuerie-a-la-prefecture-de-police-l-auteur-en-lien-avec-l-islam-radical-et-la-mouvance-salafiste-05-10-2019-2339539_20.php.

¹⁵⁸ EN CAS de signes de radicalisation, Castaner veut un signalement automatique. **Le HuffPost**, 07 out. de 2019. Disponível em: https://www.huffingtonpost.fr/entry/castaner-radicalisation-signalement_fr_5d9add00e4b03b475f9bf4ad.

lista de comportamentos/ hábitos devem ser observados como sinais de “radicalização” e posteriormente denunciados às autoridades como: “o uso da barba, o ato de cumprimentar beijando o rosto [...] a prática regular e ostentatória da prece ritual, a prática religiosa rígida, especialmente durante o mês do Ramadã”¹⁵⁹. A listagem é mal-recebida e criticada por parte dos deputados da Assembleia Nacional. Em 8 de outubro, um discurso de homenagem às vítimas do atentado, o presidente Emmanuel Macron, clamou contra o islamismo e, cito: “as ideologias mortíferas que não reconhecem (nossas) leis, (nosso) Direito, (nossa) maneira de viver” e solicitou que, além das instituições de Estado, “a Nação inteira se una, se mobilize e aja” para construção de “uma sociedade de vigilância”, no intuito de “saber localizar na escola, no trabalho, nos espaços religiosos, perto de casa [...] os desvios e pequenos gestos que sinalizam um distanciamento às leis e aos valores da república”¹⁶⁰. Nos dias seguintes, nas redes sociais, após a circulação da “lista de sinais de radicalização” – por várias esferas e incluso na acadêmica - viraliza a *hashtag* #SignaleUnMusulman¹⁶¹, ironizando os limites e as incongruências de tais “sinais” de uma suposta “radicalização”¹⁶².

- ii) Também em outubro de 2019, uma mãe de aluno, que portava o véu islâmico e estava de acompanhante em um passeio escolar ao *Conseil Regional*¹⁶³ de uma cidade interiorana, foi duramente repreendida e solicitada a retirar o véu por parte um membro do Câmara, de um partido de extrema-direita, sob a justificativa de estar em um espaço público e laico. A cena foi filmada e o vídeo viralizou, provocando nas semanas seguintes novos debates acalorados a respeito o uso do véu islâmico em espaços republicanos;
- iii) em janeiro de 2020, no que ficou conhecido como *l’Affaire Mila*, uma adolescente francesa, de 16 anos, após rejeitar uma insistente paquera virtual por parte de um internauta – supostamente muçulmano – teria proferido em uma rede social,

¹⁵⁹ LEPOIVRE, Ambre. Quels sont les signaux qui permettent d’identifier un cas de radicalisation islamiste? **BFMTV**, 09 out. 2019. Disponível em: https://www.bfmtv.com/police-justice/quels-sont-les-signaux-qui-permettent-d-identifier-un-cas-de-radicalisation-islamiste_AV-201910090084.html>.

¹⁶⁰ FRANÇA. Presidente (2017-2022: Emmanuel Macron). **Déclaration em hommage aux victimes de l’attaque à la Préfecture de police de Paris**, Paris, 8 out. 2019. Disponível em: <https://www.vie-publique.fr/discours/271002-emmanuel-macron-08102019-terrorisme>.

¹⁶¹ Em tradução livre: “denuncie um muçulmano”.

¹⁶² #SIGNALEUNMUSULMAN, le hastag qui tourne em dérision les propos de Christophe Castaner. **CNEWS**, 11 de out. de 2019. Disponível em: <https://www.cnews.fr/france/2019-10-11/signaleunmusulman-le-hashtag-qui-tourne-en-derision-les-propos-de-christophe>.

¹⁶³ Semelhante a Câmara dos Vereadores.

violentas críticas ao Islã e as populações muçulmanas. Essas críticas viralizaram e logo a adolescente passou a ser duramente hostilizada nas redes sociais. Ganhando proporções nacionais, o caso foi amplamente veiculado por semanas e instrumentalizado pelas esferas midiáticas, religiosa e política – sobretudo, pela extrema-direita – questionando-se o direito à liberdade de expressão e a blasfêmia.

Conforme já mencionei, optei por relatar esses três eventos específicos por suas capacidades ilustrativas da temática e por terem sido mencionados pelos meus interlocutores nas entrevistas e/ou conversas:

“Você deve ter ouvido falar, não faz muito tempo que rolou, a jovem menina que disse coisas horríveis sobre os muçulmanos, gratuitamente [*Caso Mila*], foi minha irmã que me falou a respeito primeiro. Aí eu via a galera dizendo: “ah, tem que desculpa-la, ela é jovem, e tal”, e eu respondia: “ah é, e a Mennel, que fez parte do [programa] *The Voice*?”, Não sei se você ouvi falar, é uma jovem menina que usava o véu, ela participou do *The Voice*, ela tinha uma linda voz e foi amada por todos os membros do júri... pois então, a galera, por pura inveja, foi pesquisar o passado dela nas redes sociais e no Twitter encontraram uma postagem em que ela tomou partido pró Palestina e criticou Israel, uma postagem que não tinha um quarto da violência da postagem da Mila, na real, mas por isso ela foi expulsa do programa. Aí eu te pergunto: por que condenamos de forma tão dura a Mennel por que ela falou mal de Israel e não a Mila quando ela fala mal do Islã? Não tô defendendo quem ameaçou e hostilizou a Mila não, nunca, mas **eu não entendo por que mais uma vez dois pesos, duas medidas.**” (Mohammed, 22 anos)

“Você ouviu falar do Caso Mila? E do Caso Dieudonné? Pois então, Mila adolescente de 16 anos, Dieudonné um humorista. Mila fez insultos completamente tortos a respeito dos muçulmanos e depois foi convidada em vários programas de TV, Dieudonné, zombou dos judeus e depois foi proibido de fazer espetáculo... dois pesos, duas medidas como dizem, né? Isso não se faz.” (Amine, 18 anos)

“Em minha opinião existe sim islamofobia na França, até se eu não me sinto particularmente atingido por isso..., mas assim, não é que eu ache que existe um ódio direcionado aos muçulmanos, mas sim uma má interpretação da laicidade na França. Por exemplo, recusar que uma mulher que usa o véu seja acompanhante de uma turma num passeio escolar... pra mim isso é pura ignorância, porque a laicidade não significa não crer em nada e forçar as pessoas a não crer em nada, e de não mostrar nada, é o contrário, é aceitar, sem forçar a mão a ninguém, sabe, sem reivindicar nada para não forçar as pessoas..., e pronto, não vejo em que que uma pessoa não pode fazer seu trabalho de responsável de um grupo somente por usar o véu... e teve também aquela lista de *signale ton musulman*, muito sem noção aquilo (risos) porque, né, a gente sabe sobre quem vai cair já..., um dos supostos sinais de radicalização é o uso da barba (risos), o próprio Castaner [o ministro] é barbudo! Mas a gente sabe, né? Não é só a barba que vão olhar, mas o que vem junto, tendeu, tipo se eu ou você deixarmos crescer a barba a partir de hoje, já viu (risos), aliás, **quer um conselho, sua barba já tá boa de cortar**¹⁶⁴! **Lembra que você tá morando em Aubervilliers, que tá pesquisando sobre religião (risos)**” (Karim, 18 anos)

¹⁶⁴ O que reforça, conforme já mencionado no capítulo 2, de que forma meus interlocutores se autoidentificavam em relação a mim. Sublinho também que minha barba não estava longa, mas “por fazer”, como sempre a carrego. Friso outro detalhe, costumeiramente para os praticantes de um islã mais “ao pé da letra” é de praxe deixar a barba crescer, mas retirar o bigode, ou seja, seria menos “suspeito” se eu deixasse a barba e o bigode crescer. A barba grande sem bigode é associada ao que os jovens chamam de *barbus*, de *frères musulmans* e/ou de *les muss*.

Transparece dessas falas o sentimento de ser alvos privilegiados de suspeição e de acusação pelo simples fato de serem muçulmanos, além de mencionarem que esse tipo de vigilância ocorre particularmente em relação ao islã ou em “dois pesos, duas medidas”. Relata-se também que até mesmo em Aubervilliers, portanto por muitos/as qualificada como uma cidade “tranquila” para ser muçulmano/a, os que se aproximam de uma prática mais “ao pé da letra” da religião são alvos de suspeição:

“O que é mais triste é que mesmo aqui no *quartier*, onde temos uma maioria de pessoas muçulmanas, quando eu me aproximei mais da religião, pois tem umas pessoas que passaram a me observar com maus olhos, sendo que acho que deveria ser o contrário normalmente, sabe. E isso é com certeza por conta do que veem na TV, eles veem que tal ou tal pessoa se radicalizou, que tal e tal pessoa se aproximou de DAESH e companhia, dos terroristas, e eles me veem da mesma forma, porque eu me aproximei da religião eles me dizem: “cuidado, você está nos assustando”. Tudo culpa da televisão que coloca em enfoque esses que partiram pro terrorismo, sendo que pra mim eles nem são muçulmanos e não colocam em enfoque todos que praticam sua religião tranquilamente e em paz, respeitando a todos” (Mohammed, 22 anos).

Nos últimos dez anos tem sido recorrente na cena pública e acadêmica francesa, tanto o conceito de *islamofobia*¹⁶⁵, quanto o fenômeno social em si, levando a discussões e debates, polêmicos e acalorados. Mais recentemente, precisamente em fevereiro de 2021, essa temática ganhou um novo capítulo, quando a então Ministra do Ensino Superior, Frédérique Vidal, anunciou desejar investigar o *islamo-gauchisme*¹⁶⁶ no meio universitário¹⁶⁷, assim como, avaliar pelo intermédio do *Centre National de la Recherche Scientifique – CNRS*, as pesquisas que estavam sendo conduzidas no país de maneira a separar: “o que releva da ciência do que releva do militantismo”¹⁶⁸. Seis dias após o anúncio, uma tribuna do jornal *Le Monde*, assinada por 600 universitários, criticou essa nova “caça às bruxas” no meio acadêmico e solicitou a demissão da Ministra¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Para uma leitura mais aprofundada sobre a temática, indico a leitura dos trabalhos de Hajjat e Mohammed (2013), Liogier (2012), Asal (2020), entre outros – que defendem que a *islamofobia* é um fenômeno social real e crescente na França - e de Bidar (2014), que, ao contrário, denuncia um discurso raso e vitimista por parte dos defensores do primeiro ponto de vista.

¹⁶⁶ O termo foi cunhado no início dos anos 2000 pelo cientista político francês Pierre-André Taguieff, no intuito de “designar uma aliança militante entre grupos islamitas e grupos de extrema-esquerda, em prol da causa palestina e tornando esta última em uma nova grande causa revolucionária a vocação universal”, movimento que segundo Taguieff se impregnou no meio acadêmico nos anos seguintes.

¹⁶⁷ BRACHET, Hadrien. Entretien avec Pierre-André Taguieff, première partie: qu'est-ce que l'islamo-gauchisme? Marianne. 19 de fevereiro de 2021. Disponível em: < <https://www.marianne.net/societe/entretien-avec-pierre-andre-taguieff-premiere-partie-quest-ce-que-lislamo-gauchisme>>.

¹⁶⁸ OTTER, Margaux. Le CNRS recadre Vidal sur “l'islamo-gauchisme”: récit d'une polémique inflammable. *L'Obs*. 17 de fev. de 2021. Disponível em: <https://www.nouvelobs.com/societe/20210217.OBS40351/le-cnrs-recadre-vidal-sur-l-islamo-gauchisme-recit-d-une-polemique-inflammable.html>.

¹⁶⁹ “ISLAMO-GAUCHISME”: 600 universitaires demandent la démission de Frédérique Vidal. *Le Point*. 20 de fev. de 2021. Disponível em: < https://www.lepoint.fr/politique/islamo-gauchisme-600-universitaires-demandent-la-demission-de-frederique-vidal-20-02-2021-2414806_20.php>.

Para além desses calorosos debates e disputas, semânticas e interpretativas, destaco que ao longo da minha estadia para o desenvolvimento do campo na França, ficou evidente como as temáticas *banlieue*, *immigration* e *islam*, estavam em voga, sendo pautadas cotidianamente pela mídia, pela classe política, e com frequência, de forma negativa e redutora. Tal situação não me chocou especialmente, pois era o esperado, de certa forma. Entretanto, achei que a discussão seria diferente no meio universitário e, para minha surpresa, pelo menos em um primeiro momento, não foi o caso.

Ao pesquisar em plataformas eletrônicas os seminários ofertados por diversas universidades de Paris, com as palavras-chave “*jeunesse*”, “*islam*”, chamou-me a atenção de que forma tais temáticas são tratadas, *sine qua non*, pela chave da radicalização. Essa constatação se repetiu em vários momentos, era como se ao desejar estudar juventude e islã eu necessariamente deveria abordar tal público pelo espectro da radicalização, não existindo, portanto, jovens muçulmanos comuns/ordinários.

A ficha caiu ao desabafar a esse respeito com uma professora da EHESS, pesquisadora da temática racial na França que naquele momento desenvolvia um estudo sobre jovens islâmicos radicalizados. Ela abriu o jogo comigo, e disse:

“Yacine, é submetendo projetos de pesquisa sobre essa temática, correlacionando jovens, islâmicos e radicalismo, que conseguimos captar recursos para fazer pesquisa. Embora depois podemos mudar a abordagem dessas pesquisas mostrando que não é bem assim que as coisas acontecem, entendeu?”.

Eu entendi, embora tenha ficado triste com a resposta, a qual me remeteu a uma citação de Bourdieu (2007a), de que em determinadas épocas certas questões tornam-se:

[...] um repertório de lugares comuns, não apenas um discurso e uma linguagem comuns, mas também terrenos de encontro e acordo, problemas comuns e maneiras comuns de abordar tais problemas comuns. Embora os homens cultivados de uma determinada época possam discordar a respeito das questões que discutem, pelo menos estão de acordo para discutir certas questões. (2007a, p. 2007).

Finalmente, bem que dizendo que a religião faz parte da esfera privada, acho contraditório ver de que forma, cada vez mais, as questões de religião são discutidas na esfera pública francesa, criando um ambiente pesado, de desconfiança dos muçulmanos contra os não-muçulmanos e dos não-muçulmanos frente aos muçulmanos, impedindo toda relação dialética.

3.1.4. *Banlieue* como identidade

A partir dos anos 1990, ainda em paralelo à construção das *banlieues* e de suas populações como problema, começam a surgir cada vez mais estudos analisando tal contexto

urbano, social e suas juventudes, não focalizando tão somente o olhar nos jovens “*da galère*” e, portanto, sem necessariamente mobilizar o ponto de vista da violência e da delinquência.

Vale salientar, que uma das características desses “novos” cientistas sociais é o fato de serem expoentes dessas mesmas localidades ou de alguma forma fazerem parte do grupo social predominante nas *banlieues* e de, por esse motivo, buscarem abordar tais populações e juventudes sob novas perspectivas.

A título de exemplo, temos o trabalho do já citado Sayad (2014), que desde a década de 1970¹⁷⁰, propôs uma quebra de paradigma na maneira como era abordado o fenômeno migratório, defendendo que “a imigração é um fato social total” e denunciando os mecanismos paradoxais do Estado [francês] que oscilam entre valorizar a presença do imigrante e, em simultâneo, impossibilitar o seu pleno reconhecimento cívico; ou ainda, Said Bouamama (1993), que na década de 1990, observou a desesperança dos jovens das *cités*, por não encontrarem seu espaço na sociedade e por não conseguirem acessar plenamente a cidadania que lhes era de direito.

Nos anos 2000, David Lepoutre (2001) então professor de ensino básico em uma escola de *banlieue*, analisou a subcultura de rua do que ele denominou de “juventude de *banlieue*” e embora a questão da violência – física e verbal – estivesse no centro do seu estudo, o autor não analisou esta última pelo prisma do desvio. Lepoutre analisou a existência de uma subcultura adolescente específica ao quadro socio urbano dos *grands ensembles* das *banlieues* que se caracteriza por uma linguagem, por interações verbais particulares e por trocas de violências físicas. Contudo, o autor sublinhou que nem todos os adolescentes aderem necessariamente a essa subcultura de rua, mostrando assim a existência de uma certa heterogeneidade por entre as “juventudes de *banlieue*”.

Menciono também o trabalho de Fabien Truong (2015), que de forma semelhante a Lepoutre, aproveitou sua inserção enquanto professor em um *lycée* do 93 para observar as trajetórias de vida dos jovens dos *quartiers populaires*, do ensino básico ao ensino superior. Para Truong existiria uma “*condition banlieusarde*” e diz que os jovens das *banlieues* “partilham uma experiência coletiva da estigmatização suficiente forte e repetida para fazer emergir um sentimento de pertença [ao local de moradia]” (2015, p. 12).

¹⁷⁰ Foi somente a partir do início da década de 1990, que seus trabalhos passaram a ser publicados e divulgados.

Em uma revisão bibliográfica de artigos científicos, publicados, entre 2008 e 2018 (CARUSO; SILVA; GUELLATI, 2020), que tiveram por foco a delinquência juvenil e a França como campo empírico de análise notou-se, nas publicações francesas, de forma geral, uma abordagem mais crítica, “que problematiza a(s) juventude(s) como objeto de estudo, vendo-o como indissociável da construção de um campo de saber que a "inventa"” (2020, p. 9). Assim, como propõem Avenel (2009):

Para evitar esta armadilha, convém não se concentrar nas minorias mais excluídas da população, mas compreender a diversidade objetiva das situações e a instabilidade das trajetórias a fim de observar as populações dos bairros populares para além de uma sociologia da marginalidade. A observação das trajetórias revela processos de individualização e futuros diferentes em função das possibilidades de inserção no mercado de trabalho, em particular. Em outros termos, a segregação não é o produto de uma sociedade fixa. Ela se constrói, pelo contrário, nas escalas da mobilidade social e espacial, e na realidade de uma dinâmica de integração em curso para parcela da população, fortemente heterogênea, como sabemos. (AVENEL, 2009, p. 44).

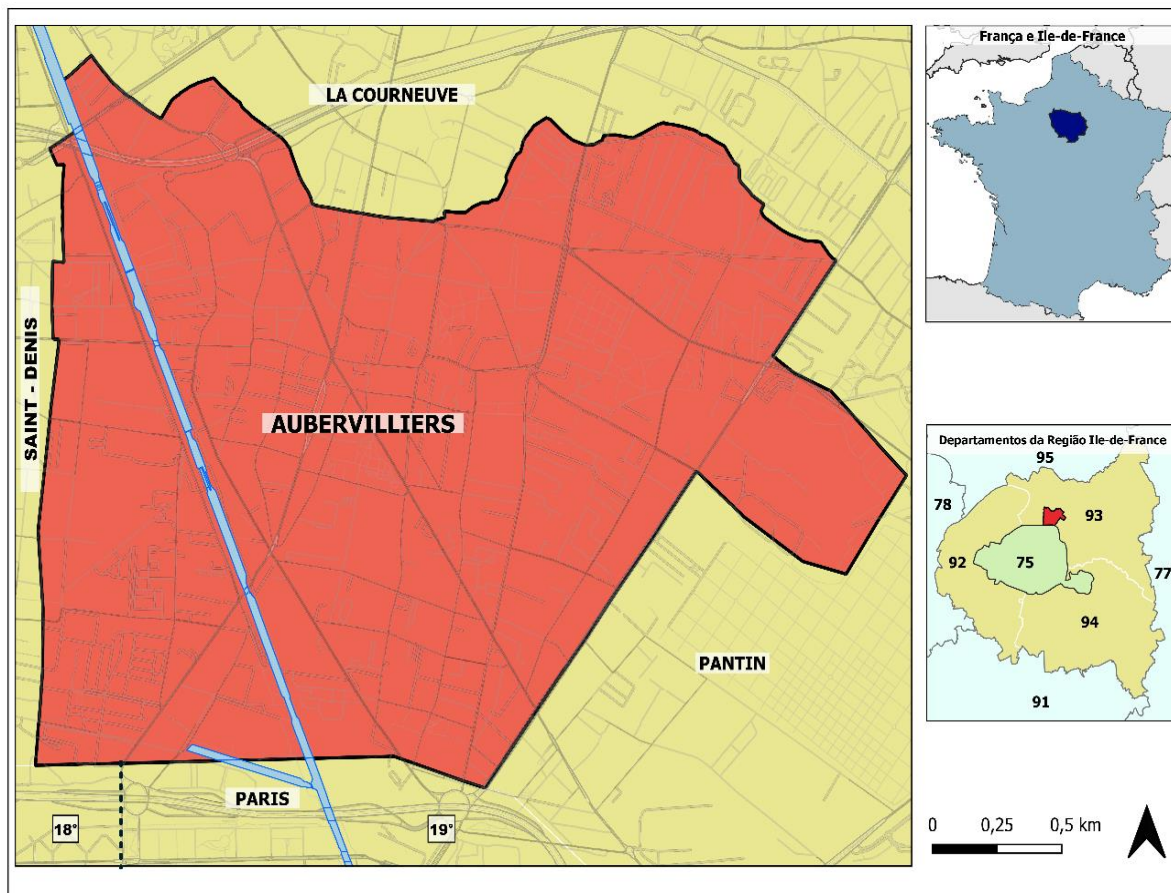
Após essa seção conjuntural sobre as *banlieues* francesas apresento a seguir Aubervilliers ou o microcosmo de uma *banlieue* francesa.

3.2. AUBERVILLIERS OU O MICROCOSMO DE UMA *BANLIEUE* FRANCESA

Geograficamente situado a nordeste de Paris, em sua periferia próxima, o município de Aubervilliers – pertencente ao Departamento de Seine-Saint-Denis (93) e a região de Ile-de-France – faz fronteira a oeste com o município de Saint-Denis, ao norte com La Courneuve, ao leste com Pantin e ao sul com os 18º e 19º distritos de Paris¹⁷¹, conforme ilustrado no Mapa 1.

¹⁷¹ Em síntese, atualmente, a França é dividida administrativamente em 18 regiões – sendo 13 na França metropolitana e 5 na França ultramarina – e subdividida em 101 Departamentos. A região *Ile-de-France* conta com 8 departamentos, incluso Paris (75) e Seine-Saint-Denis (93). É neste último que se encontra o município de Aubervilliers.

Mapa 1 – Geolocalização de Aubervilliers – municípios limítrofes – Ile-de-France – França



Fonte: *Institut National de la Statistique et des Études Économiques/ Direction des Territoires, de la Coopération et des Mobilités/ Service de la Géomatique et de l'Information Géographique*. Elaborado pelo autor (2022).

Foi a partir da segunda metade do século XIX – com o advento da revolução industrial e com a expansão de Paris – que o município de Aubervilliers adquiriu duas das características pelas quais o identificamos ainda até hoje: um polo de grandes indústrias e uma cidade receptora de ondas migratórias.

A partir de 1860, por ser atravessada pelo canal Saint-Denis¹⁷², a região foi fortemente investida¹⁷³ pela grande indústria de químicos e por depósitos de têxtil e assim se desenvolveu rapidamente, econômica e demograficamente.

¹⁷² Construídos no início do século XIX os canais parisienses – e entre eles o *canal Saint-Denis* – formam uma rede fluvial de 130 km de comprimento nos arredores de Paris, criada para desbloquear o fluxo de navegação de mercadorias pelo rio Sena e para alimentar a metrópole em água potável.

¹⁷³ Explica-se também que – assim como em outras grandes cidades europeias – as indústrias mais poluentes foram propositalmente instaladas ao nordeste de Paris, visto que, nesta latitude, os ventos sopram do Oeste para o Leste. Foi assim a época da revolução industrial que ocorreu, grosso modo, a repartição populacional que se mantém até hoje, em que ao nordeste – nos 18°, 19° e 20° distritos – se encontram em sua maioria, as populações mais pobres e os imigrantes, assim como as indústrias mais poluentes nos municípios vizinhos ao norte e nordeste.

Ao longo do século XX, Aubervilliers tornou-se uma cidade receptora de dois importantes fluxos migratórios: o primeiro formado por migrantes oriundos de outras regiões francesas, assim como de outros países europeus; o segundo composto majoritariamente por migrantes vindos dos territórios ainda colonizados da África do Norte, da África Subsaariana e da Ásia e em diferentes ciclos.

Aubervilliers também se destacou como um dos municípios da dita *banlieue rouge*¹⁷⁴ – já que foi, quase ininterruptamente por um século, governado por prefeituras comunistas. Nessas municipalidades comunistas promoveram-se enfaticamente políticas sociais para democratização do acesso à saúde, à educação e à moradia. O movimento entrou em declínio, a partir da década de 1980, o que segundo o historiador Emmanuel Bellanger (2017) se explica pela desindustrialização progressiva desses territórios e pela não identificação das atuais populações desses municípios com o Partido Comunista Francês (PCF). O absenteísmo nas eleições também é um importante fator para compreensão desse fenômeno de declínio. Em março de 2020, foi a direita que venceu as eleições municipais locais.

Em 1924, criou-se o *Office Public d’Habitations à Bon Marché d’Aubervilliers* – OPH, órgão responsável, ao nível municipal, pelas políticas públicas de acesso à moradia¹⁷⁵ e que edificou dezenas de milhares de habitações populares¹⁷⁶, principalmente entre 1929 e 1931, e entre 1945 e 1960, períodos em que ocorreram importantes crises habitacionais¹⁷⁷, em escala nacional.

A crise habitacional ganhou novamente destaque em janeiro de 1970, quando em um *Foyer de travailleurs migrants* de Aubervilliers, cinco operários da África subsaariana

¹⁷⁴ Banlieue rouge ou ceinture rouge, é o nome atribuído ao conjunto de municípios, situados no entorno de Paris, com significativa população de classe operária que, desde 1919, foram em sua maioria governados por prefeitos comunistas – essencialmente do Partido Comunista Francês (PCF).

¹⁷⁵ No contexto francês, a noção de “habitação popular” toma forma a partir da Lei Siegfried, ao final do século 19, quando surge a denominação *Habitations à Bon Marché* (HBM), e incita-se a construção e disponibilização de moradias “a preço social” com exoneração fiscal. Em 1945, a nomenclatura de HBM é substituída pela de HLM – *Habitations à Loyer Modéré* – “habitações de aluguel moderado” – sendo habitações, estatais ou particulares, parcialmente financiadas pelo Estado: diretamente – através de subsídios – ou indiretamente – por exonerações fiscais.

¹⁷⁶ Também frequentemente denominadas mais recentemente de *grands ensembles d’habitations, cité* ou *cité HLM*.

¹⁷⁷ Ao longo do século XX, a França passou por duas importantes “crises habitacionais”. A primeira ocorreu no período entre as duas guerras mundiais, em parte em consequência da primeira - quando milhares de construções civis foram destruídas – e atingiu seu ápice na Grande Depressão de 1929. A segunda ocorreu, entre 1945 e 1960, também como desdobramento da destruição provocada pela guerra e amplificada pela chegada maciça de populações migrantes para reconstrução do país, pelo êxodo rural e pelo repatriamento das populações das antigas colônias da África e da Ásia.

morreram por asfixia devido aos gases tóxicos produzidos por um aquecedor improvisado, para as noites de inverno. A tragédia – que foi amplamente mediatizada – choca a opinião pública francesa¹⁷⁸ e provoca uma série de debates sobre a imigração e sobre as condições de vida dos trabalhadores nessas moradias. Dois dias após esse drama, o primeiro-ministro Chaban-Delmas visita o *bidonville* de Aubervilliers, que foi totalmente desativado, dois anos depois. Vale salientar que incidentes semelhantes ocorrem, com certa recorrência, no município até hoje¹⁷⁹.

Entre meados dos anos 1970 e o final dos anos 1980, algumas transformações ocorreram na infraestrutura urbana de Aubervilliers. Milhares de moradias populares foram edificadas, pelo OPH, de forma a absorver as populações que antes moravam nos *bidonvilles*. Surgem edificações e conjuntos habitacionais inovadores em termos de arquitetura: a tour *La Villette* – mais alto prédio de Aubervilliers – em 1973; a renovação do bairro La Maladrerie, entre 1978 e 1988. Em 1979 – ao longo da avenida Jean-Jaurès e na divisa com o município de Pantin – são inauguradas as duas primeiras estações de metrô que, com a linha 7, servem a cidade: *Aubervilliers-Pantin-Quatre Chemins* e *Fort d’Aubervilliers*.

Nas décadas de 1990-2000, em situação financeira restrita, o OPH opera somente na renovação de algumas moradias populares já existentes. A inauguração, para a Copa do Mundo de 1998, do Stade de France em Saint-Denis – município limítrofe a Oeste de Aubervilliers – estimula economicamente a região e, sobretudo, o bairro/território de La Plaine Saint-Denis¹⁸⁰. Ao longo dos anos 1990 e 2000, grandes corporações de produção audiovisual e diversas empresas antes sediadas em Paris instalaram-se em La Plaine Saint-Denis, fazendo com que esse conjunto geográfico seja hoje considerado como o segundo pólo terciário da região *Île-de-France*, após o bairro de *La Défense*¹⁸¹.

¹⁷⁸ Segundo analisou o historiador Yvan Gastaut (1997), essa tragédia representou a “irrupção do tema da imigração na mídia francesa” e simboliza o primeiro contato da maioria dos franceses para com a realidade social da imigração, qual seja, o papel essencial dos trabalhadores imigrantes para a economia do país frente a situação social precária e indigna em que estes vivem.

¹⁷⁹ AUBERVILLIERS: une mère et ses trois enfants meurent dans l’incendie d’un immeuble. **Le Parisien**, Paris, 27 de julho de 2018. Disponível em: < <https://www.leparisien.fr/seine-saint-denis-93/aubervilliers-incendie-dans-une-tour-de-18-etages-26-07-2018-7834740.php>>.

¹⁸⁰ Conjunto geográfico situado entre os municípios de Aubervilliers, de Saint-Denis e de Saint-Ouen-sur-Seine, fortemente industrializado desde a revolução industrial e até os anos 1960, quando entrou em declínio.

¹⁸¹ EM 20 ans, le Stade de France a transformé le Regard sur la banlieue. **Le point**. 26 jan. 2018. Disponível em: https://www.lepoint.fr/sport/en-20-ans-le-stade-de-france-a-transforme-saint-denis-et-le-regard-sur-la-banlieue-26-01-2018-2189881_26.php.

Ao longo dos anos 2000, outras transformações urbanas ocorreram no município, em parte relacionadas com o megaprojeto do *Grand Paris*¹⁸²:

- O projeto de extensão da linha 12 do Metrô parisiense, que teve início em 2007 – financiado majoritariamente pelo Estado e pela Região de Ile-de-France e realizado pela RATP – tendo por objetivo a extensão do túnel da linha 12 e a criação de três novas estações de metrô – *Front Populaire; Aimé Césaire; e, Mairie d’Aubervilliers* – atravessando a parte oeste da cidade e o canal Saint-Denis, chegando assim ao centro de Aubervilliers.
- O projeto *Campus Condorcet Paris Aubervilliers*, que surgiu em 2009, no quadro do *Plan Campus*, tendo por objetivo a criação na região de um campus universitário majoritariamente dedicado à pós-graduação em ciências humanas e sociais.

Atualmente, Aubervilliers é a terceira cidade mais populosa do *Département de la Seine-Saint-Denis*, com uma população total de 88.948 habitantes¹⁸³ (INSEE, 2022) e um dos municípios franceses que conheceu o maior acréscimo populacional no país na última década – da ordem de 17,9%, entre 2011 e 2019, sendo que em escala nacional foi de 6,2% (OBSERVATOIRE DE LA SOCIÉTÉ LOCALE, 2019). A densidade demográfica média do município também é elevada, com 15.203,5 hab/km² – sendo de 820 hab/km² – em média – nos grandes pólos urbanos da França metropolitana (INSEE, 2022).

Estima-se, ainda, que este crescimento demográfico deve manter-se elevado ao longo da década de 2020 e que a população local chegue aos 100.000 habitantes, em 2025 (PAVASOVIC, 2019) tendo em vista que, desde a década passada, grandes transformações de infraestrutura urbana vêm ocorrendo na cidade.

Para além desses primeiros dados populacionais, um conjunto de características sociodemográficas colocam o município de Aubervilliers em destaque na escala nacional e/ou regional.

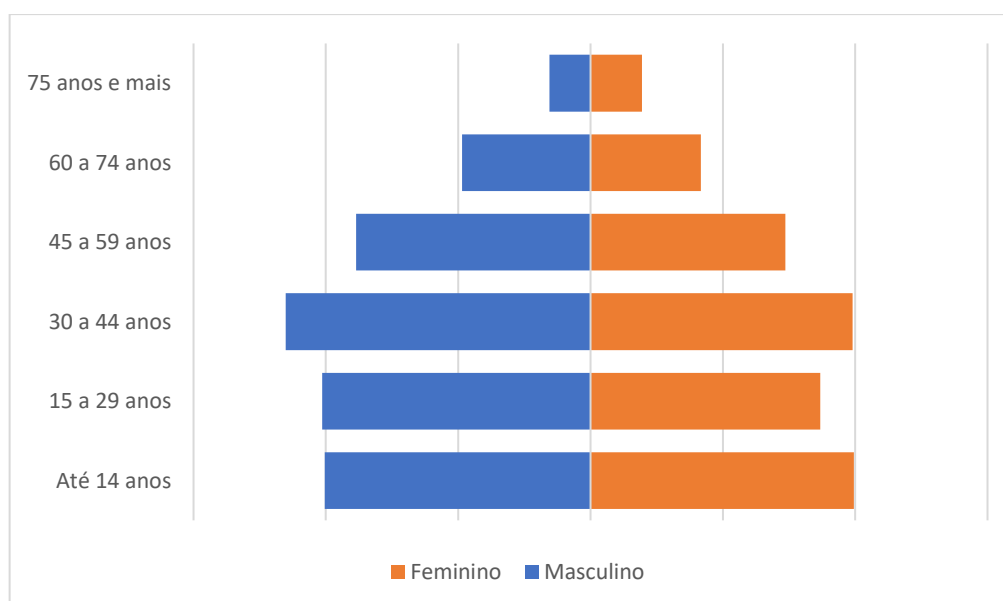
- *Uma população majoritariamente masculina e essencialmente jovem*

¹⁸² Lançado oficialmente em 2007, durante o governo do então presidente Nicolas Sarkozy, o projeto do *Grand Paris* tem por objetivo principal mudanças em infraestrutura urbana visando interligar os municípios da região metropolitana de Paris em uma grande metrópole.

¹⁸³ Os dados estatísticos apresentados e analisados nesta parte foram obtidos por meio de duas fontes principais: i) no relatório *Portrait statistique d’Aubervilliers en 2016 comparaison avec d’autres territoires*, elaborado pelo *Observatoire de la Société locale/ Mairie d’Aubervilliers* (2019), com base em dados produzidos pelo INSEE, no *Recensement de la population*; ii) pelo portal *Statistiques locales* do INSEE, acessível em: <https://statistiques-locales.insee.fr/#c=home>. São, portanto, em sua maioria relativos a levantamentos feitos em 2016. De forma a deixar o texto mais fluido, as taxas percentuais foram, em sua maioria, arredondadas para cima ou para baixo.

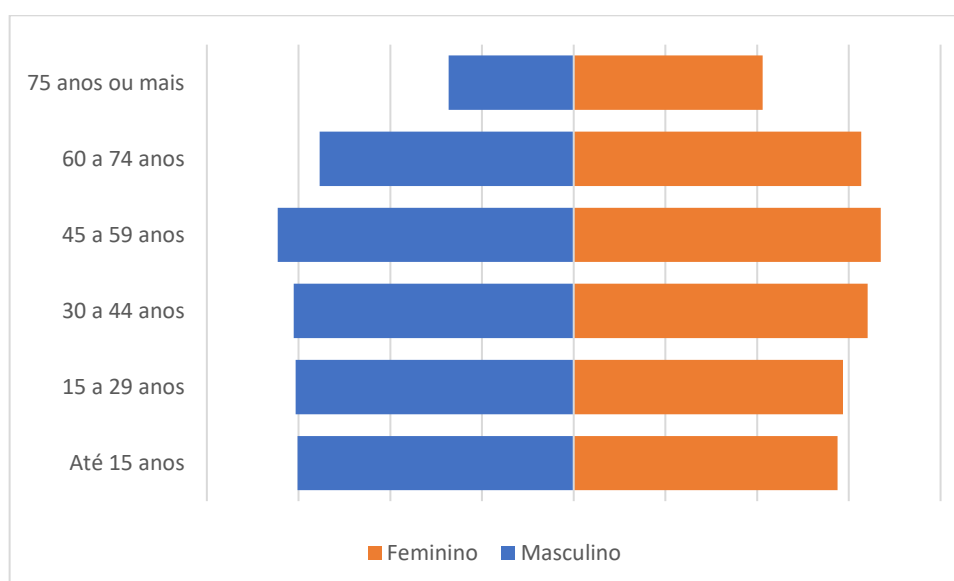
Os homens representavam 53% da população albertivillarienne – contra 48% em escala nacional. Em termos etários, 26% da população encontrava-se na faixa etária entre 0 e 17 anos – sendo 22% na França metropolitana; e, 49% situavam-se na faixa etária entre 18 e 49 anos – versus 37% no conjunto do país. Por fim, enquanto ao nível nacional é evidente o envelhecimento populacional, visto que, 19% da população francesa tinha 65 anos ou mais, em Aubervilliers, somente 10% da população encontrava-se nessa faixa etária. As pirâmides etárias abaixo reforçam o acima exposto.

Tabela 1 - Distribuição da população por faixas de idade e sexo – Aubervilliers – 2019



Fonte: Elaborado pelo autor, com base em dados do INSEE.

Tabela 2 - Distribuição da população por faixas de idade e sexo – França Metropolitana – 2023



Fonte: Elaborado pelo autor, com base em dados do INSEE.

- *Forte proporção de população de nacionalidade estrangeira*

Cerca de 40% da população de Aubervilliers era composta por estrangeiros¹⁸⁴ – a título de comparação, no mesmo ano, essa proporção era de cerca de 23% no *Département de Seine-Saint-Denis* e de pouco menos de 7% na França metropolitana.

- *Baixo nível de escolaridade e de diplomação da população*

Somente 20% da população possuía algum diploma de ensino superior – contra 29% na França metropolitana. No que tange ao nível de diplomação dos albertivillariens, destaca-se que metade da população do município – com 15 anos ou mais – possui qualificação acadêmica inferior ao *Baccalauréat*¹⁸⁵ ou não possui nenhum diploma – essa proporção é de 29% em escala nacional.

- *População ativa¹⁸⁶ de baixa qualificação e altas taxas de desemprego*

Como em seu passado, vemos que Aubervilliers segue sendo uma cidade formada majoritariamente por “operários” (ouvriers) e “profissionais de baixa qualificação” (employés), categorias socioprofissionais¹⁸⁷ em que se encontra 50% da população ativa do município – *versus* 44% em Seine-Saint-Denis e 48% ao nível nacional.

A despeito de, nos últimos anos, o município ter apresentado crescimento na criação de vagas de emprego – devido à presença de atividades econômicas e comerciais como a multinacional *Veolia* e de várias empresas atacadistas de produtos têxteis – em 2016, o desemprego atingia 23% da população ativa albertivillarienne – taxa nove pontos acima da média nacional.

¹⁸⁴ No contexto francês é considerado como uma estrangeira a pessoa que reside na França e não possui a nacionalidade francesa - podendo possuir exclusivamente uma outra nacionalidade, ou não possuir nenhuma (apátrida). As pessoas de nacionalidade francesa que possuem uma outra nacionalidade (ou várias) são consideradas na França como francesas. Um estrangeiro não é necessariamente um imigrante, ele pode ter nascido na França e não possuir a nacionalidade francesa como é o caso dos menores de idade filhos de pais estrangeiros (OBSERVATOIRE DE LA SOCIÉTÉ LOCALE, 2019, p. 7).

¹⁸⁵ Coloquialmente conhecido como “BAC”, o *Baccalauréat* é a qualificação acadêmica que no sistema educativo francês certifica a conclusão do Ensino Médio e permite o ingresso no ensino superior. Grosso modo equivalente ao ENEM no contexto brasileiro.

¹⁸⁶ Na França, a população ativa corresponde às pessoas – entre 15 e 64 anos – que declaram ter um emprego, além dos desempregados – *chômeurs* – que estão em busca de um emprego.

¹⁸⁷ Conceito cunhado pelo INSEE, no intuito de formar conjuntos ligados a atividade profissional da população. Cada categoria – num total de 8 – agrupa os indivíduos dos quais a profissão, a atividade econômica, a qualificação, a posição hierárquica e o estatuto (público ou privado) são similares.

Analisando de forma desagregada a taxa de desemprego, percebemos que as mulheres são mais afetadas – 26%; e, principalmente, os jovens, visto que, 35% da população ativa local entre 15 e 24 anos, declarou-se desempregada. Vale salientar que, em nível nacional, são também os jovens os mais atingidos pelo desemprego, em um total de 28,6%.

- *Taxa de pobreza¹⁸⁸ e renda média da população*

Em 2016, Aubervilliers possuía a taxa de pobreza mais alta do país – entre os municípios com 40 mil habitantes ou mais – quando 45% de sua população vivia abaixo da “linha de pobreza” – contra 14% em escala nacional. Contudo, se no conjunto da França metropolitana são majoritariamente os indivíduos com menos de 30 anos que se encontram abaixo da linha de pobreza – 22,5% – em Aubervilliers, a pobreza atinge predominantemente as populações na faixa etária entre 40 e 59 anos – 49,5%.

Já a renda média *per capita* mensal era de 1.103 euros – contra 1.734 euros, em média, na França metropolitana.

- *Status de ocupação da moradia e taxa de locatários de HLM¹⁸⁹*

Em 2016, em Aubervilliers, somente 22% dos agregados familiares (*ménages*) eram proprietários de suas residências principais – contra 58% em escala nacional.

A taxa de locatários de moradias sociais – HLM – era de 45%, contra 39% – em média – no *département de Seine-Saint-Denis* e 16% na França metropolitana.

- *Criminalidade e insegurança*

Aubervilliers, assim como boa parte dos municípios do 93, são localidades conhecidas e reputadas no imaginário francês como violentas e inseguras e que, de fato, respondem por altas taxas de criminalidades e de delitos, de diversas ordens, se comparadas com os índices nacionais e regionais. Vale salientar, que tais taxas – 60% – são principalmente relacionadas a crimes financeiros¹⁹⁰ e contra o patrimônio – como as degradações em via pública, os furtos e

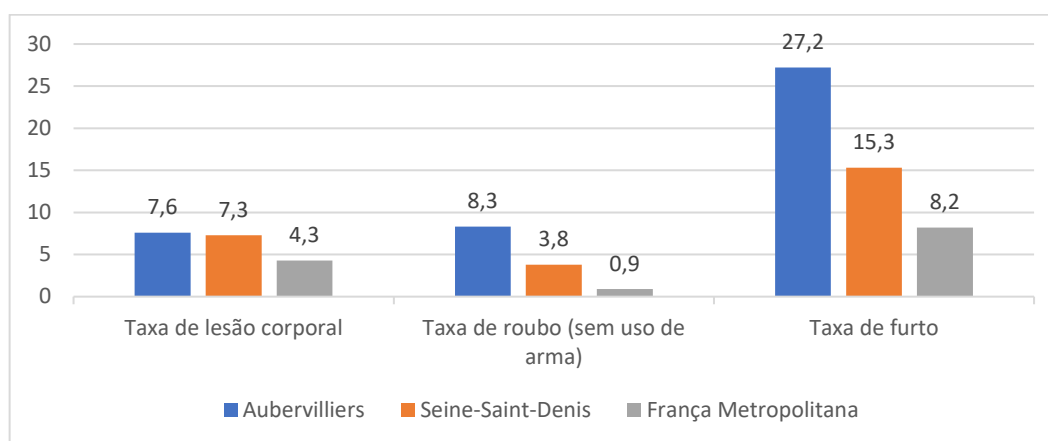
¹⁸⁸ Segundo o INSEE, na França, a linha de pobreza corresponde a 60% do nível de vida médio. É, portanto, considerado como “pobre” um indivíduo (ou agregado familiar) com o nível de vida inferior a linha de pobreza.

¹⁸⁹ No contexto francês, a taxa de locatários de HLM de um município é um indicador relevante: i) sobre o perfil da população local, visto que, em 2016, em nível nacional, entre os locatários de HLM, 35% viviam abaixo da linha de pobreza; mais da metade eram famílias monoparentais chefiadas por mulheres; com, em média, 50 anos; e, um terço era de pessoas nascidas no exterior – de nacionalidade francesa ou não; e, ii) sobre a capacidade de mobilidade espacial e social de seus habitantes, visto que os dados apontam que são justamente os locatários de perfil típico majoritário que enfrentam mais dificuldades para melhorar as condições de vida e sair dessas moradias populares situação que entra em choque – especialmente em Aubervilliers – em um contexto de forte especulação imobiliária que tende a “empurrar” suas populações para as novas margens.

¹⁹⁰ *Délinquance économique et financière*

roubos sem uso de violência – a pessoas, a residências ou em veículos, segundo dados do *Observatoire national de la délinquance et des réponses pénales* - ONDRP (2020). Quanto aos outros 40%, trata-se de crimes violentos contra a pessoa – majoritariamente agressões físicas e roubos com uso de violência e de outros delitos – principalmente tráfico, venda e uso de entorpecentes e a receptação de produtos roubados (ONDRP, 2020).

Tabela 3 – Taxas de criminalidade comparadas¹⁹¹ – Aubervilliers, Seine-Saint-Denis e França Metropolitana – por mil habitantes



Fonte: INSEE (2021).

*

Foi por bem saber o que o termo “banlieue”, evoca no imaginário social francês e internacional, que achei importante utilizá-lo como título nesse capítulo. Sublinho, contudo, e sem querer parecer maniqueísta, sendo a partir de dados estatísticos como os supramencionados – necessários, porém não suficientes – assim como, com base em visões estereotipadas e caricatas veiculadas pela grande mídia e pela cultura de massa, e reiteradas pela classe política que, *sine qua non*, tais localidades são definidas, identificadas, descritas e imaginadas pelo senso comum. São essas visões costumeiramente veiculadas que rotulam Aubervilliers como “mais uma banlieue francesa” ou como um “gueto”, marcado pela exclusão, pelo isolamento social, pela pauperização, pela violência urbana, pela acumulação das dificuldades socioeconômicas, onde se amontoam as minorias étnicas e religiosas, os imigrantes e seus descendentes, os estrangeiros, os chamados delinquentes juvenis, os marginais, os radicalizados islâmicos, os potenciais terroristas, os socialmente assistidos, os “*jeunes de banlieue*”, adicionado a isso tudo “o barulho e o cheiro”.

¹⁹¹ Nota: na França, roubo e furto são uma mesma categoria – *vol* – diferenciando-se o roubo com violência e o roubo sem violência. Para facilitar a compreensão, fiz diretamente a tradução no quadro. Quanto a lesão corporal, a categoria original trata de *Coups et blessures*.

Por fim, se, por possuir grande parte das características supramencionadas, Aubervilliers aparece sim como o microcosmo de uma *banlieue* francesa, me dei por objetivo neste trabalho apontar um retrato mais aprofundado de tal realidade e para tanto, nada melhor do que me apoiar nas narrativas dos/as próprios/as jovens albertivillariens/ennes, a saber como estes/as definem e traduzem a sua relação com o seu local de moradia:

“[...] sempre serei fiel a Auber, é uma cidade que conta imensamente pra mim. Acho que se Aubervilliers fosse uma pessoa eu diria que sou apaixonada por ela (risos). Aqui eu me sinto em casa, sempre.” (Shaima, 29 anos)

“Aqui é minha casa, é aqui que eu fico à vontade... eu me sinto deslocada (*dépaysé*) quando estou em outro lugar, sabe, e assim que volto pra cá, tipo quando eu saio do Metrô voltando de Paris, quando chego em *Quatre-Chemins* eu penso: “ai sim”, e olha que eu detesto o *Quatre-Chemins* (risos), mas ainda assim, quando desço lá eu penso comigo mesma: “sim, eu me sinto bem aqui”. Temos tudo em Aubervilliers. É uma cidade acolhedora e calorosa. Seja aonde eu for quando eu volto pra cá eu sinto isso, nem sei bem te explicar por que, na real.” (Soraya, 25 anos)

“O fato de ter crescido aqui faz a minha força hoje. Ter crescido aqui é uma força mais que uma infelicidade, saca? O fato de ter vivido essas experiências, boas e más, desenharam o Mohammed que eu sou hoje. Conheço essa cidade de cor (*par coeur*). Vou sempre amar Aubervilliers, sempre. Até mesmo quando terei minha família e não estarei mais aqui, pelo menos assim espero, vou trazê-los pra cá pra mostrar pra eles e dizer: “tá vendo filho/a, essa é minha *banlieue*, essa é minha cité, é aqui que eu cresci”. Amarei para sempre essa *banlieue*. Tenho um apego imenso a essa cidade, apesar dos problemas que existem, não posso negar. Adoro a fraternidade (*esprit de fraternité*) que rola aqui.” (Mohammed, 22 anos)

“Tenho um imenso apego à Aubervilliers, a cidade tem vários problemas, como todas as *banlieues*, né..., mas ainda assim, eu gosto daqui, de verdade. Sinto que pertença (*j'appartient*) a cidade, não sei bem como te explicar..., mas é porque assim, por mais que existem os problemas e tudo mais, eu me sinto rodeada de pessoas que cresceram comigo, que são com uma família pra mim, ou seja, mesmo se fosse pior ainda, se não tivéssemos nada, ainda teríamos as pessoas, pra nos divertir, para conversar, pra rir, então é isso.” (Aissata, 18 anos)

“Aqui é uma merda, é uma cidade de merda (risos), mas eu gosto daqui. É carinhoso quando eu digo cidade de merda, hein? É uma merda, mas eu gosto daqui.” (Imène, 16 anos)

“Aubervilliers é minha cidade, é minha *banlieue*, é uma cidade que me dá vontade de não ir embora, porque tipo é uma cidade calorosa, é uma cidade doce, afetiva pra mim. Ela me faz bem, sabe, no geral as pessoas são gentis quando nos dispomos a conhecê-las, as pessoas gostam de estar aqui, claro, nem todos, né, tem de tudo aqui, mas no geral, é uma cidade super acolhedora, super calorosa... e eu não gosto quando falam mal da minha *banlieue*, eu a defendo, sempre!” (Karim, 18 anos)

“Tenho um amor imenso por Aubervilliers, talvez é isso que explica por que faço tanta questão de me investir na cidade, principalmente para com os jovens da cidade. Acho que aqui temos uma riqueza, pela diversidade de culturas, de identidades, de percursos de vida que muitos jovens não têm, em Paris, por exemplo. Me chateia sim a imagem que as pessoas de fora têm das *banlieues*, da minha *banlieue*, de Aubervilliers e isso é pra todos, até da parte daqueles que supostamente estudaram e tal, eu sinto muito isso no meu trabalho, também durante minha faculdade que foi lá em Paris. O pior de tudo é que essas pessoas dizem coisas baseadas em puros estereótipos, eu adoro responder pra eles/as: “não, não é assim. Aliás, você já foi pra lá?”, aí costumam ficar quietos. A imensa maioria nem nunca colocou os pés aqui.” (Manel, 28 anos)

“Eu me sinto bem aqui, de verdade. Olha a prova (*la preuve*), agora eu sou adulto, tenho meu trampo, tenho grana, mas faço questão de ainda morar aqui. É um apego que eu não sei bem como te explicar... eu já tentei morar em outros lugares, mas eu não me identifico, saca, não me diz nada... é bom morar em um lugar onde temos o sentimento de que a ele pertencemos... acho que é isso.” (Boubacar, 29 anos)

Em suma, as narrativas dos/as jovens albertivillariens/nnes traduzem bem de que forma “a *banlieue* deles”, mais especificamente Aubervilliers, é sinônimo de acolhimento, pertencimento, apego, identidade e bem-estar, ainda que não negando a existência de desafios e dificuldades no cotidiano, estes últimos reforçados pelo peso da estigmatização territorial.

Peço licença agora para viajarmos para o outro lado do Atlântico, primeiramente para discorrer sobre a categoria favela para em seguida chegarmos na Ceilândia e no Sol Nascente. A despeito dos 8.620km que separam essas duas realidades, elas carregam semelhanças e divergências que gostaria de evidenciar.

3.3. O QUE É UMA FAVELA?

Do ponto de vista geográfico, define-se como favela a “área de povoamento urbano, formada por moradias populares, onde predominam pessoas socialmente desfavorecidas” (Dicionário Michaelis on-line). Cabe salientar, que este termo se originou no contexto específico da cidade do Rio de Janeiro, ao final do século XIX.

Os cortiços do Rio de Janeiro eram, historicamente, a forma habitacional considerada como “semente da favela”, por ser o lócus da pobreza e onde se concentrava, até então, a dita “classe perigosa”, composta por alguns trabalhadores e por muitos vadios e malandros (VALLADARES, 2000). Com o final da Guerra de Canudos (1896-1897), o até então denominado Morro da Providência, no Rio de Janeiro, passou a abrigar ex-combatentes de Canudos, que lá se instalaram de forma a pressionar o Ministério da Guerra ao pagamento dos soldos devidos. O local passou informalmente a ser chamado de *Morro da Favella*, em referência a uma planta em forma de favo, que encobria a região do arraial de Canudos de onde eram oriundos os novos ocupantes que passaram a se mesclar com os antigos moradores dos cortiços cariocas.

Nos anos seguintes, ainda no Rio de Janeiro, o Morro da Favella passou a emprestar seu nome aos demais “aglomerados de casebres sem traçado, arruamento ou acesso aos serviços públicos, construídos em terrenos públicos ou de terceiros, começam a se multiplicar no centro e nas zonas sul e norte da cidade” (VALLADARES, 2000, p. 7). A partir da década de 1920, o termo “favela” passou a ser utilizado pela imprensa e foi ganhando sentido simbólico, tornando-

se uma nova categoria para “designar as aglomerações pobres, de ocupação ilegal e irregular, geralmente localizadas em encostas” (2000, p. 9), que se multiplicavam também em outros estados e cidades brasileiras. Embora em muitos desses eram/são acionados termos e expressões diferentes – viela, vila, morro, quebrada, entre muitos outros – no sentido de favela.

O conceito de favela passou por diversas ressignificações ao longo da história, sendo atualmente cada vez menos uma mera noção geográfica e/ou um fenômeno social a ser estudado e, paulatinamente mais se fundamentando como uma categoria política e simbólica, ainda que carregada de ambiguidades, como veremos a seguir.

3.3.1. Da construção social da favela à sua transformação em problema

Para além dos desdobramentos da Guerra de Canudos, entre o final do século XIX e a primeira década do século XX, uma conjunção de fatores influenciou a ampliação e a formação dos espaços urbanos no Brasil, entre eles, a favela.

O fim da escravidão, em 1888, fez com que a mão-de-obra escravizada fosse expulsa do campo e migrasse para a cidade, em simultâneo, houve a chegada dos imigrantes europeus para trabalhar no campo e na nascente indústria brasileira, o que provocou um vertiginoso aumento da população nas cidades, especialmente em São Paulo e no Rio de Janeiro e acarretou uma inédita demanda por moradia, transporte e demais serviços urbanos (MARICATO, 1997, p. 34). Concomitantemente, os olhos das elites cariocas e nacionais se voltam cada vez mais à observação desse novo fenômeno social: as favelas cariocas.

Inicia-se, assim, o processo de construção social dessa nova categoria de espaço urbano e o desenvolvimento de um imaginário coletivo, de um tipo ideal sobre o microcosmo da favela e de seus moradores (VALLADARES, 2000), com base nos relatos e nas descrições de intelectuais de diversos espectros políticos e ideológicos, que, contudo, partilhavam todos:

[...] de um mesmo entendimento sobre o que eram e representavam tais áreas e seus moradores no contexto da capital federal e da jovem República [...] informados por um mesmo conjunto de concepções, por um mesmo mundo de valores e ideias. A ponto de participarem da construção de um arquétipo, de uma imagem padrão que se tornou consensual a respeito desse “mundo diferente” que emergia na paisagem carioca pela contramão da ordem. (VALLADARES, 2000, p. 8).

Vale destacar, como sublinha Valladares (2000), que foi sobretudo a obra *Os Sertões*, de Euclides da Cunha – e a descrição nesta sobre o arraial de Canudos e sua população – que serviu de base a construção e consolidou o imaginário social sobre as favelas cariocas. Pois, para além das semelhanças topográficas e físicas, existiam demais similitudes entre esses dois territórios e suas populações. A favela, assim como, o arraial de Canudos, eram vistas e

descritas como “uma espécie de paraíso comunitário onde a lei nacional não entrava e as normas sociais não eram ditadas pela sociedade dominante”; como “uma comunidade de miseráveis com extraordinária capacidade de sobrevivência diante de condições de vida extremamente precárias e inusitadas, marcados por uma identidade em comum”; como “um espaço de liberdade e como tal valorizada por seus habitantes”. Por ser percebida como uma “comunidade organizada”, tal espaço se constituía como:

[...] um perigo, uma ameaça à ordem moral e à ordem social onde está inserida. Por suas regras próprias, por sua persistência em continuar favela, pela coesão entre seus moradores e por simbolizar, assim como Canudos, um espaço de resistência. (VALLADARES, 2000, p. 11–12).

Em suma, à época, no imaginário social brasileiro a favela carioca se estabeleceu, primeiro, em dualidade com relação a ideia de cidade ou “como um espelho invertido na construção de uma identidade urbana civilizada” (ZALUAR; ALVITO, 1998, p. 12); segundo, como um espaço de resistência e, por conseguinte, em oposição e como uma ameaça a cidade e as moralidades idealizadas pela jovem República brasileira. Construía-se assim paulatinamente a favela e sua população como “o Outro” e como um problema.

Diversas/os autoras/es entram em consenso que data do início do século XX, não apenas a descoberta da favela, mas também a sua transformação em problema, praticamente no momento em que surge (VALLADARES, 2000, p. 12; ZALUAR; ALVITO, 1998, p. 10) e que esses “territórios da pobreza” sempre foram vistos como um problema a dificultar uma integração social homogênea e como uma espécie de quisto que ameaçava a organização social da cidade (MACHADO DA SILVA, 2002, 2010). Foi a partir da década de 1920, que a imprensa, articulada com o discurso de médicos, de engenheiros e de urbanistas¹⁹², problematizou a existência e proliferação das favelas e da pobreza urbana (VALLADARES, 2000; ZALUAR; ALVITO, 1998). Por parte dos médicos vinha a construção do discurso higienista, por meio do qual a favela era considerada como habitação anti-higiênica por excelência e como uma “patologia social” que precisava ser combatida. Da parte dos engenheiros e urbanistas vinham os discursos críticos a respeito da quebra do padrão estético da cidade, além do reforço ao discurso dos médicos quanto a ausência de salubridade nessas localidades.

Somente na década de 1940, ocorre uma primeira tentativa governamental no sentido de “conhecer para melhor administrar e controlar a favela e seus moradores” (2000, p. 20),

¹⁹² Valladares (2000) lembra que à época “tais profissionais [eram] portadores de uma concepção positivista da ciência, não se preocupavam apenas com problemas de ordem técnica, mas eram também atraídos pelo desejo de entender e, sobretudo, explicar os problemas sociais” (2000, p. 14).

quando se encomenda o primeiro Censo das favelas¹⁹³. Bem que essencialmente de ordem quantitativa, esse primeiro levantamento sobre as favelas testemunhava o já evidente viés racista e segregacionista do poder público vigente sobre tais populações. Assim, Zaluar e Alvito (1998) mostram que no texto que precedia as tabelas estatísticas, argumentava-se que os “pretos e pardos” prevaleciam nas favelas por serem:

[...] hereditariamente atrasados, desprovidos de ambição e mal ajustados às exigências sociais modernas” e que “o preto, por exemplo, via de regra, não soube ou não pode (sic) aproveitar a liberdade adquirida e a melhoria econômica que lhe proporcionou o novo ambiente para conquistar bens de consumo capazes de lhe garantirem nível decente de vida. (ZALUAR; ALVITO, 1998, p. 13).

Via-se então que não somente a favela, enquanto território, era vista em oposição a cidade e como um problema, como o seu morador, “o favelado”, “sempre foi [...] um outro construído de acordo com o tipo de identidade de cidadão urbano que estava sendo elaborada, presidida pelo higienismo, pelo desenvolvimentismo” (ZALUAR; ALVITO, 1998, p. 15).

O Censo das favelas foi realizado novamente na década de 1950 e somente na seguinte passaram a ser realizados também os primeiros estudos qualitativos sobre o fenômeno social quando a universidade, e principalmente as ciências sociais, transformam a favela em um dos seus objetos de estudo.

Embora, desde o início do século XX os morros da cidade do Rio de Janeiro já eram vistos pela polícia e por alguns setores da população como locais perigosos e refúgios de criminosos¹⁹⁴ (ZALUAR; ALVITO, 1998, p. 10), foi principalmente a partir da década de 1980, que as favelas cariocas passaram a ser rotuladas como *locus* principal de violência urbana.

Ao longo dos anos 1980, por sua preexistente condição segregada e pela presença desigual do estado¹⁹⁵, as favelas cariocas passaram a ser ocupadas e disputadas pelas organizações criminosas que se formaram nas prisões durante a ditadura militar e que passaram a liderar o tráfico de drogas a varejo. Em simultâneo, ocorreu um vertiginoso aumento dos crimes violentos no Rio de Janeiro e parte significativa desse aumento correlacionava-se ao

¹⁹³ Os Censos demográficos começaram a ocorrer no conjunto do país 50 anos antes.

¹⁹⁴ A despeito de tais afirmações não serem confirmadas pelos dados estatísticos sobre criminalidade da época.

¹⁹⁵ Machado da Silva (2004, 2010) a ideia de “ausência do Estado” nas regiões mais pobres das grandes cidades brasileiras, pois: “As ideias de “ausência do Estado” não podem ser separadas da indiferença para com seu funcionamento, pois, afinal de contas, é o “Brasil real” que importa nesta perspectiva. Essa indiferença, se, de um lado favorece as críticas a respeito da ineficácia da atividade policial, por outro, reforça a mencionada delegação que garante a autonomia que os aparatos de repressão recebem, pois o “Brasil formal” seria apenas uma ficção [...] É claro também que essas questões poderiam ser tratadas sob outra ótica, a da disjunção entre Estado e sociedade” (MACHADO DA SILVA, 2010, p. 288). Para ele, o maior problema é a presença desigual do Estado nas localidades mais pobres, nas quais o Estado repressivo (e do controle social) se faz mais presente do que o Estado de bem-estar social.

tráfico de drogas existente nas favelas e em outras áreas urbanas de baixa renda (MISSE, 2011, p. 14). Destarte, reforçava-se o argumento estatal e o clamor de parcela da sociedade brasileira para a ordem social ser restabelecida e de modo a “evitar a contaminação moral de todo o sistema, preservando os aspectos institucionalizados do conflito social” (MACHADO DA SILVA, 2010, p. 293). Iniciava-se assim a denominada guerra ao tráfico de drogas no país.

Nas décadas seguintes com a expansão do tráfico de drogas em escala nacional e internacional, aumentaram os conflitos armados entre os grupos criminosos e a polícia a despeito de, conforme aponta Misse (2011), o desenvolvimento e a expansão de tais organizações criminosas nas favelas cariocas possuir forte implicação de agentes públicos, sobretudo policiais¹⁹⁶.

Em suma, a partir da década de 1980, os atributos que compunham a problemática “favela” se modificaram e o que, até então, era um “tema restrito a simples medidas administrativas”, passou a ser uma questão politizada, quando o “problema de segurança” se sobrepôs ao “problema de favela” ou como sublinhou Machado da Silva (2010): “quando as favelas passam a ser tematizadas na linguagem da violência urbana” e a ser vistas “como o valhacouto de criminosos que interrompem, real ou potencialmente as rotinas que constituem a vida ordinária na cidade” (2010, p. 297).

Pois, além da percepção das favelas cariocas enquanto *locus* da violência urbana, ocorre, mais uma vez, a atribuição da culpa – pela perturbação do prosseguimento rotineiro da vida social – a um segmento específico da população: “os moradores dos territórios da pobreza e, mais especificamente, os favelados [que] a partir de sua criminalização, torna[m]-se o tipo ideal do Outro que precisa ser afastado a qualquer preço” (MACHADO DA SILVA, 2010, p. 293).

Nessa toada, os “favelados” que se encontravam, ao final do regime militar, “em franco processo de incorporação socioeconômica e política [...] quando pareciam bem-sucedidos no esforço de participar do debate público” (2010, p. 297) passam de uma categoria social, para uma categoria acusatória e como sublinha Machado da Silva (2010):

A opressão do regime militar, aparentemente superada com a redemocratização, foi substituída pela desconfiança e pelo medo generalizados, derivados da suposta adesão à “sociabilidade violenta”. Criminalizados e desqualificados como *cidadãos de bem*, os moradores [das favelas] sofrem um processo de silenciamento pelo qual se lhes dificulta a participação no debate público, justificando a truculência policial e a mencionada “policialização das políticas sociais”. A superposição do “problema de segurança” com o “problema das favelas”, ao gerar demandas de isolamento a ser implementado pela repressão policial, acaba por concentrar o foco da política de segurança sobre os espaços físicos, mais do que sobre as práticas das categorias sociais que os ocupam [...] Fecha-se, assim, o círculo de ferro que redesenha o espaço da

¹⁹⁶ Para Misse, sem considerar essas “mercadorias políticas” torna-se difícil compreender as relações entre violência, organizações criminosas e lucros nos mercados ilegais brasileiros (MISSE, 2011, p. 23).

cidade, a partir da relação entre violência urbana e “sociabilidade violenta” [e] a redefinição das favelas como “complexos” territoriais a serem militarmente combatidos e confinados. (2010, p. 297–298).

Salienta-se, contudo, conforme apontam Zaluar e Alvito (1998) que aos olhos das instituições e dos governos a favela sempre foi vista como “o lugar por excelência da desordem”:

Ao longo deste século, a favela foi representada como um dos fantasmas prediletos do imaginário social urbano: como foco de doenças, gerador de mortais epidemias; como sítio por excelência de malandros e ociosos, negros inimigos do trabalho duro e honesto; como amontoado promiscuo de populações sem moral. (1998, p. 14).

O segmento midiático tem um importante papel na construção do imaginário coletivo brasileiro sobre as favelas e, conforme analisou Valladares (2005), até a década de 1970, foram os jornalistas os principais agentes na construção das representações sobre tais localidades. Embora até então a imagem veiculada sobre esse território com frequência era baseada em atributos negativos, notou-se uma virada de chave a partir da década de 1980, quando frente ao fortalecimento do tráfico de drogas e a emergência do crime organizado fez-se a associação entre pobreza e criminalidade violenta. A favela passa a ser vista como o espaço da criminalidade por essência, insuflam-se as representações de suas populações pelo prisma da violência e evidencia-se a parcialidade adotada pela imprensa brasileira nas notícias sobre tais territórios.

De forma complementar, Santos (2018) aponta para a existência no Brasil de uma desigualdade racial midiática, diretamente com relacionada com o fato das grandes empresas de comunicação do país serem controladas por famílias brancas e de alto poder aquisitivo o que contribui:

[...] não apenas para a limitação dos espaços de discussão pública de ideias, mas para o enfraquecimento de grupos minoritários ou mesmo de parcelas expressivas da população que não dispõem de acesso a esses canais de expressão e se veem excluídos do debate. (SANTOS, 2018, p. 143).

Em suma, defende-se a perspectiva de análise das favelas cariocas pelo intermédio da noção de “ecologia da desigualdade social” (VALLADARES, 2006), que mostra que a segregação de tais espaços urbanos desfavorecidos – favelas e outros – ocorre por meio:

[...] da conjugação de diversos processos, econômicos, políticos, jurídicos, sociais e simbólicos que como desdobramento produzem um imaginário dualizado sobre a cidade que induz entre outros resultados um tratamento diferenciado das populações faveladas por parte do conjunto das agências públicas e/ou privadas que, direta ou indiretamente efetuam as atividades de controle social (VALLADARES, 2005 apud MACHADO DA SILVA, 2010).

Se o debate entorno da categoria favela tem sua gênese na cidade do Rio de Janeiro, ele ganhou contornos nacionais – e internacionais – conforme demais áreas urbanas desfavorecidas

foram se desenvolvendo em todo Brasil e embora os nomes mudam, são sempre as periferias populares desfavorecidas que são externamente rotuladas como “favelas”, e suas populações estigmatizadas, como veremos no que segue.

Na construção das favelas e de suas populações como problema social são sobretudo os jovens que tendem a ser vistos negativamente como sujeitos “cuja morte ou desaparecimento podem ser amplamente desejados” (MISSE, 2010, p. 17).

Em um recente estudo Cecchetto, Muniz e Monteiro (2018), analisaram a categoria de “envolvido-com” como uma “nova forma de rotulação criminal” acionada, sobretudo, para situar as juventudes pobres do Rio de Janeiro. Para as autoras, tal categoria serve como “uma acusação totalizadora que funciona como chancela para a execução extrajudicial consentida, dada de forma explícita e informalmente”, além de demonstrar o “peso do estigma que os jovens de favela carregam e precisam superar por morarem em áreas sob tutela extensiva e continuada de agente estatais e grupos criminosos” (2018, p. 114).

Saindo do contexto carioca a situação pouco difere, visto que ao analisar a construção das narrativas midiáticas sobre os crimes no Distrito Federal, Monteiro (2020) apontou a repetição da categoria “peba” na designação de possíveis “bandidos” – costumeiramente identificados como sendo jovens, negros e moradores de periferia – tanto por parte da população em geral, quanto por operadores da segurança e do sistema de justiça. Segundo o autor existe:

[...] uma tendência a considerá-los culpados mesmo sem a devida investigação criminal pela Polícia Civil, sem a denúncia do Ministério Público e sem a devida sentença pelo Poder Judiciário, conforme se espera em um Estado democrático de direito. Por outro lado, independentemente de terem cometido crimes ou não, sua associação a monstros, à condição de psicopatia ou a animais configura uma maneira de desumanização. O que esse tipo de jornalismo faz é mais do que criar uma narrativa acusatória; é também um julgamento moral de rebaixamento da condição de humanidade desses indivíduos. (2020, p. 842).

Essas considerações sobre potenciais bandidos ultrapassam a representação dos indivíduos e se espalham por territórios, práticas, modos de vida e por todo um grupo de sujeitos “marginais”. Os sujeitos tidos como criminosos serão os excluídos, os alvos preferenciais das políticas de controle social e punitivistas, e mesmo os que não cometeram nenhum crime, serão vistos como potenciais criminosos. É nesse interstício que a percepção sobre o crime e o território se fundem, e “a sujeição criminal também se “territorializa”, ganha contornos espaciais e amplifica-se nos sujeitos locais e mesmo nas crianças e adolescentes cuja sujeição é esperada” (MISSE, 2010, p. 20).

Pois o processo de segregação urbana que se viu no Rio de Janeiro no início do século XX e ao longo dos anos seguintes ocorreu de forma semelhante em demais cidades do país, como na Nova Capital federal, objeto da próxima subseção.

3.3.2. A dinâmica espacial, social e racial segregacionista de Brasília

Brasília, apesar de ser uma cidade planejada, mostra-se como um exemplo claro de segregação territorial incentivada pelo Governo Federal.

À época de sua construção, ao final dos anos 1950, um importante contingente populacional – formado sobretudo por famílias nordestinas, pretas e pardas – foi estimulado a vir para o Planalto Central oferecer sua mão de obra na construção civil¹⁹⁷ com a promessa de instalar-se definitivamente na “capital da esperança”. Antes mesmo da inauguração da “cidade-produto” (PELUSO, 1987, p. 130), o Plano Diretor do urbanista Lúcio Costa já considerava a criação de uma periferia planejada – surgem assim Taguatinga, em 1958, Sobradinho e Gama, em 1960 – destinada aos comerciantes e aos servidores públicos de baixo escalão da máquina burocrática. Não havia, nenhum planejamento no sentido de oferecer moradia aos denominados candangos, que vieram edificar Brasília.

Em um primeiro momento, os candangos estabeleceram-se em acampamentos próximos aos canteiros de obra da futura capital. Nos anos seguintes, considerados como “invasores” e indesejados nas áreas próximas ao Plano Piloto, eles foram removidos e realocados, em territórios vizinhos, não preparados urbanisticamente para receber tamanho contingente populacional (NUNES, 2007). A Vila do I.A.P.I – distante 15 quilômetros do Plano Piloto – foi uma das primeiras Vilas Operárias criadas pelo Governo para abrigar tais populações e a despeito das baixas condições de infraestrutura urbana milhares de candangos residiam na região até o final dos anos 1960.

Em um segundo momento, seguindo o alerta dado por Lucio Costa no sentido de “impedir a enquistação de favelas tanto na periferia urbana quanto na rural”¹⁹⁸ da Capital Federal, os governantes de Brasília – dando seguimento a política urbano-segregacionista e considerando os assentamentos como “invasões”, portanto, seus moradores, como “invasores”

¹⁹⁷ Sublinho que, guardadas as proporções, a imigração para Brasília é neste quesito semelhante a parte da imigração pós-colonial para França, qual seja, para fins de trabalho.

¹⁹⁸ Disponível em: <https://www.arquivopublico.df.gov.br/nucleos-de-apoio/>. Acesso em: março de 2023.

– “constroem” a imagem das Vilas Operárias como um problema social a ser resolvido por se encontrarem nas proximidades de áreas valorizadas, como o Plano Piloto (SANTOS, 2020).

Foi este o ponto de partida do processo de formação das periferias no Distrito Federal (PELUSO, 1987), do “*apartheid* urbano” (PAVIANI, 2005) e da “política urbano-separatista voltada para os moradores que carregavam os marcadores de raça e classe” (SANTOS, 2020, p. 7–8).

Em 1969, a pedido do então governador do DF, Hélio Prates, cria-se a Campanha de Erradicação de Invasões – CEI – campanha publicitária, conduzida pela primeira-dama Vera de Almeida Silveira, que, em um primeiro tempo, atuou no intuito de convencer a opinião pública sobre a necessária remoção de tais populações das Vilas Operárias para realocá-las em “um território mais civilizado” (QUEIRÓS, 2013). O Governo atuou no intuito de convencer também a população das Vilas Operárias de que a realocação lhes seria também benéfica, pois eles teriam um lote próprio na nova cidade. Apressadamente, por intermédio da NOVACAP – Companhia Urbanizadora da Nova Capital – fez-se a demarcação de lotes situados nas antigas terras da Fazenda Guariroba, ao norte de Taguatinga e a 35 km de Brasília, porém sem nenhuma infraestrutura urbana básica.

Em março de 1971, cerca de 80 mil pessoas foram removidas da Vila do I.A.P.I e realocadas nesse novo território, surgindo assim uma nova cidade-satélite, batizada de Ceilândia, em referência ao nome da campanha CEI. Ceilândia é edificada gradualmente pela ação coletiva de seus próprios moradores, que por meio de mutirões constroem as suas moradias e a infraestrutura urbana básica da cidade (SANTOS, 2020, p. 21).

Após a criação de Ceilândia, iniciaram-se outros assentamentos – designados como “invasões” – na região periférica da Capital Federal que somente viriam a ser reconhecidos e regularizados anos depois. Prolongou-se assim a dinâmica de “periferização urbana¹⁹⁹” no quadrilátero, de forma polinucleada.

Sublinha-se também que desde o final da década de 1960, já se notavam as premissas dos problemas que surgiriam nos anos seguintes, no que diz respeito ao denominado Entorno do Distrito Federal. Parte do “entorno”, já era a época uma região ocupada, porém menos

¹⁹⁹ Por periferização urbana, considera-se: primeiro, que o espaço periférico sofre de um desenvolvimento desigual em relação ao centro, onde a periferia é o espaço segregado, degradado e onde vive a camada mais carente da população; segundo, denuncia-se o fato que tais aglomerados urbanos se propagam, de forma circular nos arredores ou em bolsões de pobreza em meio à cidade, nos grandes centros urbanos. Assim, distâncias se criam, não somente físicas, mas também sociais (GUELLATI, 2015, p. 37).

integrada nacionalmente em função do declínio da exploração do ouro e outros minérios no início do século XIX e que voltou à cena assim que iniciada a construção de Brasília. As terras inseridas nas fronteiras do DF foram desapropriadas pelo Governo Federal, repartidas em lotes e revendidas, adotando-se uma política habitacional caracterizada por um “misto de autoritarismo e mercado imobiliário” (1987, p. 134), no intuito de evitar as “invasões” que ainda persistiam e persistiram (GUELLATI, 2015, p. 36). Conforme apontou Queiroz (2007), o projeto de construção da Nova Capital pecou pela falta de preocupação por parte dos planejadores no que diz respeito à provável expansão urbana que ocorreria nesse território.

Em suma, a despeito de ter sido uma cidade planejada, que supostamente representaria um “novo começo modernista” para o país e uma “nova vida” para os sujeitos que vieram edificá-la, Brasília, em sua gênese, reproduziu de forma reforçada e amplificada a dinâmica espacial, social e racial segregacionista já vigente no resto do país.

3.3.3. Periferia, juventudes e evangélicos: estigma e homogeneização

De forma semelhante ao que fiz durante minha estadia na França, no campo brasileiro, procurei observar de que formas as pautas periferia, juventudes e evangélicos²⁰⁰, em conjunto, eram abordadas pela mídia e pela academia.

Destarte, vale destacar que vários estudos apontam ser cenário comum a presença maciça de igrejas evangélicas nos bairros populares das cidades brasileiras, fenômeno amplamente reconhecido por especialistas em estudos do campo religioso brasileiro (ALMEIDA, 2011; ALMEIDA; BARBOSA, 2013; ARENARI, 2015; MARIZ; GRACINO JR, 2013; NOVAES, 2011; TEIXEIRA, 2013; VITAL DA CUNHA, 2021). Em termos numéricos, dados do Novo Mapa das Religiões (NERI, 2011, p. 26) apontaram que, em 2009, a maior proporção de evangélicos/as encontrava-se na classe social D com 15,3%, sendo que nas classes AB a proporção foi de 6,3% (no total da população a proporção foi de 12,8%). Ainda que

²⁰⁰ São diversas as nomenclaturas utilizadas para denominar a população evangélica no Brasil. Neste estudo opto pela nomenclatura proposta e utilizada por Almeida e Barbosa (2013) e por Mariz e Gracino Jr (2013): por ‘evangélicos’ representa-se o guarda-chuva maior. São então considerados evangélicos, tanto os ‘evangélicos tradicionais’ ou ‘de missão’ (segundo nomenclatura empregada pelo Censo Demográfico desde o ano 2000), quanto os ‘evangélicos pentecostais’. Inserem-se na subcategoria ‘evangélicos pentecostais’, os seguidores do ‘pentecostalismo clássico’: Assembleia de Deus, Deus é Amor e Congregação Cristã; na subcategoria do ‘neopentecostalismo’: a Igreja Universal do Reino de Deus, a Internacional da Graça, a Renascer em Cristo (para citar as mais conhecidas); por ‘evangélicos não pentecostais, leia-se os ‘protestantes de imigração’, representados pela Igreja evangélica da confissão luterana, anglicana, reformada, entre outras; são ‘protestantes de missão’: os batistas, os presbiterianos, os metodistas e os adventistas do sétimo dia; e, por último, os ‘protestantes carismáticos ou renovados’, representados pelas igrejas: batista nacional, metodista wesleyana, presbiteriana renovada, entre demais denominações (ALMEIDA; BARBOSA, 2013).

considerando que os evangélicos tenham aumentado em termos numéricos e percentuais em todo o país, este é um fenômeno, particularmente, presente nas periferias brasileiras.

Se as periferias brasileiras e suas juventudes já costumam ser alvo de abordagens estigmatizantes e homogeneizantes por parte da grande mídia brasileira, pouco difere a forma como as populações evangélicas de tais localidades são observadas. Assim, ainda que diferentemente do que foi observado na França, nota-se que a observância das populações evangélicas das periferias brasileiras, é costumeiramente “sequestrada” por uma visão reducionista por intermédio da qual, vincula-se necessariamente “os evangélicos” ou “os crentes” ao conservadorismo (e, mais recentemente, ao bolsonarismo), ao ódio dos outros e ao proselitismo forçado.

Há também uma postura, dessa vez mais presente em certos nichos específicos da elite “bem pensante” e do meio universitário/ de pesquisa, em se declarar “crentofóbicos”, considerando “os evangélicos” como um todo homogêneo e as igrejas evangélicas como “máquinas de alienação”, sem dar a devida atenção ao fato de que elas são diversas e altamente atuantes e necessárias na organização social das periferias brasileiras, embora não somente. Lembro-me da fala de um jovem com quem conversei informalmente, ainda em 2016, e que disse:

“[...] cara, pouco importa o que o pastor diz ou manda fazer, quando a minha fome grita e é a igreja e só a igreja que tá lá pra matar o que tá me matando, pra me doar uma cesta básica, pra saber que eu existo... isso o povo da UnB não vê, não entende (sic)”.

Se abordo essa questão aqui é por acreditar que ela se faz necessária tendo em vista os receios que notei por parte de alguns dos meus interlocutores da pesquisa também. Ainda que todos tenham se sentido confortáveis, segundo eles mesmos, em me conceder seu tempo para as entrevistas, alguns não deixaram de sublinhar um certo medo sobre o que eu faria de suas falas:

“[antes de começarmos a entrevista] você não é daqueles que só fala mal da gente como se fossemos uns bichos, né? Porque na boa, eu achei bacana a sua proposta de estudo e topei fazer a entrevista porque eu gosto de falar, de me posicionar sobre minha religiosidade, mas principalmente porque o Gabriel me falou que você era de boa (risos). Eu tenho um certo medo desses estudos, dos jornalistas, mas não tenho vergonha de ser quem sou. Quero ver o resultado depois.” (Diego, 19 anos)

“[...] às vezes eu fico meio assim de falar sobre minha religião com pessoas que não são do meu meio, da minha Igreja, sabe, porque as pessoas fala (sic) muitas coisas que não é verdade, isso eu acho ruim e o pior é que muitos falam sem nem saber do que tá falando...” (João Vitor, 18 anos)

Outros deixaram transparecer que só se sentiram à vontade em me conceder a entrevista porque uma certa relação de confiança tinha se criado anteriormente com base em outro projeto de pesquisa²⁰¹ que realizei junto a eles:

“[quando fiz o convite para entrevista] você é da UnB, né? E você é evangélico? Acredita em Deus, pelo menos? Desculpa, viu, mas é porque falam cada coisa de nós evangélicos que eu fico com medo dessas pesquisas. Vou confiar em você porque já participei do projeto lá da escola e acho que você não vai criar coisa errada do que vou falar” (Eduarda, 17 anos)

“[sobre o que o motivou a aceitar meu convite para a entrevista e para abordar a suas religiosidades comigo] a gente já participou de um projeto parecido juntos, né? Eu confio em você, *tu é brother*. E também porque tipo eu acho que esse assunto ele deve ser propagado, deve ser anunciado, porque tipo é algo que geralmente se torna um tabu, muita gente não comenta muito sobre isso, questão de religiosidade, as vezes tem vergonha, as vezes tem medo de se posicionar, sobre o que realmente acredita ou o que pensa, por medo de ser julgado, por medo de... então eu acho interessante a gente expor opinião e dizer como que realmente funciona, que que tá acontecendo na atualidade, então tipo acho interessante o projeto, entendeu, essa pesquisa que você tá fazendo pra poder a gente buscar novas soluções” (Gabriel, 19 anos)

Defendo ser necessário termos uma visão menos estigmatizante das populações evangélicas, além de reconhecer o papel preponderante que tais instituições têm no cotidiano das periferias brasileiras, embora não somente. Faz-se necessário também compreender as composições identitárias das juventudes como um recurso, como possibilidades de estratégias racionais ou não, assim como, redes de sociabilidades.

3.3.4. A periferia como identidade

Aos dois grandes períodos de *pensamento savant* sobre as favelas apontados por Valladares (2000, p. 6) e supramencionados, adicionaria um **terceiro**, que toma forma localmente ainda nos anos 1990 e ganha força em todo país e internacionalmente, sobretudo, a partir dos anos 2010, qual seja, o pensamento sobre a favela (e seus outros termos similares) por seus próprios expoentes.

Ademais, se as periferias e suas populações foram por muitos anos alvos privilegiados de estudos focalizados especialmente sobre o prisma da violência, paulatinamente foram surgindo outras lentes de análise. Hoje em dia, as juventudes periféricas também têm sido abordadas por meio de pesquisas sobre suas identidades, práticas culturais, usos dos espaços, formas de consumo, de lazer, sociabilidades e práticas religiosas.

Breitner Tavares (2009), em sua tese de doutorado que teve por foco central a juventude na cidade de Ceilândia (DF), retrata a diversidade encontrada dentro das culturas juvenis

²⁰¹ Conforme a nota de rodapé n° 67, p.41.

ceilandenses. Analisando as orientações coletivas dos jovens envolvidos com o hip-hop e o rap, o autor observa em que sentido essas práticas culturais influenciam nas trajetórias de vida, nas percepções acerca do mundo e nas estratégias de fuga frente à discriminação cotidiana vivenciada pela juventude da periferia do DF.

Já Pereira (2018), com o objetivo de revelar a complexidade das associações entre religião, arte e cultura nas periferias e entre o público jovem, analisou o trânsito de duas jovens adolescentes na periferia da capital do Espírito Santo, entre o universo da cultura funk e o meio evangélico pentecostal. A autora mostra as estratégias destas jovens na reinterpretação das doutrinas religiosas com base em valores singulares, o que as permite circular – não sem conflitos de diferentes ordens – entre esses dois domínios, aparentemente antagônicos.

Contudo, conforme apontado na revisão integrativa feita por Caruso, Silva e Guellati (2020), destacou-se, no Brasil, a preponderância de análises da categoria social “jovem”, pelo intermédio de contextos de violência e seguindo uma abordagem teórica sobre as juventudes mais “clássica”, que reifica os jovens, considerando-os como um objeto de estudo em si (2020, p. 9).

Paralelamente, “ser da favela”, “da quebrada”, “da comunidade”, antes visto *sine qua non* como uma categoria acusatória e negativa passou também a ser acionada como categoria política de afirmação, de reconhecimento, de pertencimento e de identidade.

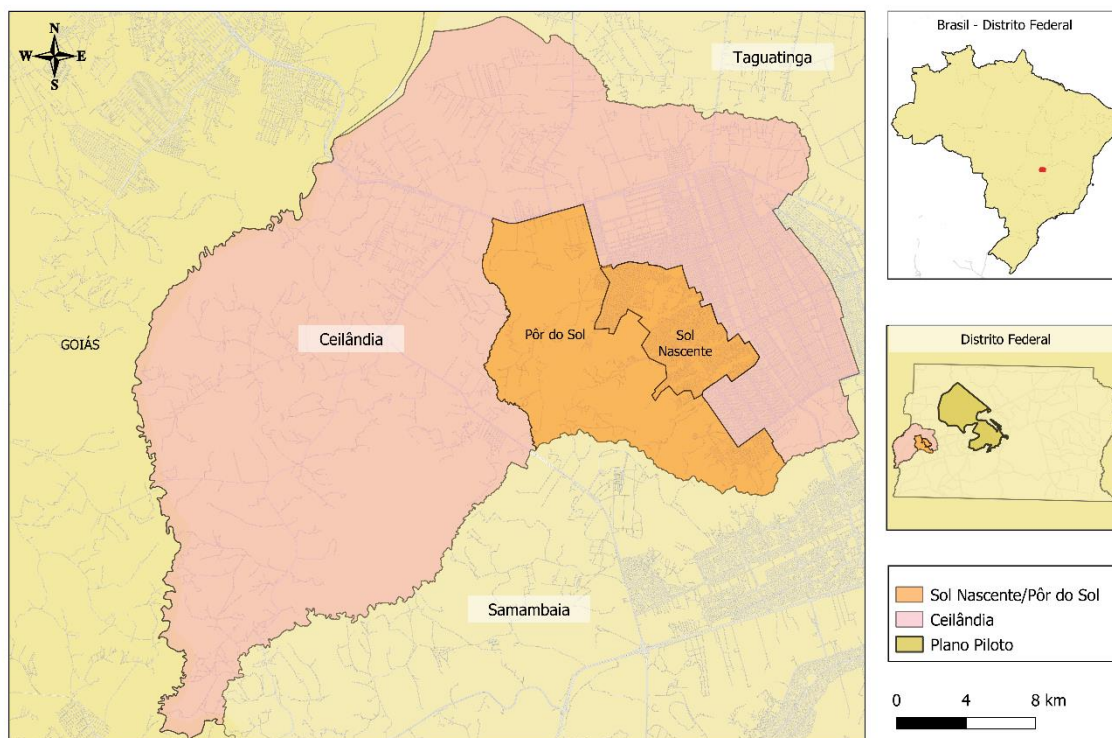
Findadas essas considerações sobre a categoria favela apresento a Região Administrativa Sol Nascente, recentemente apontada como “a maior da favela do Brasil”, e que não se encontra no Rio de Janeiro, mas no Distrito Federal.

3.4. SOL NASCENTE OU A “MAIOR FAVELA DA AMÉRICA LATINA”

A Região Administrativa do Sol Nascente/ Pôr do Sol²⁰² está situada ao oeste do Distrito Federal e faz fronteira com as RAs de Ceilândia, ao norte, e de Samambaia, ao sul – conforme ilustrado no mapa 2.

²⁰² A Região Administrativa XXXII, é composta por dois setores habitacionais: o Sol Nascente e o Pôr do Sol. Apesar de as manchas urbanas de ambos os setores não se “tocarem”, elas estão conurbadas com a de Ceilândia.

Mapa 2 – Geolocalização da RA Sol Nascente/ Pôr do Sol – Regiões Administrativas limítrofes – Distrito Federal – Brasil



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/ Secretaria de Estado de Desenvolvimento Urbano e Habitação. Elaborado pelo autor (2022).

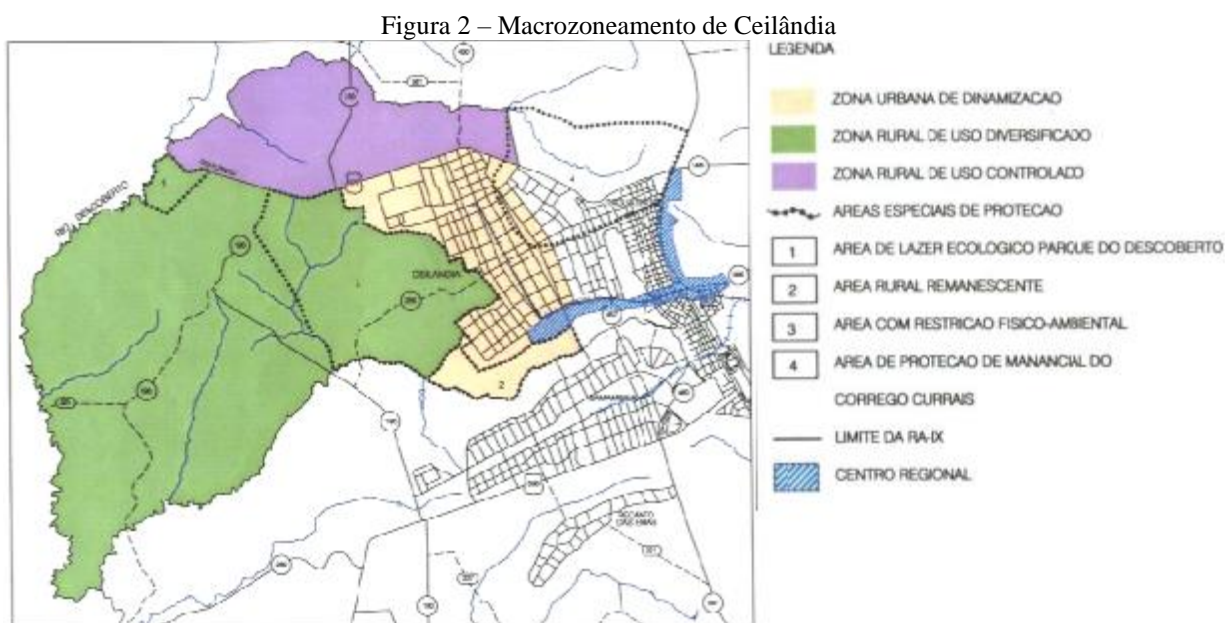
Criada em 27 de março de 1971, foi somente em 1989, que Ceilândia²⁰³ foi desmembrada de Taguatinga, tornando-se a RA IX do DF. Inicialmente subdividida em quatro áreas – Ceilândia Centro; Sul; Norte e Guariroba – devido à chegada constante de mais moradores para a região e ao aumento do valor das terras na “Ceilândia Tradicional²⁰⁴”, ocorrem expansões urbanas e surgem novos setores habitacionais como o Setor O, P Norte, P Sul, Condomínio Privê, QNQ e por último os Setores Habitacionais do Sol Nascente e do Pôr do Sol. Com 432 mil habitantes (CODEPLAN, 2019a), Ceilândia é, em termos populacionais, a

²⁰³ Com 432 mil habitantes, segundo os dados oficiais (CODEPLAN, 2019a), Ceilândia é, em termos populacionais, a maior RA do DF. A RA possui uma forte economia, baseada principalmente no comércio, serviços e indústria, responsável por 10% do PIB do DF, em 2017, a despeito de possuir uma renda per capita ainda baixa se comparada a outras RAs do quadrilátero e é também uma forte referência cultural e esportiva, em nível nacional.

²⁰⁴ Até 2019, para uma parcela importante da população local, Ceilândia tradicional era compreendida como Ceilândia Centro, Sul e Norte, excluindo demais setores e bairros, como o P Norte, P Sul, Expansão, Sol Nascente e Pôr-do-Sol, entre outros. Já, na classificação empregada pela CODEPLAN na PDAD de 2015, a “Ceilândia Tradicional” incorporava todos os setores e bairros de Ceilândia, excetuando somente o Setor Habitacional Sol Nascente e o Condomínio Por do Sol. Nos estudos demográficos sobre a região, realizados pela CODEPLAN desde 2008, observa-se que, em 2013, o levantamento sobre o Sol Nascente e o Pôr-do-sol foi feito separadamente do restante da Ceilândia, o que se justificaria pela necessidade do GDF em entender a extensão desses setores “novos” frente a recente regularização das terras locais. Já na PDAD de 2015, o levantamento foi realizado conjuntamente, mas foi nesse documento que apareceu pela primeira vez a noção de “Ceilândia Tradicional”. Vale destacar que entre os jovens da localidade, essa nomenclatura não é utilizada, fala-se somente de Ceilândia.

maior RA do DF; possui uma forte economia, baseada principalmente no comércio, serviços e indústria, responsável por 10% do PIB do DF, em 2017, a despeito de possuir uma renda *per capita* ainda baixa se comparada a outras RAs do quadrilátero e é também uma forte referência cultural e esportiva, em nível nacional.

Já o Setor Habitacional Sol Nascente surgiu do parcelamento urbano das chácaras localizadas na zona rural de Ceilândia (Figura 2), que era constituída por lotes de propriedade da União cedidos, por meio de concessão de uso a chacareiros, com a condicionalidade do uso produtivo da terra.



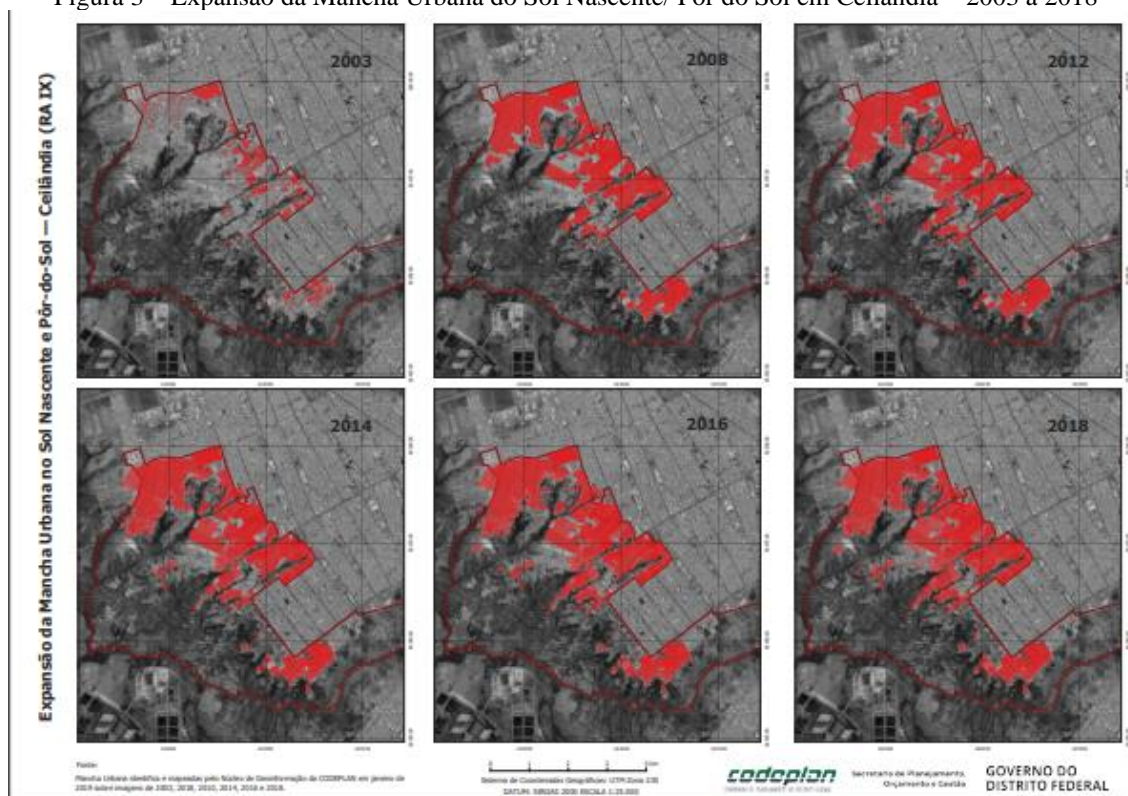
Fonte: PDL (Ceilândia), 2010

Em meados de 1990, teve início o parcelamento de chácaras para fins de moradia, por famílias que, em decorrência da morte do titular da concessão de uso, parcelavam a terra como “herança”. Nos anos 2000, com a intensificação da ocupação para fins de moradia no setor, houve uma crescente ação de “grileiros de terra” que atuavam na venda irregular dos lotes. A região cresceu rapidamente, de forma desordenada e com condições mínimas de infraestrutura urbana, em uma tônica muito semelhante à de diversas áreas habitacionais do quadrilátero.

Conforme foi apontado por um estudo realizado pela CODEPLAN (2019b), foi sobretudo entre 2003 e 2008 que a mancha urbana do Sol Nascente/ Pôr do Sol mostrou uma nítida expansão, “crescendo a uma taxa de 40% ao ano no período e ilustrando a elevada taxa de crescimento populacional nessa década de 25,96% ao ano” (2019b, p. 7). Nos anos seguintes,

como conferimos na *Figura 3*, tanto o alargamento territorial quanto o crescimento populacional do Sol Nascente/ Pôr do Sol foram desacelerados, tendendo ao adensamento.

Figura 3 – Expansão da Mancha Urbana do Sol Nascente/ Pôr do Sol em Ceilândia – 2003 a 2018



Fonte: CODEPLAN (2019b)

Em 2008, o Sol Nascente e o Pôr do Sol foram reconhecidos como setores habitacionais de Ceilândia e transformados em Áreas de Regularização de Interesse Social – ARIS²⁰⁵ sendo alvo de primeiras ações governamentais visando melhorias na sua infraestrutura urbana.

Em 2013, o Sol Nascente ganhou repercussão quando foi noticiado que, contando 78 mil habitantes, a região havia ultrapassado, em termos populacionais, a comunidade da Rocinha (RJ), e então, era “a maior favela da América Latina”²⁰⁶.

Ao final de 2014 – período de eleições para governador no Distrito Federal – o Sol Nascente é um evidente alvo de práticas eleitoreiras. O importante contingente populacional na região, adicionado ao fato de ser uma localidade com forte ocorrência de crimes relacionados à grilagem de terra e com recorrentes casos de ocupações irregulares, sem condições básicas de infraestrutura urbana para acolher tamanha população, fizeram do setor

²⁰⁵ Pela Lei Complementar Nº 785, de 14 de novembro de 2008, divulgado no DODF DE 21.11.2008.

²⁰⁶ SOL Nascente se torna a maior favela da América Latina. **Jornal de Brasília**, Brasília, 28 de set. de 2013. Disponível em: <https://jornaldebrasil.com.br/brasil/sol-nascente-se-torna-a-maior-favela-da-america-latina/>.

um dos principais alvos para angariar votos por partes dos candidatos ao Governo Distrital. Foi nesse período que se iniciaram os debates sobre a possibilidade de o Sol Nascente ser desmembrado de Ceilândia e tornar-se uma nova Região Administrativa do Distrito Federal.

Em agosto de 2019, por meio da Lei n.º 6.359, sancionada pelo então governador do DF, Ibaneis Rocha, o Sol Nascente e o Pôr do Sol foram desmembrados de Ceilândia, tornando-se, em conjunto, a 32ª Região Administrativa do Distrito Federal. Graças a sua grande extensão territorial, a RA Sol Nascente/Pôr do Sol é subdividida em quatro setores: trecho 1, trecho 2, trecho 3 e Pôr do Sol.

Atualmente, com uma população de 83.102 habitantes, segundo a PDAD de 2018²⁰⁷, o Sol Nascente/ Pôr do Sol é atualmente a 15ª maior Região Administrativa do DF em termos populacionais. Ao compararmos as estimativas populacionais feitas no setor, entre 2013 e 2018, vemos que o crescimento populacional foi relativamente baixo – da ordem de 5,3% – sobretudo ao notarmos que, entre 2011 e 2013, a taxa média geométrica de crescimento anual nos dois setores foi calculada em 7,6% ao ano (CODEPLAN, 2013, p. 26). Sugere-se que essa discrepância possa ser explicada pelas mudanças na definição do território/ dos seus limites a partir da fase de regularização, quando ocorreram inclusive várias expulsões. Em 2021, a densidade demográfica da RA foi de 56.407,12 hab/ km² (CODEPLAN, 2022).

Demais características sociodemográficas do Sol Nascente/ Pôr do Sol – com base em dados de 2018 – são importantes a serem mencionadas principalmente por apontarem às discrepâncias existentes no próprio território.

- *Uma população predominantemente masculina, negra e jovem*

Em 2018, no Sol Nascente/ Pôr do Sol, a maioria da população era constituída por homens – 50,3% – sendo que, considerando toda Ceilândia²⁰⁸, são as mulheres – 52,1% – que predominam, assim como em todas as outras RAs do DF.

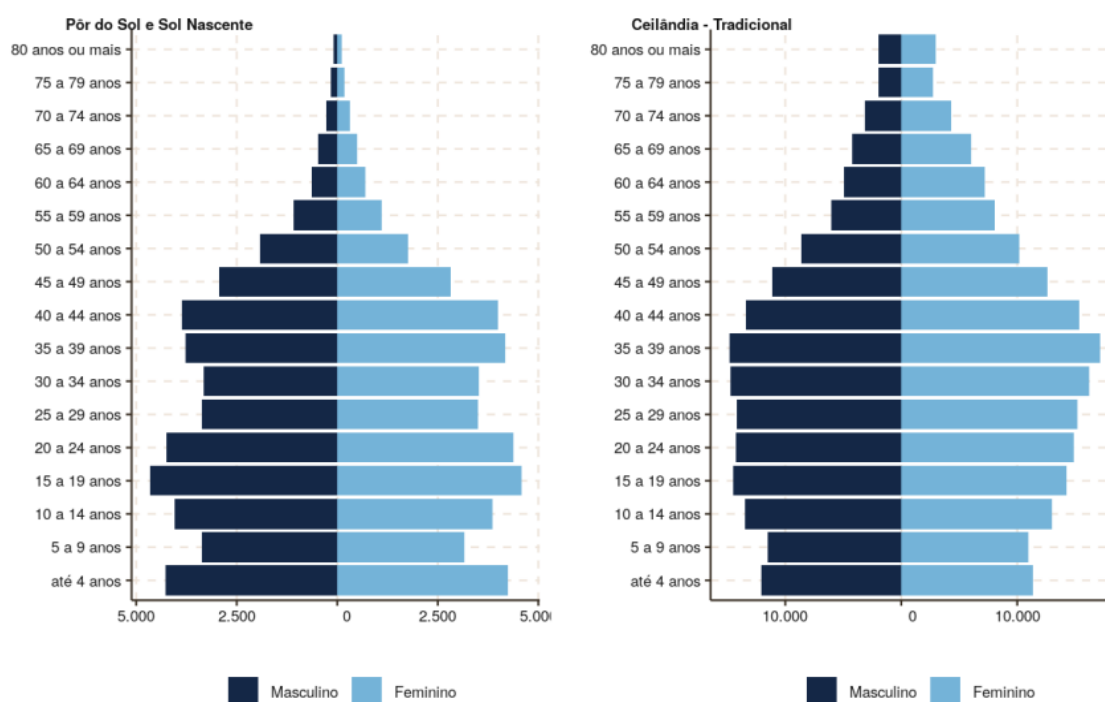
²⁰⁷ Os dados estatísticos apresentados e analisados nesta parte baseiam-se em três levantamentos: i) a PDAD 2013 – Pôr do Sol e Sol Nascente (CODEPLAN, 2013), primeira pesquisa que considerou separadamente os dados levantados nos dois setores habitacionais embora ainda, à época, pertencentes a RA de Ceilândia; ii) a PDAD 2018 – Ceilândia (CODEPLAN, 2019a) em qual também foram considerados separadamente os dados levantados nos setores Sol Nascente/ Pôr do Sol e em Ceilândia tradicional; iii) a PDAD 2021 – Distrito Federal (CODEPLAN, 2022), que por ter sido publicada somente na fase final da escrita dessa tese, não dispunha, todavia de dados discriminados por RA.

²⁰⁸ Reitero que, à época deste levantamento, os setores Sol Nascente/ Pôr do Sol ainda eram parte integrante da RA Ceilândia.

Quanto à composição populacional por raça/cor, 70% dos habitantes do setor habitacional declararam-se como “não brancos”²⁰⁹, percentual levemente superior ao considerarmos o conjunto de Ceilândia, onde 66% declaram-se como não brancos – o que, contudo, demonstra a perpetuação da dinâmica espacial e racial segregacionista²¹⁰ do DF.

Por fim, o Sol Nascente/ Pôr do Sol é uma região predominantemente jovem, dado que, 49% de sua população encontrava-se na faixa etária entre 0 e 29 anos – contra 37%, na Ceilândia Tradicional e 44% no conjunto da RA. Ao compararmos o formato das pirâmides etárias do Sol Nascente/ Pôr do Sol e da Ceilândia tradicional²¹¹ (Tabela 4) percebemos melhor as discrepâncias etáticas existentes no mesmo território.

Tabela 4 - Distribuição da população por faixas de idade e sexo – Sol Nascente/ Pôr do Sol e Ceilândia Tradicional – 2018



Fonte: Codeplan/DIEPS/GEREPS/PDAD 2018

Fonte: CODEPLAN (2020)

²⁰⁹ Considera-se como “não branca” a parcela da população que se declara como preta, parda e/ou amarela.

²¹⁰ Em 2018, 57,6% da população do DF declarou-se negra – preta e parda. Sendo que as RAs com maior população autodeclarada negra são a Fercal – com 81,3% – e, a Estrutural – com 76,6%, já, as RAs com menor população autodeclarada preta e parda são o Lago Sul – com 23,1% – e, o Jardim Botânico – com 30% (CODEPLAN, 2018). Ademais, os recém-publicados dados da PDAD 2021 (CODEPLAN, 2022) apontam que é, no “grupo – de RAs – de renda baixa” que se encontra a maioria da população negra do DF – 68,8%, sendo que no “grupo de RAs de renda alta” somente 38,8% dos respondentes declararam-se pretos ou pardos.

²¹¹ Nomenclatura utilizada, desde 2013, pela CODEPLAN, considera-se como Ceilândia tradicional todos os bairros de Ceilândia excetuando o Sol Nascente/ Pôr do Sol.

- *Uma população de origem migrante*²¹²

Dado que, o Distrito Federal é, todavia, uma região nova, é plausível considerar que parcela de seus moradores nasceram em outros estados brasileiros. Há, contudo, certas RAs que atualmente recebem um maior fluxo populacional oriundo de migrações interestaduais. Assim, em 2018, enquanto na Ceilândia Tradicional, 41% da população mencionou “não ter nascido no DF”, estes últimos representam 45% da população do Sol Nascente/ Pôr do Sol.

Quanto à origem desses migrantes, verifica-se que, mais da metade são originários de Estados do Nordeste brasileiro – principalmente do Piauí, do Maranhão e da Bahia – de maneira similar no conjunto da Ceilândia, sendo o reagrupamento familiar a principal motivação da migração destes para o DF.

Vale considerar também as migrações “intra-DF” na composição da população do Sol Nascente/ Pôr do Sol, visto que, segundo dados de 2013 (CODEPLAN, 2013), do total de nascidos no DF²¹³, 76% nunca se mudaram de Ceilândia – lembrando que à época, Sol Nascente/ Pôr do Sol eram setores habitacionais dessa mesma RA – e os demais migraram de cidades vizinhas, sendo 37% de Taguatinga; 17% de Samambaia; e 9% do Recanto das Emas. Dos migrantes, 66% moram no Distrito Federal há mais de 15 anos (PDAD, 2013).

- *Analfabetismo, dificuldades de acesso à educação e baixo nível de escolaridade*

No Sol Nascente/ Pôr do Sol, a taxa de analfabetismo²¹⁴ é de 4,3%, um ponto superior à de Ceilândia tradicional que é de 3,3%. Ademais, 3,6% da população – com 25 anos ou mais – do primeiro declarou-se “sem escolaridade”.

Em 2018, 66% da população do Sol Nascente/ Pôr do Sol, entre 4 e 24 anos, frequentava a escola, majoritariamente a rede pública de ensino. Vale salientar que, como a rede pública de ensino ainda era/é escassa no Sol Nascente/ Pôr do Sol, mais de 50% de seus frequentadores mencionaram dispensar 15 minutos ou mais para o deslocamento da casa até a escola – contra 35,7% dos que residiam na Ceilândia Tradicional. Basicamente, os dados tendem a apontar que, enquanto uma pequena parcela – 18,6% – de jovens residentes em Ceilândia Tradicional estudam em escolas de outras RAs – como em Taguatinga ou no Plano Piloto – os jovens

²¹² Considera-se aqui como migrante, com base nos dados fornecidos pela PDAD 2018 (CODEPLAN, 2019), as populações que não nasceram no DF e que são, portanto, oriundas de outros Estados brasileiros. Trata-se, portanto, de migrações internas.

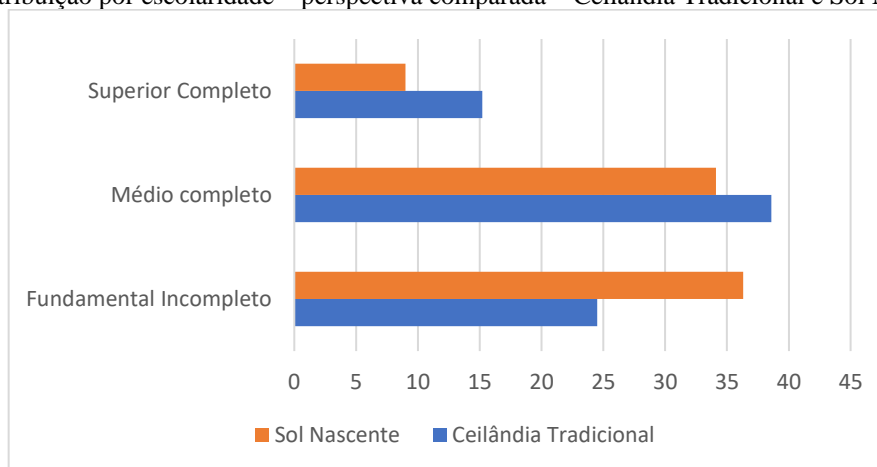
²¹³ À época, 49% dos moradores do Sol Nascente/ Pôr do Sol declaravam “não ter nascido no DF” (CODEPLAN, 2013).

²¹⁴ Percentual da população, com cinco anos ou mais, que declaram não saber ler e escrever.

moradores do Sol Nascente/ Pôr do Sol não gozam da mesma capacidade de mobilidade²¹⁵, neste caso, com fins de estudo.

Quanto a distribuição da escolaridade²¹⁶, as discrepâncias entre setores habitacionais são consideráveis: a maioria da população do Sol Nascente – 36,3% – mencionou possuir o Fundamental incompleto; 34,1%, o Médio completo; e, 9%, o Superior completo, já, em Ceilândia Tradicional, a maioria da população – 38,6% – declara ter o Médio completo; 24,5%, o Fundamental incompleto; e, 15,2%, o Superior completo.

Tabela 5- Distribuição por escolaridade – perspectiva comparada – Ceilândia Tradicional e Sol Nascente – 2013



Fonte: CODEPLAN (2013). Elaborado pelo autor.

- *PEA, ocupação, local de trabalho e setor de atividade*

A maioria dos moradores do Sol Nascente/ Pôr do Sol – 42,9% – exercem o seu trabalho principal em sua própria RA, sendo que em Ceilândia Tradicional a maioria – 38,4% – trabalha em outras RAs²¹⁷.

A maioria dos ceilandenses ocupam posições de empregados – 65,3% – seguidos dos autônomos ou que trabalham por conta própria – 22,4%. Quanto ao setor de atividade, para o conjunto de moradores da RA, lidera o setor de serviços – 64,2% – seguido do comércio – e da indústria – 6,6%, embora haja o dobro de participação dos moradores do Sol Nascente/ Pôr do Sol neste último setor.

²¹⁵ Considero esse dado como importante, pois como demonstrarei a seguir, a mobilidade aparece como uma chave para calcular o peso do efeito de lugar/ efeito de bairro.

²¹⁶ Da população com 25 anos ou mais.

²¹⁷ Excetuando o Plano Piloto, contabilizado a parte.

Se o percentual dos chamados “nem-nem”²¹⁸ é elevado – 34,7% – no conjunto de Ceilândia, ele é superior em quase 5 pontos ao observarmos somente o Sol Nascente/ Pôr do Sol.

A renda média mensal domiciliar dos moradores da localidade é de R\$ 1.833,25, equivalente a 2,70 salários-mínimos, e a renda *per capita* é de R\$468,82 (PDAD, 2013). A título de comparação, no mesmo ano, segundo o IBGE, a renda média mensal domiciliar nacional correspondia a R\$2.983,00 e a R\$5.015,04 no Distrito Federal, segundo dados da Codeplan.

- *Situação domiciliar e infraestrutura urbana*

De forma mais evidente ainda do que em Ceilândia tradicional, o setor Sol Nascente/ Pôr do Sol é essencialmente composto por casas, ou seja, há uma inexistência de imóveis elevados. Por ser um setor habitacional mais recente, é plausível observar que há uma maior proporção – 73% – de domicílios próprios e quitados no Sol Nascente/ Pôr do Sol, se comparado ao observado em Ceilândia tradicional – 52%, salienta-se, contudo, que em 2018 (e até atualmente) ampla maioria dos loteamentos do primeiro setor – 78% – ainda se encontravam “não regularizados”.

Se em termos de abastecimento de água e de fornecimento de energia toda população de Ceilândia e inclusive do Sol Nascente/ Pôr do Sol, era já em 2018 majoritariamente atendida, isto não se observa no que diz respeito ao acesso ao esgotamento sanitário, visto que, neste último setor quase metade dos domicílios não eram atendidos pela rede geral da companhia estatal de esgoto (CAESB).

- *Dinâmica da violência e criminalidade*

O Sol Nascente/ Pôr do Sol, assim como Ceilândia, são regiões conhecidas no DF pelos seus altos índices de violência, questão que não deixou de ser tangencialmente abordada pelos interlocutores desta pesquisa, embora não sendo este o foco principal. Não por acaso, Ceilândia é a RA que registra, já há alguns anos, o maior número absoluto de homicídios no DF e onde ocorrem crimes de diversas ordens, sobretudo crimes contra o patrimônio.

Por se tratar de um setor habitacional mais recente e onde ainda segue em trâmite a regularização dos loteamentos, uma dinâmica particular de violência associada às questões territoriais e mais especificamente a grilagem de terra atinge, principalmente, o Sol Nascente/

²¹⁸ Percentual da população entre 18 e 29 anos que não estuda, nem trabalha.

Pôr do Sol, temática enfatizada pelas manchetes jornalísticas locais e nacionais sobre a região: *Milícias disputam áreas na comunidade Sol Nascente* (BORGES; MARTINS, 2017); *Sol Nascente, um lugar dominado pelo medo e pela grilagem* (PINHEIRO, 2017); *PCDF prende 17 suspeitos de auxiliar na grilagem de terras no Sol Nascente* (MATOS, 2020); *Justiça condena 7 policiais militares por grilagem no Sol Nascente* (CORREIO BRAZILIENSE, 2021).

*

Recentemente foi noticiado, dessa vez em cadeia nacional²¹⁹, que segundo os dados preliminares do Censo 2022, o Sol Nascente ultrapassou a Rocinha (RJ) e se tornou “a maior favela do país”²²⁰. Ao longo de alguns dias, vários veículos de comunicação reiteraram essa notícia causando uma reação dúbia por parte de alguns jovens do Sol Nascente com quem mantenho contato. Enquanto uns validaram os olhos do país se virarem para a situação deles: “tomara que assim o governo faz alguma coisa pra nós, estamos na capital do país!”; outros se sentiram desprestigiados pela designação do Sol Nascente como uma favela²²¹: “chamar a gente de favela aí pegou pesado, tá bom que aqui é meio ruim ainda, mas aqui não é favela não, favela é aqueles *morro* lá do Rio”.

Recordo-me que semelhante foi a atitude de alguns dos meus interlocutores durante a pesquisa de campo que oscilavam entre a rejeição da definição do setor como favela, preferindo o emprego de termos como “quebrada”, “condomínio” e/ou “comunidade” e a adoção da categoria, frequentemente utilizada em oposição a outro setor habitacional e como um atributo positivo:

“A gente que é da favela, não a gourmet que é Águas Claras²²², a gente sabe do preconceito. O povo de Águas Claras ficava me discriminando, com brincadeiras e ofensas. Fiquei pensando, cara, por que eu consto com esse povo? Que discrimina a

²¹⁹ REIS, Anna; DOYLE, Luísa. Sol Nascente, no DF, se torna a maior favela do Brasil, segundo prévia do Censo 2022. **Globo – G1**. 17 de mar. de 2023. Disponível em: < <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2023/03/17/sol-nascente-no-df-se-torna-a-maior-favela-do-brasil-segundo-previa-do-censo-2022.ghtml>>.

²²⁰ Vale salientar que, na notícia semelhante de 2013, o Sol Nascente já tinha sido mencionado como a maior do que a Rocinha, mas em termos populacionais, sendo que, esse último levantamento faz referência ao número de domicílios nessas regiões.

²²¹ Sublinho que, o IBGE designa como aglomerados subnormais, “formas de ocupação irregular de terrenos de propriedade alheia – públicos ou privados – para fins de habitação em áreas urbanas e, em geral, caracterizados por um padrão urbanístico irregular, carência de serviços públicos essenciais e localização em áreas com restrição à ocupação. No Brasil, esses assentamentos irregulares são conhecidos por diversos nomes como favelas, invasões, grotas, baixadas, comunidades, vilas, ressacas, loteamentos irregulares, mocambos e palafitas, entre outros”.

²²² Águas Claras é uma Região Administrativa do DF de classe média/média alta, embora fora do Plano Piloto e frequentemente mencionada de forma pejorativa pelos jovens da Ceilândia e de outras periferias.

minha comunidade? A favela que eu moro, aqui tem galera da CEI que tem conteúdo, diferente do povo de Águas [Claras] que não têm.” (Mayara, 16 anos).

Nestas interlocuções notei, que o uso dos termos varia em função do contexto e de a quem ele é mencionado, de forma que, entre eles/as e no círculo social mais próximo, tanto “favela”, quanto “quebrada” são utilizados, sendo que em momentos mais formais e frente a pessoas externas aquele espaço, fazia-se mais uso das palavras “periferia” e/ou “comunidade”²²³.

Dito isso, foi ciente do que remete o termo favela no imaginário social brasileiro e internacional que fiz questão de mencioná-lo no título desse capítulo. Por se tratar de uma área de ocupação ainda não totalmente regularizada, com um total de mais de 32 mil aglomerados subnormais, com ausência de padrão urbanístico regular, carência de serviços públicos essenciais e a despeito de se encontrar em uma planície e não em um morro, podemos sim identificar o Sol Nascente como mais uma – e a maior – favela brasileira. Desejo, entretanto, ir um pouco além dos dados estatísticos e desenhar um retrato mais aprofundado de tal realidade e para tanto, apoio-me nas narrativas dos/as próprios/as jovens da localidade, a saber como estes/as definem e traduzem a sua relação com o Sol Nascente e a Ceilândia:

“[...] cara, as pessoas me acham louco as vezes, mas eu gosto aqui do Sol Nascente, eu não me mudaria, só se fosse por questão de facilidade mesmo. Por exemplo, estudo no Gama, então eu mudaria pra cá pra ficar mais perto da faculdade, mas quando terminasse a faculdade eu voltaria pro Sol Nascente de novo. Porque faz parte da minha história, entendeu? Faz parte da minha história o Sol Nascente, Ceilândia, P sul, Setor O, essas redondezas. Então assim, mesmo se eu sair de forma temporária, eu vou tá lá conectado à cidade, entendeu? Eu vou tá conectado a ela... eu sempre vou tá visitando, porque meus pais vão tá lá, eu me sinto na obrigação de tá lá pra poder ajudar o pessoal também, ajudar a cidade a crescer... toda minha evolução, todo meu crescimento, toda minha experiência de vida, o que eu sou hoje, tudo que foi homologado em mim, minha identidade, veio das experiências que eu tive no Sol Nascente. Entendeu? É como diz a música do Hungria (risos): não troco por duas Miami ou Paris, a metade da minha Ceilândia!” (Gabriel, 19 anos)

“Já morei no Sol Nascente, depois na Ceilândia e depois de novo no Sol Nascente. Eu gosto daqui, viu? A cidade tem muitos problemas, sim, mas eu gosto das pessoas, da humildade, da simplicidade, da solidariedade também e nunca tive problema com ninguém. Quem vem de fora só vê os problemas, eu vejo as pessoas, por isso não foco tanto nos problemas que tem. Pode melhorar muito, claro, mas se as pessoas não mudarem isso é o que mais importa pra mim. **Quer saber, certeza que apesar da pobreza, da violência, de tudo, não duvido que as pessoas daqui do Sol Nascente são muito mais felizes que as de outros lugares do DF.**” (Marcela, 28 anos)

“[...] de longe que não é perfeito, né? Mas é bom morar aqui. É tudo que eu conheço também, mas assim, não morei, mas já fui passear, trabalhar em outros lugares do DF [ele mencionou Taguatinga, Ceilândia, Samambaia, Santa Maria e Plano Piloto, ao longo da conversa] e não é igual... eu digo mais por conta das pessoas mesmo, sabe? Falta humildade, gentileza, educação mesmo... as pessoas nem se cumprimenta na rua

²²³ Para uma discussão mais aprofundada sobre essas disputas semânticas, indico a leitura da Tese de Doutorado em Sociologia de Natalia Sousa (2023).

(risos). Aqui eu me sinto em casa. Não sou muito de conversar com os vizinhos né, quando eu era criança sim, hoje não, sou mais na minha, mas cumprimento todo mundo, as pessoas ajudam uns aos outros, tipo, se faltar açúcar em casa eu sei que posso pedir pro vizinho, porque por mais que eu não vivo com eles, são meus vizinhos, me conhecem desde sempre. É bom essa... esse sentimento. Aí, por exemplo, não sei se posso falar disso..., mas assim, eu tenho vizinhos que mexem com coisas..., você sabe... tem uma boca de fumo na rua... eu não ando com eles, mas todo mundo se respeita. É assim que as coisas funcionam na comunidade do Sol Nascente.” (Diego, 19 anos)

“Quem reclama muito é por falta do que fazer, viu? Primeiro que aqui já tá melhorando demais as coisas tudo (sic), a cidade tá evoluindo, as melhorias tá chegando... demora sim, mas tá chegando. Melhor assim na verdade, porque como diz meu pai estamos construindo o Sol Nascente do nosso jeito, temos nossa casa própria, não precisamos viver de aluguel, isso é bom demais. Hoje assim eu vejo que sou mais feliz aqui nessa comunidade do que lá em Goiânia... acho que porque as pessoas são diferentes, as pessoas aqui batalham mais, eu acho. E eu gosto do Sol Nascente, mais do que da Ceilândia (risos) sei que ainda é meio que tudo misturado e que ainda precisamos resolver muitas coisas com a Ceilândia, na Ceilândia ainda, né, mas me sinto em casa mesmo é no Sol Nascente, aqui é minha quebrada, saca. Problema da CEI é que é muito grande, tem muita gente, aí é... tem de tudo (risos)” (Davi, 20 anos)

As narrativas dos/as jovens moradores/as do Sol Nascente e da Ceilândia atestam de que maneira a “quebrada”, a “comunidade”, a cidade deles/as é sinônimo de pertencimento, de apego, de identidade e de boas relações interpessoais, ainda que não negando a existência de problemas no cotidiano, entre eles a questão da violência, da insegurança e da estigmatização territorial.

3.5. COMPARANDO O INCOMPARÁVEL?

“Oui, comparons. Non pas pour trouver ou imposer des lois générales qui nous expliqueraient enfin la variabilité des inventions culturelles, le comment et le pourquoi des variables et des constantes. Comparons entre historiens et anthropologues pour construire des comparables, analyser des micro-systèmes de pensée, ces enchaînements découlant d’un choix initial, un choix que nous avons la liberté de mettre en regard d’autres, des choix exercés par des sociétés qui le plus souvent ne se connaissent pas entre elles²²⁴” (DETIENNE, 2009, p. 60)

Tive por objetivo neste capítulo defender uma visão menos reducionista dos espaços urbanos da pesquisa empírica que sustenta esta tese e de suas populações:

- i) ambos os conceitos de “*banlieue*” e de “favela” são polimorfos, polissêmicos e foram sujeitos a diversas ressignificações no curso da história;

²²⁴ Sim, comparemos. Não para encontrar ou impor leis gerais que finalmente explicariam a variabilidade das invenções culturais, o como e o porquê das variáveis e constantes. Comparemos entre historiadores e antropólogos para construir comparáveis, para analisar microsistemas de pensamento, essas sequências resultantes de uma escolha inicial, uma escolha que somos livres para comparar com outras, escolhas feitas por sociedades que, na maioria das vezes, não se conhecem.

- ii) foi por meio e imbricadas em diversos processos históricos e sociais, que as *banlieues*, na França e as favelas, no Brasil – e por consequência suas populações, sobretudo, os/as jovens – foram sendo paulatinamente construídas e rotuladas como “um problema social”;
- iii) atualmente tanto *banlieue*, quanto favela, mais do que geográficos são categorias políticas e fortemente instrumentalizadas,
 - a. pela classe política e pela mídia;
 - b. pela academia;
 - c. cada vez mais pelos seus expoentes, mas enquanto uma categoria política de luta por reconhecimento, de pertencimento e de identidade.
- iv) sublinho, por fim, que meu objetivo foi de evitar reproduzir o imaginário coletivo sobre “as *banlieues* francesas” e sobre “as favelas/periferias brasileiras”, e por consequência sobre suas populações, demonstrando que pelo contrário são estes territórios e suas populações, mais ainda os jovens, heterogêneos, complexos e diversos.

Seja em Aubervilliers, no Sol Nascente ou em Ceilândia, nota-se que a imagem negativa construída pelas esferas midiática, política e pela opinião pública, em geral, é espacializada, quando a população designada pelo estigma é caracterizada por seu local de residência. Logo, o território se torna o estigma, vivido como uma opressão, principalmente, pelo fato de que dessa forma os moradores dessas localidades, além de conviver com diversos tipos de privações e limitações cotidianas, são também privados do controle de suas representações e de sua identidade coletiva.

O que desejo salientar é que, politicamente falando, me oponho a estudar os/as jovens da *banlieues* francesas e os/as jovens das periferias brasileiras tão somente pela chave da(s) violência(s), ainda que reconhecendo que esta(s) última(s) perpassa(m) os seus cotidianos. Defendo que outras lentes de análise são possíveis e objetivo mostrar como a *banlieue* francesa e a periferia brasileira têm se construído como uma categoria política de afirmação, de reconhecimento, de pertencimento e de identidade.

Enfim, argumento que, mesmo se a escolha de uma *banlieue* e de uma *quebrada* não se deu por mero acaso, não as considero como representantes de outros bairros populares. Saliento que este trabalho tem como objetivo focar nos jovens em uma *banlieue* francesa e não nos “jovens de banlieue”. Da mesma forma, abordo no Brasil jovens de uma *quebrada* brasileira,

e não “jovens favelados”. Uma “virada” semântica que pode parecer simples, mas que, na minha opinião, faz todo sentido diante do que foi apresentado acima.

CAPÍTULO IV – IDENTIFICAÇÕES NO COTIDIANO DOS ESPAÇOS PÚBLICOS PERIFÉRICOS

“O cotidiano é um lugar privilegiado da análise sociológica na medida em que é revelador, por excelência, de determinados processos de funcionamento e da transformação da sociedade e dos conflitos que a atravessam” (PAIS, 2015, p. 74)

Por ter trilhado meu caminho na sociologia, até então, principalmente por meio de estudos e etnografias na escala urbana, foi partindo dessa perspectiva que busquei realizar o trabalho de campo para esta tese. Inspirado nas leituras de Michel Agier (1999, 2011), de José Magnani (2002, 2012; 2007) e de José Machado Pais (2013, 2015; 2017) dentre outros, defendo que o cotidiano e as cidades são um bom ponto de partida para analisar várias temáticas caras às ciências sociais, como as práticas culturais e identitárias e/ou ainda as sociabilidades juvenis.

A pesquisa de campo que de cá e lá do Atlântico se desenvolveu, seguiu três etapas principais.

Uma primeira etapa **exploratória, de ambientação e de “observação flutuante”²²⁵**, na qual tive por objetivo fazer um reconhecimento dos terrenos, me inteirando das novas e “estranhas” cenas urbanas, apreendendo as cidades como um todo, e não como uma totalidade (AGIER, 1999), que se revelou preponderante para:

- i) o entendimento geral da espacialidade das cidades estudadas – e, no caso brasileiro, também dos dois lócus da pesquisa²²⁶: os Centros Educacionais;
- ii) a familiarização com os ambientes, com seus fluxos e horários particulares;
- iii) a percepção de como eu era visto (ou não) em campo, e;
- iv) o levantamento das primeiras pistas de trabalho.

Ambientando-me, situei meus primeiros pontos de referência – o café onde eu ia me refugiar para atualizar meu diário de campo, a padaria em que eu ia lanchar entre as atividades e onde realizei diversas entrevistas, o mercado em que eu abastecia a geladeira, os pontos de ônibus e

²²⁵ Abordagem preconizada pela antropóloga francesa Colette Pétonnet (2008) e que consiste em: “permanecer vago e disponível em toda a circunstância, [de forma a] não mobilizar a atenção sobre um objeto preciso, mas em deixá-la “flutuar” de modo que as informações a penetrem sem filtro, sem *a priori*, até o momento em que pontos de referência, de convergências, apareçam e nós chegamos, então, a descobrir as regras subjacentes” (2008, p. 12).

²²⁶ Sublinho, conforme explicitado na seção 2 do capítulo 1 que a entrada em campo em 2018 nos CEDs não foi motivada por minha pesquisa de doutorado, embora utilizei-me, por fim, dessa ocasião para iniciar a minha pesquisa para tese. É por esse motivo que considero parte das observações feitas neste momento como “flutuantes”.

de metrô mais próximos e onde era melhor descer, os locais mais esvaziados ou movimentados para circular sem preocupação em diversos momentos do dia.

Destaco que, principalmente no que tange ao campo francês, essa primeira abordagem “flutuante” foi essencial por fazer emergir duas constatações que tiveram implicações para as etapas seguintes:

- i) a observação das práticas urbanas cotidianas dos jovens foi caracterizada por certa trivialidade, afinal, elas em muito se assemelham nos dois países em um primeiro olhar distanciado, sobretudo, tendo em vista que o acesso aos jovens não era inicialmente intermediado;
- ii) se, inicialmente, meu objetivo era de focalizar meu olhar somente nas religiosidades – em especial, no Islã, no contexto francês e no pentecostalismo, no contexto brasileiro – tão logo percebi:
 - a. primeiro que mais do que de religiosidades, saltavam aos olhos múltiplas manifestações identitárias em território, bem que incluindo as de religiosidades, correlacionadas umas às outras e passíveis de serem analisadas;
 - b. segundo que, a despeito de ter pensado encontrar, sobretudo, muçulmanos, na França e evangélicos, no Brasil, havia em campo uma ampla variedade de ofertas de religiosidades, o que me encorajou a “ampliar” meu olhar de etnógrafo-observador não o focalizando somente em uma vertente religiosa predeterminada.

Tão logo, guiado pelos ensinamentos do sociólogo francês Isaac Joseph (1984) para quem “somente uma aproximação empírica do espaço público e do cotidiano dos habitantes permitiria a compreensão da substância da urbanidade” (1984, p. 115), visto que o espaço urbano é plural e multiforme, passei para a uma segunda etapa de **observação focada, em imersão e de experimentação** nas localidades e nos espaços estudados. Afinal, a despeito da generalidade encontrada na fase anterior, ao fazer uma etnografia na cidade, precisava estar atento “a cidade em processo, viva e imprevisível” (AGIER, 2011) operacionalizada por diversas lógicas urbanas – horários, fluxos – regiões morais (PARK, 2004), códigos e regras subjacentes que lhe são próprias e que só um olhar empírico e aproximado permite identificar e conceituar. Assim, “entrei” nas cidades observando três focos principais: os lugares, as situações e os movimentos (AGIER, 2011).

No que tange a relação entre a dimensão religiosa e os territórios, desde a década de 1990, Casanova (1994) apontava que “assistimos a uma “republicização” dos sinais religiosos nos espaços públicos” e, de forma complementar, Castells (2010) apontou as periferias das grandes cidades – conforme nesta pesquisa – como terrenos férteis para a expansão de “novas religiões”, não hegemônicas e dominantes simbolicamente, no território em que se desenvolvem:

As comunas culturais de cunho religioso, nacional ou territorial parecem ser a principal alternativa para a construção de significados em nossa sociedade [...] constituem identidades defensivas que servem de refúgio e são fontes de solidariedade, como forma de proteção contra um mundo externo hostil [...] organizadas em torno de um conjunto específico de valores cujo significado e uso compartilhado são marcados por códigos específicos de autoidentificação. (CASTELLS, 2010, p. 86).

Argumento este também defendido por Bertrand e Muller (1999) – do ponto de vista da geografia – que apontam para a importância de nos atentarmos às formas de visibilidade dessas “novas religiões” no espaço urbano, para melhor apreender as evoluções da questão religiosa.

Assim, no intuito de realizar uma observação aprofundada das religiosidades em território, orientei-me na perspectiva de análise do geógrafo Jean-René Bertrand (1997) que era um entusiasta da “refocalização” sobre a religiosidade das populações e sobre os seus comportamentos religiosos, ou seja, uma *geografia da religiosidade* das populações (1997, p. 217). Religiosidade esta que, em sua acepção:

[...] recobre a intensidade do engajamento pessoal em um sistema de crença, que pode ser apreciado por um certo número de atitudes e de comportamentos identificáveis, reconhecíveis, concordantes. Em outros termos, a religiosidade aparece como uma manifestação concreta, empiricamente observável, expressando no indivíduo (ou no grupo) as múltiplas dimensões da religião. (BERTRAND, 1997, p. 217).

Observando desta forma, a religiosidade das populações foca-se o olhar nos comportamentos religiosos em seu sentido amplo, e considerando o “comportamento” como a “soma das atitudes e das condutas individuais” (1997, p. 220).

Visando observar a nova paisagem religiosa e a presença desigual dos locais religiosos no espaço urbano, inspirei-me no geógrafo Hervé Vieillard-Baron (2013) que sugeriu a utilização das noções de *visibilidade/ invisibilidade*, que em minha leitura pode ser também adequadamente aplicada em demais contextos, como no Brasil. Segundo o geógrafo, existem três tipos de locais de culto, cada um correspondendo a necessidades específicas, correlacionadas com seu poder de atratividade (2013, p. 5):

- O *local de proximidade*: relativamente invisível e geralmente discreto, este espaço costuma atender as necessidades dos moradores de um determinado bairro.
- O *local-fonte*: menos invisibilizado, contudo, raramente caracterizado, este local tem como particularidade principal sua capacidade de atrair um público para além das fronteiras de um determinado bairro, congregando assim fiéis de toda uma região com o objetivo de manifestar o peso e a unidade da comunidade.
- O *local-símbolo*: visível, expressa sua inserção na localidade por seus atributos arquiteturais característicos (campanários, minaretes ou cúpulas, castiçais de oito ou nove ramos etc.), pode ser também concomitantemente *local de proximidade* e *local-fonte*.

Nesta segunda etapa, já ambientado e imerso²²⁷ nos respectivos campos, orientei minhas observações ao meu objeto de estudo, qual seja, o cotidiano dos jovens e as manifestações identitárias e de religiosidades nas localidades eleitas, momento em que surgiram primeiras ocasiões de também experimentar e experimentar situações relacionadas direta e indiretamente com meu propósito – visitei diversos locais de culto, participei dos cultos, das preces e missas, tive conversas informais com representantes religiosos, convivi com o cotidiano de centros educacionais, conheci e atuei em associações e coletivos culturais, sociais e religiosos, acompanhei encontros pluriconfessionais e demais formas de sociabilidades comunitárias (étnicas, culturais, nacionais e religiosas), “obrei²²⁸” em projetos sociais e acompanhei encontros e formas de sociabilidades plurirreligiosas.

Nessa etapa precisei negociar as minhas entradas nos campos específicos – relatadas no segundo capítulo – não sem passos em falso, portas fechadas, recusas e silêncios, que serviram, no entanto, de aprendizado ou de resposta.

Ambientado e imerso em meus respectivos campos, ciente de que desejava adotar “uma abordagem situacional, relacional e processual, que parte dos lugares e dos cidadãos para compreender as situações de interação dos indivíduos urbanos nos seus respectivos contextos relacionais” (AGIER, 2011), adentrei na terceira e última etapa de **observação em situação, em relação e participante**, a qual, não necessariamente foi a mais temporalmente extensa, mas

²²⁷ Cabe salientar, contudo, que o processo de imersão foi realizado de forma mais densa em Aubervilliers, tendo em vista que eu cheguei a residir no município francês por dois meses. Todavia, na Ceilândia/ Sol Nascente, as visitas foram realizadas ao longo de um maior espaço de tempo, entre 2018 e 2022 e de forma recorrente.

²²⁸ Obrar era o termo utilizado pelos/as jovens evangélicos/as para qualificar as suas ações sociais e religiosas.

que, contudo, foi a mais densa em materialidades e em formas de relatar o mundo (SPINK, 2013, p. 26).

E assim, resolvi inserir-me na dinâmica cotidiana local, convivendo com seus atores, dando atenção aos detalhes e experienciando o que a cidade tinha a me oferecer, no intuito de captar determinados aspectos que em uma abordagem distanciada passariam despercebidos.

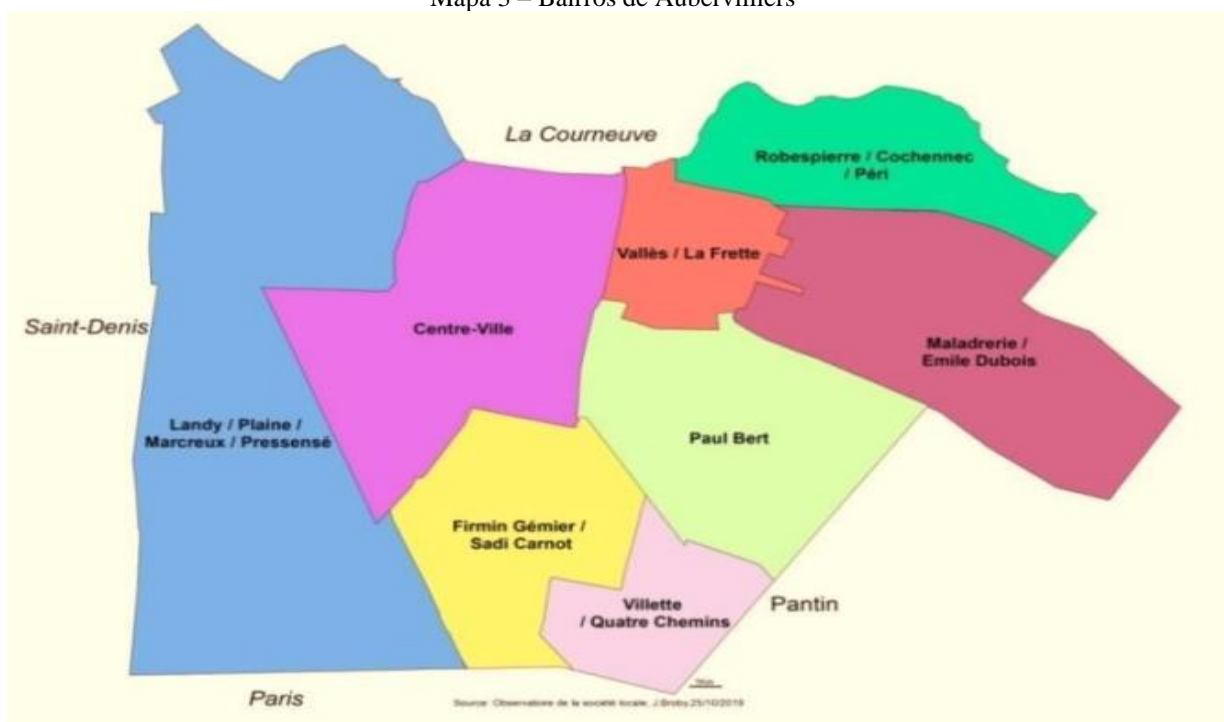
Foi também nessa etapa que identifiquei e adotei os meus “Doc” (FOOTE WHYTE, 2005) e/ou “aliados em campo”, que me serviram de espelho, de informantes esclarecedores, de abre-alas e/ou de caução moral para o pleno desenvolvimento de minhas pesquisas em campo.

Dito isso, são os resultados das observações, das experimentações, das conversas informais, das interações entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados que apresento a seguir em uma etnografia “das” cidades, focalizada nas visibilidades identitárias em contexto e por meio de qual visei compreender sob que formas as sociabilidades, as identificações e as religiosidades se fazem presentes no espaço público das duas localidades pesquisadas, e por consequência, no cotidiano de suas juventudes.

4.1. O ESPAÇO URBANO DE AUBERVILLIERS

O traçado urbanístico de Aubervilliers aparenta certa regularidade, inclusive se comparado com o dos demais municípios vizinhos, e há uma separação bastante nítida entre as zonas residenciais, as comerciais e as industriais. A cidade é subdividida em oito bairros (PAVASOVIC, 2017), conforme podemos conferir no Mapa 3.

Mapa 3 – Bairros de Aubervilliers



Fonte: Pavasovic (2017)

Praticamente todos os bairros da cidade possuem uma mescla de edificações residenciais, predominando, os edifícios do tipo *cité HLM* e os do tipo *pavillonnaires*²²⁹. Observa-se, pelo território, o surgimento de novas edifica es caracterizadas por prédios de pouco andares, que destoam na paisagem urbana em rela o às grandes torres que representam as *cit s*.

Os edifícios industriais, de pequeno, médio e grande porte, se encontram, sobretudo, concentrados no bairro ao extremo oeste e ao longo do Canal Saint-Denis e, de forma geral, mais afastados das zonas residenciais.

Os comércios, de pequeno e médio porte, se encontram zoneados nas ruas e nas grandes vias do conjunto da cidade, sendo que os de médio porte situam-se majoritariamente nas grandes vias internas e nas que fazem fronteira com os municípios vizinhos. Aubervilliers conta também com um grande estabelecimento comercial – *Le Mill naire* – do tipo *shopping center*, contudo, nas visitas feitas ao local constatou-se que poucas são as lojas que funcionam e que a frequenta o  , no geral, bem baixa. Uma feira de produtos alimentícios, ocorre aos finais de semana, em um espaço fixo – parte fechado, parte a céu aberto – próximo ao bairro central e  

²²⁹ Edifício residencial individual, térreo, composto por um pequeno quintal e uma garagem fechada e um pequeno porão.

altamente frequentada pela população local. Há também uma quantidade expressiva de comércios ambulantes pelas calçadas das grandes vias da cidade. Estes últimos ocupam a cidade praticamente todos os dias, mas especialmente nos dias de feira, aos finais de semana e vendem todas as sortes de produtos: alimentícios, utensílios de casa, brinquedos, tecidos e vestuário. Não raro também são os ambulantes “não-fixos”, ou seja, aqueles que permanecem “em movimento”, abordando possíveis clientes e anunciando o que vendem nas saídas das estações de metrô ou demais locais de alto movimento da cidade.

Quanto a distribuição dos equipamentos públicos no território:

- os administrativos encontram-se majoritariamente nos bairros centrais;
- os educacionais²³⁰ são *a priori* igualmente situados em todo território, mas vale salientar, que os *collèges*²³¹ e *lycées*²³², em menor número, concentram-se nos bairros mais centrais;
- há uma certa variedade de equipamentos públicos culturais e de lazer: um cinema, dois teatros, salas de espetáculos, algumas bibliotecas e “miatecas”, assim como, quatro parques públicos. Ainda que relativamente bem distribuídos em todo território, percebe-se a pouca presença destes espaços na parte mais ao sudeste (Bairro La Villette/ Quatre-Chemins) e ao noroeste (Bairro Landy/ Pressenssé);
- denota-se também ampla variedade e presença de equipamentos esportivos públicos: cinco ginásios, três estádios, duas quadras de tênis, uma piscina e uma sala de boxe, que embora relativamente distribuídos no território, concentram-se mais nos bairros centrais;
- a cidade conta com quatro centros de saúde, situados mais na zona central;
- por último, Aubervilliers conta com dois equipamentos públicos de segurança – uma delegacia e um posto da polícia municipal, situados mais ao centro do município.

A despeito de alguns poucos sinais de distribuição desigual dos equipamentos públicos pelo território, não há como negar uma forte presença do estado no conjunto de Aubervilliers,

²³⁰ Para além dos centros educacionais públicos, Aubervilliers conta com três centros educacionais particulares, dois católicos e um judaico.

²³¹ Equivalente ao Ensino Fundamental II.

²³² Equivalente ao Ensino Médio.

constatação que, diga-se de passagem, não deixa de saltar aos olhos para um pesquisador que conhece a realidade brasileira²³³.

A cidade é cortada, de norte a sul por duas grandes vias – *Avenue du Président Roosevelt/ Avenue de la République* e *Boulevard Anatole France/ Avenue Victor Hugo* – e do oeste ao leste por outra grande via – *Boulevard Edouard Vaillant*. Há também uma grande via – *Avenue Jean Jaurès* – separando Aubervilliers do município de Pantin, ao oeste. Ao longo dessa última, que ao norte desemboca no município de La Courneuve, encontra-se também a linha 7 do metrô parisiense, a qual serve a cidade com duas estações (*Quatre-Chemins* e *Fort d'Aubervilliers*). Há também do outro lado da cidade a linha 12 do metrô, que corta a parte oeste da cidade, servindo-a com, até o momento, uma estação (*Front Populaire*), logo na divisa com o município de Saint-Denis. Além do metrô o município conta com diversas linhas de ônibus e algumas instalações de *Velib' Métropole*²³⁴. Vale notar que Aubervilliers encontra-se no que chamam de *proche banlieue*, por fazer fronteira com Paris, portanto, conectada com esta última pelo Metrô e pelos trens de *banlieue*, como o *RER*, uma situação “privilegiada” em relação à demais municípios da periferia parisiense.

Apesar de gozar de um sistema viário e de transporte público rodoviário e metroviário organizado e eficiente, sobretudo, se comparado ao que encontramos geralmente no Brasil e no DF, em particular, inconvenientes são mencionados pelos locais. Estes problemas dizem respeito, a distância entre as estações de metrô, a constante lotação dos vagões deste último em horários de pico, a escassez de vagas de estacionamento para os carros particulares e a falta de opções de transporte público no período noturno e na madrugada, como destacaram alguns entrevistados:

“Não é que eu precise ir pra Paris, saca, porque na boa, temos tudo que precisamos aqui em Auber, ou na *banlieue*, mas às vezes eu quero encontrar com minhas amigas que moram em Paris, ou quero sair prum rolê em Paris com o pessoal daqui e é complicado, sabe. Pra ir até que é de boa, tipo, demora, né, mas a gente chega, mas pra voltar... se perder o último metrô, já era... normalmente eu combino de dormir na casa de alguém de lá nesses casos ou combino uma carona de volta de carro também, mas seria bacana ter mais opções de transporte pra gente a noite, sim. Ônibus, metrô, sei lá.” (Yasmine, 20 anos)

“Francamente, nem podemos reclamar muito, porque estamos bastante próximos de Paris, tipo, temos o metrô né, já quebra um galho demais, pra mim, por exemplo, que trabalho em Paris, lá no 5e [*arrondissement*]... agora o que eu não consigo entender, e não acho justo, na real, é porque as estações de metrô são tão distantes uma da outra e sobretudo porque estão nas extremidades da cidade? Tipo, isso é ruim, né? Pra mim

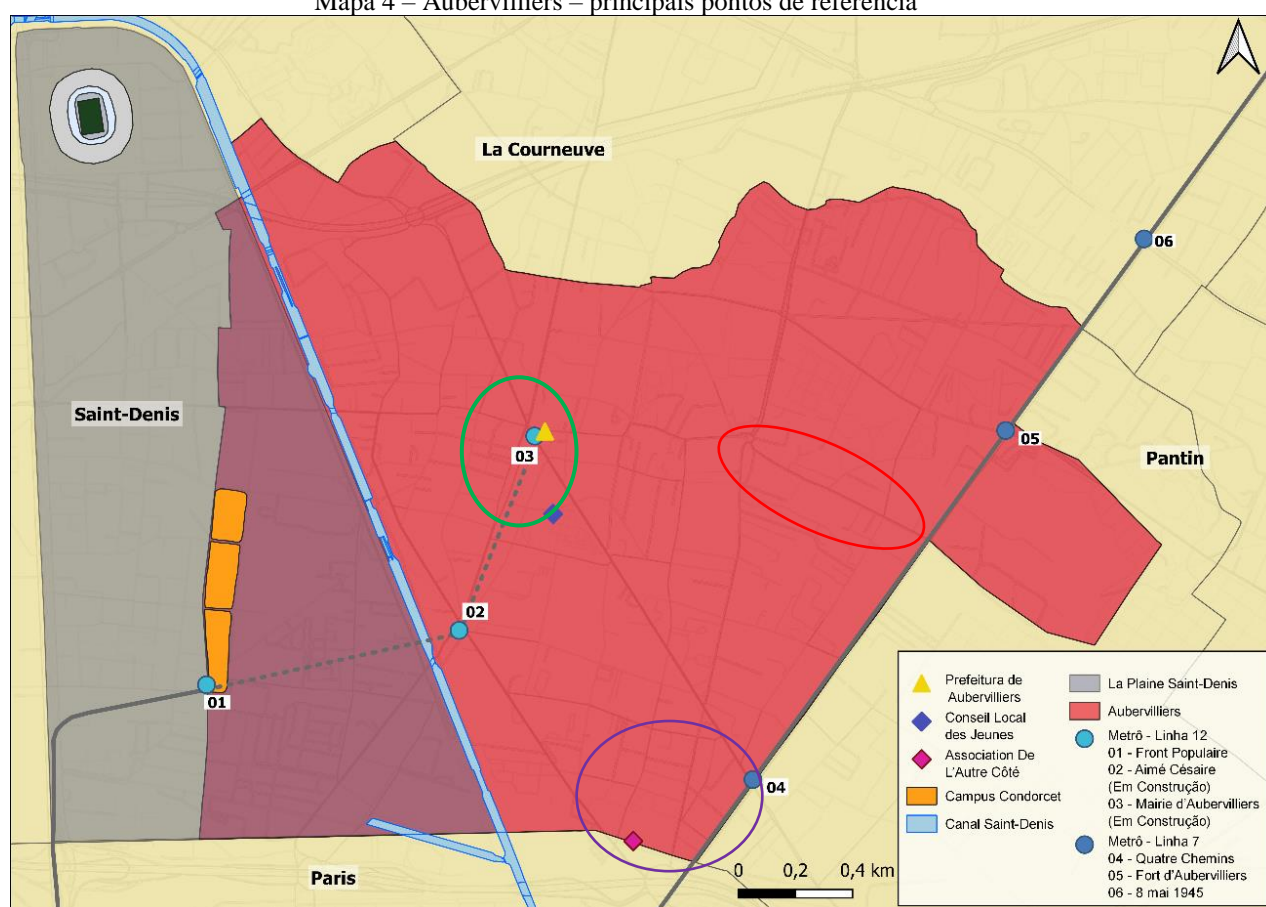
²³³ Em uma conversa informal que tive com meu coorientador francês Vassili, por ambos estarmos cientes da realidade da ampla maioria brasileira, chegamos a pensar: “mas vocês tão reclamando do que? Olha tudo que vocês têm para vocês!”

²³⁴ Sistema de empréstimo de bicicletas.

até que é de boa, quem vai mexer comigo (risos) e eu curto caminhar, mas eu fico pensando nos pequenos, nas *mamans*²³⁵, nas meninas também, se elas tiverem uma coisa pra fazer na Mairie [centro do município] vão precisar andar muito ou pegar um ônibus.” (Nassim, 24 anos)

Se a observação em campo foi realizada no conjunto do município durante os meses em que eu lá residi, ela se concentrou, contudo, principalmente em três²³⁶ bairros circutados no Mapa 4, que descrevo brevemente logo abaixo, mencionando o motivo pelo qual estes foram privilegiados

Mapa 4 – Aubervilliers – principais pontos de referência



Fonte: Institut National de la Statistique et des Études Économiques/ Direction des Territoires, de la Coopération et des Mobilités/ Service de la Géomatique et de l'Information Géographique. Elaborado pelo autor (2022).

- 1) *Centre-Ville* – localizado ao centro [circulado em verde, no Mapa 4] é o bairro mais populoso do município, um dos mais antigos com construções anteriores a 1945, que conta com uma importante população de classe média, qualificada e em cargos de

²³⁵ Termo utilizado com frequência pelos jovens locais, para qualificar tanto as mães propriamente ditas, mas também de forma genérica as mulheres de uma certa idade, até mesmo como sinal de respeito por estas últimas.

²³⁶ Saliento também ter feito várias observações em uma parcela do bairro Landy-Plaine/ Marceux-Pressensé, contudo mais em torno do campus da EHESS e ao longo de uma avenida que faz fronteira com o município de Saint-Denis, por isso não considero ter observado esse bairro como um todo.

trabalho de médio e alto escalão. Concentrei-me nesta localidade por ser onde se encontrava a sede do *Conseil Local des Jeunes* – CLJ;

- 2) *Maladrerie/ Émile Dubois* – situado ao nordeste [circulado em vermelho, no Mapa 4], bairro com a maior concentração de crianças, uma das mais baixas concentrações de população estrangeira, segundo mais pobre, onde há uma maior concentração de moradias populares – bairro em que residi por pouco mais de dois meses;
- 3) *Villette/ Quatre-Chemins* – localizado ao sul e fazendo fronteira com Paris, é o bairro mais pobre da cidade, o que tem a maior concentração de estrangeiros, o segundo mais populoso, com muitos jovens, altas taxa de desemprego e população com baixa qualificação – bairro em que se encontrava a associação *De l’Autre Côté* – DLC.

4.1.1. Um espaço sob múltiplas transformações: gentrificação urbana e *mixité sociale*

Ao transitar cotidianamente por Aubervilliers, fica evidente que o espaço está sob transformações urbanas tendo em vista os múltiplos canteiros de obras espalhados por todo o território. Tais transformações são interpretadas de forma variada pela juventude local, pois enquanto uns as observam como algo positivo e necessário, outros questionam quem “pagará a conta por isso”:

“Tem muitas construções, muitas, demais. Qualquer espacinho livre tá sendo usado para construção de prédios, sendo que precisamos de um novo *Lycée* faz tempo, e não fazem um, né? Por um lado, é bom né, porque tem uns *quartiers* que estão sendo renovados, por exemplo o *Landy* [bairro no extremo Nordeste de Aubervilliers]. Renovaram tudo lá e agora tem coisas que não tinha tipo 15 anos atrás, isso foi bom... Antes o *Landy* era por nós apelidado de *no man’s land* ou *Bronx* (risos), porque nem mesmo os policiais (*flics*) se aventuravam por lá, rolava um tráfico de drogas da pesada...” (Shaima, 29 anos)

“Eu vejo essas novas construções como algo positivo, muito positivo, toda França tá se movimentando, Aubervilliers precisa se movimentar também... tem muitas novas moradias pra estudantes, e é bom isso, vai dinamizar a cidade, nova população, mais dinheiro pro município, mas investimentos na cidade.” (Walid, 23 anos)

“É um mal por um bem digamos. É fato, que o *quartier* tava precisando de mudanças, o negócio é que tudo isso tem um custo, né, e muitos aqui não tem condições de pagar por tudo isso, porque vai custar caro... é claro que isso não vai ser cobrado diretamente, né, mas sim pelo aluguel, pela taxa de administração (*charges*), sendo que nem pedira nada disso tudo, né. E tem muita gente que não estará pronta pra pagar esses valores e infelizmente vão ser expulsos (*virés*) de suas casas por não pagar. Tenho certeza absoluta de que com esses novos prédios os preços vão subir... e principalmente pra galera que tá aqui há menos de 10 anos, porque, se eu não me engano, pros que tão aqui há 15 ou 20 anos, os aluguéis não são mais reajustados, mas pros demais, vai ser tenso. Nada é de graça. As taxas de administração já aumentaram, tipo, consertaram os elevadores, é bom isso, mas tem um custo. É um bem por um mal.” (Nassim, 24 anos)

Com base nas observações feitas *in loco*, entrecruzadas com informações obtidas junto a membros da prefeitura local e/ou demais habitantes, destaco que, no período de realização da

pesquisa de campo – entre outubro de 2019 e março de 2020 – dois tipos principais de transformações urbanísticas ocorriam no município:

- de ordem infraestrutural-viária, relacionada ao projeto de extensão da linha 12 do Metrô parisiense, que teve início em 2007. Bem que uma de suas estações – a *Front Populaire*, ao sudoeste do município – tenha sido inaugurada em dezembro de 2012, às duas demais – *Aimé Césaire* e *Mairie d’Aubervilliers* – que serviriam a parte interna da cidade (ver Mapa 4), previstas inicialmente para 2017, tiveram seu prazo de conclusão adiado, por três vezes, e foram finalmente concluídas e inauguradas somente em maio de 2022 [em destaque no Mapa 4];
- de ordem habitacional, tendo em vista três movimentos:
 - a criação de um novo – e imenso – bairro residencial – na atual região do *Fort d’Aubervilliers* (Bairro Maladrerie/Émile Dubois);
 - a renovação urbana de alguns bairros, residências e grandes conjuntos habitacionais, que envolve a demolição de alguns desses, para construção de novas habitações em alguns setores/ bairros da cidade;
 - a construção e entrega, desde 2016, de milhares de habitações estudantis, tendo em vista a inauguração, em 2020, do campus universitário Condorcet no bairro de La Plaine Saint-Denis, parcialmente situado no município [em destaque sombreado cinza no *Mapa 4*].

Destaco que esses dois últimos movimentos estão interligados e podem ser analisados como típicos processos de gentrificação urbana²³⁷, embora eufemizados pelo intermédio de um discurso de promoção a diversidade social (*mixité sociale*²³⁸), ou em outros termos, um intuito em promover a coabitação em um mesmo contexto geográfico de pessoas pertencentes a grupos sociais, profissionais e culturais diferentes.

No caso do primeiro, pois a paulatina demolição dos alojamentos sociais subsidiados pelo Estado substituídos por edifícios particulares, promove a especulação imobiliária no território que tem por consequência a “expulsão” dos moradores estabelecidos na região para municípios mais distantes, reforçando a segregação socioespacial, em escala metropolitana. No caso do segundo, pois a instalação de uma “nova população” no município – em parte formada

²³⁷ Processos de transformação de áreas urbanas que levam ao encarecimento do custo de vida e aprofundam a segregação socioespacial nas cidades.

²³⁸ A *mixité sociale*, faz referência a coexistência em um mesmo espaço de grupos sociais com características diversas. Enquanto política pública, ela tem por objetivo um ideal de sociedade que preservaria a coesão nacional e garantiria a igualdade das chances (SELOD, 2005).

por estudantes, professores/as e pesquisadores/as – em alguns bairros de Aubervilliers tem por consequência uma modificação do perfil social dos moradores da região, a qual não passa de forma despercebida pela juventude local:

“Hoje em dia como tem o [projeto] *Grand Paris*, Aubervilliers tá atraindo cada vez mais a classe do meio (*sic*) que não tem mais condições de morar em Paris, porque o metro quadrado tá muito alto, e que ao mesmo tempo não quer ir morar lá no fim da *banlieue*. Aí colocam eles em cidades menores e mais próximas como Aubervilliers, Pantin, Saint-Ouen, essas todas [...] fico me perguntando por que que eles querem atrair tantos novos moradores.... acho que é pra aplicar o que queria Manuel Valls²³⁹, fazer a tal *mixité sociale*, entre aspas, porque ele tinha dito que as *banlieues* eram como guetos e que tinha que misturar, tipo colocar os pobres com os ricos. Seria também uma forma de aumentar as arrecadações do município com os impostos. Ok. Negócio é que com isso esquecemos dos antigos [moradores], né? Isso é triste. Além disso, logo mais vai ter os Jogos Olímpicos²⁴⁰ [de Paris]. Por isso que eles já expulsaram todos os migrantes e pode ter certeza de que pros Jogos, o Metrô vai estar pronto! Esse Metrô deveria estar pronto desde 2017! **Em 2024, pode ficar tranquilo que o Metrô estará pronto! E o Metrô nem é pra gente, viu? É para o *Grand Paris*. Tudo é questão de dinheiro, na real. Tentam nos fazer acreditar que é pra nós, mas não é não...** ao mesmo tempo, minha mãe tá feliz, porque quando terminar [a construção do Metro] a linha 12 vai passar do ladinho da nossa casa.” (Shaima, 29 anos)

“Eles querem é forçar a *mixité sociale*, mas na prática a gente percebe que não dá certo, né? A separação entre as populações continua, infelizmente, ou felizmente, sei lá. Tão surgindo uns espaços novos pela cidade, não sei se você reparou. Semana passada tem um amigo meu que me chamou pra um grupo de moradores novos de Auber, me senti até meio perdida lá. É outro rolê (*un autre délire*), mal entrei e já saí do grupo. Nada contra, mas sei lá, não vou começar a ir pra baladas porque novos habitantes chegaram na cidade, sabe. [Comento com ela de um bar *Auberkitchen*, recentemente inaugurado em Aubervilliers, em que fui uns dias atrás] e aí, o que achou? Você deve ter reparado, né? É um outro público, lá são os *bobôs*²⁴¹ será que eles querem que nos tornemos *bourgeois* (risos)?! [já sabia o que eram os bobos, mas não entendi o segundo termo e pedi pra ela me explicar] ué, são os *rebeu* que querem dar uma de bobos (risos), são os árabes-burgueses.” (Manal, 28 anos)

“Penso que daqui a alguns anos, não vai ter mais as pessoas de classe popular aqui em Aubervilliers, eles vão ser pouco a pouco expulsos em direção a outras cidades mais distantes de Paris. Não digo que vai ser pra ontem não, mas tipo, daqui a 20, 30, 40 anos... são os novos ricos que vão viver aqui na *proche banlieue*. Os aluguéis já subiram. Meus pais moram em um apartamento de 52m², foi lá em que cresci, como estamos lá há vários anos o aluguel é mais baixo, mas se eles saírem de lá, o próximo inquilino vai ter que pagar praticamente o dobro. Se você reparar em *La Courneuve* é a mesma coisa, destruíram vários prédios e realocaram as famílias em moradias mais distantes. O problema vai persistir porque continuam sendo as mesmas populações, as mesmas categorias sociais, que realocaram mais longe, claro. É assim que querem fomentar a *mixité sociale*?! Na França é assim, quem diz HLM, diz infelizmente imigrantes, e agora cada vez mais pessoas como eu, franceses que tem pais de origem imigrante. Eu moro em um HLM, viu? Sai do HLM dos meus pais pra morar no meu (risos).” (Shaima, 29 anos)

²³⁹ Político francês, vinculado ao Partido Socialista (PS). Foi *Ministre de l'Intérieur* (Ministro de Assuntos Internos), entre 2012 e 2014, e posteriormente Primeiro-Ministro, entre 2014 e 2016, sob a presidência do também socialista François Hollande.

²⁴⁰ Previstos para 2024.

²⁴¹ Termo coloquial utilizado para qualificar os “burgueses-boêmios”, algo próximo dos alternativos aqui no Brasil. Indico a música *Les bobôs*, do cantor francês Renaud, para mais informações.

Como deixam transparecer as narrativas acima, prevalece um discurso crítico a respeito da *mixité sociale* forçada e seus desdobramentos sobre o futuro da população atual de Aubervilliers. De forma geral, as juventudes locais têm a percepção de que pouco é feito pelo Estado para elas, e mais em nome de projetos maiores, como o *Grand Paris*²⁴², principalmente. Mencionou-se também a questão dos Jogos Olímpicos de Paris²⁴³, em 2024, mas tendo em vista que o projeto *Grand Paris* é anterior e mais abrangente, é, sobretudo, esse que é alvo de críticas. Há, contudo, discursos favoráveis a essas transformações também:

“Hoje em dia falta a *mixité sociale*, tem muito HLM, acho que precisa mudar um pouco isso tudo, inclusive a imagem da cidade. Qualquer extremo não é bom. É bom que mude, é lógico. Agora tão construindo prédios menores, de até 4 andares, onde tudo é pensado pra que tudo ocorra bem no bairro. Acho que notaram que não funciona esse esquema de prédios grandes como existem até hoje. Tão pensando a cidade de forma diferente.” (Walid, 23 anos)

Ademais, a própria instalação na região do *campus Condorcet*, mostra-se como um forte exemplo desse processo de gentrificação, pois a despeito do caráter metropolitano do projeto, duas questões foram aparentemente ignoradas conforme apontam Fernandez et al. (2020): “a capacidade do campus em interagir com a cidade e seu tecido urbano de acolhimento, de uma parte, e a colaboração das coletividades territoriais visando a facilitar seu entrosamento local, de outra parte” (2020, p. 1).

Em outros termos, é passível de se perguntar: ainda que o *campus Condorcet* se encontre fisicamente em Aubervilliers, até que ponto os albertivillariens foram consideradas no projeto do campus? E se sim, de que maneiras?

Fiz menção a existência desse campus em que fui assistir uns seminários, por mais de uma vez com meus jovens interlocutores e poucos eram os que entendiam a que eu estava me referindo e muitos sequer sabiam dessa instalação, ou seja, apesar de encontrar-se fisicamente em Aubervilliers, os jovens albertivillariens simbólico e pessoalmente não se encontravam e não se reconheciam no campus Condorcet²⁴⁴.

²⁴² Ver nota 182, p. 100.

²⁴³ Estudos semelhantes foram feitos em nível nacional por Letícia Freire (2016), a respeito da Copa do Mundo no Brasil em 2014 e aos Jogos Olímpicos do Rio de Janeiro, em 2016.

²⁴⁴ Essa mesma questão apareceu nos relatos dos jovens em Ceilândia, no que diz respeito ao Campus da Universidade de Brasília que lá se encontra, e que nesse último caso é mais emblemático ainda, por ser separado por uma grande via, a Elmo Cerejo.

4.1.2. Uma cidade multi identitária

No cotidiano de Aubervilliers **as visibilidades, as sonoridades e as manifestações** de cunho identitárias/ comunitárias – étnicas, culturais, nacionais e religiosas – são diversas e variadas.

Não é para menos, visto que, conforme mencionei anteriormente, 40% dos habitantes são estrangeiros, oriundos de 107 países, sendo em sua maioria²⁴⁵ cidadãos de nações africanas – sobretudo argelinos, marroquinos, tunisianos, malineses e egípcios; asiáticas – principalmente chineses e bangladeses; e europeias – predominantemente portugueses, romenos e sérvios. Adiciona-se a isto que, em 2016, calculou-se que 14% dos albertivillariens eram “francês por aquisição”, ou seja, tornaram-se franceses após o nascimento²⁴⁶, sendo assim, possivelmente, provenientes de migrações mais recentes; e, que, por entre os 48% de “franceses de nascimento²⁴⁷” (OBSERVATOIRE DE LA SOCIÉTÉ LOCALE, 2017), sugere-se que, pelo menos parte deles/as, são representantes da segunda, terceira ou quarta geração dos que migraram para a França no passado, os quais, com frequência, mantêm algum vínculo identitário/comunitário – étnico, cultural e/ou religioso – com seus ascendentes, quando não são também binacionais. Em suma, percebe-se que Aubervilliers segue sendo, uma cidade-receptora de populações estrangeiras, imigrantes, e, portanto, uma cidade multi-identitária e plurireligiosa.

Primeiro, no que tange as **visibilidades identitárias**, elas se revelam para os residentes e para os visitantes, em grande parte, por intermédio dos comércios e dos serviços locais. São assim frequentes em Aubervilliers os comércios ditos “étnicos”, ou seja, aqueles que se destinam e/ou que se adequam especialmente para o atendimento do público estrangeiro, imigrante ou de origem imigrante: mercearias árabes e africanas, açougues muçulmanos

²⁴⁵ Com base na observação dos números absolutos.

²⁴⁶ Conforme a lei atual e segundo a definição do INSEE, existem três modos de aquisição da nacionalidade francesa: i) por declaração – por exemplo, no caso do casamento com uma pessoa de nacionalidade francesa; ii) por decreto - caso da naturalização; iii) automaticamente, sem formalidade – de pleno direito, aos 18 anos, no caso de pessoas nascidas na França de genitores estrangeiros sob a condição de ter residido na França por 5 anos desde os 11 anos.

²⁴⁷ Atualmente, a nacionalidade francesa de uma criança, nascida ou não na França, depende principalmente da nacionalidade de seus progenitores. Assim, uma criança torna-se francesa de nascimento nas seguintes situações: i) por filiação – quando ao menos um dos pais é francês OU quando um dos genitores é naturalizado francês; ii) uma criança nascida na França, descendente de pais estrangeiros, torna-se francesa em somente três situações: a) quando ao menos um dos genitores nasceu na França (independentemente de sua nacionalidade); b) quando ao menos um dos pais nasceu na Argélia antes da independência do país; c) quando a criança nasceu apátrida na França; d) quando a criança encontra-se em outra configuração ela poderá solicitar a nacionalidade francesa, sob condições, aos 13 anos.

(Figura 8), lojas de produtos kasher, *fast-food* com letreiros indicando servir comida *halal*²⁴⁸ (Figuras 4, 5 e 6), lojas de vestuário e de tecidos africanos e árabes etc. Observei também, que até mesmo nos comércios pertencentes a grandes redes de varejo francesas, os produtos vendidos se adéquam aos consumidores locais tendo em vista que, por exemplo, comparativamente ao observado na vizinha Paris, as seções dedicadas aos produtos *halal* triplicam em tamanho e em opções ofertadas, assim como, novos produtos aparecem nas gôndolas, como por exemplo, as tradicionais balas de goma *Haribo*, em sua versão *halal*, sem derivados de suínos (Figura 7).

Figura 4 – *Fast-food* na avenida Jean Jaurès – sinalização de venda de produtos *halal*



Fonte: Autoria própria.

²⁴⁸ *Halal*, que em árabe significa permitido, é um termo empregado principalmente para designar os alimentos autorizados segundo a lei islâmica. Basicamente, não é *halal*, a carne de porco e seus derivados. Quanto às carnes de boi e de frango, elas são consideradas como *halal*, quando o abatimento é feito conforme a lei islâmica, ou seja, em um só golpe e pelo total esvaziamento do sangue do animal.

Figura 5 – Point B²⁴⁹ na Avenida Jean-Jaurès



Fonte: Autoria própria.

Figura 6 – Restaurante indiano com indicação de venda de produtos *halal* – Aubervilliers



Fonte: Autoria própria.

²⁴⁹ Point B é uma rede francesa de fast-food que comercializa exclusivamente produtos seguindo as normas *halal*. Fundada em 2014, em *Choisy le Roi*, um município da *banlieue* parisiense, a rede se expandiu e abriu, desde então, mais de 66 restaurantes espalhados em todo país, e na Bélgica.

Figura 7 – Bala de goma Haribo, versão *halal*



Fonte: Imagem da internet.

Figura 8 – Açogue muçulmano



Fonte: Autoria própria.

Observação semelhante pode ser feita no que diz respeito aos serviços, assim por exemplo, chamou-me a atenção a existência de *barbearias comunitárias*, ou seja, estabelecimentos para corte de cabelo e barba em função da etnia/comunidade dos clientes, não significando com isso que somente usuários de determinada etnia ou comunidade nacional eram nesses locais recebidos, mas que, de certo modo, estes espaços eram a eles/as especialmente

destinados, servindo até mesmo de ponto de encontro. Em janeiro de 2020, passei por uma experiência *in loco* que relatei em meu diário de campo:

Aubervilliers, terça, 14 de janeiro de 2020

Vivi uma experiência um tanto curiosa hoje à noite. Reparei dias atrás uma barbearia na esquina de casa. Hoje resolvi ir lá cortar o cabelo. Ao cair da noite, quando cheguei, a vidraça escura não me permitiu identificar o que estava rolando dentro. Na parte externa só reparei três jovens, aparentemente de origem indiana, encostados na frente da loja. Ok, entrei. “Bonsoir”, cumprimentei os três rapazes que se encontravam lá dentro, também de aparência indiana. Acredito que eles ficaram um pouco desconcertados com minha presença, soltaram um “bonsoir” com forte sotaque. A partir de então nada mais verbalizaram em francês. No meio do corte o cabeleireiro me fez uma pergunta em inglês, mas não entendi bem. Notei que ele estava um tanto inseguro sobre como cortar meu cabelo e que o pente que ele usou não funcionou bem em meu cabelo mais crespo. Ao final tive direito a uma espécie de prece que ele fez juntando as duas mãos sobre a minha cabeça.

Não são somente os bangladeses que têm uma barbearia comunitária, há também em Aubervilliers a barbearia dos árabes, a dos africanos e, por vezes, encontramos uma barbearia “francesa” também. Outros estabelecimentos de serviços podem ser conotados como comunitários, e bem que existam também em Paris, por exemplo, nota-se uma maior proporção em cidades como Aubervilliers, caso dos *hamames*²⁵⁰, dos *taxiphones*²⁵¹ e dos bares de narguilé (*bar à shisha*). Quanto a estes últimos estabelecimentos, com base na pesquisa de campo e nas entrevistas, notei que existem de três diferentes tipos em Aubervilliers, que variam em função do que é ofertado e do público frequentador²⁵²:

- i) o *bar à shisha de quartier*, em maior número, presente em praticamente cada esquina da cidade, com decoração mais sóbria – mesas baixas e assentos no chão – serve basicamente chás e narguilés e é frequentado somente por homens;
- ii) o *bar à shisha lounge*, mais semelhante ao comumente encontrado em Paris, é mais raro em Aubervilliers, mas existe também em outros municípios da *banlieue*, possui uma decoração mais sofisticada – mesas altas, bancos, luz baixa e/ou jogo de luzes, música ambiente – serve narguilés, mas também drinks – alcoólicos e não alcoólicos, lanches, chás e é frequentado tanto por homens, quanto por mulheres;
- iii) o *salão de thé*, muito raro em Aubervilliers, presente em outros municípios da *banlieue*, com decoração mais sofisticada e mais *girly*, conforme descrito por uma das minhas interlocutoras, serve chás, doces orientais (*pâtisseries orientales*) e narguilés.

²⁵⁰ Também conhecidos, no Brasil, como banhos turcos. Espaços semelhantes a saunas e separados por gênero.

²⁵¹ Estabelecimentos comerciais que oferecem acesso a telefones públicos – tarifados, mas com preços atrativos, assim como, demais serviços conexos: acesso à Internet, fax, xerox. Tais estabelecimentos são particularmente frequentados pelas populações imigrantes e/ou estrangeiras, tornando-se desse modo também pontos de encontro.

²⁵² Sublinho que, de forma geral, esses estabelecimentos são frequentados por maiores de idade, embora eu tenha reparado, por vezes, possíveis adolescentes (do sexo masculino) nos *bars à shisha de quartier*.

Por fim, notei também no município distinções na prática de outros estabelecimentos fechados, como os *cafés* e *bistrots*²⁵³, que, direta ou indiretamente, possuem relação com a cultura das populações locais, segundo algumas de minhas interlocutoras e são interessantes para pensar a relação gênero e cidade.

Cena típica em quase todos os *cafés* e *bistrots* de Paris, em Aubervilliers as *terrasses*²⁵⁴ são raramente espaços utilizados pelos consumidores locais dos *cafés*. Destaca-se também, a predominante presença masculina em tais espaços, principalmente se comparado com o que se vê em Paris.

Durante a minha estadia em campo, ouvi falar de um coletivo de mulheres locais que criticavam a “dominação masculina” em tais espaços públicos da cidade e incentivava a ocupação feminina deles. Notei também em alguns poucos estabelecimentos a presença na fachada principal de adesivos – provavelmente colocados por militantes do coletivo supramencionado – escrito “*les femmes venez, rentrez, vous êtes les bienvenues*”²⁵⁵. Apesar de não ter me aprofundado nessa temática em campo, comentei a respeito com algumas de minhas entrevistadas e recebi as seguintes respostas:

“É, eu vi uma reportagem na France 2 sobre isso, falando sobre a tal “islamização dos territórios da *banlieue*” e não sei mais o que, e que por causa disso as mulheres das *banlieues* não vão pros bares etc. e tal, pra mim isso não tem nada a ver, é balela... na real o que explica que não tem mulheres [nesses estabelecimentos] é só que as mulheres não têm vontade de entrar quando elas reparam que tem uns vinte caras lá, mas não é porque se ela entrar ela vai ser xingada, sabe. O que eu quero dizer é que, não é que é proibido, é porque são lugares em que os caras costumam frequentar, por isso nós mulheres não costumamos ir... depende do local também, tipo nos *cafés* da *Mairie* você vai ver mulheres, mas não nos *cafés* do 45 [o bairro], sabe. O que é preciso também entender é que [esses estabelecimentos] não fazem parte da cultura dessas mulheres, porque, por exemplo, o 45 é um quartier desvalorizado, popular, e geralmente as mulheres aqui são de culturas africanas, onde as mulheres não costumam ir pra bares porque é assim mesmo, saca, é a tradição em seus países e elas reproduzem aqui, mas tipo, se você me chamar pra ir em um *café*, eu vou contigo (risos)! (Shaima, 29 anos)

“É besteira isso de que as mulheres não podem ir aos bares aqui em Aubervilliers, isso é **porque sempre voltam com esse discurso de que nós mulheres somos submissas e isso e aquilo, como se a gente não tivesse nosso próprio livre-arbítrio, como se não fossemos cidadãs francesas como qualquer outra do país**, sabe. Quem diz isso é só pra fazer barulho, pra mais uma vez apontar o dedo pra gente. Eu não vou pros *cafés* daqui mesmo não, mas porque eu não quero, não porque alguém me proibiu, sabe, e até porque eu tenho coisa melhor pra fazer (risos).” (Manel, 28 anos)

²⁵³ Na França, os denominados *cafés* e/ou *bistrot* são estabelecimentos comerciais comuns e pequenos em que são servidas bebidas quentes, bebidas alcoólicas e pequenas refeições, sendo, portanto, um híbrido entre o que chamamos de cafeterias e de bares, no Brasil.

²⁵⁴ Parte externa.

²⁵⁵ Em tradução livre: “venham mulheres, vocês são bem-vindas”.

“Eu também ouvi falar desse coletivo porque uma das mulheres é professora em um *Collège* em que já trabalhei. Dor de cabeça viu, não tem nada a ver o papo dela, eu pessoalmente não concordo com ela porque ela defende uma ideologia onde ela diz que as mulheres não têm espaços e são proibidas em espaços de Aubervilliers, sendo que ela passa a vida dela em um café particular da cidade, em que fica perto do CLJA. Se ela passa a vida dela lá, como ela pode dizer que as mulheres não frequentam os cafés?! Sendo que nesse café mesmo é cheio de caras e nada a impede de viver lá?! Na real, essas pessoas, são pessoas *antireligião*, e precisamente *anti-islã*, são geralmente mulheres de origem magrebina, que são *anti-islã*, porque... eu não sei, não sei a história delas, os traumas delas, que faz com que elas queiram se vingar em cima do Islã e de dizer que tem os tais territórios conquistados pelo Islã... pra mim isso tudo é balela, existem sim em *Auber* espaços mais destinados a homens, assim como, existem espaços mais destinados a mulheres também, mas não quer dizer que se um homem ou uma mulher entrar nesses espaços eles, ou elas serão enxotados de lá! Esses argumentos desse coletivo aí não têm fundamento pra mim.” (Shaima, 29 anos)

O posicionamento das minhas interlocutoras muçulmanas me remete ao trabalho da antropóloga palestina Lila Abu-Lughod (2012), que de forma semelhante ao Edward Said em *Orientalismo*, analisa como a sociedade ocidental constrói a imagem da mulher muçulmana como o outro que precisa ser “salvo”, sem considerar suas especificidades históricas e culturais, assim como, o próprio posicionamento dessas últimas.

Saliento que esse tipo de discurso, presente na França, assim como, em demais países do Ocidente, como o Brasil, que qualifica as mulheres muçulmanas e/ou de cultura árabe/médio-oriental, como submissas e oprimidas por sua religião, é rechaçado verbalmente e com base nas atitudes das jovens mulheres muçulmanas com quem convivi em minha pesquisa de campo em Aubervilliers. Se parte delas se relataram já ter passado ou ainda passar por problemas relacionados à questão de gênero, todas sublinham que isto não se deve à identificação religiosa delas ao islã ou ao islã como religiosidade.

Algumas ainda observam que isso se deve mais a cultura dos países de origem de seus pais que é reproduzida em território francês, no entanto, deixam claro que em seu cotidiano, prevalece o livre-arbítrio, e que pelo menos elas, jovens mulheres muçulmanas e francesas, não são de forma alguma submissas e/ou oprimidas e limitadas em seus territórios.

As feiras ambulantes, que se formam de modo espontâneo nas grandes vias do território de Aubervilliers e em torno das feiras fixas, chamam a atenção de qualquer visitante pela variedade dos produtos ofertados e pela significação identitária múltipla e diversa que demonstram. Afinal, transitar por essas feiras é uma forma de viajar pela diversidade cultural, étnica, nacional e religiosa das populações que residem em Aubervilliers e no departamento de Seine-Saint-Denis. Além de produtos alimentícios típicos, são também comercializados

tecidos, vestimentas e demais itens característicos das múltiplas comunidades estrangeiras que compõem a população local, como testemunha o relato de campo que segue:

La Courneuve – Aubervilliers, domingo, 27 de outubro de 2019, pela manhã.

Desembarco na última estação da Linha 7 do Metrô – 8 mai 1945 – (que se encontra, na realidade, no município vizinho La Courneuve) caminho nas ruas do mercado e desço em seguida rumo à estação de *Metro Fort d’Aubervilliers*, que esta última, como o nome deixa transparecer encontra-se já no município, *a priori*, eleito para a pesquisa de campo. Banquinhas de todos os tipos estão presentes, de comidas a bugigangas do cotidiano. Chama-me a atenção uma banca em que são vendidos artigos religiosos islâmicos: incensos, *tasbih*²⁵⁶, Alcorão em árabe e em francês, tapetes para as preces. Neste domingo pude ver uma circulação bem mais importante de pessoas, contudo, não necessariamente de jovens. O mercado é frequentado, majoritariamente, por mulheres e homens adultos. Percebo a presença também de crianças, mas de fato, o público jovem, não se faz especialmente presente nessas ocasiões.

Desço pela Avenida *Paul Vaillant Couturier*, rumo ao município vizinho. Me chamam a atenção as diversas mercearias e pequenos restaurantes que em sua maioria possuem nomes que remetem a origem não francesa de seus produtos principais – *l’Ile d’Afrique*, *Superette Orientale*, *La Mamouni* e *Mirch Masala & Royal Sweets* – com o aumento da chuva, faço uma pausa de 20 minutos no *Café du Stade*, que se encontrava bem cheio, sobretudo, por homens de meia-idade, bebendo café, lendo jornal em grupos, e conversando, principalmente em árabe. Após um café solitário decido enfrentar novamente a chuva e continuo minha caminhada em direção ao meu ponto de destino. Esse pedaço do caminho, antes de tornar-se Avenida Jean Jaurès tem menor circulação de pessoas, menos estabelecimentos me chamam a atenção e logo chego na estação de Metrô Fort d’Aubervilliers.

Por último, chama também a atenção em Aubervilliers, e na região de Seine-Saint-Denis, uma maior tendência em vermos pessoas usando vestimentas “não ocidentais”. Nota-se com maior regularidade, em relação a Paris, tanto mulheres usando o véu islâmico – sob suas diferentes variantes, mas predominantemente o *hidjab*²⁵⁷ – quanto homens, trajando a *caamis*²⁵⁸ e a *chachiya*²⁵⁹, principalmente às sextas²⁶⁰. Também com certa recorrência vemos homens e mulheres utilizando roupas em tecido *wax*²⁶¹. Vale sublinhar, que com maior frequência, esses modos de se vestir são praticados por pessoas não-jovens.

Para além do que se vê, **as sonoridades** – e os olores – de Aubervilliers também nos convidam a viajar pelos antigos territórios coloniais da França. Seja no cotidiano das ruas, dos espaços abertos, dos estabelecimentos fechados e das feiras ouve-se francês, mas também árabe, berbere, bambara, lingala, português e outros idiomas e dialetos das populações locais estrangeiras, imigrantes ou de ascendência imigrante. Mesmo quando o francês é o idioma empregado denota-se o frequente empréstimo, na boca do povo, mas principalmente dos jovens, de locuções verbais e expressões de origem estrangeira como *wesh*, *kho*, *wallah*, *salam*,

²⁵⁶ Objeto semelhante a um rosário, comumente utilizado por fiéis islâmicos durante as preces.

²⁵⁷ Véu que cobre a cabeça e deixa o rosto aparente.

²⁵⁸ O *caamis* (ou *qamis*) é uma veste longa, semelhante a um vestido amplo, que é tradicionalmente utilizada pelos homens muçulmanos em suas visitas às mesquitas.

²⁵⁹ A *chachiya* (ou *chéchia*) é um chapéu cilíndrico utilizado tradicionalmente pelos homens muçulmanos.

²⁶⁰ A sexta-feira – *Jumu’ah* – é o dia sagrado para os muçulmanos.

²⁶¹ Têxtil de algodão com cores vivas e desenhos complexos, que remetem a culturas e países da África subsaariana.

hamdulilah e não somente por parte de pessoas de ascendência estrangeira. Nas feiras, em específico, somos estimulados a viajar graças aos múltiplos olores que nos são ofertados pelas mesas de temperos, pelas caixas de frutas e verduras de todo o mundo e pelas preparações fumegantes de chás de hortelã e de pães diversos.

Os que acima denominei de ambulantes “não-fixos”, são bons representantes dessas sonoridades características do multiidentitarismo pungente em Aubervilliers, como atesta um excerto do diário de campo:

Aubervilliers, quarta, 30 de outubro de 2019

Primeira vez que coloco os pés em Aubervilliers. Desço na estação *Fort d'Aubervilliers*, seguindo a recomendação de Vassili, por se encontrar na altura do meio da cidade, embora em seu extremo leste. Observo tudo. Ainda na estação, nada me chama a atenção, a não ser talvez o público presente, majoritariamente de perfil físico árabes e negros, mas ainda nada que fuja a realidade cotidiana parisiense. Saio da estação pela escada. No primeiro plano vejo um rapaz negro, com uma espécie de chapa de ferro arredondada acoplada em um carrinho de supermercado preparando o que me parece um churrasquinho de gato, mas de *merguez*²⁶²; no segundo plano três jovens, de perfil tipo árabe, clamam em alto e bom tom: “*Bled, bled, bled, Marlboro bled, bled, bled*”²⁶³. Eles carregam pacotes de cigarro na mão. Suponho ser o que estão vendendo. Um deles se aproxima lentamente de mim: “*chouf khoya ndec les chinoisés 6 euros ou la les djazairis, 5 euros, famti?*”. Minhas poucas noções de árabe derija foram o suficiente para entender a proposta dele. O sotaque dele confirmou ser um jovem árabe. Cinco euros em comparação com os 10 euros que eu pagaria num maço no *bureau de tabac*²⁶⁴, aceito logo a proposta, compro o cigarro. Prossigo a minha caminhada, já fumando um dos cigarros novos – um Marlboro Gold argelino bem semelhante ao Red – logo dobro a direita e atravesso a rua em direção a um bloco de comércio: uma mercearia, um açougue muçulmano e uma padaria. Entro nesta última, uma senhora me cumprimenta: “*Salam Aleykhoun*”, respondo no automático: “*Walikhoun salam*”. Acho curioso o fato de que se em Paris eu, por vezes, me sinto observado, aqui eu me senti identificado.

Essa mesma cena se repetiu dia após dia nos meses em que transitei em Aubervilliers e nos municípios vizinhos e assim ouvir “*Bled, bled, bled, Marlboro bled, bled, bled*”, tornou-se, de certo modo, uma ilustração sonora de que uma fronteira tinha sido atravessada, algo como dizer: “pronto, não estou mais em Paris”.

Ademais, a palavra ser endereçada a mim em Aubervilliers prioritariamente em árabe e não mais em francês atestava a maneira como eu passava a ser identificado *in loco*. Pois, se de forma geral em outros locais da França – conforme mencionado no primeiro capítulo – era-me imposta a identificação como um estrangeiro, árabe, muçulmano, imigrante e/ou habitante da

²⁶² Linguíça de carne de carneiro.

²⁶³ O termo *bled* é referente ao país de origem, principalmente no que diz respeito aos países do Magrebe, tendo isso em vista, a expressão pode ser traduzida como: *Marlboro do país*. Nos últimos anos, no intuito de reduzir o consumo do tabaco e seus malefícios para a saúde pública dos franceses diversas medidas foram adotadas, entre elas a alta tributação da venda de cigarros – em 82%, em 2021. Frente a isso, o mercado paralelo de tabaco na França aumentou consideravelmente nos últimos anos e representava 14% a 17% do consumo, em 2021, segundo um estudo elaborado pelo governo.

²⁶⁴ Estabelecimentos comerciais que funcionam como tabacarias, mas também como casa de jogos de azar e bar, na França.

banlieue, nesse caso tal identificação me era atribuída não como exclusão, mas como inclusão, logo eu era “um deles”. Embora ainda fosse em um sentido de atribuição externa, esta última não era mais tanto uma imposição (um apontar do dedo), mas uma identificação, um reconhecimento da minha pessoa como parte integrante daquela comunidade.

Eu assim facilmente me “fundi na massa” em Aubervilliers, na rua com frequência os transeuntes se reportavam a mim em árabe, e progressivamente eu fui adotando o mesmo linguajar: os meus “salut” foram substituídos por “salam”, os “bonjour” por “salam Aleykhoun e/ou walikoum salam”, o “ça va?” por “wesh rak” e “hamdullah”, além do “inch’Allah”, pontuando a maioria das minhas frases, fossem eles muçulmanos ou não. Foi para mim um tanto fácil adotar essa espécie de reconversão de linguagem, afinal, nenhuma dessas expressões me era totalmente estranha, embora eu não costumasse utilizá-las cotidianamente antes.

Se as características pluri identitárias se evidenciam primeiramente no cotidiano da paisagem urbana de Aubervilliers, por meio das visibilidades e das sonoridades de cunho comunitário/identitário, elas são também constantemente retroalimentadas por manifestações práticas de seus habitantes e dos diversos coletivos e associações culturais-étnicas-nacionais. Afinal, a diversidade de coletivos e de associações é outra marca registrada da localidade e segundo informações obtidas junto a prefeitura existem em média 392 associações no município, sendo mais da metade culturais e relativas a vínculos internacionais.

Vale salientar que em Aubervilliers, o multi-identitarismo é, por boa parte da população local, fortemente valorizado e respaldado pela própria municipalidade, visto que essa também é composta por representantes de diversas origens étnicas e nacionais²⁶⁵. Para celebrar o multi-identitarismo e o *vivre ensemble*²⁶⁶ local, dois grandes eventos são organizados anualmente pela prefeitura em parceria com demais associações: a *Fête des Langues* e a *Fête des Associations*²⁶⁷.

Em fevereiro de 2020, tive a oportunidade de acompanhar pessoalmente a *Fête des Langues* (Figuras 9 e 10), organizada em parceria com a *Maison des Langues et des Cultures d’Aubervilliers*²⁶⁸. O evento, gratuito e sem fins lucrativos, se estendeu ao longo de uma tarde

²⁶⁵ A título de exemplo, a época da realização de minha pesquisa de campo, a prefeita da cidade era Meriem Darkaoui, franco-argelina, do Partido Comunista francês (PCF), e não raro eram as/os demais secretárias/os e funcionárias/os da prefeitura também francesas/es descendentes de imigrantes.

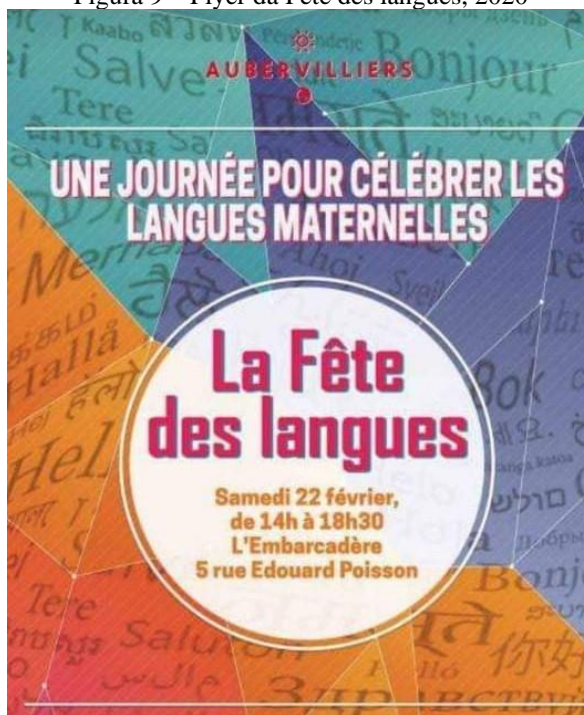
²⁶⁶ Viver em coletivo, em conjunto.

²⁶⁷ Todos os anos em 06 de junho.

²⁶⁸ Criada em 2016, fruto de um engajamento da prefeitura local, a “casa” tem por vocação “tornar visível a riqueza da diversidade linguística de Aubervilliers, das competências linguísticas de seus habitantes e de valorizar o conhecimento das tradições culturais vinculadas”. Disponível em: < <https://mlc.aubervilliers.fr/>>.

e início de noite de um sábado. Na sala principal, vários estandes foram montados, cada um referente a um idioma/ dialeto e/ou cultura representada por habitantes locais. De hora em hora, apresentações artísticas referentes a algum país ocorriam em outra grande sala.

Figura 9 – Flyer da Fête des langues, 2020



Fonte: Autoria própria.

Figura 10 – Foto de uma das salas do evento *La Fête des Langues* – Aubervilliers – fevereiro de 2020



Fonte: Autoria própria.

Ademais, nos quadros para divulgação de eventos públicos da cidade, situados em lugares de forte movimentação, com frequência notei anúncios de eventos musicais, seminários etc., remetentes as multiculturas que compõem a localidade (Figura 11).

Figura 11 – Eventos pluriculturais organizados em Aubervilliers



Fonte: Autoria própria.

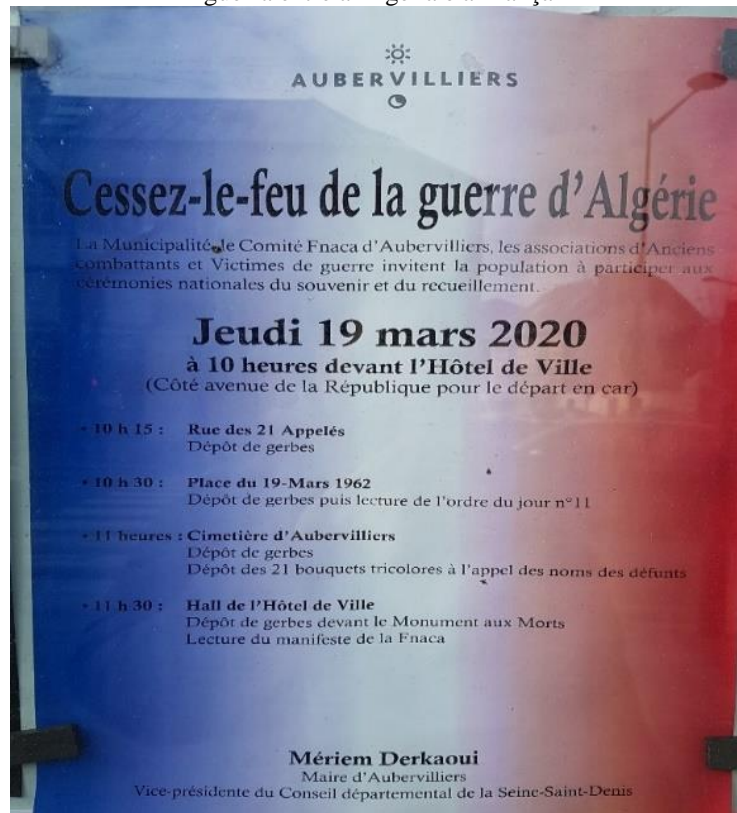
Há também pela cidade manifestações de reconhecimento do passado colonial tendo em vista a forte presença na cidade de populações oriundas de países colonizados pela França. Assim, por exemplo, atravessando o Canal Saint-Denis e interligando dois bairros de Aubervilliers, em 17 de outubro de 2001, foi inaugurada pela municipalidade a *Passerelle de la Fraternité*, em memória aos argelinos que, em 1961, nesse mesmo dia e mês foram mortos pela polícia francesa em uma manifestação ocorrida em Paris (Figura 12). Foi também organizado um evento relacionado ao 19 de março de 1962, data do *cessar-fogo* entre a Argélia e a França (Figura 13).

Figura 12 – Placa de inauguração da Passerelle de la Fraternité



Fonte: Autoria própria.

Figura 13 – Cartaz de divulgação de evento organizado pela municipalidade de Aubervilliers relacionado a guerra entre a Argélia e a França



Fonte: Autoria própria.

Em suma, em Aubervilliers são diversas e variadas as visibilidades, sonoridades e manifestações que carregam como traço em comum enfatizar o fato de que estamos em

territórios multiétnicos-nacionais-culturais e pluri-religiosos, tornando-se representações típicas, não somente de Aubervilliers, mas também dos seus municípios vizinhos e destoando do que se costuma ver, por exemplo, em Paris.

4.1.3. A pluralidade das identificações juvenis

“Somos franceses, de fato, mas nem por isso devemos esquecer nosso passado. É isso que parece que as pessoas não entendem e por isso caem em extremismos, como se tivéssemos que escolher uma só origem, uma só nacionalidade, sendo que não podemos renegar o que nosso nome de família era e o que ele fez em nosso país de origem, sabe. A maior parte da nossa história é lá, na minha família, eu e minhas irmãs somos os primeiros a ter nascido aqui na França, mas sabemos que nossas raízes, a de nossa família estão bem inseridas lá.” (Mohammed, 22 anos)

Ao conviver e conversar cotidianamente com os/as jovens albertivillariens/nnes, foi interessante notar de que forma neste contexto plural, eles/as fazem uma *bricolagem* de suas identificações, sejam elas nacionais, étnicas, religiosas e/ou raciais.

Assim, observei que o vínculo com as identificações herdadas é fortemente incentivado, tanto pela ação dos pais, quanto pelos jovens entre si e individualmente, e o que se demonstra de duas principais maneiras que analiso abaixo²⁶⁹.

A primeira é pela manutenção da prática do idioma “nativo” quando em família e em casa, tendo por resultado que, a maioria dos jovens seja, além de bi-nacionais, também bilíngues, no mínimo:

“Em casa falamos em árabe, sempre. Você é árabe, você fala árabe. Mas é isso, meus pais não se chamam Françoise e Jean-François, eles nasceram no *bled*, eles vieram do *bled*, eles falam *bledard*, tipo minha mãe e meu pai eles falam bem francês, mas eu desde pequeno quando volto pra casa, eu falo árabe! **Guardamos nossa cultura, é o mínimo!**” (Nassim, 24 anos)

“Depende, falamos árabe ou francês [em casa]. Com minha mãe falamos mais em árabe, porque ela não entende bem o francês..., mas na verdade meus pais querem que a gente fale árabe em casa, só que finalmente falamos mais em francês entre irmãos.” (Naima, 16 anos)

“Em casa falamos francês e bambara²⁷⁰.” (Aissata, 18 anos)

“Em casa, com meu pai sempre falamos em francês, também porque meu pai chegou na França em 1967, né, faz 53 anos já, então quando nascemos, eu e meus irmãos conosco ele sempre falou em francês. Minha mãe é a segunda esposa do meu pai, ela chegou aqui com 19 anos, ela estudou até o fim do ensino médio, então ela fala bem francês, mas no geral ela fala mais conosco em árabe e respondemos pra ela em francês. Às vezes ela fala comigo em francês também, aí ela até escorrega e solta duas ou três palavras em árabe, mas pronto. E entre eles meus pais falam em árabe.” (Shaima, 29 anos)

²⁶⁹ Há também uma terceira maneira - a transmissão religiosa - que esta será desenvolvida no capítulo V.

²⁷⁰ Uma das línguas nacionais do Mali, praticada por cerca de 80% de sua população, a despeito da língua oficial do país ser o francês. O bambara também é praticado em outros países do oeste da África como o Burkina Faso, a Costa do Marfim, a Gâmbia e o Senegal.

“Em casa é tudo misturado, mas falamos principalmente lingala²⁷¹ e francês” (Jordan, 28 anos)

Percebe-se que a manutenção dessa prática do idioma “nativo” no seio familiar é por eles encarada com naturalidade, até mesmo com um certo orgulho e/ou como uma postura defensiva, conforme transparece na resposta de Nassim, destacada acima.

Analiso também, guardadas as proporções, que tal configuração de “falar em francês na escola” e “falar em árabe em casa”, se mostra como uma perpetuação do que ocorria à época em que os países de seus pais eram territórios colonizados pela França, visto que, era o que acontecia quando meu pai era criança e o que mencionei no capítulo I desta tese.

A segunda maneira se explica pelo fato de muitos declararem costumar retornar *au bled* com certa recorrência e “ao menos uma vez ao ano”, mantendo assim os vínculos familiares, afetivos e culturais com as identificações herdadas:

“Quando eu era mais nova, quando eu morava com meus pais, né, todos os verões íamos *au bled*. Aliás, na verdade foi principalmente assim que passei a falar árabe, o árabe marroquino, né, porque lá [no Marrocos] andando pra cá e pra lá com meus primos, minhas primas, ouvindo minha mãe falar, minha avó não fala francês, aí tive que me virar pra me comunicar” (Shaima, 29 anos)

“Quando eu ia pra Tunísia, quando eu era menor né, nem sempre meus pais vinham conosco, aí a gente ficava com minhas tias, com minha avó e então duma a gente aprendia árabe, né, de duas eu aprendia muita coisa de religião com minha avó e com meu tio também, era muito legal, me ensinavam as sourates, meu tio recitava, e assim eu aprendia, só de ouvi-lo.” (Soraya, 25 anos)

“Eu ia sempre pro Marrocos no verão, quando minha avó estava viva. Ela morreu quando eu era adolescente, daí eu parei de ir pra lá sempre. Meu pai continua fazendo as idas e voltas, e minha mãe quer ir cada vez menos. Eu sinto falta, ano passado fui encontrar com meu pai lá, agora quero ir mais vezes, é revigorante voltar pra lá, na terra dos nossos ancestrais. Somos franceses, de fato, mas nem por isso devemos esquecer nosso passado. É isso que parece que as pessoas não entendem e por isso caem em extremismos, como se tivéssemos que escolher uma só origem, uma só nacionalidade, sendo que não podemos renegar o que nosso nome de família era e o que ele fez em nosso país de origem, sabe. A maior parte da nossa história é lá, na minha família, eu e minhas irmãs somos os primeiros a ter nascido aqui na França, mas sabemos que nossas raízes, a de nossa família estão bem inseridas lá.” (Mohammed, 22 anos)

Quanto a esse ponto, destaco que a exceção de um, todos os meus interlocutores nasceram na França, e na maioria dos casos, representam a primeira geração nascida fora do país dos pais. Ademais, com base nos relatos acima, mas também em outras falas, sublinho que

²⁷¹ Principal língua nacional da República Democrática do Congo, embora a língua oficial seja o francês. Língua praticada também em partes de Angola e da República Centro-Africana.

esse “retorno” ao *bled* é visto como algo positivo, de qual eles falam como uma viagem “revigorante” e “revitalizante” (*ressourçante*²⁷²). Sublinho também o vocábulo que eles usam para designar essa viagem: *je rentre au bled*, que não tem o mesmo peso da tradução que fiz acima, pois “rentrer”, não significa “ir”, mas sim, “retornar”.

Posto que, até certa medida, eu os via como um “espelho” e assim procurava ver se as suas construções identitárias seguiam um percurso semelhante as minhas, certas questões me chamaram especialmente a atenção, como, por exemplo, o fato deles, com naturalidade e abertamente, se declararem franceses, embora com muita frequência também mencionando a nacionalidade herdada dos antepassados, e então, franceses e de outra nacionalidade em conjunto, como ilustram as falas a seguir:

“Eu sou francesa e argelina.” (Imène, 16 anos)

“Sim, eu sou francesa e marroquina também, meus pais são marroquinos, os dois, mas eu nasci na França.” (Shaima, 29 anos)

O mesmo foi visto no que diz respeito aos seus pertencimentos religiosos, sendo assim normal se declarar “francês” e “muçulmano” em conjunto:

“É normal, ué, eu sou francesa e muçulmana, é normal pra mim, *hamdulillah*.” (Naima, 16 anos)

“Não vejo problema nenhum... eu sou francesa, tunisiana e muçulmana... não tenho tabu com nenhum dos meus pertencimentos” (Manel, 28 anos)

No entanto, ainda que as falas acima sejam recorrentes e que literatura sobre o tema já aponte há alguns anos (CÉSARI; MOORE, 2003; KAKPO, 2005; KHOSROKHAVAR, 1997) essa aceitação por parte desses jovens franceses filhos de pais estrangeiros do duplo pertencimento nacional-cultural e religioso, o trecho de entrevista que abre essa subseção acusa que a questão não está totalmente resolvida, e no caso, não por falta de tentativa por parte dessas juventudes.

O relato de Mohammed demonstra o sentimento de não-reconhecimento pleno como cidadão francês, ainda vivenciado por uma grande parcela de jovens franceses descendentes de imigrantes e representa o discurso de praticamente todos os meus interlocutores de Aubervilliers. Se estes jovens se reconhecem franceses, eles, no entanto, não aceitam abdicar de suas nacionalidades-culturas e religiosidades herdadas. E porque deveriam?

²⁷² Vejo aqui mais uma limitação da tradução. Meus interlocutores qualificam esse retorno ao *bled*, como “*ressourçant*”, termo que se assemelha a revigorante, mas não possui o mesmo peso simbólico, visto que a “*source*” é a fonte, e então “*ressourçant*” seria algo como um “revigor após o retorno a fonte”.

Afinal, como questionava Sayad (2014) - já citado, mas que considero importante retornar aqui - de que forma uma identidade cultural baseada inicialmente sobre um estigma, como é o caso para os imigrantes não-europeus, pode se afirmar uma vez que esta não é sequer garantida pelo Estado? (2014, p. 169). Em outros termos, como demandar a um grupo de se afirmar por sua identidade cultural sem lhe dar garantia jurídica do seu reconhecimento?

Gostaria de finalizar essa subseção de forma otimista, uma vez que observei que meus jovens interlocutores conjugam com facilidade suas múltiplas identificações, sem receio das forças contrárias, sejam elas por parte dos franceses ditos “de souche”, que eventualmente poderiam, simbolicamente, retirar-lhes suas identificações enquanto franceses, seja por parte de outros também total ou parcialmente estrangeiros em algum nível.

Frente a isso, arrisco-me a dizer que, na atual configuração, a frase de Maalouf mencionada no capítulo I desta tese²⁷³, parece progressivamente fazer menos sentido. Se não para mim, pelo menos para eles/as: os/as jovens.

4.1.4. A diversidade das religiosidades na cena urbana

Se na década de 1950, Gabriel Lebras – um dos cânones da sociologia de religião francesa – especulava que o êxodo rural aceleraria o processo de secularização da sociedade francesa (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2001), não é o que nota-se atualmente, tendo em vista o cotidiano de localidades como Aubervilliers.

Segundo analisaram diversos autores contemporâneos (AUBRÉE, 2003; MATHIEU; FATH; ENDELSTEIN, 2010; VIEILLARD-BARON, 2013, 2016; WIHTOL DE WENDEN, 2004) a despeito de fortemente marcada pelo processo de secularização, a sociedade francesa atual observa o desenvolvimento de novas formas de religiosidade e de “novas religiões” – não “tradicionais”, no sentido de não-hegemônicas no país. Assim, diferentemente das primeiras teorias que vinculavam secularização e urbanização e especulavam que as religiões se enfraqueceriam na cena urbana, vemos que não houve desaparecimento, e sim, mutação, além de também uma maior oferta de práticas religiosas e uma maior diversidade de espaços – fixos ou itinerantes – destinados a prática religiosa (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 42–43).

²⁷³ Um jovem nascido na França de pais argelinos carrega em si duas filiações óbvias, e deveria ser capaz de assumir ambas [...] uma experiência enriquecedora e frutuosa se este jovem se sentir livre para a viver em plenitude, se se sentir encorajado a assumir toda a sua diversidade; inversamente, o seu percurso pode revelar-se traumático se cada vez que se afirmar francês, algumas pessoas o olharem como um traidor, ou mesmo como um renegado, e se cada vez que salienta os seus laços com a Argélia, a sua história, a sua cultura, a sua religião, for confrontado com incompreensão, desconfiança ou hostilidade. (MAALOUF, 1998, p. 9).

Vale sublinhar que este fenômeno denota-se principalmente nas periferias das grandes cidades, onde, por conta das chegadas sucessivas de migrantes oriundos de todos os continentes e do crescimento do pluralismo religioso, observa-se, concomitantemente, “uma recomposição das antigas crenças e uma reafirmação das culturas de origem” (VIEILLARD-BARON, 2013, p. 1) assim como, transformações na cena urbana das sociedades locais, visto que:

“Diversas formas de manifestações comunitárias – edifícios religiosos, monumentos comemorativos, espaços associativos, escolas, comércios, serviços diversos para o uso dos migrantes – surgiram gradualmente, impondo em alguns bairros uma nova regulação da diversidade. A cartografia dos locais de culto foi totalmente renovada e os modelos herdados das práticas católicas, por muito tempo considerados como majoritários, se tornaram minoritários.” (VIEILLARD-BARON, 2013, p. 1).

Além de multiétnica e “multicolor”, Aubervilliers é também uma cidade plurirreligiosa e com base em minhas observações e vivências in loco parece-me errôneo dizer que o município é um “território conquistado pelo islamismo”, uma vez que há manifestações de uma diversa gama de religiosidades e de religiões, além de espaços interreligiosos também.

Acredito que como atestação da diversidade das manifestações religiosas presentes em Aubervilliers seja correto trazer um relato sobre o evento “*Quelles prières pour notre ville*”, ao qual participei no domingo, 19 janeiro de 2020 e que ocorreu em um ginásio da municipalidade.

O encontro inter-religioso foi organizado pelos membros da *Alliance Interreligieuse d'Aubervilliers* (AIA), coletivo que conta com representantes das comunidades e dos locais de culto católicos – *Paroisses Catholiques Notre Dame des Vertus, Saint-Paul et Sainte Marthe*; protestante – *Foyer Fraternel Église Protestante Unie de France*; islâmicos – *Association des Musulmans d'Aubervilliers*; e, judaicos – *Communauté Israelite Ohel Yaacov*²⁷⁴.

Na ocasião fui informado que a A.I.A foi criada em 2015, após os atentados que ocorreram na França, no intuito de incentivar o diálogo inter-religioso na cidade. Seus representantes se encontram mensalmente e organizam anualmente um evento inter-religioso para o qual convidam todas as comunidades religiosas para debater em torno de algum tema em comum, em 2020, sendo a respeito das formas de preces usuais entre cada uma dessas comunidades religiosas. Se o evento em si não teve nada em especial, ele, contudo, testemunha da importância das comunidades religiosas e do necessário diálogo entre elas em um município

²⁷⁴ Vale salientar a ausência de representantes dos locais de culto evangélicos presentes na região.

como Aubervilliers, o que de certa maneira pode parecer estranho no contexto francês no qual, *a priori*, as questões religiosas revelam da esfera privada e não pública.

O panfleto de divulgação do evento (Figura 14), que vi em minha primeira visita a Mesquita *Al-Ansar*, chamou-me a atenção: primeiro, por mencionar a existência da Associação Inter-religiosa de Aubervilliers, a A.I.A da qual são membros representantes/ associações das três religiões monoteístas²⁷⁵; segundo pela “justificativa” ao evento mencionada no anúncio: *"Pourquoi? Parce que nous croyons à la fraternité entre les habitants d'Aubervilliers quelles que soient leurs croyances"*.

Figura 14 – Cartaz do evento



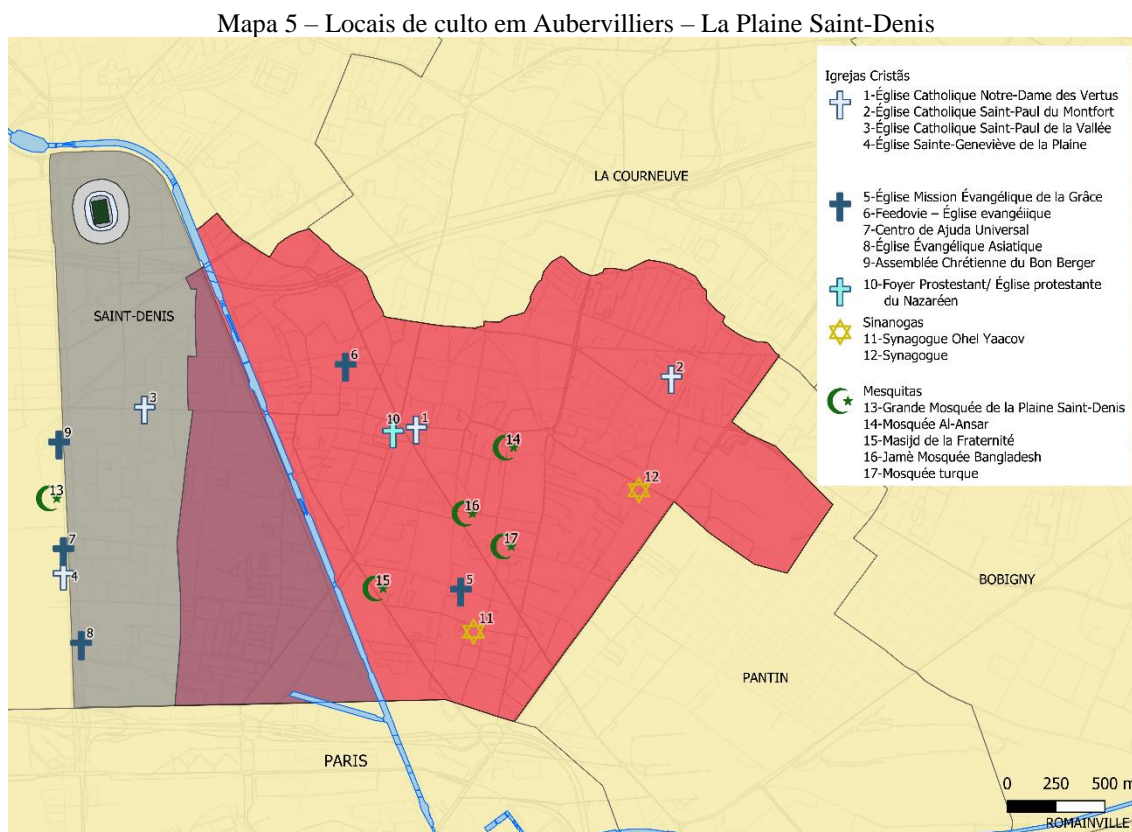
Fonte: Autoria própria.

Dito isso, desde que se concretizou a ideia de desenvolver a pesquisa de campo em Aubervilliers, procurei me informar mais sobre os espaços religiosos da localidade.

A primeira busca foi realizada via *Google Maps*, onde mapeei duas igrejas católicas, uma protestante e uma evangélica, assim como três mesquitas e duas sinagogas. Cruzei essas primeiras informações com as encontradas no site da prefeitura do município que mencionava menos espaços do que o *Google Maps*. Como passei a residir na cidade, me dei por missão conferir cada um desses espaços repertoriados, afinal não eram muitos e eu tinha naquele

²⁷⁵ Não contando, contudo, com a participação de todas as denominações cristãs presentes na região.

momento bastante tempo livre ao meu dispor. Mais adiante, devido à proximidade geográfica e a forte relação entre La Plaine Saint-Denis e Aubervilliers terminei por incluir também na análise a observação dos locais religiosos presentes nesse espaço geográfico, que estão geoespacializados no Mapa 6.



Fonte: Institut National de la Statistique et des Études Économiques/ Direction des Territoires, de la Coopération et des Mobilités/ Service de la Géomatique et de l'Information Géographique. Elaborado pelo autor (2022).

A verificação presencial dos espaços religiosos foi de suma importância, primeiramente por possibilitar uma melhor análise da paisagem religiosa, apontando entre outros pontos a visibilidade/ invisibilidade dos locais de culto e a presença desigual destes últimos no espaço geográfico de Aubervilliers; em segundo, pois a visita de alguns desses locais de culto também me permitiu fazer uma análise mais minuciosa, demonstrando que eles se constituem como muito mais que somente espaços religiosos *per se*, mas como pontos de encontro comunitários – religiosos e por vezes também étnicos – que cumprem uma diversidade de outras funções e que manifestam o peso e a unidade dessas mesmas comunidades; por último, tendo em vista que muitos são os espaços religiosos não referenciados e menos visíveis, como as *associations* de culto, as *salles de prière*, os estabelecimentos escolares privados com viés religioso, etc.

Não obstante o fato deste estudo buscar se debruçar, no contexto francês, sobretudo sobre o público islâmico, o cenário plurirreligioso de Aubervilliers me interpelou a fazer observações para além desse espectro religioso, o que a meu ver, apareceu como um importante dado de pesquisa, principalmente tendo em vista as/os minhas/meus leitoras/es brasileiras/os.

Dito isso, vejamos primeiro no que diz respeito aos locais de culto²⁷⁶ cristãos. Foram, por fim, repertoriados no município: quatro locais de culto católicos, um protestante e seis evangélicos.

Os quatro locais de culto **católicos**²⁷⁷ (cruz branca, no Mapa 5) são facilmente visíveis e identificáveis, com base em seu posicionamento geográfico e em sua arquitetura ostensivamente de caráter religioso, se constituindo assim como *local-símbolo*, conforme a tipologia de Vieillard-Baron (2013, p. 5). Ademais, por se encontrarem relativamente bem distribuídos em todo território de Aubervilliers, eles também podem ser definidos como *local de proximidade*. Por fim, excetuando um caso – a *Église Catholique Saint-Paul de la Vallée* – todos locais de culto católicos demonstram ser construções antigas, embora adequadamente mantidas e em bom estado de conservação.

O único local de culto **protestante**²⁷⁸ em Aubervilliers – a *Église Protestante Luthérienne et Réformée du Nazaréen* (cruz azul claro, no Mapa 5) – encontra-se no centro da cidade, nas proximidades da Prefeitura e da Igreja católica *Notre-Dame des Vertus*, mas ao contrário desta última, é externamente pouco reconhecível para os desavisados. Com base no que foi informado a seu respeito no evento plurirreligioso “*Quelles prières pour notre ville?*”, podemos dizer que esta igreja se constitui, tanto como um *local de proximidade*, quanto como um *local-fonte*, tendo em vista a baixa presença de demais igrejas protestantes semelhantes na região e então sua função de atrair e congregar fiéis advindos dos municípios limítrofes.

²⁷⁶ Opto voluntariamente pelo uso do termo genérico “local de culto”, para sublinhar a não evidente ou visível caracterização a que alguns destes locais se destinam.

²⁷⁷ O catolicismo, bem que ainda sendo a religião majoritariamente declarada na França, vem apresentando queda em seu percentual de adeptos desde a década de 1970. Em 2006, segundo a pesquisa IFOP-La Croix (MACHELON, 2006), 65% dos franceses se declararam católicos, sendo que eles eram 80% em 1970. A questão da prática do catolicismo, no entanto, teria aumentado, sobretudo devido ao crescimento dos movimentos carismáticos. Segundo o estudo realizado por Simon e Tiberj (2010), o percentual de católicos declarados cai para 43%, ao considerarmos somente a população entre 18 e 50 anos.

²⁷⁸ Em 2006 - considerando todas as denominações do protestantismo, inclusive o evangélico pentecostal - 2% dos franceses se declararam protestantes (MACHELON, 2006).

No que diz respeito aos locais de culto **evangélicos pentecostais**²⁷⁹ (cruz azul escura, no Mapa 5) – no total de seis – todos se encontram, *a priori*, em localidades não destinadas a esse tipo de edificação e em locais desviados de suas funções iniciais, por se encontrarem, ora em zonas residenciais – principalmente as do tipo *pavillonnaires*, ora em locais comerciais ou ainda em espaços industriais. A arquitetura desses locais raramente deixa claro, a distância, a que eles se destinam, permanecendo assim relativamente invisíveis na paisagem e se constituindo então como *local de proximidade*.

Vale destacar ainda que chama a atenção o fato de que alguns destes locais de culto evangélicos pentecostais fazem menção a uma etnia e/ou região geográfica específica. Assim, por exemplo, uma das igrejas evangélicas situada na *Avenue du Président Wilson*, destina-se, *a priori*, às populações de origem asiática. Caso semelhante ao *Centro de Ajuda*²⁸⁰ que se encontra na mesma avenida, a poucos metros da Igreja católica *Sainte-Genève*, em um grande edifício de dois andares totalmente descaracterizado. Foi somente ao adentrar na localidade que se faz menção ao vínculo deste espaço com a Igreja Universal do Reino de Deus – IURD.

Em uma conversa informal com o pastor da Igreja – que é brasileiro e falou comigo em português – este último me informou estar na França há dois anos e que o Centro de Ajuda Universal (CAU) funciona no local desde 1992. Ademais, em comparação com as 33 instituições vinculadas a *Universal* espalhadas pela França, a de *La Plaine Saint-Denis* possui como particularidade principal congregar a comunidade lusófona de toda região – sobretudo os brasileiros, os portugueses, os cabo-verdianos, os moçambicanos e os haitianos²⁸¹, segundo o pastor – uma vez que tanto as atividades desenvolvidas pela instituição, quanto os cultos rotineiros, são celebrados em língua portuguesa²⁸². Dito isso, o CAU se constitui também como um *local-fonte*, por sua capacidade de atrair os fiéis lusófonos para além das fronteiras de Aubervilliers e até mesmo do departamento de Seine-Saint-Denis, conforme disse o pastor.

Foram também identificados em Aubervilliers dois **locais de culto judaicos**²⁸³ (em amarelo, no Mapa 5). Localizados em zonas residências, eles também não são visivelmente

²⁷⁹ Ainda segundo Machelon (2006), na França, no meio da década de 2000, os evangélicos pentecostais, majoritariamente jovens, representavam 30% do total de protestantes declarados do país. Para mais informações sobre o desenvolvimento do pentecostalismo evangélico no contexto francês, indico a leitura dos trabalhos de Aubrée (2000, 2003); Mathieu et al. (2010).

²⁸⁰ É desta forma que o local de culto é mencionado no Google Maps e em sua fachada externa.

²⁸¹ Vale salientar que os haitianos falam francês e créole.

²⁸² O pastor sublinhou, contudo, que fiéis francófonos também são bem-vindos e acolhidos no local que dispõem de tradutores durante os cultos.

²⁸³ A adesão ao judaísmo foi declarada por 600.000 franceses/as em 2006. Número em constante aumento desde os anos 1960, segundo Machelon (2006).

identificáveis para os desavisados, se constituindo, portanto, como local de proximidade, frequentado pela comunidade judaica do município.

Quanto aos **locais de culto islâmicos**²⁸⁴ (em verde, no Mapa 5) – num total de cinco – todos se constituem, *a priori*, como *local de proximidade*, sendo geralmente discretos e relativamente invisíveis na cena urbana. Todos se encontram em localidades não destinadas para estes fins – em zonas residenciais, comerciais e industriais – e, com frequência, em locais desviados de suas atribuições iniciais e/ou ainda que cumprem concomitantemente diversas funções, de forma semelhante a alguns locais de culto evangélicos pentecostais da região.

Apresento abaixo um relato da primeira visita feita a *Mosquée Al-Ansar* de Aubervilliers – também conhecida entre os locais como *salle de prière de La Ruelle*.

Aubervilliers, terça-feira, 14 de janeiro de 2020 – final da manhã

Saio de casa com o objetivo de ir a mesquita *Al-Ansar*, que localizei por meio do *Google Maps*. Pouca circulação de pessoas na rua. Vejo um homem caminhando de mãos dadas a uma criança. Ele usa o *caamis* e a *chachiya*. Sigo caminhando logo atrás dele, aproxima-se a hora do *Dhuhr*, penso que ele deve estar indo para o meu destino. Ele dobra na esquina entre a rue Rechossière e a des Cités e entra numa viela estreita. Logo a direita, um pequeno portão cinza, fechado, com um letreiro: “*Église Evangélique – La Voix de l’éternelle*”. Dez metros adiante, fim da rua. Um grande portão azul fechado, com uma portinha aberta. Um letreiro discreto “*Mosquée El Ansar*” – escrito em árabe e em francês. E um quadro com três anúncios: i) sobre a segurança das crianças no local; ii) sobre como contactar a secretaria das mesquitas *Al-Ansar* e *La Fraternité*, mencionando a *Association des Musulmans d’Aubervilliers* (AMA); iii) sobre um evento “*Quelles prières pour notre ville?*”.

O homem entrou no espaço com a criança. Entro também. Cerca de 20 pessoas estão presentes, somente homens, majoritariamente aparentando ter mais de 50 anos. O ambiente em pouco remete a um local de culto, parece mais um grande estacionamento de veículos, em grande parte a céu-aberto. Há também uma parte construída na continuação do estacionamento, com quatro salas com portas e no fundo a esquerda uma porta onde lemos “*salle des ablutions*”. Três portas se encontravam fechadas no primeiro momento da minha visita. Na lateral da que estava aberta, uma estante de ferro com alguns sapatos dispostos. Retiro os meus e sou recebido por um senhor de idade, que me cumprimenta, provavelmente o imame²⁸⁵. Na salinha, o piso está por completo coberto por um

²⁸⁴ Segundo Machelon (2006) **islã** é atualmente a segunda religião em número de adeptos no território francês, sendo seguida por aproximadamente 8% do conjunto da população. É, contudo, evidente que a adesão ao islã ocorre principalmente entre imigrantes e filhos de imigrantes, uma vez que ao se considerar ambas as variáveis, encontra-se 88% do total que se declararam como muçulmanos, sendo que quando um dos pais – *casais mistos* – não é imigrante ou de origem imigrante, o percentual de declarados muçulmanos cai para 8% do total da população novamente (SIMON; TIBERJ, 2010, p. 124).

²⁸⁵ No islã, o imame é a pessoa encarregada de conduzir as preces na mesquita. Exige-se tão somente que seja uma pessoa instruída e conhecedora dos ritos e das práticas cotidianas do islã. O imame não faz parte de uma estrutura hierárquica, como, por exemplo, o padre, no catolicismo.

tapete, nas paredes estão algumas poucas decorações comuns em espaços religiosos islâmicos. Dos cerca de 12 homens presentes na sala, somente aquele que seguiu e o imame estão trajados com o *caamis*, os demais, assim como eu, vestem roupas ocidentais (tênu de ville). Enfileirados atrás do imame começamos as preces do *Dhur*, recitadas em árabe. O ritual dura cerca de 15 minutos e depois todos se retiram da salinha.

Na parte externa – o grande estacionamento – encontra-se agora um pequeno caminhão frigorífico. Um senhor ao lado retira dele algumas marmitas de alumínio, assim como uma grande caixa com tâmaras e as oferece para os presentes, inclusive para mim. Abre então a porta de uma outra sala e saem de lá cinco senhoras de idade, todas trajadas com roupas de aparência mais ligadas ao Islã, elas logo vão embora.

Ao lado da sala se encontra mais um quadro de avisos, vejo que estão anunciados horários de aulas de *arabe coranique* e de *enseignement religieux coranique*, vários horários estão disponíveis e o aviso faz menção a aulas em função da faixa etária (*enfant et adulte*) e do gênero (*hommes et femmes*). Concluo que tinha acabado neste instante a aula de *enseignement religieux* para mulheres. Ainda no quadro leio um anúncio a respeito da construção de uma futura *Grande Mosquée, em Aubervilliers* (Figura 15), mais um flyer sobre o evento “*Quelles prières pour notre ville?*”, e outro mencionando uma ONG que auxilia socialmente, judicialmente e de forma voluntária as populações muçulmanas desfavorecidas da França. Conversei brevemente com um dos senhores presentes e que parecia trabalhar no local a respeito das aulas de árabe, demonstrando interesse em participar. Ele me respondeu que em duas semanas novas turmas seriam abertas e que eu seria bem-vindo em me inscrever. Perguntei a respeito de uma eventual taxa, e ele me respondeu que todos os ensinamentos eram oferecidos gratuitamente a todos, mas que em contrapartida, eu poderia contribuir financeiramente para a coleta destinada a construção da tal *Grande Mosquée de Aubervilliers*.

Figura 15 – Panfleto da AMA. Apoio ao financiamento da construção da grande mesquita de Aubervilliers



Fonte: Autoria própria.

Com base nesta minha primeira visita reforça-se o argumento de que este local de culto se constitui principalmente como *local de proximidade*, atendendo, sobretudo, a comunidade muçulmana residente nos bairros do nordeste e centro do município e permanecendo relativamente invisível na cena urbana, visto que, externamente, e até mesmo internamente, pouco remete a uma mesquita tradicional. Aprendi também após essa visita que os dois principais locais de culto de Aubervilliers – a mesquita *Al-Ansar*, supramencionada, e a mesquita *La Fraternité* – foram criados e são gerenciados pela Associação dos Muçulmanos de Aubervilliers, a AMA, que justamente surgiu em 2001, com o intuito principal de construir uma grande mesquita para a comunidade muçulmana do município.

A visita serviu também para perceber que a *Mosquée Al-Ansar* assume concomitantemente diversas funções para além da esperada função de culto, como, por exemplo:

- i) uma função de formação cultural e religiosa, tendo em vista que são oferecidos gratuitamente e para todos os públicos aulas de ensino religioso corânico e de árabe clássico;
- ii) uma função social/tradicional, dado que há informes sobre uma ONG que apoia judicial e socialmente as populações muçulmanas e que houve distribuição de refeição e alimentos, sem custo, para os presentes;
- iii) por último, sugere-se que o local também cumpra uma função de abertura ao espaço público, tendo em vista a participação, o apoio e a divulgação do evento “*Quelles prières pour notre ville?*”, demonstrando uma receptividade ao diálogo inter-religioso.

Em demais ocasiões, retornei à mesquita *Al-Ansar* atentando-me a ir em dias da semana e horários diferentes, no intuito de, talvez, observar novos elementos suscetíveis de análise e, quem sabe, encontrar mais jovens no local. Se na ocasião das demais cinco preces diárias, de sábado a quinta, costuma ser também baixa a frequência desse local de culto — quando em média 10 a 20 pessoas se fazem presentes — é totalmente diferente a observação de uma sexta-feira²⁸⁶, e praticamente independente do horário do dia. Assim, estive no local em uma prece de sexta-feira, por volta do horário do almoço, quando ocorre a *Salat Asr*.

Aubervilliers, sexta-feira, 17 de janeiro de 2020 – início da tarde

²⁸⁶ Para os muçulmanos, a sexta-feira é o dia sagrado e a prece de sexta-feira – *salat al Jumu'ah* – a mais importante a ser praticada e de preferência coletivamente, em uma mesquita.

Antes mesmo de entrar na pequena viela percebo a forte circulação de pessoas pela região. Muita gente. Diferentemente do primeiro dia e dos diferentes horários em que passei por aqui ontem, vejo mais jovens adultos, assim como, pessoas de todas as idades. Se ainda prevalece uma maior frequência masculina, há também dessa vez algumas mulheres presentes. Observo também mais pessoas trajando as vestes tradicionais muçulmanas, como o *caamis*, o *boubou*²⁸⁷ e a *chachiya*. Na *Ruelle*, algumas pessoas circulam, pequenos grupos de conversa se formam e noto pessoas sentadas. Ao me aproximar vejo que pedem esmola e afins aos transeuntes. O grande portão azul está totalmente aberto dessa vez. Pudera, esse mar de gente. As estantes de ferro para colocar os calçados estão dispostas na lateral do portão. Elas já estão cheias e os que chegam agora retiram os sapatos e os colocam ao redor da entrada mesmo, amontoados. Faço o mesmo. Reparo que naquela parte a céu-aberto, que se parecia com uma garagem, o piso está hoje coberto por um tapete de palha. As pessoas vão entrando, se posicionando em fileiras, outras estão sentadas aguardando. Sigo o fluxo, não tem mais como ir para trás, agora fico. Algumas pessoas vestem um colete amarelo fluorescente onde podemos ler “*Mosquée Al-Ansar*”, suponho serem os organizadores. Fecharam o grande portão e um senhor de colete amarelo filtra os últimos a entrar pelo portãozinho da lateral. Um outro senhor de colete amarelo carrega uma folha grande numa mão e na outra uma sacola plástica. Reparo que a folha é aquele panfleto sobre a construção da nova mesquita de Aubervilliers, algumas pessoas depositam notas e moedas na sacola. Um senhor pede que todos de minha fileira recuem um pouco, cria-se mais uma fileira de fiéis. Conto, grosso modo, cerca de 300 pessoas e isso somente na parte externa do local. O imame utiliza dessa vez um microfone, logo começo a ouvi-lo em caixas de som que não tinha reparado antes. Me recordo, um pouco preocupado, que a *Salat Asr* é uma das mais longas e eu que só sei recitar a *Surata Al-Fatiha* vou ter que ficar me repetindo, tudo bem. O ritual se inicia, e no momento da prostração (*sujud*) logo reparo o quanto estamos apertados no local. Após cerca de 20 minutos a prece se termina e todos se apressam em sair. O senhor com a sacola na mão fica na entrada recolhendo mais algumas doações e fala: “não se esqueçam de nossa pequena mesquita, ajudem-nos irmãos”, dois outros distribuem panfletos do evento “*Quelles prières pour notre ville?*” e clamam: “não sejam figurantes na política local”, “se vocês têm o direito de votar, votem, escolham seus representantes”, “preparem seus documentos para poder eleger seus representantes”. Esses últimos não pareciam pedir voto para nenhum candidato específico²⁸⁸. Saio com todos, dessa vez pelo portãozinho mesmo. Reparo a minha direita que uma imensa fila se formou. Pergunto, mais adiante para um rapaz, para que era a fila, ele me respondeu: “a sala de oração é muito pequena, por isso muitas vezes, principalmente às sextas, precisam fazer a preces duas ou três vezes seguidas, para que ninguém fique sem rezar, é isso”.

²⁸⁷ O *boubou* é uma variante do *caamis*, de mesmo formato e que costuma ser em cores mais chamativas, além de ser utilizado majoritariamente por pessoas originárias dos países ao oeste da África subsaariana.

²⁸⁸ Nesse momento, eu ainda pouco sabia, tanto sobre o projeto de construção da grande mesquita de Aubervilliers, quanto sobre as disputas políticas locais. Ao me aprofundar na leitura da página oficial da AMA, em uma rede social, fiquei sabendo que o tal projeto tinha sido, por várias vezes, adiado, se esbarrando em problemas burocráticos, mas também de ordem política. Este foi o primeiro indício do quanto uma questão de ordem comunitária-religiosa teria implicação nas eleições municipais que ocorreriam em meado de março daquele ano.

Baseado nas observações *in loco* e nesse último comentário denota-se que este local de culto é relativamente insuficiente para atender o conjunto da comunidade muçulmana do município (ou do bairro), no principal dia de preces, o que segundo alguns justifica a necessária construção de uma grande mesquita em Aubervilliers. Essa questão foi inclusive mencionada por alguns dos jovens sujeitos entrevistados, embora defendendo argumentos divergentes:

“Na boa, não me incomoda que não tenhamos uma grande mesquita em Aubervilliers, no final das contas, estamos na França e é um país cristão na base, tendeu. Daí, se conseguimos a autorização para ter uma mesquita, ótimo, porque agora o islã também faz parte da história da França, de seu patrimônio, de sua cultura, mas tirando isso, não, e eu pessoalmente sou contra construirmos mesquitas em todos os cantos, na verdade. Penso que termos salas de preces já é muito bom, porque vale lembrar que as mesquitas aqui na França somos nós [os muçulmanos] que as financiamos, não é como no *bled* onde é o Estado que as mantem.” (Shaima, 29 anos)

“Eu vejo como uma injustiça não termos uma grande mesquita pra gente aqui. Dá pra ver que na região a população muçulmana é grande e que as salas de preces não são suficientes para receber todo mundo. Além disso, ainda fecham umas salas de preces que já existem, por exemplo, fecharam a de Saint-Denis recentemente. Fecharam porque diziam que rezamos do lado de fora todas as sextas e isso incomodava a vizinhança, sendo que rezávamos do lado de fora justamente porque não tinha espaço suficiente dentro! Qual a lógica disso, eu não sei.” (Amine, 18 anos)

Há também outros locais de culto islâmicos no município, como a *Masjîd*²⁸⁹ de *La Fraternité*, que tive a ocasião de visitar por duas vezes. A primeira visita foi realizada em uma terça-feira de janeiro, próximo a *Salat Dhur* e me serviu mais para fazer o reconhecimento do local. Esta mesquita está localizada mais ao centro-sul de Aubervilliers, de frente para uma grande via e próxima a depósitos de mercadorias e hangares industriais. Perto há também uma loja que vende artigos muçulmanos de todas as sortes – vestimentas, livros, perfumes (*muscs*) e *tasbih*. Em seu interior, a *La Fraternité* – como a chamam de forma abreviada alguns habitantes locais – parece ser maior, ou pelo menos comportar mais fiéis, do que a *Al-Ansar*, por sua parte construída ser mais extensa e por possuir várias pequenas salas concatenadas umas às outras. Reparo que esta mesquita possui equipamentos modernos, caixas de som e algumas telas de TV, onde podemos ler os horários das preces do dia e demais informes. Em uma vitrine, perto da entrada principal, vejo que a *salle de prière de la Fraternité* também oferece gratuitamente cursos de árabe clássico e de ensino religioso corânico, em vários horários; há também um anúncio sobre uma agência de viagens que organiza o *Hajj*²⁹⁰; assim como, o mesmo panfleto visto na *Al-Ansar*, sobre o projeto de construção de uma grande mesquita em Aubervilliers, liderado pela AMA.

²⁸⁹ Mesquita, em árabe.

²⁹⁰ O *Hajj* é a peregrinação a Meca - cidade santa dos muçulmanos. O *Hajj* é considerado como um dos cinco pilares do Islã.

Voltei para a mesquita *La Fraternité* em uma sexta-feira de fevereiro, na companhia de um dos jovens da associação DLC. Como chegamos com cerca de 40 minutos de atraso, já estava se preparando no local o “segundo serviço” da *Salat Asr*. O espaço interno estava começando a ficar cheio, porém não lotado como naquela outra ocasião vivenciada na *Al-Ansar*. A prece durou quinze minutos e além do rito tradicional, o imame se dirigiu brevemente aos fiéis presentes e em francês, pediu orações para seu pai que se encontrava doente. Saindo, meu interlocutor cumprimentou algumas pessoas, que me explicou depois serem seus vizinhos, além de comentar que, como ele, a maioria do público desse local de culto reside no bairro La Villette/ Quatre-Chemins e na *cité le 45*.

Mais ao centro, em uma pequena rua, encontro a *Jam  Mosquée Bangladesh*, num edifício de dois andares, no qual nem ao chegar em frente à porta fica evidente onde estamos. Não há nenhuma indica o escrita na porta e, somente, o desenho de um edifício com um minarete, semelhante ao que seria uma mesquita tradicional. A parte interna, que visitei acompanhado de um jovem entrevistado que havia mencionado “ir lá fazer as preces às vezes, para mudar de ambiente”, é composta de duas salas, uma em cada andar. No térreo, a decora o   sóbria, semelhante a encontrada na *Mosquée Al-Ansar* e o primeiro andar aparenta fazer ofício de sala de preces – com tapetes de palha dispostos no chão – mas também de depósito de demais materiais e de copa/ cozinha, tendo em vista a presença de eletrodomésticos diversos – geladeira, micro-ondas, duas mesas, cadeiras, sacolas com comida e garrafas de  gua. Em uma parede alguns panfletos indicam as demais atividades desenvolvidas no espaço. Parte das informa es estão escritas em francês e outras em um idioma que não soube identificar (não eram em  rabe). Fica claro que este local de culto, assim como a Mesquita *Al-Ansar*, também cumpre outras fun es principalmente dirigidas à comunidade originária do Bangladesh.

Nas proximidades da *Avenue du Président Wilson*, em La Plaine Saint-Denis e não longe do Centro de Ajuda Universal, encontrava-se em constru o – em fevereiro de 2020 – a *Mosquée Taqwa* (mencionada no *Google Maps*). Um grande edifício novo, de quatro andares, cercado de residências e de pequenos estabelecimentos industriais, sem nenhuma indica o em sua fachada de que ali se encontraria uma mesquita. Apesar do entre e sai de pessoas no local minha entrada foi vetada por um senhor que carregava um molho de chaves e me disse que seria melhor eu voltar em alguns dias.

Tentei também visitar a Mesquita Turca de Aubervilliers, que apareceu no *Google Maps*, mas não consegui sequer identificá-la. Há também na cidade referências a presença de *marabouts*²⁹¹ com base em um panfleto (Figura 16) que recebi circulando pela cidade.

Figura 16 – Panfleto de um marabout²⁹²



Fonte: Autoria própria.

A despeito dos locais de culto islâmico de Aubervilliers se constituírem como locais *de proximidade*, vale sublinhar duas questões que me foram informadas pelos/as meus/minhas jovens interlocutores/as:

- i) “ir a mesquita fazer as preces coletivamente” é uma exigência que se aplica aos homens, sendo dispensadas as mulheres, que costumam rezar no local onde se encontram, preferencialmente em casa ou retornando a casa caso se encontrem na rua no momento da prece;
- ii) não há uma necessária “fidelização” a que as preces se façam em um determinado local, assim, a maioria dos jovens declararam “ir fazer as preces” em qualquer mesquita e/ou *salle de prière* islâmica próxima de onde se encontravam no momento necessário ou “recuperar” as preces não feitas ao longo do dia chegando em suas casas a noite.

A despeito das múltiplas funções exercidas pelos locais de culto islâmico do município, a maioria deles não se constituem, em si, como um ponto de encontro, como no caso de alguns outros espaços religiosos supramencionados, mas somente como um local em que se vai fazer as preces para logo após os fiéis retornarem as atividades do dia. Quero afirmar com isso que, na maioria dos casos, as mesquitas ou salas de preces, são tão somente destinadas as preces, e que, portanto, não há vinculação entre os indivíduos ou grupos de indivíduos com uma mesquita

²⁹¹ Trata-se de curandeiros muçulmanos, por vezes vistos também como bruxos, que baseiam suas técnicas em uma leitura esotérica do Alcorão. Personagens mais comuns nos países da África central e subsaariana.

²⁹² Menciona-se no panfleto: 100% garantido em 3 dias/ pagamento após o resultado/ marabout médium curandeiro internacional/ retorno imediato da pessoa amada, proteção, descruzamento, impotência sexual, concurso, sorte, jogos, carteira de habilitação etc.

ou sala de preces em especial, conforme relatado por um dos jovens entrevistados quando lhe perguntei se tinha alguma mesquita que ele frequentava regularmente:

“Que eu frequento?! [visivelmente surpreso com minha pergunta]. A pergunta deveria ser na verdade, se existe alguma mesquita que eu não frequento. Essa é a verdadeira questão. Porque tipo, eu vou para que está mais próxima de mim dependendo de onde eu estou, entendeu... tipo, ultimamente eu tô indo mais pra de Bobigny, porque ela se encontra mais perto da minha faculdade, ou senão vou pra de Drancy, pelo mesmo motivo. Tem também uma sala de preces na Ruelle em Aubervilliers [*Al-Ansar*], onde também vou as vezes. Tem a mesquita de Félix Faure, *La Fraternité*, eu vou menos pra lá, porque não fica no meu caminho, mas as vezes, sim. Depois tem uma sala de preces em Pantin também, rumo à La Villette ou ainda a mesquita da comunidade de Bangladesh, às vezes vou pra lá só pra mudar de clima mesmo, às sextas as preces lá são feitas no idioma deles, mas nos outros dias é normal.” (Karim, 18 anos)

A partir desse relato destaca-se como no contexto francês as salas de *prières* implicam em uma relação plural com a cidade e a região, tendo em vista que os fiéis muçulmanos – homens – circulam por esses espaços em função da proximidade com o trabalho, os estudos e outros. Cabe salientar, que essa prática dos espaços religiosos difere categoricamente da encontrada na pesquisa do Brasil, onde prevalece uma evidente espacialização do local de culto no sentido que, determinada pessoa frequenta determinado espaço de culto (igreja), o que não ocorre no contexto francês.

Existem sinais da presença de religiosidades hinduístas e/ou budistas²⁹³, em Aubervilliers, embora espaços não sejam referenciados no levantamento realizado pelo *Google Maps* e são totalmente invisibilizados na cena urbana.

Por último, parece também existir – com base no panfleto recebido na cidade (Figura 17) – serviços “divinos” e de “bruxaria” tendencialmente ecumênicos e/ou sincréticos, ainda que em aparência de cultura tamule.

²⁹³ No estudo realizado por Machelon (2006) cerca de 400.000 franceses se declararam como **budistas**. Embora uma parcela importante destes são imigrantes de países asiáticos, vale destacar que esta religião tem ganhado cada vez mais adeptos entre os franceses.

Figura 17 – Panfleto que atesta a presença de religiosidades ecumênicas



Fonte: Autoria própria.

Assim, se num primeiro momento por essa busca minha pretensão era encontrar o religioso em Aubervilliers em espaços instituídos, geolocalizados, formais, oficiais e visíveis, rapidamente percebi que embora valores, sinais e símbolos de religiosidades estavam, de certo modo, onipresentes naquela cena urbana. Com frequência, estes se encontravam para além de espaços instituídos, em locais heterogêneos, improvisados, descaracterizados, de usos múltiplos e invisíveis. Excetuando os edifícios católicos, que visualmente demonstram serem espaços religiosos, a maior parte dos demais locais de culto se encontram parcialmente ou totalmente invisibilizados, visto que, com recorrência encontram-se em locais destinados em princípio para outros fins, como apartamentos, locais de comércio, espaços industriais (hangares), etc. Dito isso, analiso que em adição ao processo de redesenho (*réaménagement*) das crenças, mencionado por autores/as como Hervieu-Léger (1999), Vieillard-Baron (2013, 2016) e Marion Aubrée (2000), entre outros/as, vale considerar que essas novas formas de religiosidade tendem a se desenvolver em lugares e espaços cada vez mais heterogêneos.

Em suma, a despeito do modelo de integração social francês ser do tipo *assimilacionista*, que parte do princípio de que as populações de origem imigrante e estrangeira, para se integrar a sociedade francesa, devem se “dissolver” na população e progressivamente “esconder” suas particularidades culturais, étnicas e religiosas, em nome de um republicanismo universalista, Aubervilliers aparece como uma cidade multiétnica-cultural e plurirreligiosa, que tensiona o modelo de gerenciamento das crenças francês e mostra como é possível o *vivre-ensemble* para

além do universalismo. De forma geral, as diversas manifestações e visibilidades comunitárias são não somente toleradas, mas reivindicadas e valorizadas.

O que não significa, contudo, que temas como “religião e vida pública” deixem de ser sensíveis de se abordar e susceptíveis de provocar debates e polêmicas. Conforme argumenta Vieillard-Baron (2013), provavelmente o fato de uma nova geração de representantes políticos franceses descendentes de magrebinos, médio-orientais e africanos subsaarianos ter alcançado cargos eletivos em escala municipal, tenha incidência, localmente, na relação entre religiosidade e espaço público. Em nível nacional, seja na Câmara dos Deputados ou no Senado, persiste uma baixíssima representação de franceses filhos de pais estrangeiros, “uma sorte de anacronismo no espaço político contemporâneo”, segundo aponta Vieillard-Baron (2013, p. 13).

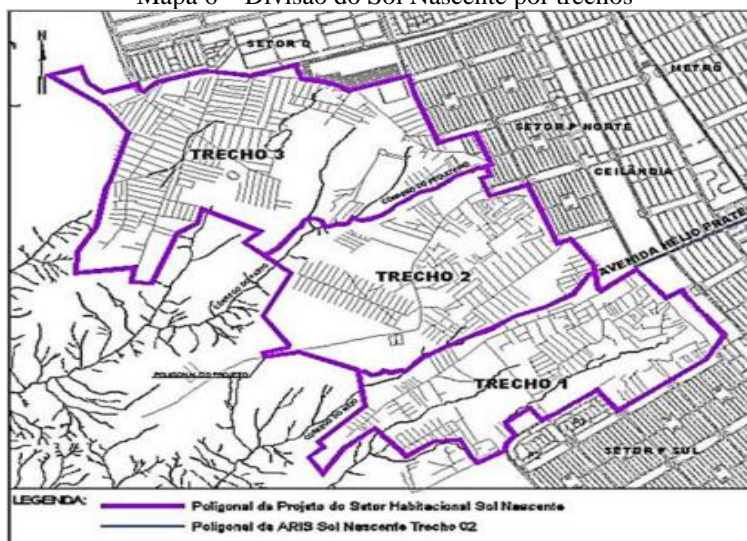
4.2. O ESPAÇO URBANO DO SOL NASCENTE (E DA CEILÂNDIA)²⁹⁴

O traçado urbanístico no Sol Nascente é, todavia, pouco regular e a região ainda carece de infraestrutura urbana básica, além de guardar muitas características rurais, sobretudo se comparado à vizinha Ceilândia.

A RA é composta por dois setores habitacionais distintos – Sol Nascente e Pôr do Sol – cujas manchas urbanas não se tocam, mas estão conurbadas com a de Ceilândia. O Sol Nascente é subdividido em três trechos, além do Pôr do Sol.

²⁹⁴ Se o objetivo deste estudo era, em princípio, focalizar o olhar no Sol Nascente, por diversos motivos, que aparecerão no decorrer do texto, me foi impossível observar e analisar tão somente esse território, o principal sendo que foi somente em 2019, com parte do trabalho de campo já realizado que o Sol Nascente se tornou uma Região Administrativa independente de Ceilândia.

Mapa 6 – Divisão do Sol Nascente por trechos



Fonte: Saint Germain (2008).

No conjunto do Sol Nascente não há uma nítida separação entre as zonas residenciais e comerciais, embora note-se que, em grande medida, os comércios de porte médio se concentram nas entradas da RA, qual seja, na divisa com os demais bairros de Ceilândia. O restante do território é essencialmente composto por áreas residenciais – a maioria das casas são térreas e, por vezes, encontram-se algumas com dois ou três pavimentos – com alguns pontos comerciais difusos, inclusive muitos em ruas residenciais.

Internamente, há também discrepâncias em função das subdivisões observadas. Enquanto no trecho 1²⁹⁵, verifica-se um certo ordenamento urbano e a existência de uma infraestrutura urbana mais avançada, com vias pavimentadas e rede de esgotamento sanitário. Nos trechos 2 e 3, é principalmente na divisa com Ceilândia que se nota a chegada de uma infraestrutura urbana básica. Quanto mais adentramos no território, mais evidenciam-se os sinais de que persistimos em um território com infraestrutura urbana ainda precária, conforme podemos ver na sequência das *Figuras 18, 19, 20 e 21*²⁹⁶.

²⁹⁵ Primeiro setor investido pelo GDF quando o Sol Nascente/Pôr do Sol foi reconhecido como um setor habitacional de Ceilândia e transformados em Áreas de Regularização de Interesse Social – ARIS, em 2008.

²⁹⁶ As fotos foram tiradas por mim em maio de 2022.

Figura 18 – Cartaz do Governo do Distrito Federal na entrada do Trecho 2 – Sol Nascente



Fonte: Autoria própria.

Figura 19 – Trecho 2 – Sol Nascente



Fonte: Autoria própria.

Figura 20 – Trecho 2 – Sol Nascente



Fonte: Autoria própria.

Figura 21 – Trecho 2 – Sol Nascente



Fonte: Autoria própria.

Quanto a distribuição de equipamentos públicos no território:

- A administração regional encontra-se aproximadamente em seu centro, na altura do trecho 2;
- Cinco equipamentos educacionais públicos encontram-se no Sol Nascente, contudo, todos são do tipo Escola Classe²⁹⁷;
- Alguns equipamentos públicos de lazer/esporte podem ser vistos nas proximidades com a divisa com Ceilândia, embora também em outras partes do território;
- A RA conta com três Unidades Básicas de Saúde – UBS 16, UBS 01 e UBS 15 – uma em cada trecho;
- Por último, o território conta com dois equipamentos públicos de segurança – postos comunitários de segurança (PCS) – chefiados pela PMDF;

Frente a esse cenário, não é de se estranhar que existe uma forte dependência entre o Sol Nascente e as demais RAs, sobretudo, Ceilândia, e em todos os quesitos. No quesito educacional, a partir do 6º ano as/os alunas/os (por volta dos 10/11 anos) devem se deslocar para os centros de ensino localizados em Ceilândia ou para outras RAs. Para questões de saúde as UBS funcionam em horários comerciais e prestam somente serviços de atenção básica, fazendo com que qualquer outro tipo de atendimento só venha a ser resolvido em Ceilândia. No que tange a segurança pública a Delegacia de Polícia mais próxima encontra-se já em Ceilândia e não há nenhum Batalhão de Polícia Militar.

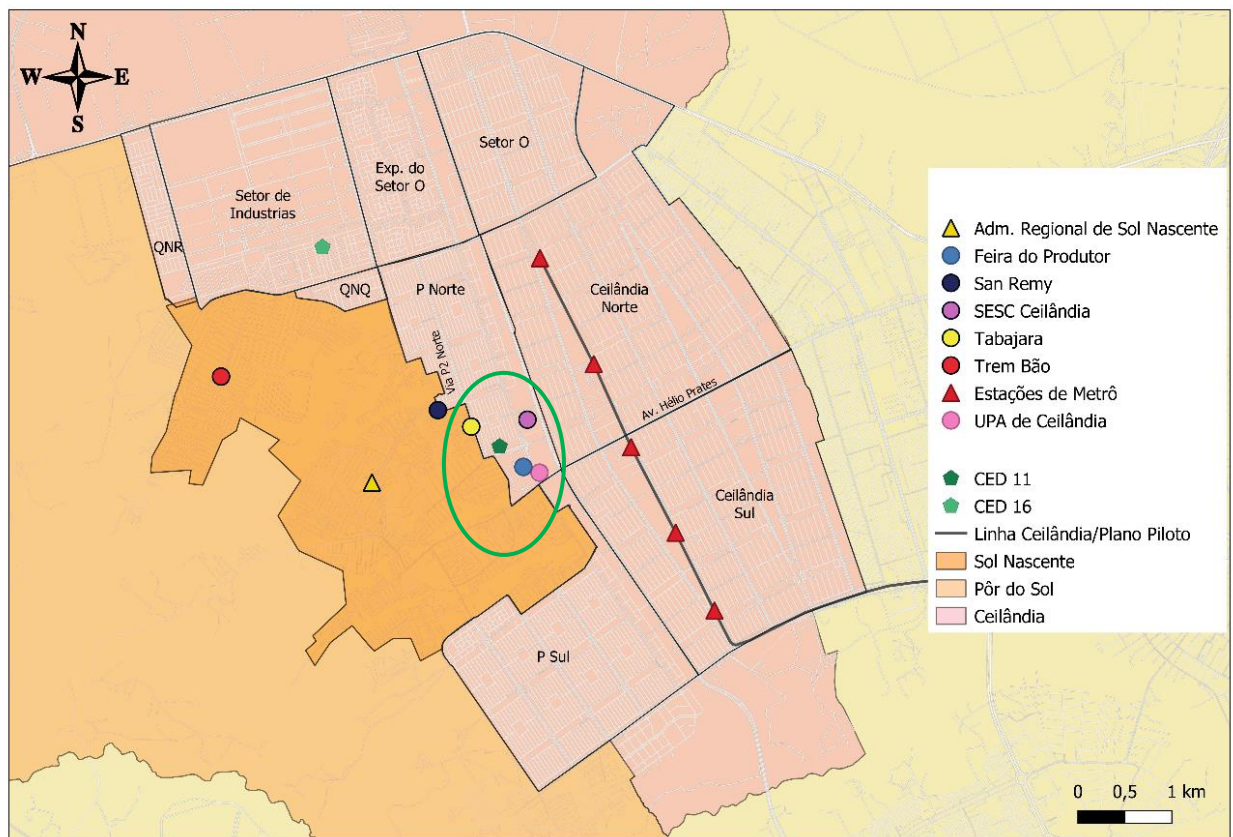
Uma grande via principal – Via P1 Norte – separa o Sol Nascente do P Norte (bairro de Ceilândia) e três grandes vias perpendiculares a esta primeira cortam o Sol Nascente do leste ao oeste, cada uma delas situada em um dos três trechos. É por estas três vias que passa o transporte público (ônibus) que atende a cidade. Este último é consideravelmente precário, tendo em vista que não circula por todo território e somente pelas vias que se encontram, todavia pavimentadas, situação que se torna rara quanto mais adentramos no Sol Nascente. Nos períodos de chuva o Sol Nascente é sujeito a muitos alagamentos tornando as vias impraticáveis para o transporte público como para o particular. Constata-se também uma maior rarefação da circulação no setor no período noturno, seja em termos de transporte público e/ou particular. A

²⁹⁷ As Escolas Classe - assim como as Escolas Parque - do Distrito Federal foram idealizadas pelo educador Anísio Teixeira visando atender os alunos entre 7 e 14 anos de cada “unidade de vizinhança”. No plano do urbanista Lúcio Costa, cada unidade de vizinhança seria composta de um clube, uma escola classe, uma escola parque, uma igreja, um posto de saúde, um cinema, um teatro e um jardim de infância. Entretanto, esse modelo só logrou êxito de forma integral nas quadras 107, 108, 307 e 308 da Asa Sul (Plano Piloto). Atualmente, as Escolas Classe atendem do 1º ao 5º ano do ensino fundamental – EF I.

precariedade do transporte público sendo um dos principais motivos de queixa por parte da população local.

A observação em campo que, em um primeiro momento, almejava se concentrar no Setor Habitacional Sol Nascente terminou abrangendo somente parcelas desta RA, mas também partes de Ceilândia, principalmente do setor P Norte, onde se encontra o Centro Educacional – CED 11 – que serviu de base para este estudo [circulado em vermelho no Mapa 7] e que descrevo brevemente logo abaixo.

Mapa 7 – Sol Nascente e Ceilândia – principais pontos de referência



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/ Secretaria de Estado de Desenvolvimento Urbano e Habitação. Elaborado pelo autor (2022).

4.2.1. Um espaço em (re)definição: fronteiras porosas e estigmatização

O cotidiano no Sol Nascente deixa transparecer que estamos em um espaço, todavia, em (re)definição, visto que, cartazes anunciando intervenções do GDF e canteiros de obra de infraestrutura urbana básica se fazem presentes por todo o território, e isso, ainda que as observações *in loco* tenham sido realizadas ao longo de três anos, como ilustra um trecho do diário de campo:

Sol Nascente, trecho 2, maio de 2022.

Caminhei por cerca de 600 metros a partir da pista principal que divide o Sol Nascente e o setor P Norte de Ceilândia, chego em um descampado, e lá pastando em um resto de mato, uma mula. Um pouco adiante, por entre residências térreas vejo o que parece ser um curral, parcialmente cercado, mas não adequadamente visto que, a mula do descampado só pode ser de lá, um resquício de área rural no meio de um território em urbanização? Aproximando-me, na parte mais fechada da espécie de curral percebo mais umas duas mulas e outros animais – porcos, galinhas e uns cachorros. Percebo também que a partir desse ponto o asfalto muda bastante, uma mistura de terra batida com asfalto fino? Um pouco adiante, dobro a esquerda, uma rua residencial pelo jeito, nesse ponto o asfalto sumiu de vez, é só terra batida e buracos. Trata-se de um área recém-ocupada ou a pavimentação ainda não chegou aqui?

Enquanto sociólogo do urbano interessado em mapas, um dos meus objetivos durante a pesquisa de campo foi de me situar na região estudada. Com base nas observações feitas *in loco*, entrecruzadas com informações obtidas junto a demais habitantes, sobretudo, os jovens, esforcei-me em identificar pontos de referência, em aprender os eventuais nomes de ruas, em reconhecer as espacialidades por onde eu circulei durante as visitas que fiz em campo e em situar os locais que foram mencionados por meus interlocutores durante as várias etapas da pesquisa.

Com o tempo eu logrei êxito nessa missão, e assim, consegui geolocalizar os pontos presentes no Mapa 8, que dizem respeito aos espaços referenciados repetidas vezes por parte dos jovens da pesquisa e que atestam de que forma os limites entre o Sol Nascente e seus territórios vizinhos da Ceilândia mostram-se imprecisos. E mais ainda, que é complexo, até mesmo impossível, mencionar o Sol Nascente sem falar de Ceilândia *in extenso*, embora seria, errôneo dizer que *a Ceilândia é uma só*, como ilustram os trechos de narrativas a seguir:

“Sem o Sol nascente, a Ceilândia não seria a Ceilândia. A galera do Sol Nascente é que anda por Brasília inteira. Temos uma das maiores favelas da América Latina, Brasília tem uma favela. Tá bem aqui, Sol Nascente.” (Mayara, 17 anos)

“Para mim, Ceilândia e Sol Nascente é tudo igual, porque é tudo colado e eu ando naquilo tudo, mas assim, o que acontece é que sempre teve discriminação, né, dá pra falar que é xenofobia? Mas assim, quando eu tava na Ceilândia e falava que morava no Sol Nascente já diziam: “Ah, você é um ladrãozinho, você é não sei o que”, ou então: “eu não vou no Sol Nascente porque lá é o lugar mais perigoso do Brasil”, entendeu?” (Gabriel, 19 anos)

“Sempre teve uma rixa assim, né, entre o Sol Nascente e a Ceilândia, porque o pessoal do Sol Nascente é mais humilde, porque muita gente que tá lá eram pessoas que moravam há vários anos de aluguel na Ceilândia, mas aí começou a ficar tudo mais caro e quem não tinha casa própria acabou descendo pra lá, entendeu? Também é porque lá era zona rural, então tipo, quando eu era mais nova e morava lá, quando eu subia pra ir pra escola tinha zoação, essas coisas, *pé de lama*, isso e aquilo. Coisa de criança” (Marcela, 28 anos)

“Não sei nem onde tá a separação entre o que é P Norte [Ceilândia] e o que é Sol Nascente, poh! É a mesma coisa na real, todo mundo se conhece, todo mundo anda junto, tá tudo misturado” (Antônio, 15 anos)

Assim, o mais relevante foi ter constatado que, a despeito da existência de distinções nas relações interpessoais entre quem é do Sol Nascente e quem é de Ceilândia, a fronteira entre os dois territórios permanece fluida e porosa, fazendo com que o Sol Nascente não possa ser, todavia, delimitado visto que ainda em processo de (re)definição²⁹⁸.

4.2.2. Uma cidade predominantemente nordestina

No cotidiano do Sol Nascente e da Ceilândia **as visibilidades, as sonoridades e as manifestações** de cunho identitárias – culturais, regionais e religiosas – são frequentes e variadas.

Em sua gênese, a população ceilandense foi formada pelos candangos, que em sua maioria eram nordestinos – 44% (SENRA; LIMA, 2010) – que vieram para a construção da nova capital federal e que foram realocados para região na primeira metade da década de 1970. Após a inauguração da capital, a migração em direção ao DF se manteve alta, com os nordestinos liderando o fluxo populacional para a região nas décadas de 1960, 1970 e 1980 (CODEPLAN, 2013) – guardadas as proporções, se assemelham dessa forma as populações de Aubervilliers por sua característica predominantemente migrante.

Dado que, o Distrito Federal é, todavia, uma região nova, é plausível considerar que parcela de seus moradores nasceram em outros estados brasileiros. Há, contudo, certas RAs que atualmente recebem um maior fluxo populacional oriundo de migrações interestaduais. Assim, em 2018, enquanto na Ceilândia Tradicional, 41% da população mencionou “não ter nascido no DF”, estes últimos representavam 45% da população do Sol Nascente/ Pôr do Sol.

Quanto a origem desses migrantes, verifica-se que, mais da metade são originários de Estados do Nordeste brasileiro – principalmente do Piauí, do Maranhão e da Bahia – de maneira similar no conjunto da Ceilândia, sendo o reagrupamento familiar a principal motivação da migração destes para o DF e logo após a busca por trabalho, como ilustram os relatos de alguns dos meus interlocutores:

“Meu pai é baiano, de Santa Maria da Vitória, conhece? Pois é, e minha mãe é brasiliense já, ela sempre morou aqui, primeiro na Santa Maria e depois aqui no Sol Nascente. Foi durante a pandemia que eu conheci muita gente da família da cidade do meu pai e de forma muito aleatória. Eu entrei nos grupos de estudo, pra poder fazer o PAS, pra poder fazer o ENEM, e dentro desses grupos de estudo tinha muitos jovens da cidade do meu pai, que era vizinha da minha família, que eu não conhecia. É uma cidade pequena então praticamente todo mundo se conhece lá.” (Gabriel, 19 anos)

²⁹⁸ A Ceilândia tem sido um objeto privilegiado de estudos sociológicos, indico a leitura de Andrade (2007), Tavares (2009), Gonçalves (2013), Leite (2015), Barbosa (2016) e Santos (2020).

“Meu pai é paraibano e minha mãe piauiense, eles vieram pra cá quando eram mais novos, em busca de emprego, acho, e se conheceram aqui mesmo” (Diego, 19 anos)

“Minha mãe é do interior do Goiás, mas ela mora em Goiânia hoje em dia. Meus pais se conheceram aqui no DF, né? Mas quando eles se separaram, eu era criança, tinha 8-9 anos, daí ela voltou pra Goiânia porque tem família lá. Meu pai ficou aqui. Ah, meu pai é do Maranhão, acho que ele veio pra Brasília com... sei lá, 17 anos...e a cidade dele lá, tem um nome engraçado, eu nem acreditava até ir lá, é Brejo (risos), e é no brejo mesmo (risos). Mas assim, quando ele veio pra cá já tinha uma parte da família aqui, na Ceilândia, né, tem uns primos na Santa Maria também e em Santo Antônio [do Descoberto], meu pai não sei te dizer se ele veio direto pro Sol Nascente ou se morou em Ceilândia..., mas depois dele teve mais gente que veio também, família grande (risos)! Ah, minha madrasta é do Maranhão também, mas ela veio pra cá, pro DF, tem menos tempo, assim, tem 10 ou 12 anos...” (Davi, 20 anos)

Também declararam já ter ido ao menos uma vez para a terra natal dos pais, embora as viagens não costumam ser recorrentes.

No que diz respeito às **sonoridades**, me recordo do dia em que entrevistei a Marcela e no meio da entrevista tive que interromper a gravação por dois momentos:

- i) primeiro para a passagem de um helicóptero, mais conhecido na região, como “ventilador” e “sinal de que alguém estava sendo procurado pela polícia na região, o que acontece de vez em quando”, segundo Marcela;
- ii) segundo, por um carro de som em que ouvimos em alto e bom tom louvores e demais cantorias de cunho religioso:

“isso é mais comum, esse carro sempre passa aqui (risos), quando não é do carro de som, é da igreja mesmo, aí, logo na esquina da minha rua. Tem dias que vai até tardão da noite, o povo da igreja cantando, gritando, falando em línguas (risos) eu já nem ouço mais, me acostumei. Faz parte do folclore do Sol Nascente.” (Marcela, 28 anos)

No que tange às **manifestações** culturais elas são também fortemente presentes na Ceilândia e com frequência remetem a cultura nordestina²⁹⁹³⁰⁰. Em 1986, foi inaugurado o primeiro centro cultural da cidade – a Casa do Cantador (Figura 22) – tornando-se um ponto de encontro da cultura nordestina do DF e desde então recebendo renomados artistas nordestinos. inclusive, a RA ganhou, em 2019, o título de Capital da Cultura Nordestina no Distrito Federal³⁰¹.

²⁹⁹ AMOR de repente: cultura nordestina de raiz decifra Ceilândia. **Agência CEUB**. 21 de julho de 2017. Disponível em: <https://agenciadenoticias.uniceub.br/cultura/amor-de-repente-cultura-nordestina-de-raiz-decifra-ceilandia/>.

³⁰⁰ PADILHA, Marcos. Senhor Donzílio de Oliveira, aos 89 anos, conta como foi viver em Ceilândia à época de sua fundação. 29 de março de 2023. Disponível em: <https://jornaltaguacei.com.br/2023/03/29/senhor-donzilio-de-oliveira-aos-89-anos-conta-como-foi-viver-em-ceilandia-a-epoca-de-sua-fundacao/>.

³⁰¹ CEILÂNDIA ganha título de Capital da Cultura Nordestina no Distrito Federal. **Jornal de Brasília**. Brasília, 05 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://jornaldebrasil.com.br/brasil/ceilandia-ganha-titulo-de-capital-da-cultura-nordestina-no-distrito-federal/>.

Figura 22 – Cantador Anônimo – Casa do Cantador – Ceilândia



Fonte: Imagem da internet.

A Feira Central de Ceilândia, inaugurada oficialmente em 1984, tem como atração principal as várias bancas de comidas nordestinas servindo buchada de bode, sarapatel, caldo de mocotó, baião-de-dois, constituindo-se assim como um patrimônio cultural da RA e do DF. É também em Ceilândia que ocorre anualmente desde 2008, a “maior festa de São João do Centro-Oeste”.

Por último, encontra-se no setor P Norte, próximo à divisa com o Sol Nascente, o *Espaço Cultural Filhos do Quilombo*, que desenvolve atividades diversas, esportivas e culturais, para o público jovem da região, promovendo a relação entre a cultura africana e a brasileira.

4.2.3. A onipresença cristã na cena urbana

Ceilândia, outubro de 2018.

Dirijo pela pista principal, não sei o seu nome, mas é a que os meninos do 11 dizem que separa o que é o Sol Nascente do que é P Norte (Ceilândia). Percebo inúmeras igrejas, que só se definem como tal por portarem letreiros remetendo a ser definidos como espaços religiosos: *Igreja Batista Internacional Jesus te ama; Vida com Deus; Igreja pentecostal Unidos no Amor de Cristo*, pois, do contrário, em muito se assemelham a residências. Os múltiplos espaços religiosos se encontram intercalados entre as residências e os comércios de todas as sortes, (apesar de ser difícil definir ao certo o que é o que): mercados, distribuidoras de bebidas, lojas de material para construção, estabelecimentos de *fast-food* – tá aí, os famosos bombas mencionados pelos alunos do 11 e do 16, noto também lojas de vestuário, salões de beleza, padarias e lojas de eletrônicos. Inevitavelmente me pergunto, por que tantas igrejas uma ao lado da outra? O que as diferencia? Será que são de denominações diferentes ou que cumprem funções diferentes, talvez complementares?

Na altura da conhecida loja Tabajara³⁰², um pouco mais adiante, uma rua representa com perfeição uma menção comum sobre a localidade (aliás sobre muitas regiões populares/ periféricas do Brasil): “*aqui no Sol Nascente é assim, você tem uma igreja, um bar, uma igreja, um bar*”. Em uma mesma rua vejo, um bar-sinuca/ distribuidora de bebidas e uma igreja, ao lado uma cervejaria e outra igreja, e logo ali, uma segunda distribuidora de bebidas e uma terceira igreja. Logo penso comigo mesmo, quero essa foto para tese (Figuras 23, 24 e 25).

Figura 23 – Um bar-sinuca/ distribuidora de bebidas e uma igreja – Sol Nascente/ Ceilândia – maio de 2022



Fonte: Autoria própria.

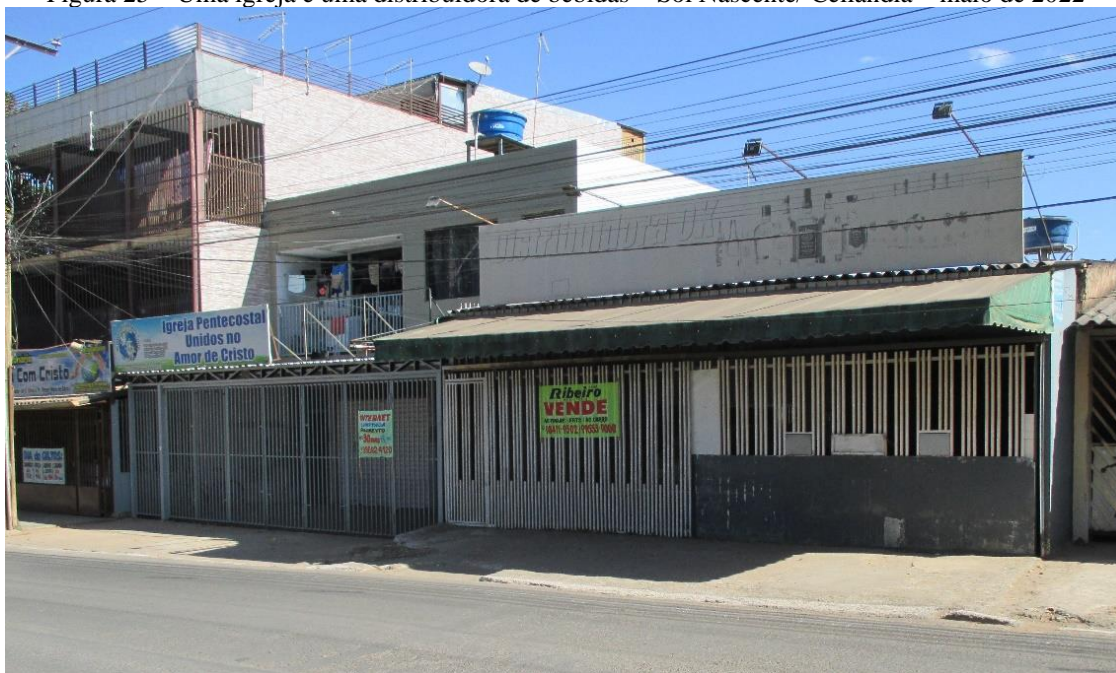
Figura 24 – Uma igreja e um bar – Sol Nascente/ Ceilândia – maio de 2022



Fonte: Autoria própria.

³⁰² A loja de construção Tabajara fica na altura de uma das entradas de acesso ao Sol Nascente – entre o trecho 1 e o trecho 2 – e é, com frequência, georreferenciada pelos/as jovens da localidade: “a descida do Tabajara”.

Figura 25 – Uma igreja e uma distribuidora de bebidas – Sol Nascente/ Ceilândia – maio de 2022

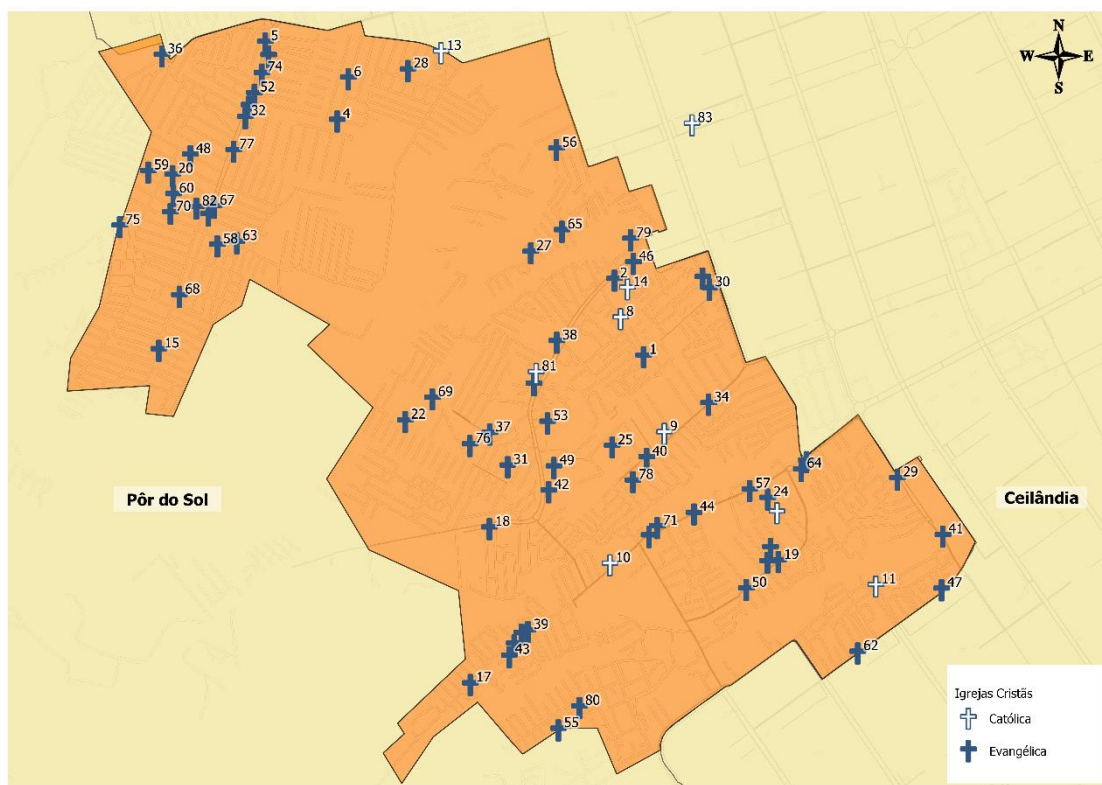


Fonte: Autoria própria.

Em um primeiro momento, para ir além desse supramencionado breve relato da observação de campo apoiado na fala de alguns jovens da região, e como o fiz em Aubervilliers, procurei, a partir das informações fornecidas pelo *Google Maps*, geolocalizar os espaços religiosos situados no Sol Nascente e, de certo modo, para minha surpresa, mais de 200³⁰³ locais foram referenciados (Mapa 8).

³⁰³ Para permitir uma legibilidade mínima, evitando a sobreposição excessiva dos pontos (cruzes), não se encontram no Mapa 9 todos os 200 espaços religiosos georeferenciados via *Google Maps*.

Mapa 8 – Locais de culto – Sol Nascente



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/ Secretaria de Estado de Desenvolvimento Urbano e Habitação. Elaborado pelo autor (2022).

O Mapa 8 fala por si mesmo, explicitando a forte presença de espaços religiosos no Sol Nascente. Nota-se também que tais locais acompanham a mancha urbana do território, levando-me a supor que eles surgiram/surgem paralelamente às demais construções do território e no meio delas. Sublinho por último, que o Mapa ilustra o título desta subparte, qual seja, a onipresença cristã na cena urbana do Sol Nascente, visto que somente espaços vinculados a essa vertente religiosa estão presentes, além de que, predominantemente de denominações evangélicas/ pentecostais, ainda que seis espaços religiosos católicos tenham sido mapeados.

Tendo em vista a quantidade de espaços religiosos mapeados no Sol Nascente, diferentemente do que me empenhei em fazer em Aubervilliers, não tive como conferir se os locais mencionados na plataforma *Google Maps* eram realmente ocupados por igrejas. Contudo, me atentei em observar esta questão quando lá estive em visitas de campo e quando participei das ações sociais, produzindo os relatos que exponho abaixo:

Sol Nascente, abril de 2020

Me desloquei hoje à tarde até a casa do Kevin, no trecho 1, do Sol Nascente. Ele me pediu ajuda para montar as cestas com as novas doações recebidas. Faremos uma nova distribuição de cestas no próximo sábado. Dessa vez será lá no trecho 3 e o ponto de encontro será num tal de *Trem Bão*, um mercado, lááá pra baixo, pelo que dizem. Aproveitei pra levar também as cinco máscaras de pano que busquei com as amigas do Kevin, no Park Way, hoje de manhã. No caminho passei numa farmácia e comprei luvas descartáveis, também pra ação de sábado que vem. Parece que teremos

mais máscaras de pano, advindas de doações, para distribuir também pra população. Que bom, porque pelo que vi no sábado passado, parece que nem tem Covid no Sol Nascente, ninguém usa máscara, nem nada. Claro que aproveitei o deslocamento para observar a região. Já tinha notado uma igreja *Ebenezer*, bem grande, num edifício de dois andares, na esquina de frente pra entrada da rua do Kevin. Montamos umas cestas na casa até que fiz uma pausa pra tomar um café. Como eu tava sem cigarro aproveitei pra dar um pequeno rolê, reparei uma distribuidora e tabacaria não muito longe da casa do Kevin. Caminhei um pouco pra parte de baixo da rua enquanto alimentava meu vício, na rua principal vejo mais comércios, mas também uma igreja aqui e acolá, sempre do mesmo jeito, casas com letreiros que fazem menção a algo de cunho religioso, parecem locais improvisados até, tendo em vista que as informações sobre os cultos – dias e horários – são feitas naquelas espécies de tecidos amarelos usados pra fazer anúncios pela cidade. Bom, foram três igrejas em uma distância de 500 metros percorridos, bastante. Ainda que o aspecto da *Ebenezer* seja claramente diferente do das demais. Será que são anexos?

Sol Nascente, maio de 2022

Após ter tirado aquelas desejadas fotos perto da Tabajara sigo caminhando, pela principal que separa o Sol Nascente e o P Norte, na companhia da Natalia. O cenário é o mesmo, perdi a conta de quantas igrejas avistamos de um lado quanto do outro da pista. Dobramos a esquerda na altura da “descida do San Remy³⁰⁴”. Pista de acesso ao trecho 2 do Sol Nascente. Não muito longe, uma outra igreja, dessa vez num prédio bem grande, ao lado de uns três pequenos comércios e de frente para um grande espaço descampado de terra batida, que pelo jeito faz ofício de campo de futebol, visto que possui dois “gols”.

Um pouco adiante, viramos levemente a esquerda, contornando o descampado e damos de frente pra outra rua menor e não asfaltada, evitamos entrar já que não somos daqui, vai que pega mal? Só olhamos. Essa rua parece ser essencialmente residencial, ainda assim noto, ainda na entrada: uma *residência-igreja*, uma residência-comércio, um salão de beleza e mais outra *residência-igreja*. Continuamos nossa caminhada, rumo ao P Norte, mas passando por dentro do Sol Nascente, e então a caminho do Trecho 1.

Em um percurso de cerca de 2km caminhando, identifiquei um total de 14 igrejas. A exceção de duas, todas tinham aspecto semelhante as residências ou pequenos comércios, assim como encontravam-se em zonas mistas e/ou residenciais, sendo identificadas como igrejas tão somente por seus letreiros autoexplicativos. Também só notei espaços de denominação evangélica.

Gostaria de fazer algumas considerações com base nos relatos de campo acima.

A primeira de que em uma rápida caminhada confirmamos *in loco* a consistência da ideia de onipresença cristã no Sol Nascente, tendo em vista a quantidade de igrejas encontradas, e que, portanto, não é de todo improvável que existam realmente mais de 200 igrejas nesse território. Destaca-se também variedade de denominações, algumas mais recorrentes e outras menos, espalhadas por todo o território – “para cima e para baixo” – do Sol Nascente.

A segunda de que são distintas as igrejas, casas de culto, centros religiosos e semelhantes, em outros termos, são diversos os tipos de espaços religiosos cristãos, que se fazem presentes no Sol Nascente, se distinguindo:

³⁰⁴ O San Remy é um antigo motel, que à época das últimas visitas de campo encontrava-se aparentemente fechado. O letreiro continua lá, em um prédio de cerca de três andares, que de fato chama um pouco a atenção naquele local. Assim como a loja Tabajara, o San Remy encontra-se em uma das vias de acesso ao Sol Nascente e, possivelmente por esse motivo é um ponto de referência com frequência mencionado pelos/as jovens da região.

- i. por seu aspecto físico-estrutural – tendo em vista que alguns desses espaços são mais evidentemente visíveis e reconhecíveis e outros não;
- ii. pela função prática desses locais no cotidiano – levando em conta que alguns cumprem funções para além de locais de culto.

A começar pelo que diz respeito aos diversos tipos de espaços religiosos presentes por seu aspecto físico-estrutural, sublinho que enquanto alguns desses espaços religiosos são passíveis de serem identificados como de cunho religioso a distância, em outros casos, isto só se evidencia ao lermos os letreiros, são estes os casos que me arrisco a chamar de *residências-igrejas*, e que predominam pelo Sol Nascente. Ademais, embora considerando que a urbanização da localidade não foi planejada e que a cidade se “autoconstruiu” pela ação de seus moradores, não existindo, portanto, áreas determinadas e zoneamentos específicos, há, contudo, uma certa distinção entre zonas comerciais e residências, e o mesmo não pode ser observado no que tange as igrejas que se encontram com frequência, em meio as ruas comerciais e/ ou residenciais, como atestam os relatos acima.

Figura 26 – Uma igreja em uma rua residencial – Sol Nascente, Trecho 2 – maio de 2022



Fonte: Autoria própria.

No que tange a distinção dos espaços religiosos no Sol Nascente pela função prática desses locais no cotidiano, destaco dois aspectos que me foram informados por meus interlocutores na ocasião das entrevistas. O primeiro é que algumas dessas igrejas, principalmente as que identifiquei em meus relatos de campo como *residências-igrejas*, por estarem localizadas em ruas predominantemente residências, são de fato por vezes também

residências, que em determinados momentos do dia são utilizadas como local de culto, e em outros cumpre a função de residências, como atesta o relato a seguir:

“A gente se junta os irmãos da igreja, porque como a gente não tem um local certo, pro pessoal que mora no P Norte, porque assim, alugar outro lugar no P Norte ficaria muito caro e tem muitos membros da nossa igreja que congregam no P Sul, mas pros que moram no P Norte, fica muito contramão. Aí a gente juntou todo mundo que mora no P Norte, no Sol Nascente, na Ceilândia Centro, Setor O... então a gente decidiu fazer a igreja na minha casa... aí nas quartas a gente faz o culto lá em casa. É muito bacana. A gente se junta, canta louvores, é a oportunidade pro pessoal, né, cantar uma música, ter a palavra, contar testemunho e tudo mais. E aí funciona assim.” (Gabriel, 19 anos)

O segundo, diretamente conectado com o primeiro, é que tais *residências-igrejas*, mais ainda do que residências e locais de culto, são também espaços utilizados para demais atividades, por vezes de cunho religioso, mas não somente, como testemunham as narrativas a seguir:

“pela questão da igreja, da gente fazer as ações sociais, acabou que tipo éramos vistos como tipo uma liderança, e a nossa igreja passou a ser um lugar assim... um refúgio. Entendeu? Então assim, as famílias nos procuravam e acabava que não tinha como dizer não, teve até uma ocasião que aconteceu, quando eu era menor, minha mãe, ela abriu um projeto de reforço, na garagem de casa, ela tipo usou a sala, com a cozinha e montou uma sala de aula de reforço. Aí juntava crianças de todas as idades, da região, e minha mãe dava aula de reforço de graça” (Gabriel, 19 anos)

“Quarta e sábado tem discipulado lá em casa, é a mulher do meu pai que organiza, né? Aí junta os irmãos que congrega (sic) na nossa igreja [o pai e a madrasta são pastores] que mora no Sol Nascente e é assim tipo uma reunião dos irmãos, das irmãs, a gente organiza as próximas ações, a gente... às vezes a gente trata sobre um assunto religioso também... os irmãos da igreja ficam bastante em casa, casa e igreja.” (Davi, 20 anos)

Vale destacar que além dos múltiplos espaços religiosos que se encontram no Sol Nascente, há também espaços públicos da região são utilizados pela população local, sobretudo os jovens, para práticas de religiosidades, como por exemplo, a Praça da Bíblia, localizada no setor P Norte, em Ceilândia, assim como, a própria escola em que ocorrem as reuniões do *Louvorção Mouvement*.

Inevitavelmente recorro-me da fala de um dos entrevistados, o Gabriel: “*aqui no Sol Nascente estamos em um território cristão, graças a deus*”. Menção que, contudo, merece ser relativizada, e fecho o capítulo com este ponto, pois, de fato, ainda que parcialmente “invisíveis” na cena urbana as múltiplas igrejas evangélicas e católicas do Sol Nascente são espaços de culto socialmente aceitos e reconhecidos pela população local, mas pergunto-me como se dá essa relação com as demais vertentes religiosas cristãs como o espiritismo e, principalmente, com as religiões de matriz africana? São estas presentes no Sol Nascente? E se, sim, como ocorrem as manifestações dessas populações neste território?

Apesar de não ter sido um assunto que explorei diretamente com meus interlocutores durante a pesquisa, ele apareceu espontaneamente na fala de alguns dos jovens, àqueles que questionavam de forma crítica, justamente, essa onipresença dominante das igrejas evangélicas e/ou católicas no setor e mencionaram existir um clima de preconceito religioso na região. Me recordo assim da fala de Tatiana, moradora do Sol Nascente, de 19 anos, que foi criada como evangélica e se afastou dessa religião por volta dos 16 anos, ela questionou a normalização, até mesmo no ambiente escolar, de certas atividades de cunho religioso, sobretudo por parte de alguns jovens evangélicos:

“Assim, pra mim... a parte que me incomoda é poder fazer de uma religião e não poder fazer de outra. Então a parte do pessoal cantando na hora do intervalo, violão, orar, tudo bem. A parte que me incomoda é outras pessoas não poder fazer. [...] porque eu cheguei a ver pessoal da igreja católica fazendo, só que foi uma coisa que acabou do nada. Já o pessoal evangélico continuou, aí e ninguém reclamava, assim, o pessoal não impedia não. Teve até um certo momento que eu questionei, e se o pessoal da umbanda quisesse vir bater um tambor na hora do intervalo, pode também? E ficou aquele silêncio, não chegaram a me responder. É uma coisa que me incomodava era essa. Dava o intervalo tudo bem, intervalo é pras pessoas, mas uma coisa que me incomodava muito era o pessoal chegar na sala e falar, tipo, atrapalhar aula pra falar. Falei: “cara, você quer fazer sua oração, sua crença, faz ali na hora do intervalo, onde ele é público, que tá todos os alunos do lado de fora, faz, mas não vem atrapalhar a aula não. Vai fazer em outro canto”. E aí era isso que me incomodava mais. O fato de as outras pessoas não terem a oportunidade também de fazer, só poder uma religião e não poder outras.” (Tatiana, 19 anos).

Concluo que, bem que “vistosa”, essa onipresença cristã no território do Sol Nascente e de Ceilândia merece ser questionada. Vale salientar que a vertente evangélica aparece nesse contexto e chave de análise de modo semelhante ao islã no contexto de Aubervilliers. Se ambas são, em nível nacional, todavia, religiões minoritárias e dominadas, pois não hegemônicas, apesar de demograficamente em crescimento, nas localidades eleitas para essa pesquisa, os evangélicos e os muçulmanos são o perfil dominante, e dessa forma exercem suas hegemônias locais sobre os territórios.

*

Para concluir esse capítulo IV, justifico o “desvio” por uma análise das infraestruturas físicas dessas duas localidades para avançar em minha lógica demonstrativa sobre as religiosidades e as identificações juvenis, pois apesar da maioria dos meus interlocutores em campo serem muito jovens, portanto, tendo pouca margem de manobra sobre os espaços construídos de suas cidades, são eles/as que mais vivem e convivem diariamente com o território periférico – em sua acepção física, social e simbólica – seja no Brasil ou na França.

São eles e elas juventudes periféricas, no sentido em que “periférico” torna-se um adjetivo comum de suas identificações, e nos termos de Dubar (2015), são identificações atribuídas pelos outros – “identidades para outrem”, ao mesmo passo em que, são identificações reivindicadas

para si mesmo – “identidades para si”” (2015, p. 16). Assim, reconhecerem-se como “juventudes periféricas” pode ser visto como uma forma de consciência de classe nas sociedades contemporâneas.

CAPÍTULO V – SOCIABILIDADES RELIGIOSAS JUVENIS

“Nas sociedades secularizadas [...] fomos acostumados a encantar o religioso aos espaços de culto de uma parte, ao íntimo das consciências de outra parte, tendendo a esquecer que o pertencimento religioso é para muitos que o reivindicam, um modo de vida, uma maneira de se colocar no mundo...” (PORTIER; WILLAIME, 2021, p. 95)

Entre os diversos teóricos que estudam o cenário religioso contemporâneo, é frequente o diagnóstico de que o campo religioso tem passado por grandes e diversas transformações “permeado de deslocamentos, desencaixes, e reencaixes que marcam as relações sociais” (RODRIGUES, 2012), e isso tanto no contexto brasileiro, quanto no francês, o que tratarei de abordar na primeira seção desse capítulo.

Em seguida, o objetivo será mostrar como os jovens de Aubervilliers, entre múltiplas religiosidades presentes em seus territórios, adotam uma identificação religiosa que pode ser interpretada como um mecanismo produtor de identificações individuais, coletivas e de visões de mundo.

5.1. RELIGIÕES MINORITÁRIAS DE MASSA

De acordo com o sociólogo brasileiro Ricardo Mariano (2011), o pentecostalismo (no Brasil) e o islamismo (no mundo) são os movimentos religiosos que mais crescem atualmente³⁰⁵, e, especificamente no contexto francês, são diversos os estudos que apontam o aumento da adesão e da prática ao Islã, fenômeno observado, sobretudo, entre a população mais jovem do país (FRÉGOSI, 2014; GÉLARD, 2017; KHOSROKHAVAR, 1997; SIMON; TIBERJ, 2010; VIEILLARD-BARON, 2016).

Paralelamente, em ambos os países se destaca que os bairros populares e periféricos das grandes cidades são territórios férteis para a implementação e expansão dessas “religiões minoritárias de massa”: minoritárias visto que não-hegemônicas, portanto, dominadas simbolicamente, ainda que demograficamente, em nítido crescimento.

³⁰⁵ Demais estudos apontam também que o evangelismo – mas não necessariamente em sua vertente pentecostal – como um dos movimentos religiosos com maior crescimento mundial (GONZALEZ, 2014).

No Brasil, segundo dados do IBGE (2014), os evangélicos³⁰⁶ representam cerca de 25% da população (IBGE, 2014) e encontram-se presentes em todo território brasileiro, mesmo se com maior representação nas áreas urbanas. Ainda segundo o IBGE (2010) calcula-se que a taxa média de crescimento de adeptos nas igrejas pentecostais foi de 61%, entre 2000 e 2010.

Na França, de acordo com uma pesquisa realizada, em 2008, pelo INED/ INSEE³⁰⁷ (SIMON; TIBERJ, 2010) entre 2,1 e 4 milhões de habitantes na França metropolitana se declararam muçulmanos³⁰⁸, o que representaria então 8% da população total, sendo, portanto, a segunda religião – em termos de adeptos ficando atrás somente do cristianismo (45,5%, em 2008).

Se, historicamente, uma minoria muçulmana sempre se fez presente no território francês – devido aos fluxos migratórios advindos de territórios colonizados de maioria muçulmana, como do Magrebe e de países como a Síria e o Líbano – foi, sobretudo, a partir dos anos de 1950 que ocorreu a chegada expressiva de populações migrantes muçulmanas na França (KEPEL, 1991).

Até meados dos anos 1970, as populações muçulmanas eram pouco percebidas pela sociedade francesa, uma vez que suas práticas eram individualizadas, improvisadas e discretas. O Islã era, portanto, visto como “a religião do imigrante” que está de passagem e que em breve retornará ao seu país de origem (CÉSARI; MOORE, 2003). Ao final dos anos 1970, com as

³⁰⁶ São diversas as nomenclaturas utilizadas para denominar a população evangélica. Neste estudo optaremos pela nomenclatura proposta e utilizada por Almeida e Barbosa (2013) e por Mariz e Gracino Jr (2013): por ‘evangélicos’ representa-se o guarda-chuva maior. São então considerados evangélicos, tanto os ‘evangélicos tradicionais’ ou ‘de missão’ (segundo nomenclatura empregada pelo Censo Demográfico desde o ano 2000), quanto os ‘evangélicos pentecostais’. Inserem-se na subcategoria ‘evangélicos pentecostais’, os seguidores do ‘pentecostalismo clássico’: Assembleia de Deus, Deus é Amor e Congregação Cristã; na subcategoria do ‘neopentecostalismo’: a Igreja Universal do Reino de Deus, a Internacional da Graça, a Renascer em Cristo (para citar as mais conhecidas); por ‘evangélicos não pentecostais, leia-se os ‘protestantes de imigração’, representados pela Igreja evangélica da confissão luterana, anglicana, reformada, entre outras; são ‘protestantes de missão’: os batistas, os presbiterianos, os metodistas e os adventistas do sétimo dia; e, por último, os ‘protestantes carismáticos ou renovados’, representados pelas igrejas: batista nacional, metodista wesleyana, presbiteriana renovada, entre demais denominações (ALMEIDA; BARBOSA, 2013).

³⁰⁷ Sublinho que, desde a *Lei de Separação das Igrejas e do Estado*, promulgada na França em 1905, o Estado francês não produz dados estatísticos oficiais a respeito da orientação religiosa de sua população. São, no entanto, produzidos dados estimativos, por meio de pesquisas de opinião representativas, que são relativamente incertas e que variam bastante em função de qual instituição as produz. Os dados usados aqui foram produzidos, em conjunto, pelo *Institut National d'Études Démographiques* (INED) e pelo *Institut National de la Statistique et des Études Économiques* (INSEE), institutos de pesquisa de renome e confiáveis.

³⁰⁸ Incluso nesse número, os muçulmanos praticantes e as pessoas de cultura muçulmana, mas que não são praticantes dos preceitos da religião (SIMON; TIBERJ, 2010). Saliento também, que, ao contrário do que costumeiramente pensa-se, a maioria dos muçulmanos não são imigrantes, uma vez que, cerca de 70% dos islâmicos, possuem a cidadania francesa.

políticas do reagrupamento familiar, as populações migrantes das décadas anteriores, se instalam de forma cada vez mais definitiva na França.

Paralelamente, o Islã torna-se mais visível no espaço público francês, motivado por dois fatores principais, segundo Kepel (1991): i) pela apropriação da religião como elemento protetor – fator interno; e, ii) por influência da Revolução Iraniana de 1979 – fator externo. Ademais, segundo analisou Césari (1994), a associação de toda forma de manifestação muçulmana às populações do Magrebe, e em particular da Argélia, contribui para adaptações das práticas culturais e para a criação de uma identificação étnico-religiosa influenciada pela vivência do colonialismo e pela experiência da discriminação por ser imigrante. No contexto nacional, multiplicam-se as associações de muçulmanos, como a *Union des Organisations Islamiques de France* – UOIF, e a *Fédération Nationale Musulmane de France* – FNMF.

A partir dos anos 1990, assistimos a uma “renovação do Islã”, principalmente entre os jovens (KHOSROKHAVAR, 1997). Enquanto os pais praticavam discretamente a sua religião, os filhos expõem abertamente o islã como identidade e o seu desejo de serem reconhecidos como tal (1997, p. 11). Ademais, se o Islã da primeira geração era articulado com uma origem étnica, segundo o mesmo autor, “os jovens procuram criar uma identidade específica pelo sentimento de não ter logrado êxito em se reconhecer enquanto francês inteiramente (*à part entière*)” (1997, p. 30).

Conforme aponta Santelli (2008) os muçulmanos do Ocidente ganharam outra visibilidade após os atentados do 11 de setembro de 2001, evento que contribuiu significativamente para a representação negativa dessas populações, representação negativa que só fez se agravar após os atentados ocorridos em 2015 e 2016, na França.

Desde então diversos estudos e livros foram produzidos abordando a questão do Islã, no contexto francês e, infelizmente, a temática é sujeita a visões polarizadas que tendem a reforçar a islamofobia, o racismo, a xenofobia e a estereotipação de parcela importante da população francesa.

No Brasil, paralelamente ao declínio de pessoas que se declaram ‘católicas’, dois dados destacam-se desde a década de 1980: i) o crescimento dos evangélicos e; ii) o aumento de pessoas que se declaram ‘sem religião’. É o primeiro dado que aqui nos interessa.

Se, em 1940, a população evangélica representava apenas 2,6% do total da população brasileira, em 1980, eles eram 6,6% e, em 2000, 15,4%. Segundo o último Censo Demográfico,

em 2010, os evangélicos passaram a representar 22,2% da população brasileira, com um total de 42,3 milhões de fiéis.

A respeito do desenvolvimento histórico do protestantismo evangélico na sociedade brasileira, Carreiro (2007) aponta que as primeiras comunidades protestantes no Brasil se formaram entre os anos de 1850 e 1930 devido à chegada de imigrantes alemães na região Sul do país. Calcula-se que em 1900, o Sul concentrava 72% dos protestantes evangélicos do Brasil, em sua maioria luteranos (2007, p. 97). Em 1889, após a Proclamação da República, a Igreja e o Estado se separam e, conseqüentemente, a liberdade religiosa se consolida no Brasil. Nos anos seguintes, as primeiras igrejas evangélicas de ação proselitista são instaladas no país – Batistas, Congregacionistas, Presbiterianos, Episcopais, Metodistas e Adventistas (2007, p. 107).

No intuito de melhor compreender o desenvolvimento histórico do Pentecostalismo brasileiro, Freston (1996) identificou a existência de três ondas:

- A primeira ocorreu na década de 1910, com a implementação quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911) no país. Ambas dominaram praticamente sozinhas o campo pentecostal até a década de 1950. A Congregação cresce de forma mais discreta e geograficamente limitada, ao passo que a Assembleia se expande rapidamente por todo país, marcando sua presença nos “pontos de saída dos futuros fluxos migratórios” (1996, p. 71). Ambas também apresentam importantes taxas de crescimento de adeptos de década em década.
- A segunda onda pentecostal acontece entre o final dos anos 1950 e início dos anos 1960. O campo pentecostal é fragmentado. Três grandes grupos emergem: a Quadrangular, em 1951; a Brasil para Cristo, em 1955; e, a Deus é Amor, em 1962. Freston (1996, p. 71) destaca que a pulverização acontece no contexto paulista.
- A terceira e última onda tem início no final dos anos 1970 e se expande no início da década de 1980. Seus dois grupos mais expressivos são: a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Ambas têm como característica principal “uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo” (1996, p. 71). Diferentemente da segunda onda, na terceira o contexto é carioca. Assim, se até os anos 1980, os Pentecostais tradicionais eram majoritários no campo religioso evangélico brasileiro, nesta década, ganham em força e em público as igrejas Neopentecostais, e

também aumenta a variedade de denominações, como as igrejas Renascer em Cristo e a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, entre outras.

No que diz respeito à repartição geográfica das populações por religião, o mapa do índice de entropia (JACOB, 2003) demonstrou que a diversidade religiosa era percebida em poucas regiões do Brasil até o final da década de 1980: nas regiões Sul e Sudeste devido à presença de populações oriundas da colonização alemã (século XIX), e; nas frentes pioneiras da Amazônia, mais especificamente em Rondônia onde os evangélicos – neopentecostais – representavam à época, 17,2% da população (2003, p. 33). A partir de 1991, o movimento expansivo das populações evangélicas centrou-se, sobretudo, nas grandes metrópoles do país. Dessa forma, os dados de 2000 apontam que a expansão evangélica atingiu territorialmente o conjunto do país.

Tal expansão territorial evangélica se explica por três fatores principais (JACOB, 2003): i) a preexistência de espaços não católicos ligados à história do povoamento; ii) o avanço de frentes pioneiras, onde pastores pentecostais encontram terreno favorável junto à população migrante desenraizada; e, iii) a urbanização acelerada que favorece o surgimento de novas religiões (2003, p. 34).

Giumbelli (2008) observou a presença crescente de evangélicos em cargos de poder e como agentes de execução de políticas públicas. A denominada “bancada evangélica” do parlamento contava já no final dos anos 2000 com quase 100 deputados, distribuídos em diversos partidos políticos. Nos últimos cinco anos essa tendência só tem se confirmado e a presença dos evangélicos no espectro político se consolida cada vez mais, uma vez que, não somente enquanto parlamentares ou senadores, mas também aumentou o número de declaradamente evangélicos eleitos em cargos como prefeitos, governadores etc. Os evangélicos estão também amplamente representados na grande mídia brasileira, com espaço importante em vários canais de televisão, na imprensa e na rádio. O voto e a opinião pública da população evangélica tornam-se cada vez mais decisivos na definição das políticas públicas do país, sobretudo no que diz respeito a saúde pública e ao reconhecimento das diversidades e valorização das minorias (sociais e religiosas). As últimas eleições gerais de 2018 são uma prova, assim como também as eleições municipais em 2016 em alguns estados, como, por exemplo, no Rio de Janeiro³⁰⁹.

³⁰⁹ Para saber mais sobre política e religião no Brasil, consultar Vital da Cunha, Lopes e Lui (2017); Geraldo (2018); Giumbelli (2004) e Löwy (2016).

Porém, aqui mais interessa observar não o mercado religioso evangélico ou a influência política desse segmento populacional, mas o porquê do seu crescimento fenomenal e em um relativo curto espaço de tempo, isso, sobretudo nas periferias das grandes metrópoles.

Se em uma visão sociológica clássica, explicaríamos o crescimento exponencial do pentecostalismo como uma resposta às demandas das classes desfavorecidas brasileiras, para Ricardo Mariano (2004, 2011) tal fenômeno não deve ser explicado somente por fatores externos – como a condição socioeconômica brasileira – mas também devido à própria eficácia do discurso pentecostal e de suas formas de proselitismo, assim o autor salienta:

Não há dúvida de que o pentecostalismo cresce na pobreza ou na base da pirâmide econômica. Contudo, cabe fazer um parêntese para enfatizar que a pobreza e a privação social não explicam a expansão pentecostal. Elas não criam nem expandem a necessidade de as pessoas aderirem especificamente ao pentecostalismo. Este não pode ser interpretado como “mera” resposta a fenômenos socioculturais, econômicos e etc. [...] Para compreender por que o pentecostalismo cresce mais entre os estratos mais pobres e socialmente mais vulneráveis da população do que as religiões concorrentes cumpre investigar, entre outras coisas, como ele se organiza para convertê-los, o que lhes promete e oferece, como se vincula a seus interesses materiais e suas visões de mundo, que estratégias emprega para atraí-los, recrutá-los, mobilizá-los e cativá-los. (2011, p. 23).

Como demonstrado por Mariano, o movimento religioso pentecostalista mostra-se mais eficiente do que seus concorrentes no recrutamento dos estratos mais pobres da população. Ainda nesse sentido, Almeida (2011) após também diagnosticar que a expansão [pentecostal] mostra-se mais acentuada entre a classe média baixa e pobre dos grandes centros urbanos, se pergunta "como o pentecostalismo torna-se atraente para determinadas camadas sociais mais do que em outras?" (2011, p. 117). Com base em outro estudo (Almeida e D'Andrea, 2004 apud Almeida 2011) o autor responde que:

"é muito comum em áreas de maior pobreza a alta migração nordestina na região metropolitana de São Paulo as redes religiosas e familiares – e também da vizinhança e de conterrâneos – se sobrepõem, criando uma rede de solidariedade que atenua a vulnerabilidade social, mas sempre sendo entendida como a intervenção de um mundo concebido sobrenatural." (p. 119).

Neste sentido uma explicação possível para a expansão do pentecostalismo, sobretudo entre as populações de classe média baixa e pobres, é que ele se mostra como capaz de promover vínculos sociais que atenuam a situação de vulnerabilidade social além de ter como característica a fluidez nas relações comunitárias, o que o diferencia das denominações mais tradicionais (ALMEIDA, 2011).

5.2. IDENTIFICAÇÕES RELIGIOSAS JUVENIS EM AUBERVILLIERS

A despeito da diversidade de religiosidades encontradas na cena urbana de Aubervilliers, como demonstrado no capítulo 4, sublinho que, no círculo de jovens com quem convivi em campo, uma ampla maioria se declarou de religião islâmica, e foi, portanto, nas religiosidades destes que centrei minhas análises.

Saliento que, não foi calculado, pelo contrário, já que conforme mencionado, frente a pluralidade de religiosidades presentes no município, optei por, em um primeiro tempo, não focar meu olhar em uma opção religiosa em específico, e assim, não direcionei meu campo para associações de culto, mas sim, para associações de jovens. Contudo, isso apareceu como um resultado do campo em si, realidade também verbalizada pelos meus interlocutores:

“em Aubervilliers, estamos entre nós os muçulmanos” (Mohammed, 22 anos)

“na boa, aqui estamos em casa os muçulmanos, não dá pra negar (risos)!” (Shaima, 29 anos)

“aqui em Aubervilliers quase todo mundo é muçulmano, até na minha escola, a diretora é muçulmana, o supervisor é muçulmano, e na minha turma os alunos também, a maioria são muçulmanos, só tem cinco ou seis [alunos] que comem porco (*sic*)” (Naima, 16 anos)

Ainda que o relato de Naima possa ser relativizado, ele testemunha de que forma no município, é mais “socialmente aceito” se identificar como muçulmano do que se declarar de outra religião ou sem religião.

Para além da forte presença de muçulmanos em Aubervilliers, as religiosidades islâmicas perpassam o cotidiano dos jovens da região, sejam eles muçulmanos ou não, como testemunha esse relato da jovem Charline, francesa de 19 anos, criada em uma família cristã, que foi batizada e que mencionou “acreditar em Deus”, mas não seguir nenhuma religião:

“Ah tipo, a gente fala sim de religião eu e meus amigos daqui, e como eu te disse, a maioria deles são muçulmanos, mas, tipo, a gente não fala no sentido que meus amigos vão me dizer: “olha, é porque no Alcorão tem isso e aquilo...”, é mais tipo... tipo que tá presente, saca, nas nossas vidas... sempre tem referências como, por exemplo, você diz algo e você diz: “é, *wallah*³¹⁰, eu não fiz isso...”, tendeu? Eu sei que *wallah* vem do Islã, eu sei o que significa, e eu digo sabendo disso, apesar de não ser muçulmana [...], mas assim, é de boa, ninguém fica me pressionando com isso, saca, ninguém me fala tem que fazer isso ou aquilo, e eu vivo minha vida normal. Eu como porco, eu bebo vinho às vezes, eu como durante o Ramadã, e pronto. Me respeitam como eu sou.³¹¹” (Charline, 19 anos)

³¹⁰ Em tradução livre: juro por Deus.

³¹¹ Vale destacar, que fenotipicamente falando, não é evidente definir a Charline como uma pessoa de ascendência estrangeira ou não. Filha de uma mãe franco-argelina e de um pai francês das Antilhas.

Entre os jovens que foram por mim entrevistados, doze se declararam islâmicos, ainda que nem todos, desse total, tenham se identificado como “praticantes³¹²”. Quantos aos demais, dois se declararam católicos; duas mencionaram “acreditar em Deus”, mas não seguir nenhuma religião; e, uma se declarou atea, apesar de ter recebido uma educação islâmica, por parte do pai, e cristã por parte da mãe.

Para praticamente todos meus interlocutores, a adesão e a prática religiosa islâmica são uma resultante de suas socializações primárias, seja por parte da família nuclear – considerando mãe, pai e irmãos/ãs – e com quem eles residem na França:

“Foi minha mãe que me educou assim, ela me educou para ser um muçulmano praticante, me ensinou as preces, a fazer as abluções...” (Amine, 18 anos)

“É principalmente minha mãe que me transmitiu a educação religiosa em casa, a mim e meus irmãos. Meu pai também é muçulmano, mas ele não cuidava tanto disso quando éramos crianças.” (Shaima, 29 anos)

“Meu pai, minha mãe, meus irmãos... todos em casa são muçulmanos, então eu cresci dentro da religião, sim. É uma segunda natureza pra mim.” (Karim, 18 anos)

“Meus pais me criaram como muçulmano, e quando criança eu era bem praticante, fazia todas as minhas preces todos os dias, ia para mesquita todos os dias, seguia todos os princípios da religião, pois era muito importante pra mim e porque praticávamos em família.” (Walid, 23 anos)

Ou por parte, da família estendida, costumeiramente a que “ficou no *bled*” – país de origem dos pais – que eles visitam nas férias escolares e a qual cumpre também um papel preponderante em suas socializações religiosas:

“A religião sempre foi muito presente na minha família, principalmente entre os que ficaram lá na Tunísia, aí quando eu era menina e ia passar minhas férias lá, eu aprendia um bando de coisas sobre o islã, com minha avó, com minhas tias, com meu tio. Foi lá que eu aprendi a fazer minhas preces, eu observava e repetia, aprendia as *suratas*. Me lembro até hoje do meu tio recitando, em voz alta, e hoje em dia sou eu que recito, como ele. São memórias muito vivas pra mim.” (Soraya, 25 anos)

Analiso, com base nesses relatos, que entre esse grupo de jovens, o islã se configura como uma religião herdada, que lhes é transmitida por meio da socialização familiar. Nesse sentido, retomo aqui o resultado do estudo elaborado por Simon e Tiberj (2010), já mencionado nesta tese e que mostra que a adesão ao islã ocorre principalmente entre imigrantes e filhos de imigrantes. Nesse estudo, os autores mostram que quando pai e mãe são imigrantes ou de origem imigrante, encontra-se 88% do total da população que se declara muçulmana na França, sendo que, no caso de casais mistos, quando um dos pais não é imigrante ou de origem

³¹² Esse termo foi empregado por eles/as no momento das entrevistas. Nessas ocasiões perguntei a eles o que definiam como “ser praticantes” e respostas diferentes foram obtidas.

imigrante, o percentual de declarados muçulmanos cai para 8% do total da população novamente (SIMON; TIBERJ, 2010, p. 124).

Sublinho, também, que não somente a religiosidade, assim como, um conjunto de identificações são herdadas dos pais imigrantes e/ou de origem imigrante³¹³, o que se demonstra de diversas maneiras segundo pude observar e com base nos relatos coletados.

A primeira é pela manutenção da prática do idioma “nativo”, principalmente quando em família e em casa, tendo por resultado que, a maioria dos jovens sejam, além de bi-nacionais também bilíngues, no mínimo:

“Em casa falamos em árabe, sempre. Você é árabe, você fala árabe. Mas é isso, meus pais não se chamam François e Jean-François, eles nasceram no *bled*, eles vieram do *bled*, eles falam *bledard*, tipo, minha mãe e meu pai eles falam bem francês, mas eu desde pequeno quando volto pra casa, eu falo árabe! Guardamos nossa cultura, é o mínimo.” (Nassim, 24 anos)

“[...] falamos árabe ou francês [em casa]. Com minha mãe falamos mais em árabe, porque ela não entende bem o francês... mas na verdade meus pais querem que a gente fale só em árabe em casa, só que finalmente falamos mais em francês entre irmãos.” (Naima, 16 anos)

“Em casa falamos francês e bambara³¹⁴.“Aprendi o bambara em casa mesmo, com meus pais, os dois são do Mali.” (Aissata, 18 anos)

“Aqui na França o francês é a língua universal né, então falamos em árabe em casa para guardar nossas bases, né, é uma forma de não esquecermos de onde viemos.” (Karim, 18 anos)

“Em casa, com meu pai sempre falamos em francês, também porque meu pai chegou na França em 1967, né, faz 53 anos já, então quando nascemos, eu e meus irmãos, conosco ele sempre falou em francês. Minha mãe é a segunda esposa do meu pai, ela chegou aqui com 19 anos [do Marrocos], ela estudou até o fim do ensino médio, então ela fala bem francês, mas no geral, ela fala mais conosco em árabe e respondemos pra ela em francês. Às vezes ela fala comigo em francês também, aí ela até “escorrega” e solta duas ou três palavras em árabe, mas pronto. E entre eles, meus pais se falam em árabe.” (Shaima, 29 anos)

“Em casa é tudo misturado, mas falamos principalmente lingala³¹⁵ e francês” (Jordan, 28 anos)

A segunda se explica pelo fato de muitos declararem costumar voltar *au bled* com certa recorrência, mantendo assim, vínculos familiares, afetivos e culturais com as identificações herdadas:

³¹³ Na maioria dos casos, os pais dos meus interlocutores não eram nascidos na França e chegaram ao país por volta de 20 anos de idade, segundo relatado. Em muitos casos, os entrevistados disseram que, desde então, os pais tinham adquirido a cidadania francesa.

³¹⁴ Uma das línguas nacionais do Mali, praticada por cerca de 80% de sua população, a despeito da língua oficial do país ser o francês. O bambara também é praticado em outros países do oeste da África como o Burkina Faso, a Costa do Marfim, a Gâmbia e o Senegal.

³¹⁵ Principal língua nacional da República Democrática do Congo, embora a língua oficial seja o francês. Língua praticada também em partes de Angola e da República Centro-Africana.

“Quando eu era mais nova, quando eu morava com meus pais, né, todos os verões iamamos *au bled*. Aliás, na verdade foi principalmente assim que eu passei a falar árabe, o árabe marroquino, né, porque lá [no Marrocos] andando pra cá e pra lá com meus primos, minhas primas, ouvindo minha mãe falar... minha avó não fala francês, aí tive que me virar pra me comunicar com ela.” (Shaima, 29 anos)

“Uma vez ao ano eu vou pro Marrocos, até meus 16 anos eu ia sempre com meus pais, desde então comecei a ir sozinho até. Para mim isso é muito importante, sabe, porque lá estão minhas raízes e as raízes das minhas raízes, eu sou o último irmão e somente eu nasci na França, então eu ainda tenho muito a aprender sobre o Marrocos.” (Karim, 18 anos)

“Quando eu ia pra Tunísia, quando eu era menor né, nem sempre meus pais vinham com a gente, aí a gente ficava com minhas tias, com minha avó e então, de uma a gente aprendia árabe, né, de duas eu aprendia muita coisa de religião com minha avó e com meu tio também, era muito legal, me ensinavam as *suratas*, meu tio recitava, e assim eu aprendia, só de ouvi-lo.” (Soraya, 25 anos)

“Eu ia sempre pro Marrocos no verão, quando minha avó estava viva. Ela morreu quando eu era adolescente, daí eu parei de ir pra lá sempre. Meu pai continua fazendo as idas e voltas, e minha mãe quer ir cada vez menos. Eu sinto falta, ano passado fui encontrar com meu pai lá, agora quero ir mais vezes, é revigorante voltar pra lá, na terra dos nossos ancestrais. Somos franceses, de fato, mas nem por isso devemos esquecer nosso passado. **É isso que parece que as pessoas não entendem e por isso caem em extremismos, como se tivéssemos que escolher uma só origem, uma só nacionalidade, sendo que não podemos renegar o que nosso nome de família era e o que ele fez em nosso país de origem, sabe. A maior parte da nossa história é lá, na minha família, eu e minhas irmãs somos os primeiros a ter nascido aqui na França, mas sabemos que nossas raízes, a de nossa família estão bem inseridas lá.**” (Mohammed, 22 anos)

Muitos relataram também terem sido matriculados, por seus pais, quando crianças e/ou adolescentes, em cursos de árabe que também fazem ofício de escolas de educação religiosa islâmica. Perguntei-lhes mais sobre esses cursos:

“eu fiz cinco anos de escola de árabe. Lá também tínhamos aulas de ensino religioso, sobre o Alcorão. As aulas eram aos finais de semana. Na semana eu tava na escola normal e no final de semana na escola de árabe, era puxado, mas era bem bacana. Aprendíamos muitas coisas, líamos bastante..., mas confesso que quando cheguei na adolescência, eu não queria mais não (risos).” (Amine, 18 anos)

“eu tive aulas de árabe em uma associação aqui de Aubervilliers, aliás, ela fechou desde então. Era uma associação cultural tunisiana, então acaba que aprendi o árabe tunisiano e o árabe literal. O árabe literal eu sei ler e escrever, entender já é outra coisa (risos), como eu não pratico no dia a dia, fica difícil lembrar, e eu era pequena quando fiz as aulas, mas assim, o bom é que eu consigo ler o Alcorão em árabe, sabe, aí vou aprendendo e reaprendendo novas palavras [...] isso, na escola de árabe também tínhamos aula de educação islâmica. Eram três horas de aula, aí era metade, metade. E na educação islâmica aprendíamos sobre o Alcorão, claro, mas também as *suratas*, as recomendações do profeta e tínhamos aulas sobre temas como a fé, a prece, a morte e por aí vai” (Shaima, 29 anos)

“Fiz [aulas de árabe e de ensino religioso] por dois anos, quando eu era criança, era lá na mesquita *da Ruelle*.” (Naima, 16 anos)

Conforme já mencionei, esses cursos costumam ser ofertados, tanto nas *salles de prières*, que fazem ofício de mesquitas em Aubervilliers, quanto em associações de culto (*cultuelles*) muçulmanas, ou ainda em associações culturais vinculadas ao país de origem dos

país. Vale destacar, que mais do que cursos de árabe e de ensino religioso, esses cursos se mostram como mais uma maneira de manter o vínculo com a cultura de origem dos pais, alguns mencionando ter feito aulas de dança oriental e outros de caligrafia árabe.

Além da relevante socialização primária voltada para a educação religiosa islâmica, para com esses jovens franceses filhos de imigrantes, notei que a socialização secundária também cumpre um significativo papel no sentido da sociabilidade religiosa dos jovens albertivillariens e o que se mostra de diversas maneiras.

Primeiro, nas sociabilidades entre jovens muçulmanos da localidade. Assim, muitos relataram conversar sobre religião entre eles no dia a dia e dois mencionaram fazer parte de fóruns de discussão na internet sobre o Islã. Não apareceu, em campo, nenhuma menção a um encontro específico de jovens para tratar do tema, nem mesmo quando perguntei diretamente a respeito.

Foi interessante observar uma expressão nativa comum para qualificar a forma como eles abordam a religião uns com os outros: *se faire des rappels*, dizem eles/as, o que seria como “fazer recomendações ou lembretes religiosas/os” uns aos outros:

“é, entre amigas muçulmanas sempre *fazemos recomendações* umas às outras, como tipo lembretes, sabe, sobre como se comportar, sobre o que é certo no islã... e isso é bacana porque notamos que tem alguém assim conosco, na mesma intenção, com o meu propósito de vida, sabe? Ajuda muito ter essas amigas assim.” (Soraya, 25 anos)

“se eu tô com um amigo que me diz que é muçulmano, ou que eu sei que ele é muçulmano e eu vejo que ele faz algo que vai contra o Islã, contra as boas práticas e condutas que um muçulmano deve ter, eu vou sim *fazer uma recomendação* à respeito, tipo lembrá-lo que tal atitude não condiz com a que um muçulmano deve ter... tipo, por exemplo, ontem fomos pro bar em Paris com o pessoal [da DLC] daquele grupo lá eu sei que todas e todos são muçulmanos, então, ninguém pediu bebida alcoólica, se tivesse pedido, na hora eu não diria nada, claro, meu objetivo não é julgar ninguém, longe disso, mas depois eu procuraria falar com a pessoa, tentar entender o porquê dessa atitude, *fazer uma recomendação (lui faire un rappel)* de que isso não é bom no Islã, entendeu? Depois, é claro que cada um faz o que quer, né? Mas assim, eu acho que enquanto muçulmano não é errado eu fazer isso, porque senão, é só essa pessoa não dizer numa situação que é muçulmana, e na outra beber álcool, não bate isso.” (Nassim, 24 anos)

“Meus pais costumam até hoje *fazer recomendações religiosas* pra mim..., quando eu era criança, adolescente, tudo bem, né? Mas até hoje, eu não acho legal, porque eu ainda moro com eles, tudo bem, mas eu já faço minha vida, eu sou um adulto, não dependo mais deles sabe? Aí eu acho chato ficarem se intrometendo e controlando minha vida, minhas escolhas. E como se isso fosse mudar uma coisa também..., mas eu não bato de frente com eles, só desvio do assunto.” (Walid, 23 anos)

“[...] *fazemos recomendações* entre amigos/as, muito entre mim e meus irmãos e irmãs também, porque assim, às vezes acontece de termos “baixas de fé”, e nesses casos é importante poder contar com esses lembretes...” (Shaima, 29 anos)

“Não cheguei ao ponto de... nem vou chegar a esse ponto de controlar os outros, as pessoas são livres de fazer o que elas querem, mas assim se eu ver uma pessoa que

vai beber uma bebida alcoólica, e eu sei que é uma pessoa muçulmana, eu vou me permitir *fazer uma recomendação*, dizer a ela que não é bom, não vou encher a cabeça dela com isso, tendeu, ou melhor eu vou lhe encher a cabeça no bom sentido do termo, vou explicar porque não é bom, e não dizer somente : « não é bom » é preciso saber se justificar, explicar e não ser duro, sabe. Eu acho que vale mais a pena tentar argumentar do que partir pro julgamento, sabe, porque ao julgar a pessoa pode na hora te virar as costas (*se braquer*), e daí pode pegar mal, ser mal interpretado, e assim você perde o canal de diálogo com a pessoa, e não é o objetivo. É preciso saber se fazer entender, na real.” (Mohammed, 22 anos)

Analiso que esse ato de *se faire des rappels*, é pelos jovens interpretado de duas formas principais, sendo uma negativa – como um mecanismo de controle moral; e outra positiva – como um reforço de uma identidade (religiosa) em comum.

Encontrei também, entre os jovens muçulmanos do 93, alguns/mas “convertidos/as” ao Islã. Tive a oportunidade de entrevistar um deles, por intermédio de sua amiga Soraya.

Jordan, tem 28 anos e mora no município de La Courneuve, onde ele trabalha como *animateur* no *Service Jeunesse* (como chamam as Maisons de la Jeunesse em seu município). Ele nasceu na França, cresceu em La Courneuve e seus pais são originários do Congo. Em sua infância, ele recebeu uma socialização religiosa cristã e se converteu ao Islã um ano antes de nossa entrevista. Perguntei a ele como foi esse processo de conversão e o que o motivou³¹⁶:

“foi um movimento individual mesmo, é claro que é mais fácil por conta do meu meio, aqui do 93, você sabe... faz quanto tempo que você mora aqui? Sempre tive muitos amigos e amigas muçulmanos/as, né, mas durante minha infância, minha adolescência eu seguia a religião dos meus pais, eles são cristãos, católicos... eu fui batizado quando criança e frequentávamos a igreja quase todos os domingos, em La Courneuve mesmo, eu gostava até, tipo, não era algo que eu fazia por obrigação, entende... comecei a deixar de lado a religião [cristã] no final da adolescência, simplesmente porque não tinha mais paciência, interesse mesmo, aí tive um longo período não espiritual, digamos, eu ainda acompanhava meus pais a missa vez ou outra, mas pra mim mesmo, não fazia mais sentido, tendeu. E foi de dois anos pra cá que voltei a me « espiritualizar ». Foi curioso porque desde o princípio não me senti mais atraído pelo catolicismo, não sei por que, só que não... aí, como eu te disse, né, no meu círculo de convívio (*entourage*) sempre tive muitos amigos muçulmanos, uns mais centrados em sua prática, outros que diziam ser muçulmanos, mas que não se investiam muito nisso, e comecei a trocar ideias com alguns, como a Soraya. Ela me passou leituras, documentos, vídeos, áudios sobre o Islã... e meu interesse foi aumentando. Até que ano passado, foi... foi em maio do ano passado [2019] eu mergulhei de cabeça (*franchi le pas*). Antes, fiz questão de ter certeza de ser o que eu queria, sabe, pra não ficar anunciando só por anunciar, e não fazer a minha parte... até mesmo porque acho que isso queima o filme (*ça crême*) do Islã e dos verdadeiros muçulmanos... tem muitos desses, que dizem uma coisa e agem de outra maneira, principalmente na *banlieue*.” (Jordan, 28 anos)

³¹⁶ Como Jordan foi o primeiro e único jovem que entrevistei e encontrava-se nessa configuração de convertido ao Islã, além de não ser o meu público-alvo, *a priori*, e pelo fato de não ter o conhecido antes do nosso encontro, tive certa dificuldade em conduzir a entrevista, não sabia ao certo o que perguntar, e, sobretudo, como perguntar. Não sei se ele notou meu nervosismo, mas eu percebi, principalmente no início, sua impaciência com minhas perguntas e com minhas maneiras de perguntar também. Ele por duas ou três vezes chegou a dizer: “*mas que perguntas são essas?*”. Ainda assim, a entrevista transcorreu normalmente.

Ouvi relatos de convertidos ao Islã, por parte de outros/as jovens muçulmanos/as que entrevistei também:

“[...] eu tenho uma amiga, a Lucie, somos amigas desde o *Collège*, a família dela é do Sri Lanka, mas ela já nasceu na França. Ela se converteu ao Islã, acho que foi na época do *Lycée*. Partiu dela mesmo, sabe, porque a família dela é muito praticante da religião do país deles, não sei qual é, mas ela se converteu ao Islã, e agora ela tá fazendo aulas de árabe e de ensino religioso também. Foi um prazer pra mim que ela tenha se convertido, e mais ainda por ter sido, natural, dela mesmo, sabe. Aí conversamos às vezes a respeito, ela tira dúvidas comigo sobre as *suratas* etc., eu tive a sorte de ter essa educação desde a minha infância, então por que não passar pra frente? Mas não foi por mim que ela se converteu não, sabe, partiu dela mesma.” (Soraya, 25 anos)

“Bryan, o marido da Aicha, ele é cabo-verdiano, acho que ele era cristão em princípio, mas aí ele se converteu ao islã para se casar com ela...” (Manel, 28 anos)

Para além do que diz respeito as conversões, destaca-se dos relatos acima, que o meio conta, consideravelmente, na adesão religiosa dos jovens albertivillariens. Em territórios fortemente marcados pela presença de religiosidades islâmicas, o *entre-soi*, mostra-se como um fator importante, tanto para a conversão de alguns, quanto para a “manutenção” das boas práticas vinculadas ao Islã por outros, como testemunha a fala que segue:

“Eu sempre pratiquei [o Islã] porque eu aprendi com meus pais, os dois são muçulmanos, minha família é muçulmana. Também, o fato de morar numa *cité*, aqui nas *banlieues*, enfim, 80 ou 90% dos moradores são muçulmanos. Tem uns *grands-frères* que estão realmente na religião, alguns são imames, eles moram aqui, a mesquita é aqui do lado... aí tipo, por exemplo, às vezes durante o Ramadã, quando eu era mais novo, eu tava lá à *toa* (*posé sur la place*) e, quando chegava a hora da prece, ou eu, ou outros, ou quem quer que seja, falava “bora pra mesquita?” e íamos. O que eu quero dizer é que a religião [islâmica] é um pouco onipresente [em Aubervilliers], então é difícil não sentir essa religião, saca?” (Mohammed, 22 anos)

Vale salientar que, mesmo quando perguntado diretamente, eles/as nem sempre reconhecem, abertamente, esse vínculo entre a escolha/ prática religiosa e o território, provavelmente pelo receio de serem tachados de “*communitaristes*”³¹⁷, argumento frequentemente usado pelos que defendem que as *banlieues* francesas são “territórios conquistados pelo islã”³¹⁸.

Se para alguns, essa onipresença do Islã na lógica da cidade e, sobretudo, na lógica dos *quartiers*, é vivenciada como algo normal, ou até mesmo de forma positiva, para outros, esse efeito de lugar (BOURDIEU, 2007c), é interpretado negativamente, conforme salientou Walid:

“Eu me sinto julgado aqui em Aubervilliers pela minha maneira de praticar o Islã. Porque, assim, aqui se você é de cultura muçulmana, se você é árabe pra começar, e

³¹⁷ Desde o final da década de 1990, frente ao crescimento em visibilidade do islã na França, membros da classe política e midiática francesa começaram a veicular a suposta ameaça do “comunitarismo islâmico” e do “retraimento identitário” (*repli identitaire*) que iriam a contracorrente do ideal universalista humanitário Ocidental.

³¹⁸ Faço aqui referência a um livro organizado e publicado pelo sociólogo francês Bernard Rougier, em 2020, que tem por tese que determinadas cidades e/ou *quartiers* da França são dominados e controlados por islamistas.

que você não respeita algumas coisas, as pessoas já te olham pensando: “ele é estranho esse cara”. Aí, por exemplo, se as pessoas me virem comendo carne, em um lugar em que não serve *halal*, vão me olhar de forma estranha. E eu não acho normal isso aí, porque é um detalhe, e diz respeito a minha vida, saca. Eu acho que seria mais importante se atentarem ao meu comportamento no geral, a minha maneira de lidar com os outros, por exemplo, do que ficar querendo saber o que eu como ou deixo de comer, entendeu? Acho que as pessoas aqui dão muita importância a pequenas coisas que para mim não têm importância. E isso é principalmente por parte dos jovens daqui [Aubervilliers] os que se dizem muçulmanos, sabe, eles acham mais importante avaliar se você é um *bom muçulmano*, entre aspas, com base em se você come *halal*, do que com base em seu comportamento, e isso eu acho uma pena. **Para mim ser um bom muçulmano, diz mais respeito à sua maneira de se portar, ser calmo, gentil, educado, respeitar os outros...**” (Walid, 23 anos)

Opinião crítica semelhante foi verbalizada por Shaima, que testemunhou comportamentos semelhantes aos que Walid relatou, quando esta trabalhava enquanto supervisora em um *Collège* de Aubervilliers:

“No *Collège*, 75% dos meninos eram muçulmanos, aí durante o Ramadã, se um aluno chinês tinha a infelicidade de comer seu lanche na hora do recreio, na hora uns chegavam e diziam: “ei, por que você tá comendo na minha frente? Isso não se faz enquanto eu tô jejuando pro Ramadã, hein?”. Vejo muito isso com maus olhos. Onde esses meninos pensam que eles estão? Deixa o menino comer o lanche dele! Quem pediu pra esses outros meninos fazerem o Ramadã? Eles fazem porque querem! Tendeu? Esses jovens, e quanto mais jovem, pior, eles são orgulhosos de ser muçulmanos, e isso é bom, porque isso significa que talvez eles pratiquem mesmo a religião, mas eles acabam se achando em superioridade aqui [em Aubervilliers], e é aí que desvios tendem a acontecer, infelizmente, e isso é pela educação que recebem em casa...” (Shaima, 29 anos)

Por falar nos mais novos, ao analisar as respostas às perguntas sobre religiosidades desses últimos, sobressaiu uma prática do islã mais atrelada a socialização familiar, ainda que estes afirmam com veemência a sua identificação religiosa:

“Sou muçulmano, praticante claro! Somos todos bons muçulmanos em casa, *hamdulillah*. Eu *faço* (*sic*) os cinco pilares do islã, que são, a prece, a caridade, o Ramadã... que mais? Tem cinco... [ele conta nos dedos] já disse as preces, o Ramadã... tem dois outros, mas eu esqueci... e sim, sou praticante.” (Amine, 18 anos)

“Em casa somos 100% muçulmanos! Eu digo que sou praticante porque faço minhas preces, eu faço o Ramadã desde que eu tenho 4 anos de idade, sendo que nem era obrigatório (risos) e eu respeito os mais velhos (*chikhs*)!” (Naima, 16 anos)

“Sou muçulmana, praticante, sempre. Pra mim o Islã significa a verdade, como minha mãe me ensinou, mas tem gente que não quer aceitar isso. Problema deles, mas eu fui bem-educada pelos meus pais, sou praticante.” (Imène, 16 anos)

Entre esses últimos, analiso que a adesão e a prática religiosa se fazem mais por mimetismo, qual seja, sem uma reflexão pessoal por trás, sem um investimento espiritual também e, principalmente, sem procurar entender o que se faz e porque, o que se mostra, inclusive, pelo fato de alguns sequer dominarem certas noções, *a priori*, básicas sobre o islã,

como o nome dos seus cinco pilares³¹⁹, além de repetir frases prontas, como “o Islã significa a verdade”, sem saber explicar o que isso significa. Opinião e análise semelhante à minha foi emitida por uma das entrevistadas:

“O pior é que esses/as meninos/as, esses/as que têm tipo 12, 13, 14 anos... eles só fazem repetir o que ouvem dos pais e dos mais velhos, dos pais principalmente, mas sem refletir sobre o que estão dizendo. Eles falam que tipo o islã é a verdade, e a única e absoluta verdade, mas vai perguntar o que eles querem dizer por isso? Eles nem sabem explicar, o que até faz sentido, pois são muito novos, mas acho que falta por parte dos pais explicar melhor o que é o islã, e não focar só no faz isso, faz aquilo, porque tem que ser assim e pronto. Não!” (Shaima, 29 anos)

Em contrapartida, por parte dos menos jovens, *grosso modo*, os que tem vinte anos e mais, notei um investimento religioso islâmico mais fundamentado e reflexivo, por vezes mesmo, em ruptura em relação a interpretação do islã que lhes foi inculcada pela família, que segundo meus interlocutores ocorreu por meio de um processo de transformação ou a partir de experiências precisas que eu que achei pertinente observar e analisar, e como testemunham as narrativas que seguem.

A começar pelo Mohammed, franco-marroquino de 22 anos, nascido na França, que mora no bairro *La Vilette/ Quatre Chemins*, na *cité 45*, com seus pais, e duas irmãs mais novas.

“Quando eu era criança eu seguia a religião mais por conta dos meus pais, eu não entendia nada de nada, nem queria entender. Tipo, desde menino eu fazia o Ramadã, mas era mais num lance de desafio entre mim e meus amigos, sabe. Aí com a idade começou a vir mais de mim, por escolha minha, mas foi principalmente depois de uma má experiência que eu vivi dois anos atrás que eu me agarrei (*accrocher*) ao Islã.” (Mohammed, 22 anos)

Mohammed me relatou longamente sua experiência traumática, na ocasião de qual ele foi acusado de roubo, a vítima o tendo reconhecido por meio de uma foto, e foi provisoriamente preso, por dois dias e uma noite, para averiguações, ele foi, contudo, inocentado e liberado:

“Eu saí dessa, mas eu fiquei muito mal, muito mal mesmo, por causa de uma falsa acusação, sabe, minha vida quase desmoronou (*basculé*). Aí quando eu caí na real, eu percebi que o que me ajudou a sair daquela situação foi minha família, meu pai, minha mãe e a religião. A religião teve um peso muito, muito grande nesse momento. Porque até esse momento eu não era... enfim... eu era praticante, mas eu não praticava 100%, sabe, por mais que eu sei que não existe meio termo, tipo ou você é, ou você não é, mas assim... eu não era implicado, eu fazia o básico, as preces etc., e tem dias que eu nem isso fazia. [Essa experiência] foi um ponto de virada (*un tournant*) na minha vida. Quando eu tava lá na cela [da delegacia], aconteceu uma coisa que, por mais que tenha sido inofensiva (*anodin*), foi marcante pra mim. Naquela noite trouxeram um sanduíche pra mim, era de frango (portanto, não *halal*), eles sabiam que eu era muçulmano. Perguntei se não tinha um de peixe e me responderam: “não, só tem isso daí, se vira”. Eu tava com muita fome, mas fiquei pensando que aquilo era um teste de Deus pra mim, que se eu comesse Deus não iria me ajudar, e que se eu não comesse

³¹⁹ Os cinco pilares do Islã são: a *Shahada* – profissão de fé; as *Salats* – cinco preces diárias; a *Zakat* – caridade obrigatória; a prática do jejum no mesmo do Ramadã, e; o *Hajj* – a peregrinação a Meca, ao menos uma vez na vida.

ele me ajudaria. Eu não comi e me agarrei a isso desde então. Eu acredito que fiz a escolha certa. [...] Foi aí que eu me impliquei mais [na religião], passei a me informar mais a respeito, li bastante, aprendi muito, e no fim das contas eu percebi que a religião é a essência da minha existência, eu não nasci à toa, e eu tive essa chance de viver, e essa chance eu me devo de retorná-la, de retorná-la e agradecer meu Deus, meus pais, de estar aqui” (Mohammed, 22 anos)

Dos jovens da DLC, Mohammed é o que seguia o islã de forma mais “rigorosa³²⁰”, digo isso com base no fato dele ter demonstrado³²¹ fazer as preces cinco vezes ao dia – deslocando-se para mesquita mais próxima da associação (*La Fraternité*) e por vezes até mesmo na associação DLC, quando lá estávamos envolvidos em alguma atividade; no fato dele sempre usar o *qamis* e a *chachiya*, às sextas; por ele estar sempre com o grupo, contudo, não acompanhar-nos quando íamos a um bar à shisha; pelo seu jeito sempre calmo, sereno e solícito, e; por ser carinhosamente chamado pelo seu amigo da associação o Nassim, assim como por outros como Boubacar, Amine, Imène, de *al-hajj*³²². Para além disso, Mohammed me relatou, as maneiras como tem se “investido mais no islã”:

“eu ainda não leio em árabe, cheguei a fazer aulas quando criança, mas foi por pouco tempo, e foi mais pra aprender a falar e não a ler ou escrever, mas estou economizando uma grana pois quero fazer um curso de árabe e de ensino religioso islâmico em breve... então eu ainda não consigo ler mesmo o Alcorão, eu até comecei a lê-lo em francês, mas primeiro que eu acho que vai ser melhor lê-lo em árabe, segundo que considero que para compreender o Alcorão é necessário todo um trabalho anterior e uma compreensão do Islã em si mesmo, sobre a vida do profeta, o que chamamos de *Sunna*, que é tudo que o profeta preconizou de fazer, e o que ele mesmo fazia, tem também a vida de seus companheiros, tem várias leituras na verdade. Tipo, é claro que é necessário ler o Alcorão, mas o mais importante e lê-lo e compreendê-lo, e isso não é fácil. E como eu dizia, eu sei muito bem que o Alcorão quando ele é transcrito em árabe, e depois em francês, não é a mesma coisa, porque ele perde sua sensibilidade, sua força, e as palavras em árabe não é a mesma coisa que em francês. Por isso que antes, precisa aprender o árabe, e tô com muita vontade. (Mohammed, 22 anos)

Tive a ocasião de conhecer a casa do Mohammed, uma vez, mais precisamente seu quarto. Quando lá estive observei em sua mesa de cabeceira vários livros, em francês, sobre o Islã, os quais, de certo modo, confirmam o que ele verbalizou no momento da entrevista. Nessa mesma ocasião acompanhei o Mohammed na mesquita *La Fraternité*, para a *Salat Dhuhr*, no

³²⁰ Coloco o termo entre aspas por não ter encontrado uma alternativa mais adequada, mas salientando que não se trata de uma prática, necessariamente, fundamentalista ou radical. E afinal, como bem me disseram no início de minha pesquisa de campo na França, de fato, a questão do islã nesse contexto, deve ser tratada com pinças, pois, com frequência, sobrepõem os julgamentos.

³²¹ Não desejo com essa sorte de listagem de atos e comportamentos desenhar um perfil de muçulmano *à la Castaner* (vide, capítulo 3), ou do que seria “um bom muçulmano”, até mesmo por não ser qualificado para tanto. Emito essa caracterização com base no que meus/minhas interlocutores/as apontaram como as atitudes e comportamentos que se esperam de uma pessoa que se declara como muçulmano/a e também porque, ao menos durante o curto período em que com ele convivi pessoalmente, demonstrou fazer o que diz fazer, diferentemente do caso de alguns outros interlocutores, que apresentavam um discurso, que nem sempre se confirmava na prática.

³²² *Al-hajj* é o nome dado as pessoas que já fizeram essa peregrinação a Meca. Mohammed, de fato, já a fez, cerca de seis meses antes da entrevista, acompanhado do seu pai e de sua mãe.

caminho, assim como, na entrada da mesquita, ele cumprimentou alguns outros fiéis, e depois entramos e o acompanhei durante a prece. Ao final da entrevista perguntei a Mohammed qual era o sentido do islã em sua vida, ao que ele me respondeu:

“O Islã é tudo em minha vida agora, é minha razão de viver, eu vivo para minha religião, e tento me comportar de acordo com ela, o que eu vejo mais como uma chance do que como um fardo. **Eu me digo que viver no islã e nascer muçulmano é uma vantagem para mim.**” (Mohammed, 22 anos)

Além do Mohammed, analisei também de perto o processo de “investimento na religião” de outra jovem: Shaima. Franco-marroquina, de 29 anos, Shaima nasceu na França, cresceu em Aubervilliers e se mudou recentemente para um município vizinho, Pierrefitte-sur-Seine, ainda em Seine-Saint-Denis (93). Conforme já mencionado, Shaima recebeu uma socialização religiosa por parte de seus pais, quando criança, e me relatou a sua trajetória religiosa mais a partir da adolescência, quando, segundo ela, o fator familiar passou a implicar menos suas escolhas:

“**chegou um momento da minha vida em que eu decidi pessoalmente perpetuar o que minha família me ensinou, sabe**, foi à época da minha graduação, momento em que eu tinha feito várias viagens, e uma especialmente, pra Palestina, que me marcou. Foi a partir disso que resolvi me investir mais na religião... porque tipo assim, eu comecei a fazer as preces quando eu era adolescente, na época do *Collège*, mas eu não fazia seriamente, sabe. Na verdade, durante anos eu não fazia nada, ainda que eu fizesse minha mãe acreditar que eu fazia as preces e tal... aí é isso, as vezes eu fazia, as vezes não, e foi a partir dessa minha viagem da Palestina que eu comecei a ser séria na minha prática religiosa, porque eu senti que era o momento certo pra mim, acho... aí eu comecei primeiro a me documentar mais a respeito, eu recebo, por exemplo, desde então, todo dia no meu email um *haddith*³²³, eu leio livros sobre o islã, assisto vídeos... desde o *Collège* eu já comia só *halal* e eu continuei, claro, mas tipo, quando eu era criança, na cantina da escola, eu não comia *halal*, né, sendo que no *Collège* se não tinha opção *halal* eu não comia carne e pronto, e já nesse época começou a ser mais por temer a deus de que por temer a meus pais, entende? E é isso, eu nunca fumei, nunca bebi álcool. Depois, do ponto de vista das vestes, tem isso de dizer que no islã as mulheres devem usar o véu, cobrir suas formas para não chamar a atenção dos homens, eu não respeito isso necessariamente, primeiro porque eu tenha formas mesmo, então meio que qualquer roupa que eu vestir minhas formas vão aparecer (risos), mas eu tomo cuidado com a forma que eu me visto, sim, mais ainda quando vou tipo encontrar meus pais, por respeito a eles, sabe, eu me visto *com um pudor*. (Shaima, 29 anos)

Destaco que, nos dois grupos de jovens que acompanhei em campo, em Aubervilliers, somente duas mulheres usavam o véu. Notava-se, contudo, que a maioria delas faziam jus ao que a Shaima comentou logo acima, ou seja, vestiam-se “com certo pudor³²⁴” (*avec une certaine pudeur*), conforme muitas delas salientaram.

³²³ No islã, os *haddiths* são os relatos escritos das comunicações orais proferidas pelo profeta Maomé.

³²⁴ Quanto ao que significa esse “certo pudor”, confesso que é delicado abordar esse assunto sem correr o risco em cair em estereótipos e/ou cometer gafes, sobretudo, para alguém como eu, homem, que cresceu entre três culturas

Com frequência alvo de discursos a respeito da “submissão das mulheres muçulmanas e/ou de cultura árabe”, foi interessante notar que nas entrevistas, assim como, nas conversas informais, todas logo se defendem disso, e acusam que estas falas são repetidas como: “mais um ataque ao islã”, sendo que elas mesmas, não se sentem e/ou se consideram submissas e/ou oprimidas pela sua religião, além de relativizar sobre o que seria essa tal submissão, conforme feito por Soraya:

“esses que dizem que o véu é uma marca de submissão, eu mesma não vejo isso assim de jeito nenhum, viu, para mim o véu, não é de jeito nenhum uma marca de submissão! Pelo contrário, eu diria, tipo, sinto muito, eu não quero apontar o dedo pra ninguém, mas olha só, tem mulheres que usam minissaia e que trabalham vendendo seus corpos, e isso aí, não é submissão? Sinto muito, mas fico pensando, será que é isso não ser submissa? Não, né? Então pronto, sabe. Além do que, a maneira de se vestir nem define caráter, né? A mulher pode usar o véu e ter um comportamento não condizente também, tem muitas dessas.” (Soraya, 25 anos)

Outras ainda relativizam mencionando que isso existe também na cultura ocidental e não é alvo de críticas como o véu islâmico:

“Por exemplo, as freiras, elas também usam uma espécie de véu, né? Só que o delas fica pra trás, e ninguém fala nada delas, né?” (Aissata, 18 anos)

Aproveitei o fato de Shaima e eu termos entrado na questão do uso do véu para conversar mais a respeito e visto que ela mesma não o usava:

“[...] é uma pergunta que muitos me fazem, tipo, porque eu não uso, né, quando eu era menina eu sonhava com o dia que eu ia me casar e passar a usar o véu (risos), hoje em dia, com base no que li sobre o islã, e considerando, além disso, que estamos na sociedade francesa, que tivemos uma educação diferente da do *bled*, eu prefiro pensar que o véu, não é só um véu, sabe, ele diz respeito a um comportamento também... tipo, sem querer caricaturar, mas mais importante do que *vestir o véu (porter le voile)*, é eu não agir contra o que prescreve minha religião... ou seja, colocar o véu, não é somente eu o vestir fisicamente, mas sim, ter um comportamento correto... e também as coisas evoluem, tipo, não existem mais os casamentos combinados (*arrangés*) como antes, e por exemplo, se amanhã eu me casar, provavelmente vai ser com alguém que eu conheci antes e por um momento, com quem eu sai junto, e eu não me vejo usando o véu e fazendo isso, além do que seria hipócrita se eu o fizesse... então é nesses momentos que eu me digo que não estou pronta para usar o véu, até porque, nem sou casada ainda... depois tem também a questão do trabalho em jogo, tipo, se eu trabalhar numa instituição pública, vou precisar ficar tirando o véu a cada vez, e isso eu não me imagino fazendo... no fundo é isso, eu não me sinto pronta pra usar o véu, ainda...” (Shaima, 29 anos)

Outras de minhas interlocutoras muçulmanas mencionaram a questão do uso do véu de forma semelhante à de Shaima, encarando o ato de “vestir o véu” (*porter le voile*) como “um

bem diferentes desse ponto de vista. Me arrisco a dizer que, esse “certo pudor”, não significa que as mulheres não se vistam “de forma feminina”, assim como, fazem uso de acessórios, maquiagem, e afins, mas de fato, em relação ao que é comum em Paris, por exemplo, em Aubervilliers notei a ausência de decotes e/ou de roupas que deixam aparecer as coxas e as costas.

processo” e relatando, por vezes, não se “sentirem prontas ainda” para isso, a exemplo de Soraya:

“eu quero sim *passar a* usar o véu, porque pra mim é uma marca de fé, sabe, mas acredito que isso possa se fazer progressivamente. Eu falava a respeito disso outro dia com minha irmã... que não dá pra enfrentar tudo de uma vez, não dá e não precisa ser assim. Minha prima, por exemplo, recentemente ela passou a usar o véu, mas antes já dava pra notar que ela estava prestes a dar esse passo, sabe, por sua maneira de se vestir, tipo, ela se vestia cada vez mais com um certo pudor (*une certaine pudeur*), sabe? Não sei bem como te explicar, mas é que tem todo um trabalho reflexivo por trás, sabe? Não é só, eu coloco o véu porque sou uma mulher muçulmana.” (Soraya, 25 anos)

Por último, algumas declaram adiar o momento em que passarão a usar o véu em parte por receio de como isto será encarado no dia a dia, pois afinal, conforme elas algumas salientaram, se a islamofobia é cada vez mais presente na França atual, ela se mostra mais imparável ainda contra as mulheres muçulmanas, facilmente reconhecidas em público, pelo uso do véu, portanto, alvo de discriminação, como relata Aissata, franco-malinesa de 18 anos, que recentemente tinha terminado o ensino médio e estava em busca de emprego:

“eu quero usar o véu, para mim é um caminho isso de usar o véu, e eu penso muito a esse respeito, mas tenho certeza que vai ser um problema, infelizmente, para encontrar emprego, por exemplo, porque assim, eu já reparo, né, como as pessoas no ônibus olham para as mulheres que usam o hidjab [faz uma cara de espanto], do jeito que olham parece que a mulher com véu não tem vida, não tem voz, é uma coisa bizarra, sendo que... bom, pelo menos pra mim, talvez é porque é minha religião que eu penso que é normal, mas também porque, na boa, a mulher se veste como ela quiser, sabe? E nos mulheres somos muito alvo das discriminações, dos olhares, porque dá pra ver, né, que somos muçulmanas... aí antes a crítica era contra o véu *integral* [*burca e niqab*] e rolou toda uma polêmica e agora até mesmo a mulher que se veste normal, mas com um véu na cabeça virou um problema também... pra mim isso é discriminação, cadê a liberdade de expressão? Por que eu não posso me vestir como eu quero?” (Aissata, 18 anos)

Soraya, uma jovem muçulmana, franco-tunisiana, de 25 anos, professora de Ensino Fundamental, deu o tom que parece unir a fala de todas as minhas interlocutoras muçulmanas a respeito do uso do véu: é uma marca de fé.

Ademais, no que tange ao respeito a certas regras do islã como, os questões alimentares – comer *halal*, não comer carne de porco, não beber álcool, não fumar, assim como, quanto ao uso do véu, muitos/as se posicionaram de forma semelhante a Shaima, no que segue:

“no islã é dito que, enquanto você respeita a religião e que você pede perdão pelos erros cometidos, se reincidir, e que você reza, mesmo se você comete coisas incompatíveis, não tem problema. Tem um *haddith* em que o profeta diz que “a perfeição não existe, pois só deus é perfeito”, e, “não seja relaxado (*laxiste*), mas também não se exija demais, não tente ser como eu”. O importante no islã é encontrar o meio-termo (*juste milieu*). Aí eu penso, que eu encontrei meu meio termo, há coisas que posso fazer, há coisas que não posso fazer e espero poder mudá-las um dia, e tenho uma vida inteira para fazer isso. Acho que não podemos nascer e fazer tudo imediatamente. E talvez eu esteja errada, mas essa é a minha visão das coisas.

Portanto, acho que o fato de eu não usar o véu não interfere na minha prática religiosa porque, em algum momento, somos apenas seres humanos e não podemos ser perfeitos.” (Shaima, 29 anos)

Por fim, a pergunta sobre o que significa ser praticante, Shaima respondeu:

“para mim ser praticante significa que eu exerço o que é prescrito no Islã, eu faço minhas preces cinco vezes ao dia³²⁵, eu jejuo durante o Ramadã, eu creio em Deus, eu me documento, me informo sobre o islã, e é isso. Diria que o principal é que **a religião ritma meu cotidiano e é nisso que eu sou praticante.**” (Shaima, 29 anos)

É, sobretudo, durante o mês do Ramadã que as sociabilidades religiosas islâmicas – juvenis, mas não somente – se evidenciam em Aubervilliers. Conforme muitos jovens relataram, a atmosfera cotidiana do município muda ao longo desse evento anual, tendo em vista que, segundo esses últimos, parcela importante dos habitantes locais são muçulmanos e/ou de cultura muçulmana:

“É como eu te disse, eu nem sou mais praticante [do Islã], mas eu faço sempre o Ramadã. Para mim é um ritual, eu acho uma boa, só dura um mês e é bom porque é um ritual..., mas tem um sentido por trás, sabe. O Ramadã tem sentido. Reuni e reaproxima as famílias, comemos juntos, nos privamos juntos, mudamos nossa rotina durante um mês. Eu vejo o Ramadã como algo positivo, não faz mal a ninguém. Ramadã é o mês dos muçulmanos, de todos os muçulmanos, sejam eles praticantes ou não.” (Walid, 23 anos)

Muitos/as dos meus jovens interlocutores/as mencionaram ser recorrente nesse período do ano momentos de partilha entre vizinhos:

“No meu *quartier* tem muitos [moradores] que são muçulmanos. Eu acho isso bacana porque durante o mês do Ramadã o clima fica diferente, o ambiente fica mais bacana, rola tipo uma união dos moradores, sabe, dividimos tudo, fazemos as preparações juntos. O mais legal é quando os vizinhos se juntam debaixo dos *blocs*³²⁶ e decidem fazer o *ftor* juntos. Aí descemos as mesas, cada um traz um prato e quebramos o jejum juntos. Até porque é o certo a se fazer no Islã, né, quebrar o jejum coletivamente. Nesse período vivemos mais a noite, e nossos pais acabam nos deixando mais livres pra circular a noite também (risos), porque é melhor, tem sempre outros jovens na rua e nos sentimos mais em segurança.” (Naima, 16 anos)

“Durante o Ramadã fazemos também [junto as mesquitas] ações sociais, tentamos levar ajuda aos mais necessitados, as famílias que não têm o suficiente para quebrar o jejum, tentamos nos reunir mais. O que é legal também é que aqui, como a maioria da população é muçulmana, no Ramadã rolam altas trocas de alimentos à noite, tipo: “ah, sua mãe fez esse prato? A minha mãe fez esse outro. Bora trocar?”. Tem inúmeras trocas, entre todas as variedades, os sabores, comemos muito bem durante o Ramadã! E realmente, a atmosfera da cidade muda. (Mohammed, 22 anos)

³²⁵ As cinco preces obrigatórias ocorrem ao longo do dia: ao alvorecer (*Fajr*); no meio da manhã (*Dhuhr*); no meio da tarde (*‘Asr*) ao cair da noite (*Maghreb*) e a noite (*Ichâ*). O fiel deve orar em direção a Meca. A prece deve ser realizada, preferencialmente, em uma mesquita. Porém, pode ser realizada em outra localidade, desde que respeitada a direção a Meca.

³²⁶ Termo frequentemente empregado para designar os edifícios residências das *cités*.

O *Aïd-el-Fitr* – a celebração do fim do Ramadã – é outro evento religioso anual que costuma reunir os fiéis islâmicos de Aubervilliers e na ocasião do qual costumam mais ir para a mesquita e em família, segundo relatos.

Contudo, excetuando esses eventos episódicos, no cotidiano, as práticas religiosas são *a priori* mais individualizadas. Ainda que muitos dos meus jovens interlocutores, sobretudo os de sexo masculino, relataram ir com certa recorrência praticar suas preces em mesquitas e *salles de prière*, sobretudo, às sextas. Poucos foram os que mencionaram participar em demais atividades diretamente de cunho religioso.

Digo, diretamente, para qualificar as atividades do calendário muçulmano ou vinculadas as mesquitas e/ou associações de culto e porque foi interessante observar de que forma alguns atribuem a sua atuação em atividades de associações sem fins ou vínculos religiosos as suas religiosidades.

“[...] eu considero que o que a gente faz nas associações, tipo as *maraudes* etc., é algo semelhante a *zakat* ou a *sadaqa*, né, meio que essa disposição a ajudar o próximo é algo religioso, no fundo” (Walid, 23 anos)

Por último, e dessa vez saindo um pouco da esfera local, e me deslocando para a nacional, interessei-me em saber como os jovens sujeitos que se tornarem meus interlocutores sentiam-se enquanto muçulmanos na França atual:

“é muito difícil ser muçulmano na França hoje em dia, o islã é estigmatizado, podem te dizer o que quiserem, mas é só ligar a TV, e não tem um dia em que não falam do islã. Qualquer canal [de TV] *BFM TV*, *Cnews*... sempre vão falar do islã [...] no final das contas, não me importo, tenho orgulho de ser muçulmano e não mudaria de religião por nada no mundo. Para mim é uma chance ter nascido muçulmano, mas na França atual, principalmente depois dos atentados, e com o *Vigipirate*³²⁷, etc., é o islã que é visado, não são os extremistas, é o islã. Na real, eles agrupam o islã como se fosse tudo igual [perguntei quem são “eles”] é uma parte dos franceses, não todos, né, mas uma parte assim mesmo, os racistas, os islamofóbicos, os que votam no RN, nos Le Pen, os políticos, as mídias... os que não querem entender o islã e o ver como uma religião como qualquer outra, a respeitar, respeitar os franceses muçulmanos como eu... quando eu ouço a palavra “islamitas” (*islamiste*) chega me doer, eu penso: “como podem associar o islã a essas pessoas?”, é inconcebível pra mim. Essas pessoas que dizem fazer o que fazem em nome do islã, seria necessário perguntar-lhes: “o que vocês leram no Alcorão que diz que tem que matar, que tem que fazer isso e aquilo”. No Alcorão tá dito, que a pessoa que mata um inocente é como se ela matasse a humanidade. O ódio contra o islã é muito forte na França hoje, e os atentados provocaram até mesmo rixas entre os muçulmanos [pedi a ele para comentar mais a respeito] ué, entre os muçulmanos que justificaram o ataque contra Charlie Hebdo e os que disseram que não era certo [perguntei a opinião dele a esse respeito] eu sou contra toda e qualquer forma de atentado e de violência, e acho errado demais associar *Allah* a essas coisas. *Allah* e o profeta nunca defenderiam isso, no entanto, ainda considero que aquela charge que foi feita pelo *Charlie Hebdo* foi uma provocação contra os muçulmanos, mas acho que a melhor reação dos muçulmanos deveria ter sido deixar pra lá, não se ligar com isso, responder com o silêncio, porque quanto mais

³²⁷ Dispositivo militar de vigilância e de combate ao terrorismo do governo francês.

se faz barulho, mas o problema ganha em proporção. E eu digo que a situação se agravou, que a islamofobia se agravou, porque antes, as pessoas guardavam mais pra si esse preconceito, mas hoje em dia, como elas veem as mídias, os políticos, seja de esquerda ou de direita, atacam o islã, então elas se sentem mais à vontade pra fazer o mesmo e dizer tudo que pensam. São as mídias e os políticos que deram o sinal verde.”
(Mohammed, 22 anos)

De forma geral, entre os/as jovens muçulmanos/as, prevalece um sentimento de orgulho em relação a sua identificação religiosa. Contudo, se nas banlieues eles se encontram em maioria, portanto, em um espaço “seguro”, para poder com certa liberdade declarar, praticar, e socializar as suas religiosidades, o mesmo não ocorre logo que atravessam a fronteira, física e simbólica, que os separa de Paris. Do *lado de lá*, ser um jovem muçulmano é vivido como um estigma, que faz com que eles se sintam alvo de suspeição, de discriminação e de islamofobia, a despeito de serem, além de muçulmanos, franceses.

CAPÍTULO VI – DOMINANDO OS FLUXOS DA CIDADE: PERTENCIMENTOS, IDENTIFICAÇÕES TERRITORIAIS E IMAGINÁRIO COLETIVO

Neste último capítulo, exploro como se moldam as identificações juvenis no meio urbano, dos dois lados do Atlântico, considerando as especificidades retratadas nos capítulos anteriores.

Aubervilliers como o Sol Nascente (e Ceilândia) são territórios dinâmicos, multifacetados e que, como quaisquer outros, são instrumentalizados segundo diferentes lógicas, visões e territorialidades.

No intuito de melhor compreender as identificações juvenis no meio urbano inspirei-me da perspectiva analítica preconizada por Magnani (2002), que sugeriu uma quebra de paradigma segundo a qual, a cidade não deve ser apreendida como uma totalidade, mas sim, em suas diversas práticas e que se traduziria pela passagem de uma abordagem “de fora e de longe” para um olhar “de perto e de dentro” (2002, p. 11). Tal perspectiva possibilitando identificar os múltiplos atores sociais do meio urbano em suas práticas e em contexto:

Ao partir dos próprios arranjos desenvolvidos pelos atores sociais em seus múltiplos contextos de atuação e uso do espaço e das estruturas urbanas, este olhar [de perto e de dentro] vai além da fragmentação que, à primeira vista, parece caracterizar a dinâmica das grandes cidades e procura identificar as regularidades, os padrões que presidem o comportamento dos atores sociais. (2002, p. 25)

Segundo Agier (1999, 2011), a busca do etnógrafo deve ser em compreender como as pessoas “fazem a cidade” e de que maneira os múltiplos percursos exercidos por seus habitantes redefinem constantemente a localidade como dispositivo cultural, ou seja, como ocorre a “produção da localidade pelos usos urbanos” deste espaço.

As pesquisas em campo revelaram uma série de relatos e de observações que atestam as diversas formas como os jovens de ambas as localidades experimentam, vivenciam, se apropriam e observam o seu local de moradia e o seu cotidiano. Frisa-se que esta relação é constantemente ressignificada em função da circulação desses jovens pelos territórios. Dessa forma, as juventudes são identificadas, sobretudo, pelos espaços em que transitam e ocupam. O espaço urbano é assim moldado por esses jovens, com base em estratégias de adaptação às múltiplas situações e transformações – urbanas e sociais – descritas no capítulo IV, visto que dominar os fluxos da cidade é uma forma de se sentir parte dela.

Das narrativas sobressaíram recorrências de lugares, de situações e de movimentos característicos dessas cenas urbanas e também noções aparentemente simples, mas que, ao

mesmo tempo, carregam significados para esses jovens, como, por exemplo, as categorias “aqui” e “do outro lado”, ou ainda “acima” e “abaixo”, frequentemente mencionadas por elas e eles, e que, mais do que referenciais de localização, atestam as maneiras como essas juventudes (re)definem e (re)interpretam seus territórios, comumente vistos externamente como homogêneos. Esses referenciais de localização também são os que expressam as identificações juvenis, de acordo com o sentimento de conhecimento compartilhado sobre determinados territórios.

A partir desses relatos e de outros dados coletados em campo, apresento a heterogeneidade das territorialidades e das identificações juvenis existentes em Aubervilliers e no Sol Nascente.

6.1. DINÂMICAS TERRITORIAIS

No intuito de apreender a dinâmica territorial e as maneiras como as juventudes circulam, ocupam e (res)significam a cena urbana nas cidades pesquisadas, diversas estratégias de pesquisa foram empregadas.

Na França, os resultados foram essencialmente obtidos por meio das observações *in loco*, das entrevistas e das múltiplas conversas informais que ocorreram junto aos jovens e demais habitantes da região pesquisada nos meses em que lá estive.

No Brasil, o que aqui apresento são os resultados das oficinas de cartografia, de escrita livre, do debate que ocorreu após a visualização do documentário “*A cidade é uma só?*” (QUEIRÓS, 2013) e dos grupos focais, atividades realizadas no escopo do *Projeto Sociabilidades*³²⁸, aqui já citado, além das observações e entrevistas que foram realizadas posteriormente em que perguntas relativas ao cotidiano dos jovens nos territórios foram feitas.

6.1.1. Na *cité*: as *places*, a “educação da rua” e o 93

Aubervilliers é uma cidade composta, sobretudo, por jovens, e, conseqüentemente, é esse público que vemos diariamente circulando e ocupando os diversos espaços da cidade e como em qualquer outro território, existem determinadas lógicas, espaços e horários de ocupação e de circulação, o que me esforcei em compreender durante os meses em que lá residi.

³²⁸ Conforme nota 67, p.41.

Se o conjunto de Aubervilliers é de forma geral frequentado pelos seus jovens habitantes, com base no que foi observado e relatado nas conversas informais e nas entrevistas, sobressai a predominância de uma territorialidade de bairro³²⁹, visto que, os jovens tendem a circular e ocupar, sobretudo, os espaços que compõe o seu *quartier/cité*, transitando pouco e/ou de forma passageira e pontual pelos demais bairros da cidade, portanto, demonstrando possuir um vínculo afetivo e de identificação a nível do *quartier/ da cité*:

“Eu gosto de toda cidade, mas me sinto principalmente bem aqui no 45. Porque é onde estão as pessoas que eu mais conheço, eu conheço todo mundo, todo mundo me conhece.” (Naima, 16 anos)

“Fico mais aqui no meu bairro mesmo, viu. Fico mais no 45, depois o resto da cidade, eu vou sim, mas só quando é pra fazer algo bem específico, minha irmã mora no *Pont-Blanc*, aí às vezes vou pra lá, às vezes rolam uns eventos na Mala, aí eu vou também..., mas eu curto minha vidinha aqui no quartier, moro aqui desde que nasci. Tem problemas mesmo, tem muitos ratos, é sujo, tem muitos *toxs*³³⁰ [toxicômanos], mas eu convivo bem com isso até e tirando isso, gosto das pessoas daqui, gosto do meu quartier, dos comércios pertinho, conheço tudo aqui... acho que pra quem não é daqui, não dá vontade de vir ou de ficar, mas eu gosto. E eu defendo meu quartier, viu? Porque tipo na escola [Le Corbusier] às vezes rola umas rivalidades, tipo um diz: “eu venho da Mala, e a Mala é melhor que o 45” aí o outro responde: “que que você tá dizendo, o 45 é bem melhor!”. **Todo mundo defende o seu quartier, a sua cité, eu defendo sempre o 45.** Depois existem algumas rivalidades mais sérias mesmo, tem brigas entre os quartiers, é uma guerra do tráfico ou algo assim, do tipo você tá roubando meus clientes e tal, mas na escola não, é tudo na base da brincadeira mesmo.” (Charline, 19 anos)

“Quando eu era menor e eu morava no 112 [uma cité de Aubervilliers] era principalmente no meu quartier que eu gostava de ficar à toa, às vezes para não fazer nada mesmo, às vezes pra jogar bola com meus amigos, guardo até hoje contato com meus amigos do 112, mas não os tenho encontrado muito, por falta de tempo mesmo, embora eu gostaria. Era incrível quando eu morava lá, não sei se você conhece o 112, é um prédio bem grande, com 9 andares, gigante mesmo, na parte de baixo tem umas edificações e os espaços verdes, ou seja, era realmente um quartier que respira o interior, é como um vilarejo. Do apartamento em que morávamos minha mãe via tudo que eu fazia embaixo pela janela (risos), ela ficava de olho em mim! Às vezes ela me gritava e eu subia! [...] eu conhecia todo mundo no 112! Era muito melhor do que onde moro agora.” (Walid, 23 anos)

Walid, que já foi apresentado no capítulo anterior, é um jovem que deixa bem explícito a relação com o quartier em que cresceu, representando suas fontes simbólicas, afetivas e identitárias, e, em contrapartida, demonstra uma sorte de rejeição em relação ao seu novo quartier de residência, com o qual ele não se identifica e onde não conhece ninguém.

³²⁹ Vale salientar que, em grande medida, cada bairro da cidade é composto por equipamentos públicos semelhantes (escolas, praças, parques, quadras esportivas), reforçando a lógica de bairro visto que, tudo ou quase pode ser realizado no microcosmo de cada *quartier*.

³³⁰ Destaco que desde à época, e segundo informações de terceiros, mais ainda nos dois últimos anos, notava-se que este território – na fronteira entre o bairro de La Villette/ Quatre-Chemins e Paris – era uma sorte de Cracolândia tendo em vista a forte presença de usuários de entorpecentes transitando pelas ruas, tanto de dia, quanto de noite.

A rua, em geral, é pouco utilizada como ponto de permanência, e sim como um espaço de passagem. Além disso, ao contrário do que se vê com frequência no Brasil, poucos são os espaços não determinados, ou seja, espaços desocupados sem uma função específica. Destaco, no entanto, que em algumas ruas mais movimentadas, nota-se no meio da multidão algumas pessoas acostadas em uma fachada e/ou em construções, como por exemplos nos arredores das saídas do Metrô logo pela manhã ou ao cair da noite.

Há, contudo, pontos de encontros recorrentes, como por exemplo, as *places*³³¹, espaços que se encontram em praticamente todos os *quartiers*, mais especificamente em uma parte central das *cités*, designados por algum monumento, construção ou uma placa, e que servem de ponto de referência para os jovens da localidade.

Figura 27 – Pixação “45” na *Place du 19 mars 1962* – Aubervilliers – março de 2020



Fonte: Autoria própria.

Assim, por exemplo, para os jovens do bairro Quatre-Chemins/ La Villette e da *cité* denominada por eles/as de 45, a *Place du 19 mars 1962* (Figura 27) é o local que cumpre essa função, conforme me explicou um dos jovens:

“*La Place*, nós a chamamos assim, e só, viu (risos)! É o local onde todo mundo da *cité* se encontra, quando eu digo todo mundo é principalmente os que tem minha idade ou mais novos. Você sempre vai encontrar alguém em “*la Place*”, mas depois é melhor não se acostumar com esse tipo de vida, né? Não sei se você reparou, mas a *cité* [45 – Villette/ Quatre-Chemins] ela é meio que cortada em dois, desse lá de cá uma parte, e outra do lado de lá e assim é meio dividido do lado de cá são os da minha idade ou mais novos ainda, e do lado de lá são os grandes, os *grands-frères*. Eu agora tô entre os dois, na real (risos), tô no meio do caminho. Isso era muito marcante quando eu era menor, mas hoje em dia tem menos essa distinção de espaço entre os pequenos e os grandes.” (Mohammed, 22 anos)

³³¹ Praças.

Figura 28 – Edifícios residenciais HLM na cité du 45 – Aubervilliers – março de 2020



Fonte: Autoria própria.

Na lógica das *cités* das *banlieues*, o espaço que se encontra no térreo dos edifícios residenciais³³² (Figura 28) costuma também cumprir a função de ponto de encontro a céu aberto, tanto para os mais jovens, quanto para os menos jovens, homens e mulheres. É nesse espaço onde os/as jovens albertivillariens/nnes costumam *traîner*, ou seja, ficar à toa entre amigos/as e/ou vizinhos/as.

“Nosso point é debaixo do prédio, no estacionamento. Embaixo do 44 [prédio em que ele mora] ou na *Place* [du 19 mars], lá era principalmente pra encontrar o Mohammed, porque é logo abaixo de onde ele mora, eu moro do outro lado da *cité*.” (Nassim, 24 anos)

“Na real, ando à toa (*traîne*) em toda minha *cité* e em toda Auber... (Imène, 16 anos)

Vale salientar que este hábito de *ficar à toa* embaixo dos *blocs*, tende a mudar em função da idade e da trajetória de vida de cada jovem, assim como, corresponde a uma certa lógica de identificação ao *quartier* logo, conforme apontado no último relato abaixo, não se *fica à toa* no térreo das *cités* quando não se conhece ninguém:

“Costumava *ficar à toa* embaixo do meu prédio, era onde encontrava meus amigos, mas só quando adolescente. Comecei a trabalhar com 17 anos, aí não tinha mais tempo pra isso.” (Soraya, 25 anos)

“Até o *Collège* [até os 14 anos, então] eu só podia *traîner* embaixo do meu prédio e no meu *quartier*. Eu ia pra MJ também. Meus pais não me deixavam ir muito longe.” (Shaima, 29 anos)

³³² Frequentemente denominados por seu nome, número, ou genericamente como *blocs*, *barres* e/ou *tours* – blocos, barras ou torres.

“Quando eu era adolescente, costumava *ficar à toa* embaixo do 112, era o ponto de encontro com meus amigos, era o ponto de encontro de todo mundo, na real, das crianças, das *mamans*..., sinto falta porque não tenho mais isso onde moro agora [na *cité de la Maladrerie*] enfim, até que tem sim, mas   que eu não conheço ninguém l , aí acho que eu não me encontraria (*j’y trouverais pas ma place*) e também porque lá eu moro longe do ponto de encontro, moro perto do *petit lac*.” (Walid, 23 anos)

Com base em minhas observa es, analisei que esse espaço de usos múltiplos, que se encontra no cora o de cada *cité*   o ocupado, segundo diversas lógicas e diversamente em fun o dos dias e horários. Assim, se de dia a circula o e ocupa o é predominantemente familiar e infantil, no final da tarde aparecem os adolescentes e a noite são principalmente os menos jovens que circulam pela localidade. É no contraturno escolar que a confluência de pessoas se faz mais forte, numa mescla de crianças, com adolescentes e alguns adultos. Já nos tempos intermediários, mais precisamente entre o meio da manhã e o meio da tarde, o cora o da *cité* costuma ficar mais esvaziado. Vê-se um ou outro jovem encostado aqui, ou ali, que segundo um dos meus interlocutores na ocasião de uma visita ao 45, me disse ser “os do tráfico”.

Demais pontos de encontros e locais   céu aberto para *trainer* pela cidade foram mencionados pelos jovens:

“Quando eu era adolescente tinha dois pontos de encontro com minhas amigas, na época não tínhamos celular, n  (risos)? Ou nos encontrávamos embaixo do meu prédio, ou na Mairie, porque é no centro da cidade, então ficava bom pra todo mundo. Só temos dois *lycées généraux* na cidade e os dois se encontram próximos, então todos os jovens de Aubervilliers se encontravam na Mairie” (Shaima, 29 anos)

“Criança, eu ficava à toa debaixo do meu prédio brincando com meus amigos, aí quando adolescente dependia da companhia, mas era principalmente na *Place de la Mairie* que geral se encontrava, por ser central, n ? Teve um tempo que nos encontrávamos também no Metrô Quatre-Chemins, também porque ele fica meio que no meio do caminho, mas hoje em dia não d  mais, lá não é mais um local frequent vel, tipo, não é mais um local pra *trainer*, porque se você *traine* por l  as pessoas vão ver e achar que você tá mexendo com coisa errada.” (Karim, 18 anos)

Karim, franco-marroquino de 18 anos e estudante de engenharia, que se mudou recentemente para o bairro Fort d’Aubervilliers, me explicou o que acima menciona como “coisa errada”. Segundo ele, além dos que chamei de ambulantes “não-fixos” no capítulo IV, os que vendem cigarros contrabandeados, existem também os *guetteurs*³³³, que se encontram na mesma cena, também em movimento, porém em silêncio. Esses, além de cigarros, vendem *hashish*, para quem se aproxima deles.

³³³ Observadores.

Por curiosidade procurei me informar mais, em campo, a respeito das dinâmicas ilícitas em Aubervilliers. Vários interlocutores mencionaram a temática aqui e acolá, mas raramente entrando em detalhes, por mais que eu perguntasse mais diretamente.

Somente B. entrou no assunto com mais detalhes, me explicando que as dinâmicas ilícitas do município se organizam em função dos *quartiers*, e assim, determinado *quartier* domina a venda de maconha, enquanto outro conduz o tráfico de cocaína, e assim por diante. Ele também me explicou que, até alguns anos atrás, essa organização por *quartier* também determinava que tipo de crimes eram realizados, assim, por exemplo, os jovens do quartier X praticavam sortes de arrastões nos engarrafamentos de carros no anel periférico, sendo que os jovens do quartier Y, eram os batedores de carteira (*passé-passe*) nas saídas de metrô do município. Apareceram também relatos sobre conflitos entre municípios, notadamente entre os jovens de Aubervilliers e de La Courneuve, o que segundo eles, teria origem em disputas territoriais relacionadas ao tráfico de drogas.

Com base em minhas observações, pude notar que os arredores da associação DLC são um local em que ocorrem tráficos diversos. Logo em frente, encontra-se um *Foyers de Jeunes Travailleurs*³³⁴, na fachada do qual, ao cair da noite, alguns homens ficam dispostos na calçada e percebem-se movimentos de troca. No próprio edifício em que se encontra a DLC, no corredor, por mais de uma vez, ao sair de lá tarde da noite, notei grupos pequenos de jovens e/ou adultos, aparentemente consumindo entorpecentes. Segundo alguns interlocutores, nessa região os denominados *toxs*, são consumidores de crack, e, na verdade, são oriundos “do outro lado”, ou seja, de Paris.

Destaco que, entre os meus interlocutores, o consumo de maconha, não é algo que lhes é totalmente estranho, nem tampouco um assunto do qual eles “fogem” categoricamente, assim, alguns deles³³⁵ comentaram já ter fumado maconha na adolescência, para provar.

Um deles, Nassim, com 24 anos à época da entrevista, foi o único a ter se aprofundado no assunto em nossa entrevista e em demais conversas informais, relatando ter sido um consumidor assíduo de maconha entre os seus 12 e 16 anos de idade e ter largado o hábito a partir do momento em que notou que isso poderia lhe prejudicar em termos de emprego, uma vez que, trabalhando como encanador na construção civil, exames que poderiam detectar o

³³⁴ Ver nota 78.

³³⁵ Vale sublinhar que esse assunto foi mencionado nas entrevistas somente com pelos jovens de sexo masculino.

consumo recente – pela urina – era realizados com recorrência. Nassim era o único do grupo de jovens que me acompanhava na saída da associação DLC para fumar um cigarro (de tabaco).

Foi interessante observar, que por entre os jovens que acompanhei, o consumo de bebidas alcoólicas é mais socialmente reprovável/ condenável, o que, contudo, é explicável, mais por conta de suas identificações culturais-nacionais herdadas, do que por suas identificações religiosas. Analiso esse ponto com base em minha própria experiência, nas ocasiões em que estive na Argélia – uma república islâmica – culturalmente em muito semelhante aos seus países vizinhos, Tunísia e Marrocos³³⁶. Se é bem comum o consumo de tabaco na Argélia, inclusive, socialmente visto como um sinal de masculinidade, bem que também fortemente consumido por mulheres, o mesmo não pode ser dito do consumo de álcool, altamente reprovado e ausente em praticamente todo o país. O que quero argumentar com esse ponto é que, se do ponto de vista da identificação religiosa desses jovens (da doutrina islâmica), tanto o álcool, como o tabaco e demais produtos entorpecentes são vistos como pecados (*haram*) e proibidos, culturalmente há uma tolerância em relação ao tabaco nos países de onde são originários os pais dos meus interlocutores. Dito isso, no que tange ao consumo de tabaco, prevalece a adesão a norma cultura-nacional, por cima da norma religiosa.

Durante o verão, para os que não vão pro *bled*, as atividades costumam mudar e o ato de *trainer* se torna mais frequentemente *outdoor*:

“Ficamos à toa pela cidade, fazemos barbecues... às vezes abrimos aquele troço de água como se chama? [Eu completo: o hidrômetro?] é, isso mesmo, às vezes é comédia, brincamos com os pequenos da cidade, várias coisinhas, brincamos com geral” (Imène, 16 anos)

“Quando tá menos frio, principalmente no verão, aproveitando que os dias ficam mais longos, jogamos futebol nos campinhos também, é demais” (Nassim, 24 anos)

“No verão, quando adolescente eu não costumava ficar aqui na cidade, porque eu sempre voltava pro *bled*, né? Mas nos dois últimos anos eu fiquei em julho aqui e gostei do clima da cidade. As pessoas ficam mais na rua, fazem barbecues nas *places*, as crianças ficam brincando até mais tarde, rolam uns eventos ao ar livre também, tipo quermesses (*fête forraine*), sabe? (Soraya, 25 anos)

Vale salientar, que a despeito de muito comum, principalmente na adolescência, esse ato de *trainer* é julgado como negativo por alguns jovens, logo, aqueles que costumavam agir com frequência de tal maneira em algum momento de suas juventudes:

“Adolescente teve uma época que meus pais não me deixavam muito *ficar à toa* na rua, foi quando eu comecei a me dar mal na escola, aí era como um castigo, eu voltava da escola e não me deixavam mais sair. Negócio é que pra *trainer* eu matava aula (risos), meus pais não sabiam, né, enfim, eles acabaram sabendo depois, mas assim na

³³⁶ A maioria dos meus interlocutores eram filhos de marroquinos e tunisianos, por isso faço este reforço.

cinquième [equivalente ao 7º ano do Ensino Fundamental], eu matava aula direto, eu saía da escola mais uns amigos (sic) e ficávamos próximo do Collège, embaixo de um prédio que tinha lá, à toa e fumando. Quando eu lembro disso hoje, vejo como era uma coisa de idiota, né? Poh, nem pra gente se distanciar mais da escola (risos)! Francamente hoje me dou conta de como era uma atitude idiota! Hoje em dia eu diria que preferiria dormir nesse tempo morto (risos).” (Nassim, 24 anos)

“Antes eu ficava muito à toa assim, na rua, no meu *quartier*, aí eu fui crescendo, entendendo um pouco mais da vida, e pensei “do que adianta eu ficar à toa assim debaixo do meu prédio, eu deveria estar estudando, ou arranjar um trabalho!”, agora eu estudo e trabalho, então to mais de boa com isso, sabe. Mas antes sim, eu costumava *trainer*, tipo com as pessoas da minha cité [Francs Moisins, em Saint-Denis, município vizinho a Aubervilliers], a gente ficava fazendo nada mesmo (risos), mas era divertido, às vezes fazíamos *barbecue* também, isso era bom. Mas é perigoso pra gente do 93 isso de ficar muito na rua à *trainer*” (Amine, 18 anos)

Curioso em compreender o motivo dessa visão crítica do ato de *trainer* e em saber o que era considerado “perigoso” solicitei que Amine - franco-marroquino de 18 anos, morador da *cité* Francs-Moisins, em Saint-Denis e estudante do último ano do Ensino Médio - no Le Corbusier, se aprofundar mais no assunto:

“É perigoso porque a tendência é só piorar, sabe, tipo, no início eu ficava mais à toa de dia... logo eu comecei a *trainer* de noite também, eu tinha 15 anos e voltava tardão pra casa, entende? E sim, a rua é perigosa aqui pra gente do 93... porque tem tentações. **A educação da rua, ela é boa, porque a gente aprende a não ser ingênuo.** Tipo, quando a gente vive no 93, criança você já entende coisas de adulto. Eu percebo bem isso hoje em dia porque eu trabalho com crianças no 92 [Clichy] e eu vejo que as crianças lá... elas são meio bobas, sabe... não quero ser malvado, não é que elas são idiotas (risos) mas realmente elas são... inocentes, eu criança aqui, com 6 anos, aprendi a me defender. É como se fossemos maior na cabeça, saca. As crianças aqui já têm uma maturidade, sabe, porque é uma educação diferente, é a educação da rua, eu chamo isso assim, é a educação da rua, essas crianças aqui entendem, elas veem coisas e aprendem a lidar com isso... sendo que as crianças de Clichy... cara, eles são bobos! É demais! Fico imaginando se eu trouxer uma criança de lá aqui (risos), te juro ela volta nua pra casa, em dois minutos ela vai ser enganada (*se faire carotte*)! [mas o que é então essa educação da rua, perguntei]. É tudo, é a educação cotidiana mesmo, até a educação que recebemos dos nossos pais aqui é diferente, eu diria, mas também da rua porque tipo, um jovem de 13, 14 anos daqui ele já sabe como arranjar uma grana, se ele quiser. Aí, por exemplo, eu tenho 18 anos, eu quero minha grana, eu trabalho. O filho de uma colega minha tem 18 anos, ele tem 18 anos e ainda é mimado pela mãe. Eu com 16 anos meu pai virou pra mim e disse: “pronto, agora você é grande, cuida da sua vida, você quer grana? Trabalhe!”, e foi isso, com 16 anos aprendi a me virar. Tipo, eu ainda moro com meus pais, claro, mas tipo roupa e tudo, sou eu que tenho que me virar pra ter grana pra comprar. Comecei a trabalhar aos 16 anos, nas feiras, vendas, como pintor etc. Hoje em dia, enquanto *animateur* eu trabalho só durante os recessos escolares, mas faço 45 horas semanais. (Amine, 18 anos)

O depoimento de Amine vai ao encontro do de alguns jovens do Sol Nascente, como veremos a seguir, que consideram que por meio da “educação da rua” (“lei da rua”, no contexto brasileiro) eles se desenvolvem e amadurecem precocemente em relação aos jovens de regiões mais privilegiadas do ponto de vista socioeconômico. Transparece desse discurso que a emancipação, a autonomização em relação aos pais também ocorre mais cedo, o que também foi observado no contexto brasileiro.

Para além do ato de *trainer*, foram mencionadas outras atividades ao ar livre, como jogar futebol nos campinhos do quartier ou passear nos parques (*squares*) da cidade. Apesar dos diversos espaços de lazer e de atividades existentes na cidade alguns mencionaram o baixo interesse do governo local em mais espaços dedicados às juventudes:

A cidade tá cheia de construções, mas cheia de novas moradias e pouca ou nada de construções para os jovens. Nós, os moradores, principalmente os jovens, somos esquecidos. Levaram mais de 15 anos para reformar o Estádio, do lado do 45! Mas ainda não temos bastante estruturas para os jovens. (Shaima, 29 anos)

À noite, salve exceção, são os maiores de idade que costumam ocupar os espaços da cidade com atividades fora de casa e extrafamiliares:

“Depois do trampo eu passo em casa, falo com minha mãe, tomo banho e saio pra encontrar meus amigos. Aí ou eu venho aqui pra DLC, ou vou jogar bola... e ultimamente to circulando pelas shishas, como você sabe (risos).” (Nassim, 24 anos)

“Na semana acaba que eu não saio muito, mas depois do trabalho eu venho quase todos os dias pra DLC, né? Tem o acompanhamento escolar dos pequenos, tem as aulas de alfabetização dos adultos, ou só pra encontrar o pessoal mesmo.” (Soraya, 25 anos)

“Na verdade, não tem muito o que fazer em Auber a noite, no máximo ir pra casa de uns amigos, ou ir pra um dos fast-foods da Jean-Jaurès...” (Karim, 18 anos)

Entretanto, excetuando alguns restaurantes, *fast-foods* e bares de narguilé, nas vias principais, as atividades noturnas em Aubervilliers são bastante limitadas, as saídas noturnas ocorrendo assim para outros municípios da *banlieue* e/ou na vizinha Paris:

“Tirando alguns lugares pra comer, uns *kebabs*, uns fast-food, como aqueles que fomos outro dia, tem muito o que fazer aqui a noite não, quando eu era adolescente eu não fazia nada, mas agora que eu tenho meu carro eu saio mais, junto com a galera e vamos pros *bars à shisha* da banlieue mesmo, ou para bares em Paris também.” (Shaima, 29 anos)

“Final de semana eu gosto de sair mais, vou pra outra *banlieue* ou pra Paris, não sou muito de lugares barulhentos, mas curto restaurante, alguns bares, uma shisha com amigos.” (Soraya, 25 anos)

“Gosto de me movimentar, ficar parado não rola. Tem as *shishas* daqui, as de Pantin, as de Paris. O importante é não ficar parado, e depois de um dia estressante no trampo, nada melhor que relaxar entre amigos e fumando uma shisha, né?” (Nassim, 24 anos)

Por fim, conforme apontam os relatos acima, a questão da mobilidade dos/as jovens albertivillariens varia de acordo com a idade e com o prosseguimento dos estudos após o ensino médio. Digo com isso que, primeiro, tendencialmente os menos jovens gozam de uma maior mobilidade espacial, relatando mais experiências para além da fronteira do município e ou da região do 93; segundo, essa mais ampla mobilidade espacial também beneficia particularmente aqueles que já se encontram no ensino superior, visto que, na maioria dos casos, o percurso escolar destes jovens até o final do ensino médio, ocorre no próprio município e/ou região.

As fronteiras não são, contudo, estanques, mas o seu atravessamento é carregado de violências simbólicas que fazem com que muitos não queiram as trespassar, como veremos a seguir.

6.1.2. Na quebrada: becos, bombas e fronteiras fluidas

A Ceilândia e mais ainda o Sol Nascente, são cidades com um alto percentual de jovens, e são sobretudo, estes que vemos no cotidiano e nos diversos espaços do território.

Ainda que se tenha notado no Sol Nascente, como em Aubervilliers, uma territorialidade de bairro, ela não se faz de forma tão circunscrita no campo brasileiro, visto que a fronteira entre o que é Ceilândia e o que é Sol Nascente ainda permanece em definição e caracteriza-se, portanto, como fluida e porosa. Entretanto, permanece uma fronteira simbólica entre as duas localidades, fazendo com que sobressaia um princípio de identificação territorial em relação ao Sol Nascente:

“Hoje em dia pelo fato de ter esse processo de discriminação, e tudo, pelo Sol Nascente, eu tenho prazer de falar eu sou do Sol Nascente. Apesar de eu ter um amor muito grande de falar que eu sou da Ceilândia também. Entendeu? Eu prefiro dizer hoje em dia Sol Nascente. Pra tirar esse estigma, pra tirar esse medo de dizer: “ah, eu sou do Sol Nascente”. Ser da Ceilândia já é um peso, as pessoas já vêm uma diferença social, tem um peso, então imagina você falar que é do Sol Nascente?” (Gabriel, 19 anos)

A juventude de ambas as RAs ocupam e se movimentam pelo território de forma ampla e variada em função dos dias, horários e dos locais observados e com base em observações rotineiras e repetidas em diversos momentos e dias da semana, parte dessas inicialmente orientadas a partir das oficinas de cartografia, me foi possível mapear os espaços de circulação e de ocupação dos jovens locais e assim como identificar certas regularidades e padrões.

Demarcaram-se assim alguns lugares como espaços de passagem, onde a presença dos jovens ocorre em meio a do conjunto da população local e outros como espaços privilegiados de ocupação, que se tornam pontos de encontro especialmente frequentados pelos jovens entre amigos, conhecidos, vizinhos, colegas de escola e/ou visitantes externos. Vale notar que, duas naturezas de espaços costumam ser mencionados e utilizados pelos jovens locais como pontos de encontros:

- i) aqueles que carregam uma especificidade e/ou uma utilidade para além do seu uso pelos jovens, e;
- ii) aqueles que só ganham um sentido de “lugar” devido a apropriação e ressignificação desses mesmos pelos jovens deixando assim de ser ociosos,

ermos, abandonados ou sem utilidade, graças a presença e a ocupação por esse público em dias e horários específicos³³⁷.

A começar pelos da primeira natureza, destacam-se “os bombas” e “os sintéticos”. Os “bombas” são estabelecimentos de *fast-food*, de baixo custo, que se encontram distribuídos por todo território e que emergem como os espaços mais democráticos, onde tanto os meninos quanto as meninas vão e que fazem unanimidade entre os jovens. Em contrapartida, os sintéticos, frequentemente mencionados, são espaços majoritariamente ocupados pelos meninos, e a maioria destes encontram-se no P Norte, nas proximidades da escola. Ambos os espaços costumam ser o ponto de encontro, ao sair da escola e até o final da tarde, quando os jovens partem para outras atividades ou voltam para suas casas.

Quanto aos de segunda natureza, sobressaem “os becos”, “os quadradões” e “as praças”. Os becos são espaços ociosos, ao final de algumas quadras residenciais e ou comerciais, que perderam em utilidade, sendo abandonados pela comunidade e pelo poder público, e assim passam a ser ocupados em determinados dias e horários por grupos de jovens. Os quadradões são espaços geográficos típicos de Ceilândia, que ficam nas entradas das quadras residenciais e onde se encontram casas e pequenos comércios. Esses espaços respondem a uma lógica diferente de dia e de noite. De dia são espaços comerciais e estacionamento e de noite são espaços que hospedam os frevos ou os bailes, a céu aberto, frequentados pela juventude local. Por último, existem as praças, a principal mencionada sendo a Praça da Bíblia, situada no P Norte, que recebem diferentes “bondes” ao longo da semana, desde batalhas de rima a demais eventos e festas, inclusive de cunho religioso.

As batalhas de rima são uma forma de lazer com recorrência mencionada pelos jovens do Sol Nascente e de Ceilândia, e que não são circunscritas a um espaço determinado, visto que os eventos são itinerantes e ocorrem por todo DF, conforme ilustra a fala de Vitor:

“terça eu vou pro sarau que é movimento de hip-hop de batalha de rima, quarta batalha do terminal, quinta batalha do relógio, sexta tem batalha da fonte, mas sexta à noite a gente vai pro baile, sexta, sábado e domingo a gente vai pro baile” (Vitor, 16 anos)

No que tange as atividades noturnas e do final de semana, notou-se entre os mais novos [alunos do Ensino Fundamental], uma evidente divisão de atividades entre meninos e meninas, enquanto os meninos dizem frequentar desde batalhas de rima até “bailes” “social” e etc, as meninas relatam ter ido nesses ambientes somente algumas vezes e sair menos de casa. Essa

³³⁷ Uma importante diferença entre Brasil e França, já que na França não ocorre tanto esse tipo de ocupação espontânea, uma vez que não há praticamente espaços não determinados.

separação em função do gênero é menos nítida entre os menos jovens [alunos do Ensino Médio] para quem as atividades ocorrem em conjunto.

Além disso, embora os jovens tenham destacado que circulam principalmente pelos espaços próximo a suas residências e a sua escola, não raro são os que transitam para além dessas “fronteiras”. Vale salientar, entretanto, que essa mais ampla circulação tende a aumentar em função da idade, de forma que se denotou que os mais novos tendem a “se afastar” menos de sua vizinhança ou quando o fazem é na companhia de seus pais e/ou de irmãos/ãs e amigos/as mais velhos.

A mobilidade dos jovens da Ceilândia e do Sol Nascente é afetada por dois principais limitadores. O primeiro é a insegurança por eles sentida que impede a liberdade de circulação:

“O medo da violência diminuiu até nossa circulação, tipo você quer jogar uma bola e fica com medo porque não conhece quem tá lá na praça” (Saulo, 16 anos)

Em contrapartida, outros argumentam sobre estratégias para se desvencilhar do problema da violência no território, entre elas o interconhecimento e a “lei da rua”:

“Geralmente quem vem roubar aqui não é daqui [todos concordam] um cara não pode roubar na própria *quebrada* entendeu? Mas tem sempre uns *noiados* que vão querer te roubar, mesmo que da mesma *quebrada*. Mas tem assim, a lei da rua” (Paulo, 15 anos)

“É a rua que cria suas regras [da “lei da rua”], a gente cresce aqui já desde pequeno, então vai criando as leis aqui, como aquela que tem que deixar o amigo em casa depois do rolê, vai começando aqui entre a gente, daqui um tempo todo Sol Nascente vai saber que tem que deixar o amigo em casa, tá ligado? É uma lei que a rua criou.” (Vitor, 16 anos)

O segundo limitador da mobilidade é a precariedade da oferta e das opções de transporte público. Os jovens do Sol Nascente, em específico, ainda destacam a dificuldade em conseguir atendimento por parte dos aplicativos de transporte, que se recusam a transitar em determinadas ruas e bairros por conta da falta de asfalto ou por motivos de insegurança.

Se isto aparece como um limitador de circulação de dia, a situação é ainda mais precária à noite, tornando-os “reféns” de sua própria cidade, que segundo eles, oferece, todavia, poucas opções de lazer para os jovens, excluindo as organizadas comunitariamente como bailes e frevos e as que ocorrem na casa de um e de outro (as sociais).

6.2. ESPAÇOS PÚBLICOS E SOCIABILIDADE JUVENIL

Em Aubervilliers, no Sol Nascente e em Ceilândia existem espaços típicos de sociabilidades juvenis que mereceram uma observação mais aprofundada, até mesmo, porque

foi a partir destes que criei minhas principais redes de contato e onde realizei grande parte de minhas observações em campo.

6.2.1. As Maisons de la Jeunesse e as associations

No contexto francês, sobretudo o das banlieues, dois tipos de espaços se destacam como *locus* privilegiados das sociabilidades juvenis: as *Maisons de la Jeunesse* (MJ) e as *associations*.

As *Maisons de la Jeunesse*, são espaços de acolhimento ao público jovem – entre 11 e 19 anos – que se encontraram nos bairros das grandes e médias cidades francesas oferecendo atividades de lazer, socioeducativas e culturais no contraturno escolar, assim como, viagens nos períodos de recesso escolar. Os/As animadores/as e demais pessoas que trabalham nas MJs são contratados e assalariados. Para participar de uma MJ, uma contribuição deve ser paga anualmente pelos responsáveis de cada jovem, e o valor dessa última varia em função da renda familiar.

Se, de forma geral, na França, as *Maisons* são estruturas vinculadas, financiadas e gerenciadas pelo município, em Aubervilliers, bem que subsidiadas majoritariamente pela municipalidade, as MJs se constituem como *associations*, gerenciadas pela *Organisation em Mouvement des Jeunesse d'Aubervilliers* – OMJA – e com esse status gozam de uma maior autonomia na organização das atividades ofertadas aos jovens. O município conta com nove MJs sendo praticamente uma por bairro e todas propõe, *grosso modo*, as mesmas atividades, ainda que algumas sejam especialmente destinadas a determinadas práticas, como por exemplo, o *Espace Multimédia*, focado em tecnologias de informação e comunicação.

Se não todos/as, muitos/as dos/as meus/minhas interlocutores/as, frequentaram as MJs em algum momento de suas adolescências, como testemunham os trechos a seguir:

“Dos meus 12 aos 16 anos eu ia regularmente pra MJ do meu bairro. Fiz aulas de dança, oficina de escrita livre. A maior parte dos meus amigos são de lá, e aliás, é esse pessoal que depois criou comigo a nossa própria associação, né... Pra gente aqui as MJs são a melhor maneira de nos ocuparmos, de termos a oportunidade de curtir outras atividades culturais, passeios etc. fora de Aubervilliers, sabe.” (Manel, 28 anos)

“Eu passei minha infância e uma parte da adolescência indo para a MJ. Era mais pra me divertir mesmo, jogar ping-pong, fazer as atividades, participar do campeonato de futebol. Fiz também com eles uma viagem bem bacana para Madagascar, uma viagem humanitária, fomos construir um poço e plantar árvores, foi incrível, aprendemos sobre outra cultura, sobre o valor da troca. (Nassim, 24 anos)

“Durante todos meus anos de *Collège* eu ia pra MJ Émile Dubois, que era perto da minha casa. Era bacana pelas atividades que eles nos permitiam fazer, porque senão eu não conseguiria. Eu gostava das oficinas, do *laser game*, dos passeios em Paris.” (Aissata, 18 anos)

“Desde minha adolescência eu frequento as MJs. Foi lá que conheci Skiker [atual coordenador do CLJA], ele organizava na época uma oficina de escrita livre. Trabalhávamos vários temas, o dever de memória, a transmissão, o *vivre ensemble*... tinha também as viagens que nos permitiam escapar um pouco da nossa realidade, mas sempre trabalhando essa questão do *vivre ensemble*, sabe. Na minha época fomos pra Polónia, visitar os campos de concentração, depois fomos pro Marrocos, com pessoas da Palestina, de Israel, a ideia era sempre mostrar podermos *viver juntos*. Daí depois o Skiker se mudou pro CLJA e o seguimos, só que lá os projetos eram diferentes, era menos de escrita e mais focado em desenvolver projetos em nível de Aubervilliers mesmo. Até que fiquei um pouco velha pra continuar nisso, com os estudos e o trabalho ficou mais difícil conciliar as coisas, era hora de deixar o lugar pros mais novos (risos)” (Shaima, 29 anos)

“Eu nunca fui de ir com regularidade pras *Maisons*, na real, mas às vezes eu ia com meus amigos, era mais pra brincar mesmo, eu ia pra jogar Play[station], tinha também sinuca, totó... às vezes os animadores propunham umas saídas. Isso eu gostava bastante! Me lembro que foi com eles que fui pra Versalhes e que conheci a praia pela primeira vez. Fomos pra Beauvais. O bom é que é bem mais barato né, tipo com dois euros eu fui pra Beauvais, com um euro eu fui pra Versalhes. Não fosse a MJ eu nem tinha como ir!” (Amine, 18 anos)

“Quando eu era mais novo eu gostava mais de ficar à toa na rua (*trainer dehors*), brincando com meus amigos e tal, não frequentava muito as associações e as MJs, saca. Fora quando rolavam eventos, ou quando eles organizavam torneios de futebol... se bem que tinha uma época que fui mais regularmente, porque meu irmão ia, e eu colava com ele. Fiz parte de uma oficina de desenho, na MJ da *rue des cités*, sabe qual é? Com eles viajei pra Berlim, num projeto de *street art* e também uma vez organizaram um projeto em parceria com a embaixada dos Estados- Unidos, era tipo uma seleção e eu passei, com mais 35 pessoas de toda França fomos pra Washington e ficamos uma semana lá, acho que foi uma das melhores experiências da minha vida.” (Karim, 18 anos)

Vale salientar, contudo, que as MJs parecem responder a uma lógica de identificação territorial, logo, não se frequenta a MJs de outros quartiers:

“Eu cresci no 112, e lá não tinha MJs, é uma das poucas *cités* de Auber onde não tem. E assim, eu poderia ir pra MJ de outro bairro até, mas eu não queria, não sei te explicar porque, na verdade, mas eu não me sentia legítimo de ir pra MJ de outro bairro, porque todos se conheceriam entre eles e eu não... Aí depois eu me mudei pra Mala[drerie], lá tem uma MJ né, mas primeiro que eu me achava velho pra ir pra MJ, segundo que, sei lá, mesma coisa que antes, é tipo que lá não é meu bairro, não são minhas referências.” (Walid, 23 anos)

Já, as *associations* são espaços criados a partir da iniciativa de pessoas ou grupo de pessoas, com o intuito de atender um público e/ou oferecer atividades específicas. Bem que, por vezes, parcialmente subsidiadas pela municipalidade e/ou pela região e/ou pelo Estado, essas estruturas se mantêm, geralmente, pelo intermédio de outras fontes de renda, por associações conjuntas e/ou pelo trabalho de voluntários (*bénévoles*), ainda que se constituindo como espaços sem fins lucrativos.

Em Aubervilliers, o tecido associativo é denso, amplo e variado. Segundo dados obtidos junto a municipalidade, são cerca de 500 *associations*, sendo que 37% das atuam no campo das artes e da cultura, 27% na criação e manutenção de vínculos internacionais e de solidariedade,

25% no lazer e 13% no esporte. Parcela significativa dos jovens com quem convivi declararam já ter participado como voluntários nesses espaços:

“Quando eu tinha assim, 18-19 anos, eu era um cara assim bem na minha, mas eu sempre gostei de fazer coisas pros outros, tipo, ajudar quem precisa, saca, fazer boas ações, distribuir comida pra quem precisa, cobertor no inverno pra quem vive na rua... e foi assim que descobri a associação *En Avant Aubervilliers*, do lado da minha casa, que fazia isso também e eu resolvi me juntar a eles, como voluntário. Pensei assim: se eu sozinho já consigo ajudar, imagina se eu me juntar com mais pessoas na mesma ação.” (Nassim, 24 anos)

“Desde que eu era menina e adolescente minha mãe tinha uma associação, que fechou em 2016. Era uma associação mais voltada para apoiar as mulheres do bairro, principalmente as recém-chegadas no país. Ajudávamo-las com as burocracias, tínhamos oficinas de costura, de cozinha, para elas se profissionalizarem e tinha também aulas de alfabetização em francês. Adolescente eu passei a ser professora voluntária na associação. Foi porque eu cresci assim que me deu vontade de abrir minha própria associação e, embora eu não soubesse na época, isso contribui a minha escolha de carreira já que hoje eu sou professora de alfabetização (risos).” (Soraya, 25 anos)

“Ah, se você conversar um pouco com a galera aqui, a galera da minha idade, você vai ver que a maioria deles tem o BAFA. Teve uma época que a maioria das associações daqui nos davam a oportunidade de passar o BAFA com preços baixos, e aí, não tem por que esconder né, todos precisamos de uma grana e acaba que trabalhar com animação é uma forma de somarmos uma graninha rápida, saca.” (Mohammed, 22 anos)

Segundo eles/as, essas estruturas associativas cumprem uma função importante para o conjunto da população de Aubervilliers e preenchem uma “lacuna na sociabilização cotidiana das juventudes”:

“Pensa só, sem essas associações, é complicado, é por isso que eu vejo muitos jovens, desde bem novos, vindo pras *assos*. É um pouco para se cortar a sua realidade, porque aqui nos encontramos entre nós e porque não vou te mentir não temos muito o que fazer se não temos a associação... tem as atividades... tá bom que fora tem as atividades esportivas na cidade também, ok, mas assim, tudo que é saída cultural é complicado pra gente, ou por conta da grana, ou do transporte, ou porque nem ficamos sabendo, saca. Aqui é como se fosse um empurrãozinho, uma ajuda pra gente.” (Mohammed, 22 anos)

“Sempre me perguntam por que adulta, estudando, trabalhando, em breve formando minha família, eu fiz questão de abrir uma associação para os jovens de Aubervilliers. E eu digo que é porque a população da cidade cresceu muito, principalmente a população jovem, e em paralelo as *assos* para os jovens não cresceram tanto, então eu não sei se os mais jovens de hoje teriam a mesma chance que tive de crescer em um ambiente saudável, em que eles serão orientados por outros jovens que cresceram na mesma cidade e que se tornam meio que espelhos pra eles, eu, o Boubacar, sabe. Porque as dificuldades são muitas, mas as oportunidades também, e se eu consegui, eu quero que eles e elas sintam que eles podem conseguir também, sabe. E o que a gente tenta introjetar na cabeça deles é que a vida deles não se limita ao que eles veem em Aubervilliers, onde apesar de ter muitas coisas boas, tem muitas coisas ruins também. Nosso objetivo é fazê-los verem outras realidades, conviver com outros ares, conversar com outras pessoas, sair do *entre-soi*.” (Manel, 28 anos)

“Sempre falam das cidades aqui do 93 como as ditas cidades difíceis, *quartiers sensibles* etc., mas pouco olham para essa nossa riqueza a qual são as *associations*, porque elas permitem aos jovens de se projetar, de se enriquecer, de ter confiança em

si mesmo, de simplesmente se dizer: “não, não estamos numa caixa (case)”, e nos permite realmente nos abrir para o mundo. Pode parecer bobagem, mas simplesmente fazer com que eles se sintam mais à vontade em falar com outras pessoas, em falar em público, essas coisas, isso já é uma coisa muito importante.” (Soraya, 25 anos)

Durante a minha estadia em Aubervilliers, tive a oportunidade de acompanhar, como observador participante, o cotidiano de duas estruturas para jovens: o *Conseil Local des Jeunes d’Aubervilliers* (CLJA) e a *Association De L’autre Côté* (DLC), que apresento a seguir.

6.2.1.1. O *Conseil Local des Jeunes d’Aubervilliers* (CLJA)

Vinculado diretamente a municipalidade de Aubervilliers e localizado no mesmo edifício que o Escritório de Informação para a Juventude – no centro da cidade, o CLJA é um Conselho composto por 49 membros, entre 13 e 18 anos, eleitos a cada dois anos entre os albertivillariens. Durante o mandato, os jovens recebem uma bolsa mensal. O CLJA constitui-se como um espaço de trocas, em que os jovens conselheiros, orientados pelos encarregados da pasta Juventude na municipalidade, atuam no desenvolvimento e na promoção de diferentes projetos para a cidade e sua população.

A imagem de Aubervilliers, o CLJA é formado por jovens franceses descendentes de imigrantes de diversos países e, embora, não explicitamente, o *vivre ensemble* e a valorização do multi-identitarismo, são seus lemas principais.

“Foi em 2013 que descobri o CLJA, depois de uma intervenção dos organizadores na escola em que eu estudava. Na época eles estavam montando um projeto de viagem pra Polônia, e eu fui com eles. Fomos para Auschwitz e Birkenau. Foi uma viagem muita formadora pra mim, eu tinha 16 anos, e foi uma das primeiras vezes que sai de Aubervilliers. Antes, tirando a escola, eu não fazia grandes coisas. Foi transformador pra mim. E é isso, o CLJA me permitiu viajar, compreender a história da humanidade e a importância da transmissão da memória.” (Walid, 23 anos)

“Eu aterrissei no CLJA mais por conta da minha irmã que já fazia parte daqui. Daí às vezes eu vinha com ela, e eu gostava das dinâmicas e tudo, até que eu quis participar enquanto membro também. Eu gosto de trabalhar em diferentes projetos e discutir sobre tudo que é ligado a cultura, as culturas no caso, porque aqui em Aubervilliers, você já deve ter percebido, tem de tudo e eu gosto disso. Acho que é o charme da cidade ter essa sopa de culturas (*bouillon culturel*).” (Sangeetha, 19 anos)

Ao acompanhar o cotidiano das atividades do CLJA, notei nas paredes cartazes de alguns eventos que remetem ao passado colonial da França com a Argélia (Figura 29) e conversei a respeito brevemente com Nabila, franco-argelina e uma das facilitadoras do local.

Figura 29 – Cartaz de evento organizado pelo CLJA/ Prefeitura de Aubervilliers – em memória ao 17 de outubro de 1961



Fonte: Autoria própria.

Perguntei-lhe qual era o propósito deles ao organizar esse tipo de evento, ao que ela me respondeu:

“O que a gente tenta inculcar a esses meninos e meninas, em parte a contracorrente do que ocorre em âmbito nacional, é que eles não precisam renegar suas origens, ou melhor, as origens dos seus pais, às vezes dos seus avós, para se reconhecerem como cidadãos franceses. Eu particularmente, com base da minha própria trajetória de vida, sei que isso é possível, porque eu cheguei já adulta aqui na França, saí da Argélia no auge da guerra civil, no início dos anos 1990, com meu então marido e apesar de saber falar francês porque eu tinha estudado na escola, eu nunca tinha pisado na França, nem tampouco era francesa. Eu me tornei francesa desde então e hoje consigo falar, com orgulho, que sou francesa e argelina para quem quer me pergunte. Não preciso renunciar as minhas origens, as minhas raízes, até porque as carrego no meu coração, no meu sangue para sempre, pra me reconhecer hoje como francesa. E o que aqui [no CLJA] acreditamos é que para que o *vivre ensemble* funcione devemos reconhecer o passado colonial francês, reconhecer que temos essa história triste em comum, pra construir boas bases. Não fingir que não aconteceu.” (Nabila, 49 anos)

6.2.1.2. A Association De L'autre Côté (DLC)

Criada em 2016, por um conjunto de sete jovens amigos/as que, em sua maioria, nasceram e cresceram em Aubervilliers, a *Association De L'autre Côté* (DLC), está situada em um espaço no térreo de um edifício no bairro *La Villette/ Quatre-Chemins* e mais precisamente,

na rua que faz fronteira entre Aubervilliers e Paris, o que explica a sua denominação: *do outro lado*.

Figura 30 – Porta de uma das salas da associação DLC



Fonte: Autoria própria.

Conforme explicitado em seu estatuto, a associação tem por objetivo “dinamizar a vida do bairro, oferecer acesso a população a cultura, por meio de passeios culturais, solidariedade entre os moradores e refeições compartilhadas”. Para além do mencionado em seu estatuto, as principais atividades oferecidas e desenvolvidas pela DLC são:

- apoio escolar por adultos e jovens adultos voluntários para as crianças do bairro – dos 6 aos 12 anos – no contraturno das aulas, em dois dias da semana e em todos os dias da semana durante os recessos escolares;
- cursos de *Français Langue Étrangère* (FLE) para adultos – enviados pela municipalidade – ministrados por dez professores/as voluntários/as.

Sem fins lucrativos e somente parcialmente financiada pela municipalidade, a DLC funciona, em grande parte, graças à colaboração de cerca de 30 voluntários, de 16 anos para

cima, oriundos de diversas formações profissionais e que participam as suas diversas atividades. Parte desses voluntários, particularmente os mais jovens, se constituem também como beneficiários, tendo em vista que a associação promove: projetos e saídas culturais, viagens de intercâmbio cultural e humanitárias, entre outras atividades. Relato abaixo o primeiro dia em que estive na DLC:

Terça-feira, 4 de fevereiro de 2020 – Aubervilliers – início da noite

Cheguei no endereço marcado por volta de 19h. Eu ainda não sabia, mas naquela noite ocorria uma confraternização oportunamente ideal para dar início a imersão etnográfica: uma perfeita bricolagem identitária.

Uma jovem moça me abre a porta e segue pra dentro. Cumprimentei algumas pessoas entrando no local. Estava à procura de Boubacar, com quem falei ao telefone minutos atrás, mas não sabia reconhecê-lo. Clima de festa. Cerca de sessenta pessoas presentes, entre crianças, jovens, adultos e idosos, homens e mulheres, espalhados pelos três ambientes do espaço. Em sua maioria, se não imigrantes, de origem imigrante – por seus traços físicos, por suas vestimentas e pelos idiomas que pude ouvir – provavelmente oriundos do Magrebe, da África Subsaariana, do Oriente Médio ou ainda de países asiáticos: Índia? Paquistão? Por hora, somente suposições. Reconheço a música ambiente: *Rai*³³⁸. Os presentes cantam e dançam, sobretudo os mais jovens. Avisto ao fundo uma grande mesa cheia de comeres e bebidas: *Coca Cola*, *Selecto*³³⁹, *Champomy*³⁴⁰, *Oasis*, doces e salgados. Em cima de outra mesa, umas seis *Galettes des Rois*³⁴¹ com as coroas dispostas logo acima. Preciso encontrar o Boubacar, tô perdido aqui, avisto a moça que me abriu a porta e peço para ela me apresentá-lo. Cumprimento Boubacar – presidente da DLC – que me fala pra ficar à vontade, comer e beber e em breve serão servidas as tortas e distribuídos alguns brindes. Fico à vontade e sigo observando todos se divertindo à sua maneira. Logo, Boubacar chama a atenção de todos, faz um breve discurso agradecendo a presença “des petits et des grands”, explica a dinâmica das *galettes* e essas começam a ser fatiadas. Quem pegou as *fèves*, ganhou as coroas e depois os brindes. A festa começa a se esvaziar. Idosos, crianças e adultos vão embora, nessa ordem. Ficam cerca de 20 jovens, diria que entre 15 e 25 anos no local. Boubacar novamente pede a atenção de todos. Ele me apresenta muito brevemente e me passa a palavra, todas e todos prestam atenção em mim: “me chamo Yacine, sou argelino e brasileiro, doutorando em sociologia no Brasil e estou fazendo um estudo sobre o lugar e o papel das religiosidades no cotidiano dos jovens de Aubervilliers para fazer uma comparação com jovens no Brasil e gostaria de saber se vocês me aceitam como voluntário na associação por esses tempos para que eu possa realizar meu trabalho”. Sim. A dupla identificação argelino-brasileiro é meu passaporte de entrada, ela causa uma mescla de identificação, com curiosidade e estranhamento. Manel logo solta: “é isso, preciso reconhecer que não vemos diariamente um brasileiro-argelino [todos riem]. Seja bem-vindo, Yacine”. Na mesma noite, enquanto uns arrumavam o espaço, outros logo vieram me fazer perguntas, curiosos em entender melhor o assunto da minha pesquisa, assim como, essa minha identidade nacional peculiar. Já na saída, por volta de dez horas da noite, me convidam a participar da aula de alfabetização no dia seguinte às 19h.

Por ter acompanhado intensamente as atividades da DLC a partir desse dia, intercalando com os eventos do CLJA e com visitas pontuais em outra associação, no município de Sarcelles, eu tive a ocasião de atuar nas mais diversas tarefas e ações programadas pelos organizadores,

³³⁸ Gênero musical popular originário da Argélia, mas também presente nos demais países do Magrebe. Se popularizou na França a partir da década de 1990.

³³⁹ Refrigerante de caramelo, originário da Argélia e que passou a ser exportado para Europa.

³⁴⁰ Bebida francesa semelhante a um suco de frutas gaseificado armazenado em uma garrafa semelhante à de um espumante. Costumemente utilizado como substituto ao espumante, já que parecido, mas sem álcool.

³⁴¹ Torta consumida tradicionalmente, na França, no dia 06 de janeiro, em comemoração à Epifania – festa cristã que celebra a visita dos três reis magos ao menino Jesus. Uma *fève* – pequeno objeto de porcelana – é dissimulada dentro da massa da torta e quem a encontra é “coroadado”.

assim como, conviver com os pequenos, os mais jovens e os jovens, em várias ocasiões e ambientes (Figura 31). Este convívio se constitui como meu campo de observação do cotidiano, que pude, mais adiante, cruzar com as narrativas obtidas por intermédio das entrevistas.

Figura 31 – Atividade com os pequenos da DLC



Fonte: Autoria própria.

A despeito de algumas diferenças, principalmente de ordem administrativa e organizacional, a DLC é em muito semelhante ao CLJA, no que diz respeito ao seu público-alvo, qual seja, jovens franceses de pais estrangeiros de diversos países e no que tange aos valores que visam trabalhar junto aos jovens, promovendo na mesma tônica o *vivre ensemble* e o multi-identitarismo em consonância com o republicanismo francês, como atesta essa fala de uma das líderes da DLC:

“Nosso objetivo [da DLC para com os jovens] é fazê-los verem outras realidades, conviver com outros ares, conversar com outras pessoas, sair do *entre-soi*. Esse *entre-soi* acaba sendo bom e ruim pros jovens daqui, porque por um lado ele serve de proteção, porque viver em um *quartier* em que a maioria das pessoas vem de culturas estrangeiras semelhantes, tem a mesma religião e tudo mais, torna esses jovens fortes, entre aspas aqui, entende? Por outro lado, é ruim porque fora daqui eles se sentem desprotegidos, estranhados, visados, vigiados, e não é mentira no fundo, o racismo e a discriminação social são muito fortes aqui na França, em Paris mesmo, mas eles precisam aprender a conviver com isso e a criar estratégias para viver além disso, sabe. Essas meninas e meninos são franceses, são tunisianos, marroquinos, argelinos, malineses, congolese também, mas eles vivem hoje na França, e por direito. Eles têm que conquistar seus espaços nesse país que é também deles e ficarem “fechados” dentro da cité deles não ajuda. Você já me viu né, eu e a Shaima, a Soraya também, mas menos, falando pra eles e elas evitarem ficar soltando *wallah*, *wesh* etc., sem parar, né (risos)? Pode parecer besta, mas é uma maneira de prepará-los pra mais tarde, pra quando forem pra faculdade, que provavelmente não vai ser aqui. Não é que eu

lute contra o que chamam de *culture des quartiers*, mas quero que eles conheçam mais do que isso. É só isso, mas é muito coisa (risos).” (Manel, 28 anos)

Há também, no discurso dos jovens criadores da DLC a valorização de uma “retribuição” para Aubervilliers e para os mais jovens de hoje, com base no que eles e elas receberam no passado. Em outros termos, a DLC significa para eles um “bastão” que é repassado de mãos em mãos, dos mais velhos, aos jovens, e futuramente dos menos jovens aos mais jovens e sempre no sentido de se “investir para sua cidade”:

“Faz parte do meu universo, da maneira como eu cresci. Não só eu, aposto que muitos em Auber pensam como eu. Seja as MJs, as *assos*, isso faz parte de quem somos. Estamos acostumados a querer ajudar uns aos outros. Se até meus 20 anos eu era principalmente beneficiado por esse tipo de estrutura, foi aí que me deu vontade de fazer eu mesmo minha parte, de me investir na minha cidade, e para os jovens que cresceram no meu bairro, na minha cidade. Isso tem muito valor pra gente. Aí, não sei se te contaram já, mas o local onde estamos antes tinha outra associação, e ficamos sabendo que ela ia encerrar as atividades, então logo montamos nossa equipe e decidimos retomar o espaço. Em contrapartida, concordamos com a associação anterior que permaneceríamos ofertando as aulas de alfabetização em francês para adultos, porque sempre tem lista de espera de pessoas procurando isso, principalmente lá em La Villette.” (Boubacar, 29 anos)

“Eu vejo a DLC como uma continuidade do que aprendi quando adolescente. Eu e meus colegas queríamos nos investir na cidade... simplesmente porque crescemos com isso e porque queríamos fazer algo, do nosso jeito, para nossa cidade, sabe. E olha que eu nem tô mais morando aqui, eu moro em Pierrefitte [cidade vizinha] desde o ano passado, mas meus pais, meus amigos ainda moram aqui. Para você ter ideia, eu tô ainda inscrita pra votar aqui e não lá (risos). Eu só vou pra lá pra dormir mesmo.” (Shaima, 29 anos)

“Eu acho muito bacana e importante essa variedade de associações do tipo da DLC que temos aqui em Aubervilliers. Também porque, tipo, cada vez mais, como aqui, são associações gerenciadas por jovens que estavam em nosso lugar antes, e agora são eles que criam suas próprias associações. E depois cabe a gente retomar o bastão, e por assim vai, por assim segue.” (Mohammed, 22 anos)

“Eu gosto de me investir na cidade, né, no meu quartier [Villette/ Quatre-Chemins], então além da DLC eu também faço parte do Comité do *Quartier*... e lá meu papel é de participar das reuniões, aí depois quando tem um problema no *quartier*, levamos o problema pros responsáveis acima da gente, saca, tipo pra resolver. Aí, por exemplo, temos muitos problemas de delinquência, né? E desde acho que fim de 2019 nos tornamos “quartier de *reconquête républicaine*”, aí colocaram 25 policiais a mais pra gente... depois eu te confesso que não sei bem o que vai mudar, mas de fato sentimos a presença deles, tem muita polícia aqui.” (Charline, 19 anos)

E de fato, a DLC se constitui como um espaço privilegiado de socialização extrafamiliar [secundária] para os jovens de Aubervilliers, sobretudo, tendo em vista que, segundo me informaram em conversas e nas entrevistas, a despeito do tecido associativo da cidade ser amplamente desenvolvido e excetuando as MJs, poucas são as estruturas associativas destinadas especialmente ao público jovem.

“Nesses tempos em que está frio eu ando menos na rua, né, aí eu venho mais pra DLC, depois da escola. Aqui eu encontro minha irmãzinha Sarah (risos), o Nassim também...” (Imène, 16 anos)

“Todo dia depois da escola eu venho direto pra cá, sim. Primeiro porque quando eu venho pra cá meus pais não encanam comigo, não ficam preocupados e essas coisas, sabe. Segundo, porque aqui eu encontro minhas amigas, meus amigos, gosto de conversar com todo mundo. Às vezes vocês me ajudam com meus deveres de casa, como você fez outro dia (risos)!” (Farah, 15 anos)

“Eu me acostumei a passar aqui todos os dias. Fico bem aqui. E pra mim é prático também, eu moro logo acima.” (Charline, 19 anos)

“Eu trabalho depois da escola, então não rola de passar aqui todos os dias, mas sempre que me chamam eu venho, você viu, né? Principalmente quando rola uma pequena confraternização, um passeio com comida e tudo (risos)” (Amine, 18 anos)

“Eu não consigo vir todos os dias porque ultimamente depois da escola eu tenho meu estágio, né..., mas eu venho sempre que posso. Principalmente assim, no inverno né, porque tá frio lá fora, porque anoitece cedo e a noite por aqui eu não me sinto muito segura, né... Nem é por conta de Aubervilliers, mas você reparou, né, que aqui perto tem umas pessoas estranhas. Aqui é quentinho, tem todo mundo.” (Naima, 16 anos)

Com base nas narrativas, percebe-se que a DLC, paralelamente a um espaço de socialização privilegiada, se constitui também como um ponto de encontro seguro e como um local em que os/as jovens recebem um apoio que por vezes é inexistente no ambiente familiar. Se não todos, a maioria dos meus interlocutores mencionaram que seus pais e mães não concluíram os estudos e/ou falavam francês com certas dificuldades, por justamente não terem se formado e por terem emigrado para França já adultos. Não é, portanto, negligenciável a dimensão educacional e cultural das *associations* como a DLC no cotidiano desses jovens, que cumprem um papel de substituto, de compensação e/ou de recuperação de um capital cultural legítimo mínimo que os jovens, por vezes, não encontram no seio familiar³⁴².

Para além das atividades que os jovens desses espaços passam a ter acesso, foi interessante observar os valores que orbitam em torno desses espaços, destacando-se a ideia de união, de engajamento, de entreaajuda e novamente do *vivre ensemble*.

“Estamos numa cidade onde tem diversas religiões, diversas culturas, diversas origens, então se não rola uma entre ajuda não vamos longe, né... Estamos, como dizemos, do outro lado do *périf*, o *périf* tá logo ali, *De L'autre Côté*, não é por acaso não! Logo que você atravessa, você já saca um pouco a diferença, daí precisamos nos unir, saca, é por isso que tem muitas associações nas *banlieues* [...] precisamos nos entreaajudar para poder conseguir.” (Mohammed, 22 anos)

“DLC não é minha primeira associação, não. Antes eu fui voluntário em outra associação, aí eu curti e depois foi o Mohammed que me falou daqui. Eu logo gostei né, aqui é como uma grande família, me acolheram de braços abertos, e eu gosto dessas coisas da entreaajuda, da partilha... essas coisas, sabe? Que na verdade eu faço já desde pequeno, pois aprendi com meus pais e porque faz parte da essência da minha religião, do Islã, ajudar o seu próximo, o seu irmão, é a *sadaqah*³⁴³. Também porque eu sou uma pessoa muito sociável (risos)” (Nassim, 24 anos)

³⁴² Sobre este assunto, indico o filme franco-canadense, *Fatima*, realizado por Philippe Faucon (2015).

³⁴³ Doação voluntária no islamismo.

“Todos aqui temos um pouco esse lado fraterno, de querer cuidar das crianças, dos pequenos, é algo que nos é inculcado desde sempre. Então acaba sendo um pouco o ofício que nos dão, né” (Mohammed, 22 anos)

“Eu curto tudo que é assim associativo, sabe, o fato de poder ajudar os outros, e tudo mais, acho bacana porque assim eu me sinto mais útil, entende? Depois, aqui particularmente, imagina que você deve ter notado, né? Quando a gente chega aqui logo nos sentimos acolhidos então dá vontade de ficar.” (Charline, 19 anos)

Por último, vale sublinhar que alguns atores sociais das associações (mas não somente) se demarcam dos demais e passam a ser reconhecidos, pelos mais jovens, como *grand-frère* ou *grande-soeur*³⁴⁴.

Durante a realização do campo, notei a existência de três subcategorias desses *grands-frères* e *grandes-soeurs*, com base nas caracterizações feitas pelos meus jovens interlocutores:

- i) O *grand-frère* e/ou *grande-soeur espelho* – aquele/a que cumpre um papel de conselheiro e de referência na trajetória de vida dos jovens, por ser do mesmo meio, conviver com as mesmas realidades e ainda assim ter “conseguido na vida”;

“Acaba que caras como o Boubacar se tornam referências pra gente porque eles vêm do mesmo meio, dos mesmos quartiers e eles conseguiram na vida e é meio a gente se espelhando neles que dá coragem pra enfrentar e tentar conseguir também, não seria igual se fosse com pessoas que vem de outro lugar, que não conhecem a nossa realidade, saca. Eles não viveram o que a gente viveu. E também... não rola... a gente não pode se referenciar em relação a vida que tiveram nossos pais. Nossos pais na maior parte das vezes eles não são daqui eles vêm do estrangeiro, eles migraram pra cá, a vida que eles tiveram lá enquanto jovens não é a mesma que tivemos aqui, ela foi mais dura desse ponto de vista, enfim, com certeza, sim, mas a nossa aqui também é dura, mas de outra maneira. É até meio complicado tratar desses assuntos com meus pais às vezes, porque ou eles não vão entender, ou vão se sentir de alguma maneira culpados. Por isso é importante ter um *grand-frère* como o Boubacar ou outro, porque ele me compreende e vai saber me aconselhar” (Mohammed, 22 anos)

“Manel é minha *grande-soeur* aqui, aliás, não só ela né, todos os mais velhos, porque assim, quando eu vejo meus colegas da escola, nem todos tem a oportunidade de estar bem cercados, sabe, de conhecer pessoas próximas que estudaram, que tem um trabalho bacana, e aqui [na DLC] tem isso. a Manel é advogada, né? Aí eu já troquei umas ideias com ela sobre esse trabalho, também troquei umas ideias com a Shaima que é psicóloga... pra assim talvez evitar fazer más escolhas, entendeu..., mas assim, eu prefiro seguir os passos do Boubacar mesmo (risos) quero trabalhar nesse ramo do associativo mais tarde, continuar a me sentir útil”. (Charline, 19 anos)

“Foi a Manel que me fez descobrir aqui [a DLC]. Ela era minha vizinha, mas eu nem a conhecia. Aí um dia ela me viu passando e me falou da DLC, me falou das atividades que rolavam e tudo mais. Eu vim, gostei e fiquei. Meus pais ficaram felizes também, porque assim não fico à toa na rua e porque aqui sou bem orientada (*encadrée*). Essa é a melhor parte, na minha opinião, sermos orientados por pessoas que cresceram conosco e que assim entendem pelo que a gente passa, nossos desafios, nossas dúvidas na vida, porque que assim, eu não via isso na minha escola, não me reconhecia nos meus professores, na maioria, e em casa é mais complicado também. Aqui é bom

³⁴⁴ A despeito de serem categorias nativas clássicas em estudos sobre as banlieues francesas, admito que não me aprofundi em leituras a esse respeito.

conversar com a Manel, com a Soraya, com a Shaima, até mesmo com o Boubacar e outros meninos, porque não tem o julgamento, sabe. Tem a ajuda, o apoio. São como substitutas da minha irmã mais velha que voltou pro Mali.” (Aissata, 18 anos)

Há também pessoas que se auto identificam nesse papel:

“Eu acho demais quando percebo que a Farah [de 15 anos] me vê como uma *grande-soeur* (risos), na verdade ela até já me disse isso algumas vezes, eu ri demais, mas eu gostei, viu? Você viu, todos os dias ela chega com uma nova ideia de carreira (risos), mas eu fico feliz de ver que ela tá motivada pelo menos, ela sabe que quer fazer algo da vida dela, e isso já é bom.” (Soraya, 25 anos)

- ii) O *grand-frère* protetor – segundo me relataram alguns/mas ter um *grand-frère* propriamente dito, ou alguém que cumpre tal papel, serve de fator de proteção no cotidiano do quartier. Assim, por exemplo, conforme já comentei, uma das voluntárias da DLC que me disse, uma vez, que se alguém me importunar pelas bandas da *cité de la Maladrerie* – *cité próxima da qual eu estava residindo* – era só eu mencionar “conhecer o Boubacar”, que não mexeriam mais comigo;

“eu ando em todo quartier de boa, claro que tem umas ruas que eu evito ao cair da noite, n , as mais vazias, sabe, porque fico com medo do que pode acontecer e sem eu poder pedir ajuda, mas como faz muito tempo que eu moro aqui, eu conheço muita gente e aqui na *cité* funciona muito tipo, tem pessoas, você tem tipo um *grand-fr re*, tipo você sabe que tem alguns que você sabe que não fazem nada, mas tem outros, não que eu ande com eles, mas eu sei que eles são capazes de fazer coisas de louco (*trucs de ouf*), mas como eles sabem que eu tenho um *grand-fr re*, significa que quando eu saio até se eu não me sinto em segurança, eu sei que por saberem que eu tenho um *grand-fr re* nada vai me acontecer, e até se acontecer alguém vai estar lá pra me ajudar, porque ela sabe que eu tenho um *grand-fr re*. O *grand-fr re*   tipo um protetor, entendeu?” (Charline, 19 anos)

“Aqui todo mundo conhece meu irmão mais velho também (risos), ele tem 21 anos, aí ninguém mexe comigo” (Naima, 21 anos)

- iii) A *grande-soeur* guardiã moral e conselheira religiosa, este último personagem foi mencionado por uma pessoa somente:

“Já me aconteceu de ser abordada por umas *grandes-soeurs* no quartier, que vieram me falar de religião, me falar como eu deveria me portar, me vestir, etc., depois não sei te dizer se tem *grands-fr res* do quartier que fazem o mesmo com os meninos... depois não é assim super frequente, n , mas acontece, já aconteceu umas vezes comigo, são jovens mulheres que moram no *quartier* mesmo.” (Aissata, 18 anos)

A despeito dessa última subcategoria de *grandes-soeurs* não ter se mostrado mais vezes na ocasião das entrevistas e em minhas observa es do cotidiano da cidade, alguns jovens fizeram men o a existência no cotidiano de Aubervilliers dos que chamam de *barbus*, de *fr res musulmans* e/ou de *les muss*, costumeiramente, senhores mais de idade, portando a *qamis*, a *chachiya* e uma barba longa, que abordam os jovens adolescentes pela cidade para fazer recomenda es (*rappels*) religiosas islâmicas.

6.2.2. O “mundo da escola”, as ações e os projetos sociais

No contexto brasileiro, principalmente, nos bairros populares, dois espaços se distinguem, como *locus* privilegiados para a observação de diversas formas de sociabilidades juvenis: a escola e as ações e projetos sociais.

A imersão no “mundo da escola³⁴⁵” mostrou-se como uma *porta de entrada* importante para o acompanhamento dos/das jovens do Sol Nascente (e adjacências), assim como, tornou-se indispensável nesta tese analisar a relação entre os jovens da localidade e o meio escolar. Além disso, vale notar que, ao se pesquisar sobre juventudes, a observação do ambiente escolar é crucial para compreender esse público, uma vez que é no espaço social da escola que se desenvolvem diversas formas de sociabilidades e de identificações juvenis. Considera-se assim, portanto, a escola como o segundo *locus* de socialização das juventudes, após a socialização familiar, pois é onde elas convivem com outros/as jovens e em um espaço com um conjunto de regras e deveres a serem seguidos. Defende-se também, conforme preconizado pelo sociólogo Marcelo Burgos (2014), que deva ser considerado “o peso do efeito desse território sobre o processo de construção [do] aluno [da escola]” (2014, p. 13) e então busquei compreender até que ponto o “mundo da escola” se insere também na dinâmica do território.

6.2.2.1. O “mundo da escola”

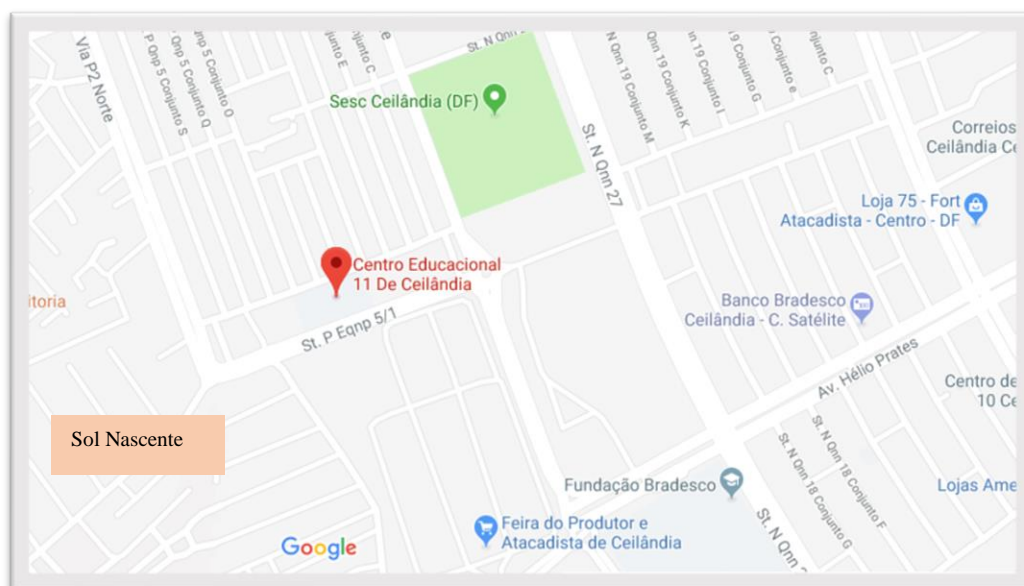
O Centro Educacional 11 está situado no Setor P Norte, próximo à divisa com a atual RA do Sol Nascente, que se inicia do outro lado da via “P2 Norte”, assim como, relativamente próximo da Avenida Hélio Prates, uma das principais vias que corta a RA de Ceilândia, como demonstrado no mapa abaixo.

Vale sublinhar, que este centro de ensino não foi escolhido por mero acaso. Apesar de se encontrar fisicamente no setor P Norte de Ceilândia, são majoritariamente jovens do Sol Nascente (e do P Norte) que estudam nessa escola, conforme relatado por funcionários da escola:

“A escola já existia antes do Sol Nascente, né? Na verdade, a gente viu o Sol Nascente nascer. Como eu moro aqui no P Norte, acompanho desde o princípio. Começou naquela rua que desce depois da Feira do Produtor, sabe? Chamávamos aquela rua, de *Vila do Mingau*, por conta da quantidade de crianças pequenas que tinha por lá. Quem se instalou primeiro eram uma famílias muito pobres, muito humildes e com muitas crianças.” (João, funcionário da escola)

³⁴⁵ Emprego essa expressão com base no conceito de “mundos sociais”, cunhado pela sociólogo norte-americano Howard Becker (1988). Segundo o autor, esses “mundos” são compostos por pessoas que, em diferentes graus de comprometimento, produzem realidades que também as definem. Becker argumenta que, nesses “mundos” as pessoas não agem de forma automática, movidas por forças externas, mas estão cientes da presença de outras pessoas e, por isso, ajustam os seus comportamentos em relação aos outros e à situação.

Mapa 9 – Geolocalização do CED 11 – Ceilândia e Sol Nascente



Fonte: Google Maps, recortes do autor.

Inaugurado em agosto de 1982, como uma *Escola Classe*³⁴⁶, em 1998, o centro de ensino transformou-se em um CED, passando a receber alunos/as da sétima série do Ensino Fundamental à terceira série do Ensino Médio, de forma a atender as necessidades da população da região. Foi devido a expansão e ao aumento populacional nos setores P Norte e Sol Nascente que a escola foi sofrendo mudanças, conforme ilustra a fala do mesmo funcionário da escola:

“Hoje essa escola ela é Centro Educacional. Centro educacional só deveria atender 8º e 9º ano e Ensino Médio, mas hoje, em função da demanda, nós recebemos [alunos/as] desde o sexto ano [EF]. Então você imagina uma escola que atende 6º, 7º, 8º, 9º e Ensino Médio, e ainda atende a EJA a noite. Então são 3 escolas em uma.” (João, funcionário da escola)

Segundo o Projeto Político Pedagógico, de 2018, é missão do CED 11: “proporcionar o acesso à educação pública de maneira gratuita e democrática, possibilitando uma formação integral do ser humano”. Atualmente o CED 11 recebe alunos em seus três turnos – matutino, vespertino e noturno – atendendo então uma parcela do Ensino Básico e Educação de Jovens e Adultos – EJA. São cerca de 2.000 alunos/as diariamente e segundo a coordenação, 90% dos/as alunos/as residem no Sol Nascente, Setor que por sinal não possui nenhum Centro de Ensino Médio. Ainda segundo a coordenação é alta a demanda por matrículas no CED 11. A média de alunos/as por turma nos turnos matutino e vespertino é de 35 a 40 alunos/as.

Durante a realização da pesquisa de campo, de forma geral, notou-se um clima favorável entre a gestão escolar e os professores/as, tendo em vista que ambos demonstraram haver canais

³⁴⁶ As Escolas Classe – assim como as Escolas Parque – de Brasília foram idealizadas pelo educador Anísio Teixeira com o objetivo de atender os alunos entre 7 e 14 anos de cada “unidade de vizinhança”.

de diálogo para a realização de diversos projetos pedagógicos. A escola demonstrou uma atenção em abordar temáticas próximas a realidade dos alunos, para além das disciplinas conteudistas obrigatórias, como atestam as falas dos coordenadores e professores:

“No começo do ano também teve a semana de educação pra vida, a gente trabalhou o bullying também. A gente falou sobre a importância do respeito, a gente passou um vídeo, né, que foi extraordinário, pros meninos. E trabalhou as questões do vídeo, sobre inclusão, né? Sobre a questão do respeito, a questão do aluno tratar o outro como igual. Né? Então acaba que isso é trabalhado no decorrer do ano.” (Ricardo, funcionário da escola).

“Dentro da secretaria a gente tem nos eixos integradores, educação para os direitos humanos e dentro dessa concepção trabalhamos temas da diversidade através da inclusão, fazemos debates partindo dos direitos humanos e fazemos uma discussão. Foi uma experiência importante” (Daniel, funcionário da escola).

Quanto ao corpo docente, ele é formado por uma ampla maioria de professores/as residentes em Ceilândia, ou em RAs vizinhas, como Taguatinga e Águas Claras, segundo informações da coordenação. Isso se mostrou como algo relevante tendo em vista que estes últimos demonstram ter um conhecimento sobre a realidade do território e de suas juventudes. Alguns professores relataram, por exemplo, ser moradores do P Norte e terem acompanhado o surgimento e crescimento do Sol Nascente. Outros declararam ter crescido em áreas próximas a escola, características que acabam contribuindo de forma positiva para a relação que se cria com os alunos, como mostram algumas falas:

“O fato de morar aqui, de ter crescido aqui, trabalhar aqui é interessante, pois entendo a realidade dos meninos, entendo como a cabeça deles funciona, consigo ficar mais próximo deles. Tenho alguns colegas que não moraram aqui e tem essa dificuldade de se aproximar dos meninos, a vivência é outra, a linguagem é outra. E tem essa coisa, do fato da gente crescer em comunidade pobre não quer dizer que a gente tem que seguir certos caminhos, existe outras opções outras possibilidades, as pessoas que vivem aqui podem fazer o mesmo caminho que a gente...” (Pedro, funcionário da escola)

“os estudantes tiveram empatia comigo, pelo meu método, eles se identificaram pois sou negro, e as pessoas negras se identificavam. Eles gostaram não porque sou negro, mas porque eu falava a língua deles, pra ser professor tem que falar a língua deles” (Marcelo, funcionário da escola)

No que tange a opinião dos alunos/as a respeito da escola, ela não é tão positiva, apesar de também não ser somente negativa. Os alunos teceram diversos elogios à escola, sobretudo, no que diz respeito a sua estrutura física, segundo eles, invejável em relação as demais escolas da região. As principais críticas dos alunos foram no sentido da falta de eventos culturais e esportivos e do não-aproveitamento de certas estruturas às quais a escola dispõe. Houve também críticas mais pontuais ao funcionamento da escola, mencionando, por exemplo, uma dificuldade de comunicação com a gestão escolar o que prejudicaria o protagonismo estudantil, contudo,

rechaçando que isto se dá por má atuação da comunidade escolar – direção, coordenação e professores.

Vale salientar, tendo em vista a realidade encontrada para além dos muros da escola, que os alunos, de forma geral, expressaram se sentir seguros dentro da escola. No entanto, muitos relataram a violência sofrida por eles/as a caminho da escola ou saindo dela, nas ruas vizinhas e em um beco próximo e se sentirem vulneráveis a este tipo de situação, de forma geral, crimes contra o patrimônio, como roubos e furtos.

Por fim, destaco que, além de ser reconhecida por atender às necessidades da comunidade, a escola tem uma trajetória com diversas premiações. Dentre elas, a premiação da Unesco, que, em 2003, considerou a escola como “Escola Inovadora em Educação”. O CED 11 foi premiado por diversas vezes e recentemente recebeu uma medalha de prata na OBMEP 2018 (Olimpíada Brasileira de Matemática das Escolas Públicas). Anualmente, vários alunos passam o vestibular e o ENEM com sucesso, conseguindo acesso às melhores universidades públicas do país, como a Universidade de Brasília. A esse respeito, recordei-me do relato que fiz no meu diário de campo do último encontro que tive com uma das turmas do CED 11:

Brasília, maio de 2019

Hoje os/as alunos/as de uma das turmas que acompanhei no CED 11 para o *Projeto Sociabilidades* vieram visitar a UnB. Para muitos foi a primeira vez que colocaram os pés na UnB, outros depois me confessaram também que raramente já tinham vindo para o “centro” de Brasília. Como mantive um bom contato com alguns deles – alunos e funcionários – mesmo uns oito meses após ter me ausentado do campo na escola, fizeram questão de me avisar que estariam visitando minha Universidade naquele dia, o que me deixou muito feliz.

Fui encontrá-los, em um auditório da faculdade de economia. Para minha surpresa, chegando lá, um dos professores que os acompanhava, me anunciou que eu iria “palestrar” para eles. Odeio falar em público, e esse simples anúncio me deixou ansioso, ainda mais que pensei: *vou falar o quê?*

Bom, ainda bem que eu não seria o único a falar. Primeiro teve uma breve apresentação sobre a UnB, depois alunos que estudaram em escolas públicas do DF e que estavam estudando na UnB se apresentaram um a um, brevemente, falando dos seus percursos. Era nessa sequência de apresentações que eu teria direito a palavra também. Passou um, dois, três e chegou minha vez. Persistia a pergunta na minha cabeça: *vou falar o quê?* Diferentemente de todos que estavam assistindo, de todos que compartilharam suas experiências e percursos para entrar na UnB, eu nunca morei fora do Plano Piloto, eu nunca estudei em escola pública – sequer em escola brasileira, diga-se de passagem – e não entrei na UnB pelas vagas destinadas aos alunos de escola pública. Eu era um *outsider* naquele ambiente.

Fui pra frente assim mesmo, não tinha pra onde fugir. Me veio uma ideia. Comecei falando do meu lugar social, sem delongas, mas deixando claro aos meus ouvintes que, ao contrário dos que tinham me antecedido nas falas, eu não poderia compartilhar dessa experiência coletiva com eles. Aí fiz menção a um levantamento que eu tinha começado a fazer quatro dias atrás, no repositório de dissertações e teses da Universidade, em qual eu percebi que, na última década – entre 2010 e 2019, para ser mais preciso – o número de trabalhos que tiveram por foco a Ceilândia mais que triplicou, em relação à anterior, defendidos nas mais diversas áreas de conhecimento, mesmo predominando algumas. Foi a maneira que encontrei de ter um canal de diálogo com eles e de alguma forma acrescentar a visita deles na UnB.

6.2.2.2. *Juventudes engajadas pela cidade*

Entre 2018 e 2020, tive a oportunidade de acompanhar e/ou participar como voluntário em dois ações e/ou projetos sociais organizados por jovens do Sol Nascente/ Ceilândia, de forma pontual ou mais delongada.

As duas ocasiões foram relevantes, tanto para a observação das juventudes locais em seus cotidianos, quanto para estabelecer contatos com interlocutores para minha pesquisa de campo da tese.

Destaco o quanto as juventudes do Sol Nascente e ceilandenses se mostram mobilizadas e engajadas com esse tipo de ações e projetos sociais, algo que me surpreendeu, pois, destoava com minha própria experiência de morador do Plano Piloto, região em que raramente, senão nunca, investimentos semelhantes são realizados por parte das juventudes. Assim, procurei conversar com meus interlocutores a saber qual era o significado simbólico desses engajamentos sociais, ou em termos mais simples, o que os motivava a se mobilizar em prol dessas ações e projetos sociais, e recebi as seguintes respostas:

“Sempre, sempre me senti assim, atraído para participar de projetos, de ações sociais, participo de vários, com amigos, com a escola, você já viu, né, com a igreja também. Na escola quando eu estudava lá eu era o presidente do Grêmio Estudantil, a gente sempre organizava várias coisas, eventos, e essas coisas, mas assim, até agora, que eu saí da escola ainda tenho contato com as pessoas de lá, tipo o diretor que tá atualmente, aí ele me chama e quando eu posso, sempre vou. Agora com a escola tô vendo se eu dou algumas disciplinas, questão de exatas por exemplo, aula de matemática, trabalhar a questão de matrizes com a galera, entendeu? Focada pro PAS, e pro ENEM. Primeiro pra ajudar o pessoal. Mas pra poder agregar mais conhecimento também.” (Gabriel, 19 anos)

“Aqui a gente se une, aqui é família, não família pai e mãe, tô falando da outra família, porque se a gente não for junto, não for unido... mano quanto mais o povo é unido, mais ele não vai precisar...” (Vitor, 16 anos)

“Acho que tem a ver com o lugar onde a gente nasceu, onde a gente cresceu... a população aqui é tudo humilde, todo mundo que veio pra cá no início não tinha nada, hoje ainda tem pouco, mas já acha muito, porque já foi bem pior... aí acho que é isso e também tipo, ajudar o outro é ajudar a ti mesmo, sabe, porque hoje, por exemplo, é você que precisa de ajuda, de apoio, amanhã pode ser que seja eu, e eu gostaria de ter alguém pra me ajudar também...” (Davi, 20 anos)

“Eu participo das ações sociais da minha Igreja, a gente vai numas quebradas bem... longe, e é cada situação que a gente encontra. Gosto de ajudar, de fazer minha parte. Minha família, eu não lembro porque eu era bem pequena, mas minha mãe me conta, que minha família já precisou dessas ajudas, já precisou pedir pra comprarem cesta básica lá pra casa, sabe. Aí por isso hoje eu tento assim fazer minha parte um pouco.” (Eduarda, 17 anos)

“Aqui é o que mais rola, cara. É um ajudando o outro. Se não, você acha que nós sobrevive (sic) como?” (Kevin, 20 anos)

Discursos que entram em consenso com os que ouvi durante minha estadia em Aubervilliers. Por último, observei por intermédio dessas ações sociais, que dois personagens principais sobressaíram:

- i) O líder comunitário, que ajuda e apoia a população da comunidade com base na identificação ao território;
- ii) O líder comunitário religioso, que também ajuda e apoia a população da comunidade, mais especificamente com base na identificação religiosa, embora não somente.

6.3. PERIFERIA COMO DESTINO, PERIFERIA COMO ESTIGMA, PERIFERIA COMO IDENTIDADE: O IMAGINÁRIO COLETIVO E AS IDENTIFICAÇÕES TERRITORIAIS JUVENIS

“Vivemos na periferia, onde somos taxados como bandidos, malfeitores e *mulambos*. Na verdade, bandido é quem rouba os sonhos de nossa juventude e nos fazem acreditar que não somos nada. Somos cria da favela e filhos da rua, Ceilândia é nossa casa e nossa *quebrada*. Trabalhamos nas feiras, vendemos balinhas no sinal, dando aulas, trabalhamos no Congresso Nacional. Acima de tudo trabalhamos e lutamos por uma Brasília mais igual.” (Excerto de redação escrita por Tatiana, 17 anos e Paulo, 16 anos)

“[...] tenho muito orgulho em ser uma mulher do 93 [*banlieue*]. Porque aqui crescemos em uma certa solidariedade, fraternidade, com culturas diferentes, com abertura de espírito..., nos colaram etiquetas, mas queremos tanto as retirar, que isso nos deixa mais fortes, finalmente. Não caímos na vitimização, apesar de não termos esquecido nosso passado. É como uma inversão do estigma, sabe [...] aqui [em Aubervilliers] crescemos nos ajudando uns aos outros, compartilhando... e também aqui temos uma tolerância em viver entre várias culturas. Falam ser Paris, mas na boa, pra mim é Aubervilliers que é uma cidade cosmopolita.” (Excerto de entrevista com Shaima, 29 anos)

Ao analisar em conjunto as observações etnográficas e as narrativas sobre a relação entre as juventudes, em ambos os lados do Atlântico, e seus territórios, destacou-se, em comum, que o imaginário coletivo e as identificações territoriais juvenis nessas localidades se constroem:

- ora enquanto um espaço estigmatizado – externamente, pelos seus próprios moradores e com base na relação conflituosa com instituições do estado, sobretudo, a polícia;
- ora como um espaço positivado – quando os territórios são pelos seus jovens moradores reconhecidos, destacados e estimados mediante diversas características simbólicas de valorativas e, principalmente, enquanto um espaço de pertencimento e de apego.

Aponta-se que este resultado, pode ser, pelo menos em parte explicado, ao considerar-se que as representações sociais³⁴⁷ dos jovens sobre os seus territórios se constroem, tanto em consonância, quanto em dissonância, a imagem externa que é de costume veiculada sobre os bairros populares como “problema social”, como visto anteriormente e conforme ilustram o excerto de redação de dois jovens moradores do Sol Nascente e o trecho de entrevista com a Shaima, apresentados logo acima.

Ademais, essa construção social da localidade recorda a análise feita por Elias (1991), de que cada indivíduo carrega consigo um *habitus* plural e compartilhado. É o *habitus* que defini a identidade “eu-nós” das pessoas, que esta implica, não somente na definição do “quem eu sou” como ser social e individual, mas também na “identidade-nós”. Logo, segundo o sociólogo não há “identidade-eu” sem a “identidade-nós”. Ainda segundo Elias, a identidade humana não é estática e fixa, mas sim, o resultado de um processo histórico-social, carregado de registros simbólicos, que são transmitidos socialmente de geração em geração. Esta análise de Elias, aplica-se bem ao imaginário coletivo dos jovens de Aubervilliers e do Sol Nascente/Ceilândia, sobre si mesmos e sobre os seus territórios, tendo em vista que, com frequência estes comparam suas realidades em relação a Paris, no caso francês e ao Plano Piloto, no caso brasileiro. Nota-se, contudo, que se mantêm uma fronteira simbólica, mais ainda do que física, entre as localidades da periferia e do centro.

De fato, tanto Aubervilliers quanto o Sol Nascente e a Ceilândia, são localidades que são comumente caracterizadas externamente – pela esfera política, midiática e pela opinião pública hegemônica – como territórios multi-problemáticos, sobretudo, no que diz respeito aos seus jovens moradores. Essas opiniões, em grande medida, contribuem, para a estigmatização territorial³⁴⁸ da população dessas cidades e para a manutenção dos imaginários negativos sobre elas, que são, aliás, recorrentemente, validados, ora refutados, pelos próprios jovens dessas localidades, como mostram os relatos a seguir:

“Negócio é que a gente aqui da *banlieue*, a gente é muito estigmatizado, tipo você fala pras pessoas: “93”, até mesmo pra pessoas estudadas e tudo hein, você diz 93, é como se você viesse de um zoológico, sabe. Parece que você vem de um lugar perigoso, as pessoas têm medo, e te perguntam coisas do tipo: “mas não é muito complicado viver

³⁴⁷ Com base na definição do conceito feita por Jodelet (2001) para quem as representações sociais são “uma forma de conhecimento socialmente elaborada e partilhada, como um objetivo prático, que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (2001, p. 22).

³⁴⁸ De acordo com Wacquant (2005), o estigma ligado ao local de residência impõe a esses indivíduos um status de “anomalia social” e implica que eles sejam, simbolicamente, “desprovidos do controle de sua própria representação e de sua identidade coletiva”.

lá?”, e eu respondo: “mas eu vivo num lugar normal na real”. Então, é isso a *banlieue* é ultra estigmatizada...” (Charline, 19 anos)

“Não é que a mídia mente ou ela inventa, mas ela aumenta muito e ela se esconde nessas coisas. E essas coisas acontecem em qualquer lugar.” (Vitor, 16 anos)

“Ah, sim, meus colegas da faculdade, quando comento com eles que moro em Aubervilliers, eles entram em crise na hora (*ils crisent, cash*), eles dizem coisas tipo: “ah, é, mas como você faz? Eles [os moradores de Aubervilliers] devem te olhar com maus olhos (*dévisager du regard*) os homens do quartier quando te veem vestida desse jeito, não? Além do mais, como você é advogada, deve incomodá-los, né? Você não tem medo de andar vestida assim por lá?”. Eu respondo pra eles, que não, que é normal, como em Paris, e pergunto se eles conhecem lá [Aubervilliers]. Claro que a maioria deles nunca pisou aqui e eles já se fazem toda uma imagem.” (Manel, 28 anos)

“A criminalidade não é a única realidade de Ceilândia e do Sol Nascente, é assim para quem vê de fora e só pela mídia sem saber o que realmente acontece aqui, além de ser uma cidade perigosa Ceilândia tem também suas qualidades” (Calebe, excerto de redação)

“Eu não sei se é bem verdade, mas me disseram que na procura de estágios rola um preconceito em relação ao seu local de moradia, mas de fato, nas entrevistas que eu já tive, a primeira coisa que perguntam sempre é “onde você mora?”, porque perguntam isso eu não sei. Ouvi dizer que eles escondem as oportunidades em função de onde você mora, o que eu acho ridículo né, onde eu moro não qualifica minha inteligência ou capacidade pro cargo..., mas acho que é isso, temos menos chances quando moramos na *banlieue*, parece que olham até a escola em que estudamos. É seletivo, pros ricos continuarem ricos, e os pobres continuarem pobres.” (Amine, 18 anos)

“Pra galera de fora daqui, quando você diz “Seine-Saint-Denis”, a reação é direta WAW! [...]” (Shaima, 29 anos)

A relação conflituosa com a polícia, também é reflexo da estigmatização territorial e sobre suas juventudes e passível de comparação entre os dois países, posto que os alvos das abordagens policiais violentas são os mesmos, jovens, homens, não-brancos, periféricos e imigrantes:

“Aqui [em Aubervilliers] a polícia *aborda a gente*³⁴⁹ por um sim, por um não. Mas na real não é um problema específico de Aubervilliers não, né? É uma parada que atinge a maioria das *banlieues*... se você for reparar, vire e mexe acontece excessos por parte da polícia³⁵⁰ nas *banlieues*, nos *quartiers*. Todos daqui já, você pode perguntar por outros, **todos aqui já vivemos de perto ou de longe alguma experiência de violência policial.**” (Mohammed, 22 anos)

“O policiamento é pouco, e quando chega é na violência. Eu moro no Sol Nascente e esses dias pra trás morreu um cara lá, e chegou policial lá, e já chegou querendo pegar todo mundo revistar todo mundo, e eu acho que não é assim. E a gente sai por aí né, o policial já chega mandando a gente abaixar, mão na cabeça, xingando a gente, eles pensam que a gente é bandido, e a gente não é, principalmente quem mora aqui embaixo. Eles descem pra fazer vistoria e não fazem nada, uma falta de respeito com a população, começam a xingar.” (Tatiana, 17 anos)

“Embates com a polícia aqui nas *banlieues* rola quase todos os dias, também aqui tem uns policiais que fazem questão de nos rebaixar, só porque eles estimam ou eles têm preconceitos sobre você, então tipo eles chegam e meio que não aplicam os procedimentos, sabe, aí eu fico me perguntando, na boa, se eles existem pra nos ajudar

³⁴⁹ *Se faire contrôler.*

³⁵⁰ No contexto francês, utiliza-se a expressão *bavures policières*.

ou sei lá, porque assim, se eu sou abordado, não me incomoda mostrar meus documentos, mas acho que as coisas podem acontecer de forma calma, sem violência, eu da última vez em Paris, quando fui abordado, eu tava com um amigo. Primeiro me colocaram contra uma parede, depois me falaram pra deitar no chão, sendo que eu não tinha feito nada, saca. E meu amigo levou um tapão do policial porque ele disse: “você não têm direito de nos tratar assim”. Isso é a prova que não é só nas banlieues que os policiais são agressivos, mas eu diria que com quem eles são agressivos são os mesmos.” (Karim, 18 anos)

“Eu não sou muito alvo de abordagens policiais (*ma tête elle fait pas cramer*), na real, porque eu tenho uma cara mais normal, digamos (risos), estou entre branco e árabe (risos), sacou? Depois tem também meu estilo de vestimenta, eu ando mais de jeans, aí eu evito um pouco os olhares. A primeira vez que fui abordado pela polícia foi três anos atrás, e eles foram violentos, me deslocaram o ombro, fui parar no hospital sinto dor até hoje. Mas assim, a cara [da pessoa], conta muito... é tenso dizer isso (risos), mas são os árabes e os pretos³⁵¹ que são os alvos das abordagens policiais (*se faire contrôler*). Você, por exemplo, você tem uma cara à *se faire contrôler* (risos), depois, você é um adulto, então é mais de boa, costumam abordar menos os adultos normalmente, vai depender de onde você anda, mas focam mais nos jovens mesmo. Mas para ser sincero, sinto muito, mas você corre o risco de ser abordado, sim (risos). Depois, depende de como você se veste, e como você se veste normal, você não vai ser tão alvo. E tem também o jeito como você anda... tipo, se você anda “pesado” (*lourd*), se você anda rápido, ou se você corre... os que tem cara de árabe que correm, vestido todo de preto, para os *poliças (flics)* tem jeito de coisa errada (*ça sent quelquechose*). Sendo que tipo, um *babtou*³⁵², quando ele tá correndo é pra não perder o ônibus ou porque tá fazendo um cooper.... (risos), eu rio, mas eu sei que não é engraçado.” (Amine, 18 anos)

“você viu, aquelas coisas dos coletes amarelos? Pois então, os coletes amarelos pediram para *banlieue* ir ajudá-los [nas manifestações], mas quando nós, enfim, quando eu digo “nós” eu falo das *banlieues*, de “nós os *banlieusards*”, quando éramos submetidos a violência policial ninguém reagia. Sendo que eles nos viam na TV, eles viam e diziam: “Ah, mas são eles que começaram”, sem nem saber o verdadeiro problema. Mas quando eles, entre aspas, levam porrada da polícia é aí que eles querem o apoio da *banlieue*..., mas não vai ser assim não.” [pergunta: a quem você se refere quando fala eles? São eles quem?] Ué, os coletes amarelos, né? Os coletes amarelos a maioria são só do outro lado do *périf*, né? Deve ter alguns que moram na *banlieue*, sim, com certeza deve ter, mas não são a maioria. E só sei que assim, eles não se importam, não se importaram conosco, sabe? Quando a gente precisava de apoio, eles não estavam conosco, então agora é eles com eles (risos).” (Mohammed, 22 anos)

“Você nunca vai levar essas abordagens que aparecem na propaganda... Sempre tá com medo de onde você vai estar, o cara vai achar uma plantinha, uma ervinha ali e falar que é sua... pode acontecer, né mano?! Você tá no P Norte [...] Mano, se você tiver uma cor mais escura, e você usa uma roupa mais larga, é bacu na certa... não tem só a questão da roupa, tem isso sim da cor da pele, mas claro que no Brasil todo mundo é *escurado*, tem branco, mas no branco tem sangue de negro, tem de tudo tá ligado... mas tem sim mais pela pele, até hoje ainda tem, acho que você pode ver um cara com roupa largona lá, negão, negão, tá ligado negão mermo, e vem um outro cara com a mesma roupa só que um mais branco e com a mesma roupa, acho que tem diferença sim, eles veem sei lá, vê o branco como playboy. Não é que vai acontecer sempre né, mas acontece essa diferença.” (Vitor, 16 anos)

“pior são os policiais pretos e árabes, os que para se integrarem lambem as botas dos franceses... são os que chamamos de *bounty* [pergunta para ele o significado, pois

³⁵¹ Faço uso do termo ‘preto’ e não ‘negro’, pois o meu interlocutor utilizou a palavra ‘noir’ que seria melhor traduzida por ‘preto’. Além disso, vale salientar que diferentemente do brasileiro, o termo ‘nègre’, que seria a tradução de ‘negro’, tem uma conotação negativa que o termo ‘noir’ não tem.

³⁵² Babtou, é o verlan da expressão “toubab” que na África do Oeste é utilizada para designar as pessoas brancas ou os europeus.

não entendi a referência] você não conhece o chocolate *bounty*³⁵³? Preto por fora, mas branco por dentro, apesar de que não tem são os pretos tem os árabes também. Os *bountys* são os policiais negros e árabes que cospem em seus irmãos. Não é que se tornar um policial seja uma forma de traição, de jeito nenhum, é uma carreira como qualquer outra, mas eu critico os *bountys* que abordam mais os *banlieusards* só porque são *banlieusards*. Não são todos os policiais assim, são os policiais que usam isso pra dizer se é um preto, ou um árabe, é alguém que precisa ser abordado, sendo que eles mesmos são pretos e árabes, entendeu? Esse é o problema dos Bountys.” (Amine, 18 anos)

“O que me deixa mais revoltado, é quando o policial preto que só pra mostrar serviço pro policial branco, ele entra no jogo e é preconceituoso também”. (Antônio, 15 anos)

Em contrapartida, são também diversos os relatos valorativos por parte dos jovens sobre suas localidades, vista como melhores em diversos pontos que as demais, ainda que se reconhecendo os problemas existentes:

[...] depois sabe, também rolam coisas boas aqui na *banlieue*, poxa! Por exemplo, aqui em Aubervilliers, temos vários momentos em que você vê que a população tá unida, todo mundo fala com todo mundo, não tem questão de cor de pele, de religião, de tal origem, tal idioma, as pessoas elas tão juntas, elas se divertem juntas... Quando tem as festas de *quartier*, as festas da cidade, saca, todo mundo vem e fica junto e isso é uma coisa que não deve ser esquecida, sabe, e não só olhar pras coisas ruins, pras coisas negativas” (Charline, 19 anos)

“Quando a gente vive numa *cité*, num *quartier*, nos conhecemos todos, n , desde sempre, é meio que uma família, sabe, não é uma família entre quatro paredes, até porque minha *cité* se não me engano é a maior aqui de Aubervilliers, é a mais povoada, daí eu fico pensando que no dia que eu tiver que sair daqui vai ser dureza, mas assim, na minha infância, na minha adolescência... foi uma força, foi uma força pra mim ter crescido aqui” (Mohammed, 22 anos)

“Então falava assim, antigamente as pessoas tinham vergonha de dizer ah, eu sou de Sol Nascente, hoje em dia boa parte dessa galera tem   prazer em falar eu sou do Sol Nascente. Eu mesmo, quando eu vi sua pergunta eu falo assim, ah, tudo mora onde? Na Ceilândia? Não, eu moro no Sol Nascente. Entendeu? Eu não moro na Ceilândia, eu moro no Sol Nascente, apesar de o Sol Nascente ser uma parte da... agora não é mais, né, porque tem uma administra o.” (Gabriel, 19 anos)

[...] e na boa, eu sou super, mas super orgulhosa de ser uma mulher do 93. Porque aqui crescemos em uma certa solidariedade, fraternidade, com culturas diferentes, com abertura de espírito..., nos colaram etiquetas, mas queremos tanto as retirar, que isso nos deixa mais fortes finalmente. Não caímos na vitimizac o, apesar de não termos esquecido nosso passado. É como uma inversão do estigma, sabe. [...] porque aqui crescemos nos ajudando uns aos outros, compartilhando... e também aqui temos uma tolerância em viver entre várias culturas, falam ser Paris, mas na boa, pra mim   Aubervilliers que   uma cidade cosmopolita.” (Shaima, 29 anos)

Foi interessante observar de que maneiras é a mobilidade, qual seja, a experiência em outras cidades ou territórios que os fazem repensar a visão de suas localidades, mas também de suas identifica es, positivo e negativamente:

“Na mentalidade da galera de Paris, quando uma pessoa da *banlieue* vai pra lá é para roubar, tem uns que fazem isso, beleza, mas não quer dizer que todos agem de tal

³⁵³ Depois fui me informar, o Bounty é um chocolate semelhante ao Prestígio no Brasil.

maneira. Não é porque tem um tomate estragado, que todos são estragados, entende?” (Amine, 18 anos)

“Eu tenho medo é de Águas Claras, de Taguatinga, os caras de lá são muito estranhos, eles olham pra mim de um jeito que eu não gosto nem de lembrar, aqui pelo menos eu vejo mais respeito, é mais família.” (Eduarda, 17 anos)

“Eu comecei a frequentar Paris só depois do BAC, porque antes era distante e meus pais não faziam questão de ir pra lá, foi quando eu fui pra faculdade que comecei a circular por Paris e na boa, eu ficava feliz demais quando voltava pro 93. Aqui é minha casa, é onde me sinto à vontade, e não vamos nos mentir né, são dois mundos diferentes. Confesso que tenho dificuldades em me integrar em Paris, talvez pelo meu jeito, porque eu sou uma pessoa muito sociável, gosto de encontrar pessoas, de conversar, e a maneira da galera de lá de pensar... acho muito egoísta e pouco altruísta, e isso me incomoda.” (Shaima, 29 anos)

“Tipo, até um ano atrás eu odiava sair do 93, tipo, sempre andei aqui em Aubervilliers, em Saint-Denis, onde eu moro, mas a cada vez que eu precisava ir pra Paris eu não curtia, porque lá eu sentia que as pessoas me olhavam mal, as pessoas te olham mal mesmo! É como se eles te fizessem sentir que você não é bem-vindo. Lá eles nos julgam muito por nosso estilo de roupa. Se você tá de *jogging*, com um par de *Asics*, *TN* ou *Nike*... mais um casaco *Brosson* também, é como a gente chama (risos) é um casaco um pouco nervoso (risos)..., mas assim, hoje em dia eu tento quebrar isso, eu comprei roupas novas, agora que tenho minha graninha, umas roupas mais ‘elegantes’ (*plus classe*) e tento ir um pouco além do 93. Vou visitar Paris, é bom pra ver outras coisas, outras pessoas..., mas ainda é tenso, tipo, eu entro numa loja lá e o vigilante fica me seguindo... não é bacana isso. Na boa, prefiro ficar em Saint-Denis mesmo, me sinto melhor aqui. Tem tudo que preciso aqui mesmo!” (Amine, 18 anos)

“Eu tenho muito orgulho de morar na Ceilândia, e eu quero voltar a morar no Pinheiro, tem os seus problemas, mas é o lugar que eu cresci sabe aqui tem galera da CEI que tem conteúdo, diferente do povo de Águas [Claras] que não tem. Não entendo por que nós que corre atrás é desfavorecido, e a galera de Águas [Claras] não é.” (Mayara, 16 anos)

“Eu sinto quando vou em Paris, não sei te explicar por que, mas parece que o 93 tá marcado em você, e isso independentemente de como você se veste, até se você não for de *jogging* e tudo, mas fica a impressão de que as pessoas ficam te olhando e que pensam: “de onde vem essa aí?”. Apesar de que isso não me impede de ir e fazer o que eu quero, hein? E tipo, se minha vida der certo, vai ser mais prazeroso ainda pra mim poder dizer que eu venho do 93, saca. Porque até nisso, quando você consegue [na vida] as pessoas daqui te olham de forma admirativa, sendo que em Paris eles reagem do tipo: “é, você deve ser a única. Como se não fosse possível ser daqui, do 93, da *banlieue*, e dar certo na vida, sabe? O povo de Paris pensa que aqui todos são do crime, sendo que eles nem conhecem aqui, nunca vieram na *banlieue*, tendeu?” (Charline, 19 anos)

Essas narrativas retratam a forma como se moldam as territorialidades dessas juventudes, com frequência em oposição a outros territórios, o que dá sentido a expressão “*de notre côté*” e “*de l’autre côté*”³⁵⁴, em Aubervilliers, carregada de simbolismos para se referir a Paris, e no caso brasileiro, a visão do Sol Nascente/Ceilândia como o oposto a Brasília, mais especificamente, ao Plano Piloto.

Em ambas as localidades se notou também, nas narrativas dos jovens, um discurso dúbio entre o apego ao local de moradia e a vontade de partir. Afinal, todas e todos mencionaram ter

³⁵⁴ “Do nosso lado” e “do lado de lá”.

um sentimento positivo e de identificação em relação ao seu bairro e/ou cidade, ao mesmo tempo que, muitos também declararam almejar sair de seus territórios futuramente:

"Não, eu não quero morar toda minha vida aqui não! Eu cresci aqui e eu quero ver outras coisas... Eu não tenho planos, na verdade..., mas talvez Orléans [perguntei por que Orléans] porque é longe, mas ainda assim não muito longe e assim minha família poderá vir me visitar mais facilmente. Sendo que tipo, se eu for pra Lyon, tá bom que tem o trem, mas é mais distante, entende?" (Aissata, 18 anos)

"Não, por favor, morar aqui toda minha vida não dá não. Não é porque eu gosto que tenha que ser pra vida toda, né? Voltar pra Goiânia também não quero, já deu, mas eu moraria no litoral (risos). Eu sempre vou voltar praqui, por causa da minha família, dos meus amigos, vou voltar pra apresentar meus filhos pro Sol Nascente." (Davi, 20 anos)

"Quando eu te digo que quero sair daqui, é porque não quero que minha família viva da mesma maneira que passei minha infância e adolescência. Enfim, pelas boas coisas, sim, mas eu espero que de outra maneira. Porque assim, ao mesmo tempo que gosto da minha vida aqui, é complicado encontrar emprego quando se vive numa *banlieue*. Primeiro era porque justamente vivíamos na *banlieue*, agora além disso é tudo contra a religião, se reparou, né? Não tem um dia sequer onde não falam do islã na TV, aí chega a ficar uma tentação de conseguir uma grana logo e cair fora daqui. E para conseguir grana logo aqui nos *quartiers* é bastante simples, tem o roubo, tem as drogas, aí tem uma galera que faz como podem. Pesa negativamente no meu currículo quando eles veem lá, meu nome, meu sobrenome, 93, Aubervilliers... depois eu sei que tem uns que conseguem, mas ainda é raro, muito raro." (Mohammed, 22 anos)

"Espero que não, né... depois de casar quero ir morar em outro canto, a vida toda aqui..., é bom, mas também é ruim, é muito dureza, é muito espera pra ficar legal, muita humilhação também, sabe, eu não tenho muita opção ainda, então fazer o que? Mas eu quero estudar, ter um bom emprego, passar num concurso (risos) dar uma vida melhor pros meus filhos, pra mim também." (Eduarda, 17 anos)

Destaco, contudo, que esse "desejo de partir" é pelos jovens retratado como um algo muito incerto, como um sonho e como um desejo de fuga também. Fuga, não necessariamente de suas localidades em si, pelas quais eles demonstram apego, afetividade, pertencimento e até mesmo um saudosismo antecipado, mas de suas condições de vida desafiadoras nessas localidades.

Por último, em Aubervilliers, vários/as jovens destacaram, nas conversas e entrevistas, que de alguns anos para cá, o perfil dos habitantes da cidade mudou. Segundo elas/es, isso se deve a chegada recente – a partir de 2011 – de um novo fluxo migratório advindo da África do Norte, após os movimentos da *Primavera Árabe*, na Tunísia, em 2011; da guerra na Líbia, em 2015; e, do *Hirak*, na Argélia, em 2019³⁵⁵.

Esses novos imigrantes, qualificados, sobretudo de "refugiados" pelos jovens, são segundo elas/es "menos integrados e menos aptos a se moldar a sociedade francesa", sendo com frequência alvo de críticas, particularmente por parte das mulheres:

³⁵⁵ Para mais detalhes, ver nota 110.

“O problema é esse pessoal que veio de *Lampedusa* [em referência a ilha italiana foco da crise humanitária pela chegada de refugiados tunisianos, em 2011] ... sinto muito falar assim, mas quando meus pais migraram aqui pra França, eles fizeram de tudo pra se moldar a sociedade francesa, pra procurar trabalho, formar uma família, respeitar os locais... esses outros que chegaram aí, os refugiados, nada, não respeitam nada nem ninguém.” (Soraya, 25 anos)

“Tipo, se conseguirem expulsar de vez todos esses recém-chegados, esses novos migrantes que ficam vendendo os *Marlboro Bled* [cigarros contrabandeados], e tudo mais, seria uma boa, pra imagem da cidade e tal.” (Nassim, 24 anos)

"Antes eu me sentia bem em qualquer canto da cidade, hoje em dia menos... Porque tem tido muitas... muitas atitudes que têm me assustado enquanto mulher. Tem muitos homens também! Mas na verdade isso é mais de noite, sabe, tarde da noite eu evito sair, não saio mesmo... Principalmente em La Villette, porque tem muitos homens, meninos, na rua, aí fico com medo, mas de dia é mais de boa. [perguntei a ela quando foi esse antes] pra falar a verdade, tudo piorou com essa chegada dos refugiados, sabe, porque assim, eles não sabem se portar, sei lá, pode parecer malvado da minha parte falar assim, mas é bem isso." (Aissata, 18 anos)

“O grande problema de Auber agora são os refugiados, claro, tem exceções, dá pra perceber que muitos estão no caminho certo (*dans la droiture totale*) e que tentam se virar como podem, mas o que vemos em Quatre-Chemins, é um total nada a ver. Et lá onde vemos muito furtos (*passé-passé*), venda de produtos contrabandeados... então assim, eu entendo que principalmente para as mulheres essa situação fica complicada, mais ainda a noite. As mulheres têm medo de passar por lá à noite, na saída do metrô, já ouvi casos de agressão, de furtos... acho que alguma coisa tem que ser feita com esses refugiados” (Mohammed, 22 anos)

Críticas semelhantes são feitas por jovens ceilandenses no que diz respeito aos municípios do Area Metropolitana do DF, como atestam as seguintes falas:

“tem muito bandido de Águas Lindas que vem roubar aqui no Sol Nascente e depois volta pra lá, eles fazem por querer porque é *pertim* e lá é terra sem lei, né, aí *eles se esconde*, revende tudo e acabou. Acha que a polícia vai buscar nossas coisas lá com eles... nada.” (Antônio, 16 anos)

“é, porque quem é da quebrada não mexe com quem é da quebrada, quem faz isso são os errado que vem do entorno...” (Davi, 20 anos)

Analiso esses últimos relatos, à luz de Goffman (2008), como estratégias implícitas de “correção do estigma” do qual eles se sentem alvo, assim como, uma maneira de requalificar positivamente o seu local de moradia, atribuindo o “erro ao outro”.

Em suma, vemos que Aubervilliers como o Sol Nascente/ Ceilândia são regiões populares e periféricas, que são marcadas por diversos estigmas, o que, inevitavelmente, interfere no cotidiano de seus jovens moradores e tem uma implicação direta na construção de suas identidades coletivas.

6.4. AS APROPRIAÇÕES LOCAIS DAS PERIFERIAS MUNDIALIZADAS: O RAP NAS IDENTIFICAÇÕES JUVENIS PERIFÉRICAS

Banlieusard et fier de l'être/ On n'est pas condamné à l'échec/
On est condamné à réussir/ À franchir les barrières,

construire des carrières/ Regarde c'qu'ont accompli nos parents/ C'qu'ils ont subi pour qu'on accède à l'éducation/ Rien n'arrête pas un banlieusard qui se bat.³⁵⁶ (Kery James, Banlieusards).

Por considerar o gosto musical como um elemento potencialmente relevante na construção das identificações juvenis, baseado em minha própria experiência e inspirado nos trabalhos de Massa (2015), Novaes (2003) e Tavares (2009) procurei saber com qual gênero musical meus jovens interlocutores mais se identificavam, mais gostavam, mais costumavam ouvir em seu cotidiano e quais eram suas principais referências musicais.

Não foi para mim uma surpresa que o rap apareceu como elemento em comum em ambos os lados do Atlântico, visto que, conforme aponta Tavares (2009):

A pobreza e o racismo, materializados num espaço urbano desprovido de equipamentos públicos, criam um meio ambiente que leva os grupos de rap a assumirem a missão de uma entidade coletiva capaz de se organizar na ausência de um Estado e promover atividades sociais que os jovens julgam necessárias para cultivarem uma autoestima positiva na periferia onde vivem na busca por reconhecimento social que eventualmente se constitui de maneira insurgente. (TAVARES, 2009, p. 225)

Na França, desde alguns anos já, e ainda em 2021, o *rap français* aparece como o gênero musical mais ouvido³⁵⁷ e foi também o mais mencionado como preferido pelos/as jovens da pesquisa de campo em Aubervilliers, assim como, um dos que eu mais ouvi quando na companhia deles/as durante o meu período por lá.

A maioria justifica tal preferência musical pelo fato de ter crescido em uma *banlieue* e por se sentirem identificados e representados pelas letras e figuras dos rappers franceses:

“Eu escuto principalmente rap porque foi com isso que cresci aqui em Aubervilliers.” (Walid, 23 anos)

“Eu escuto principalmente rap porque é a música daqui dos *quartiers* e porque as letras marcam também, porque tem rappers que fazem as músicas em relação com nossas vivências... enfim, em relação as vivências deles, mas são também vivências nossas, então a gente se vê um pouco dentro.” (Mohammed, 22 anos)

“Eu cresci na *banlieue*, né, aí não tem como, o rap é o gênero musical que mais ouvi na adolescência e mais ouço e gosto ainda hoje. Porque fala da gente e pra gente... as letras falam da nossa realidade, dos nossos perrengues, de tudo que a gente vive, saca, as desigualdades, as injustiças, a discriminação, o racismo, a violência da polícia, do estado, da mídia... além disso quando tem rappers que são do nosso quartier, da nossa cité, aaah, é muito bom, é melhor ainda, porque ficamos orgulhosos deles, saca, porque que eles falam da gente e denunciam o que vivemos no dia a dia. São um pouco nossos representantes.” (Boubacar, 29 anos)

³⁵⁶ *Banlieusards* e orgulhoso de o ser/ Não somos condenados ao fracasso/ Somos condenados ao sucesso/ A vencer as barreiras, construir carreiras/ Olhe o que conseguiram nossos pais/ A que se submeteram para termos acesso à educação/ Nada para um *banlieusard* que luta!

³⁵⁷ Com base em levantamentos feitos pelas principais plataformas de streaming: Spotify, Apple Music e Deezer e pelo *Syndicat national de l'édition phonographique* – SNEP.

“Eu escuto principalmente rap, mas não só, às vezes dou um rolê em outros estilos musicais tipo, sei lá, jazz, Bob Marley..., mas eu curto mais é rap mesmo, mas o rap francês, hein, o rap americano e essas coisas não curto não, gosto das letras dos rappers, às vezes parece que eles falam de mim (risos)” (Nassim, 24 anos)

Não diferente do que encontramos no resto do mundo, no contexto francês, o rap foi um gênero musical que emergiu e se popularizou primeiramente nos bairros populares e periféricos das grandes cidades, de onde vêm, tanto seus intérpretes, quanto seus ouvintes mais cativos. No início dos anos 1990, pelo intermédio de rádios piratas, a dupla de Seine-Saint-Denis [département em que se encontra Aubervilliers], *Suprême NTM*, em um estilo denominado de *rap conscient*, versava sobre as desigualdades sociais e denunciava – abertamente – a violência policial para contra os *banlieusards* do 93; paralelamente, em Marseille, o grupo *IAM* – também adepto de um *rap conscient* – descrevia de forma acusatória o cotidiano penoso das populações das *banlieues phocéennes*. Apesar de não se fazerem mais tão presentes na cena do rap francês, foi interessante notar como esses dois grupos – entre outros – permanecem como referências para alguns jovens albertivillariens:

“Tem também IAM que eu curto... eles têm um bom som... é velho, né, muito velho, mas são boas referências.” (Walid, 23 anos)

“Ah, um bom velho som que eu curto sempre é NTM, IAM, Assassin. Eu escutava demais quando eu era mais novo. Eu escuto até hoje, na real, porque pra mim são os melhores. Às vezes até apresento pros *petits* da DLC, eles não conhecem nada disso tudo.” (Boubacar, 29 anos)

Na virada do milênio e ao longo de sua primeira década, o *rap français* ganha um novo fôlego quando se populariza entre o público para além das *banlieues*, parte em razão do seu reconhecimento pela grande mídia francesa e pela sua difusão por estações de rádio *mainstream* como a *Skyrock*. Novos grupos e rappers solos emergem na cena rap francesa: *Sexion d’Assaut*, *113*, *Tandem*, *La Fouine*, *Rohff*, *Sniper*, *Psy 4 de la rime*, *Kery James* e *Diam’s*³⁵⁸ são alguns/as deles/as³⁵⁹. Essa “nova geração” se destaca pela presença, cada vez mais expressiva, de franceses filhos de estrangeiros e que em suas letras³⁶⁰ – com forte teor político – evocam as condições de vida precárias dos imigrantes e de seus descendentes nas *banlieues* e denunciam

³⁵⁸ *Diam’s* se destaca como uma das primeiras rappers de gênero feminino a fazer sucesso e atingir reconhecimento em um universo essencialmente dominado por homens.

³⁵⁹ Sublinho que os grupos de rap e os rappers solos citados nesta parte da tese foram os mencionados por meus/minhas interlocutores/as durante a pesquisa de campo e/ou na ocasião das entrevistas. Embora parte destes sejam para mim também referências da cena rap francesa – tendo em vista que sou adepto desse gênero musical e de uma geração anterior aos sujeitos dessa pesquisa – optei por citar aqui somente os que eles/as me indicaram como suas referências do passado ou do presente.

³⁶⁰ Constata-se também a presença mais recorrente de termos ou trechos cantados em árabe, assim como, conotações ao Islã, embora ainda de forma pontual.

as discriminações étnicas e raciais a que são acometidos por parte da sociedade e do Estado francês. Essa geração é a referência principal de boa parte dos/as jovens entrevistados:

“*La Fouine* é o melhor pra mim, escuto desde novinho. Na época ele era *moh* magrelo, fino. Pra mim é um *boss*.” (Nassim, 24 anos)

“Escuto principalmente rap francês, mas não só um estilo, curto Ninho, Solting também, é um rapper argelino, e dos rappers mais antigos eu curto Sexion d’Assaut, Timal também, 113...” (Amine, 18 anos)

“Eu gostava da *Diam’s* durante um tempo, porque eu era adolescente bem na época que ela explodiu na mídia e fez bastante sucesso, *La Boulette* (risos). A letra era meio bobinha, mas ela foi uma representante importante pra gente, pras adolescentes da minha época eu quero dizer, porque acho que foi a primeira mulher que fez um grande sucesso entre as rappers francesas, né, e assim, só tem rappers homens no geral, então foi bacana ter uma figura feminina nesse universo por um tempo.” (Manel, 28 anos)

“Dos mais antigos eu curto *Sexion d’Assaut* e eles permanecem presentes até hoje.” (Karim, 18 anos)

“*Tandem* é minha referência principal, porque eles são aqui de Auber hein, você sabia disso? *Tandem, c’est la totale!*” (Boubacar, 29 anos)

A partir da década de 2010, as figuras da cena rap francesa se diversificam, alguns rappers se reaproximam progressivamente do *rap gangsta* norte-americano e surgem poucos novos nomes adeptos do *rap conscient*. Para alguns rappers da “velha guarda”, o rap francês tem se tornado cada vez mais “comercial” e perdeu o seu papel crítico e denunciador de antigamente³⁶¹. Apoiando-se nesse mesmo argumento, a despeito de ser um dos gêneros musicais mais mencionados muitos jovens demonstram uma certa nostalgia e declaram:

“O rap mudou demais, não tem mais o *rap conscient*, quase nada. É muito raro agora. Antes tinha vários... tipo, até 10 anos atrás, algo assim, era bem diferente de agora, sabe. Agora n’jao tem mais melodias, mas só palavras que não significam nada. Antes tinha umas *grosses têtes* como Kery James, Rohff... e olha que o Kery James ele ainda se mantêm (*tient le coup*), ele continua no mesmo embalo, sempre com letras conscientes, com músicas que fazem a gente refletir. A música dos jovens de agora, é mais música pra balada, *shisha* e ambiente, ao invés de ser com letras sensatas. Não tem mais quase rappers que cantam para veicular uma mensagem, estes são cada vez mais raros, agora eles cantam pra vender discos, pra ganhar dinheiro, sendo que antes, e aliás não só no rap, na música em geral, antes faziam músicas para veicular uma mensagem, para marcar as pessoas no bom sentido do termo.” (Mohammed, 22 anos)

“Ah, não existe mais o rap como antes, hein, o *rap conscient*, o rap engajado eu quero dizer, entende? Enfim, sim, ainda tem um, tem o Youssoufa, você conhece? Mas acho que só...” (Soraya, 25 anos)

“Porque assim, na época que o rap tinha um sentido, eu escutava realmente pelas mensagens que transmitiam, quando eu escutava *Sniper*, *Rohff*, *Psy4*... tinha um sentido por trás, agora não tem mais isso... então eu escuto mais como um barulho de fundo e não presto atenção na letra, tanto faz, não escuto o que dizem. Antes tinha uma influência, agora nada mais.” (Walid, 23 anos)

³⁶¹ <https://www.liberation.fr/musique/2017/03/17/rap-francais-nostalgiques-vs-amnesiques_1556543/>

Vale salientar, contudo, que esse ponto de vista é geracional, ou seja, os mais jovens – entre 15 e 18 anos, tendem a ter uma postura menos nostálgica e apreciam os rappers atuais:

“Sim, eu já escutei uns velhos *raps*, tipo Sniper, Psy4, eu gostei..., mas ultimamente eu ouço principalmente Diam’s, Vitaa.” (Charline, 19 anos)

“Eu adoro rap e eu escuto muito muito rap. Pra mim os bons são Naps, Maes, Imène, Marwa Love, Diam’s, Rémi também.” (Naima, 16 anos)

“Eu escuto de tudo, mas principalmente rap, tudo que é rap eu curto... Nino, Daouzi, MHD... escuto também Dadju, Maitre Gims, Aya Nakamura... deixa eu ver, também Diam’s, Vitaa...” (Imène, 16 anos)

As minhas referências eram tão obsoletas que um dia até mesmo causei estranhamento e indignação para Farah, uma adolescente de 15 anos, da DLC:

Farah: mas como assim você não conhece *Maitre Gims*?

Yacine: não conheço, nunca ouvi, a primeira vez que ouvi falar foi com vocês aqui (risos). Me apresenta?

Farah: mas não é possível, ele fez muito sucesso, vendeu milhões, tá em vários tops, todo mundo conhece *Maitre Gims*.

Yacine: ué, eu não conheço, não conhecia... enfim, nunca ouvi ainda acho. Eu não moro aqui, lembra?

Farah: mesmo assim, certeza de que ele fez sucesso até lá no Brasil, certeza!

Uma outra tendência, ainda que minoritária, tem surgido no *rap français* dos últimos 15 anos, qual seja, a emergência de rappers que abertamente reivindicam suas identificações religiosas, e sobretudo, ao islã.

A despeito de não ser um rapper, mas um cantor de *slam*³⁶² Abd Al Malik, foi um dos primeiros a ganhar notoriedade em meados dos anos 2000 na França, com letras declarando sua identificação religiosa ao islã. Logo em seguida, foi a vez do rapper Kery James, que já era conhecido na cena rap francesa desde o final da década de 1990, de se posicionar publicamente como muçulmano – após ter se convertido, no início dos anos 2000, adotando o nome de Ali. Por último, o rapper Médine, conhecidamente muçulmano e praticante, que se envolveu em diversas polêmicas nos últimos dez anos relacionadas as suas posições controversas e as palavras de sua música *Don’t Laik* (2015).

A despeito desses artistas mencionarem explicitamente suas identificações religiosas ao Islã e abordarem religiosidades em algumas de suas músicas não há, todavia, no contexto francês, nada semelhante ao *rap gospel brasileiro*. Utilizando-me da categorização dos raps “para falar de Deus” cunhada por Novaes (2003, p. 27–28), acredito que Abd Al Malik, Kery

³⁶² Também conhecido como *poetry slam*, é um gênero musical criado nos Estados Unidos, na década de 1980, em que o artista (slammer) só conta com o recurso da voz e do corpo.

James e Médine, se encaixariam na modalidade de “raps religiosos sem religião”, revisitada, pois inspirados em uma interpretação do Alcorão e não na Bíblia.

Na pesquisa de campo no Sol Nascente e em Ceilândia, o *rap nacional* também emergiu como um dos gêneros musicais mais ouvido e mais mencionado como preferido pelos meus jovens interlocutores.

De forma semelhante ao que sobressaiu do outro lado do Atlântico, os jovens justificam tal preferência musical por ser um gênero vinculado a periferia, fazendo com que eles se sintam representados pelos seus artistas e se identifiquem com as letras:

“Eu gosto de rap pelo fato de eu ter vivido boa parte da minha vida na periferia, o rap e o hip-hop fez muito parte da minha juventude, da minha infância no caso, de forma muito intensa também. Então acabou que eu tenho assim um apreço, entendeu, e gosto demais de hip hop e rap. Eu acho isso massa, porque a maioria dos raps é poesia e conta sobre a história da pessoa sobre a vivência que ela passa... Eu adoro Hungria, por exemplo, porque ele fala demais da Ceilândia, entendeu, ele tem muito prazer de dizer o nome das periferias nas músicas dele.” (Gabriel, 19 anos)

“Eu sou do quebrada, então eu gosto de hip-hop e rap, né (risos) não só, é verdade, gosto de ouvir outras coisas também, vai depender da companhia, do dia..., mas o rap é meio que um refúgio pra mim, sabe, pra mim e pros meus amigos, porque... sei lá, parece que às vezes fala com a gente... é emocionante até ver o sucesso que o Hungria tá fazendo em todo Brasil e representando a gente da Ceilândia. *Eu não troco por duas Miami ou Paris, a metade da minha Ceilândia.*” (João Vitor, 18 anos)

“Rappers eu só gosto dos que são da CEI (risos), na verdade é principalmente porque são meus amigos mesmo” (Marcela, 28 anos)

“Eu até que curtia uns rap na época que eu tava afastado da Igreja, ouvia também funk, pop, rock, todas essas músicas seculares... os rap era (*sic*) legal porque falava da nossa vida, né? A vida de quem mora na quebrada... Alguns... Hungria, Tribo da Periferia, Racionais, claro, mas eles nem são daqui” (Diego, 19 anos)

“Quando eu era mais nova eu ouvia com minhas amigas da escola e da vizinhança, Atitude Feminina...” (Eduarda, 17 anos)

Contudo, outros ou os mesmos, teceram críticas quanto ao que “está se tornando o hip-hop e rap no Brasil”:

“O rap hoje em dia, tá um pouco atrapalhado... ele tá trabalhando mais com questão de... meter um assalto, não sei o que e tudo mais, eu acho isso um pouco complicado, esses eu não ouço não, fora alguns né... é que já foi melhor. É como eu te falei, eu curto o Hungria, quando ele fala da Ceilândia, de onde ele viveu, questão da mãe dele, eu fico orgulhoso..., mas tem algumas músicas dele que eu acho meio ostentação demais..., como eu falei pra você, não é porque existe Hungria que eu vou gostar de tudo que ele produz. Que eu sou uma pessoa assim que gosto filtrar muito o que eu escuto. Igual eu falei pra você, música pra mim tem muito significado. E a letra pra mim influencia muito. Então tipo, tem letras que pra mim não cola” (Gabriel, 19 anos)

“Eu tenho evitado ouvir certas músicas da época que desviei, sabe, porque elas não me inspiram coisas boas, elas ativam gatilhos sobre os quais eu não quero pensar. Eu ouvia rap, funk, uns reggae (*sic*) também naquela época que eu te disse, que eu era da vida. Aí eu fui vendo o quanto isso era errado. O quanto essas músicas tinham

conotações sexuais que não eram certas. Comecei a banir essas coisas da minha vida.”
(Diego, 19 anos)

No Brasil, rap gospel é um subgênero musical muito forte, que conquista muitos adeptos por entre os jovens evangélicos. Alguns deles mencionaram algumas referências:

“Ultimamente eu tô mais curtindo Pregador Luo. Ele tem uma música muito boa também, que é *Árvore de Bons Frutos* é um rap consciente. E fala e traz significados de coisas assim que vai agregar no seu dia a dia. Porque tem músicas que tipo assim, não passam de músicas...” (Gabriel, 19 anos)

“Tem um grupo de São Paulo que é maneiro, é o Ao Cubo, gosto do som deles” (Davi, 20 anos)

“Eu curto muito funk gospel, não porque é uma coisa que eu ponho no fone de ouvido pra ouvir, mas eu curto muito o funk gospel pela forma como a gente conseguiu transformar o funk numa coisa que não, que não é pejorativa, sabe, que não tem ataque à gênero, que não diminui ninguém, pelo contrário, é o funk que adora a Deus, entendeu? Então eu acho isso muito interessante.” (William, 25 anos)

Em suma, o rap foi o gênero musical com o qual os/as jovens de Aubervilliers e do Sol Nascente/ Ceilândia mais declararam se identificar e ouvir no cotidiano mostrando-se assim como um importante tradutor das culturas juvenis de bairros populares em ambos os contextos.

Denota-se que, embora algumas identificações sejam diferentes, como, por exemplo, a forte identificação ao rap religioso no caso brasileiro, menos evidenciada no contexto francês, o denominador comum da predileção desses jovens pelos raps locais ainda é a maneira como este gênero musical se articula as suas identificações territoriais e as suas identificações de religiosidade, mas também suas identificações juvenis, étnicas, nacionais, culturais. Ademais, à luz do título da música dos Racionais MCs: *periferia é periferia, em qualquer lugar*, considero que o rap aparece como um elemento agregador entre esses dois universos, ao mesmo tempo, tão diferentes, mas semelhantes ao observarmos as suas juventudes em contexto periféricos e suas formas de identificação ao território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na presente tese tive como foco central as juventudes em contextos periféricos e para tanto realizei uma pesquisa empírica, em perspectiva comparada, em Aubervilliers, um município da *banlieue* parisiense e na Ceilândia e no Sol Nascente, regiões administrativas situadas na periferia brasiliense.

A pesquisa de campo em Aubervilliers se desenvolveu junto a duas associações culturais juvenis, em Ceilândia e no Sol Nascente, por intermédio de um centro educacional e das ações sociais de um coletivo juvenil, durante a Pandemia de Covid-19.

Inicialmente, o projeto de pesquisa tinha por objeto principal as sociabilidades religiosas juvenis, o que, em parte, explica a escolha das localidades acima, visto que ambas se mostravam como terrenos férteis para a expansão de “novas religiões”, não hegemônicas e dominantes simbolicamente, no território em que se desenvolvem. Durante o desenvolvimento da pesquisa houve um deslocamento da lente de análise, quando o campo, que teve início na França e que foi abordado por meio de uma “observação flutuante” (PÉTONNET, 2008) me convidou a observar, não somente as religiosidades juvenis, mas as suas múltiplas formas de identificações, bem que ainda considerando as religiosidades como um componente de suas identificações.

Logo, o objetivo principal passou a ser de investigar como ocorre o processo de socialização e de identificação dos/as jovens de bairros populares e periféricos, tendo por objeto de estudo suas sociabilidades entre os territórios e as religiosidades. Assim, por meio de uma pesquisa de campo de natureza etnográfica, observei o cotidiano desses/as jovens em suas localidades e convivi com suas práticas e atividades, no intuito de melhor compreender os efeitos sociais das religiosidades e das territorialidades na construção de suas múltiplas identificações coletivas e individuais.

O deslocamento da lente de análise para as identificações foi também importante para explicitar a motivação pessoal e íntima, subjacente à escolha desse objeto de pesquisa. Por ser brasileiro, argelino e francês, filho de uma mãe católica e de um pai muçulmano, logo notei como era essencial considerar os meus múltiplos atravessamentos e pertencimentos nacionais, culturais, étnicos, raciais e de religiosidades, tanto para analisar a minha posição de pesquisador em campo, quanto para fazer da minha própria experiência de vida um objeto de reflexividade para pensar os processos de identificação e as religiosidades dos jovens interlocutores nos dois contextos.

Assim, por meio de uma auto-socio-análise acabei fazendo emergir vários elementos das minhas bricolagens de identificação nacionais, étnicas, culturais, raciais e de religiosidades e no que diz respeito a essa última em específico terminei por notar que, apesar de me considerar, a priori, como uma pessoa sem religião, quiçá mesmo, a-religiosa, eu na verdade sempre fui nem muçulmano, nem católico, mas impregnado de religiosidades.

Quanto a minha postura durante a pesquisa, foi interessante notar, também a partir dessa auto-socioanálise, como eu era lido em campo pelos meus jovens interlocutores nesses contextos periféricos. Como um *outsider* no Sol Nascente, marcado pela distância social e racial em relação aos meus interlocutores, e como “um nativo apesar de mim mesmo” ou um meio-irmão em Aubervilliers, onde eu oscilava entre a posição de *insider* e *semi-insider*.

Ao longo da tese optei pela apresentação dos dois campos em concomitância embora, nem sempre as análises puderam ser realizadas de forma cotejada. Defendo, contudo, que esse tipo de construção argumentativa deu maior relevância aos dados avançados, por me permitir apresentar, dimensão por dimensão, as possibilidades e impossibilidades de comparação.

A aproximação entre uma quebrada brasiliense e uma banlieue parisiense me permitiu constatar como ambas as localidades são construídas, sobretudo pelas esferas midiáticas e políticas, mas também pela esfera acadêmica, de forma negativa e com base em estigmas fazendo com que seus moradores e, mais ainda, os jovens além de conviver com diversos tipos de privações e limitações cotidianas, são também privados do controle de suas representações e de sua identidade coletiva.

Como ponto de convergência entre as duas realidades observadas notei de que modo, a identificação territorial, torna-se um substituto frente às múltiplas adversidades e aos desafios provocados pela presença desigual do Estado (MACHADO DA SILVA, 2010), assim como, uma estratégia de inversão para com os efeitos negativos da estigmatização territorial e da(s) discriminação(ões) raciais, sociais, étnicas e religiosas. Em outros termos notei que ser de uma banlieue parisiense e de uma quebrada brasiliense, é articulado pelos jovens como um atributo valorativo, positivado e defendido, assim como, de que forma as territorialidades moldam suas identificações juvenis.

No que tange a identificação social que se constrói com base nas religiosidades, contrapontos de análise puderam ser feitos entre os dois campos. Assim, constatei em comum, como os jovens de ambos os lados do Atlântico argumentam adotar uma prática religiosa em ruptura com a religiosidade herdada dos pais, em um duplo sentido, sendo mais voltada para “o livro” e onde

prevalece o livre-arbítrio. Os jovens, portanto, constroem uma identificação religiosa própria e adaptada à sociedade em que vivem. Ademais, notou-se nos dois campos como essas religiões “minoritárias de massa” se tornam um recurso precioso para as populações socialmente vulneráveis e estruturalmente dominadas, visto que por intermédio delas torna-se possível o retorno a essência (raízes, tradição, pureza), a manutenção de normas de civilidade, de solidariedade, de sociabilidade e a construção de redes de apoio, de vínculos dentro e fora “das margens”.

Por outro lado, notei também diferenças entre os dois contextos analisados, a principal delas aponta que no contexto brasileiro a identificação religiosa faz parte da esfera pública, sendo que no contexto francês ela prevalece na esfera privada. Isto, embora Aubervilliers tenha se mostrado como uma cidade declaradamente multicultural e plurirreligiosa, em uma França onde paradoxalmente segue-se o modelo de integração do tipo assimilacionista, que defende o “apagamento das distinções” em prol de um republicanismo universalista. Há também outra distinção, que se relaciona com a maneira como os jovens circulam e se relacionam com o seu território pois, enquanto no Sol Nascente, os jovens evangélicos frequentam a igreja tal, da denominação tal, da rua ou bairro tal e do pastor tal, para os jovens muçulmanos de Aubervilliers parecia inconcebível quando eu lhes perguntava se eles frequentavam especificamente uma mesquita de bairro ou outra. Em outros termos, no Brasil notou-se uma relação direta entre identificação religiosa e a territorial, o que não se confirmou no contexto francês.

Como achado principal emergiu desta tese o modo como nestas localidades, a identificação territorial, em articulação, com a identificação religiosa, contribui para que as juventudes periféricas se apropriem e (re)assumam o controle e a definição de suas próprias identidades individuais e coletivas.

Acredito que essa tese traz contribuições para os estudos que buscam observar as juventudes periféricas para além de uma categoria social unificada e homogênea; na compreensão das metamorfoses e das reconfigurações das relações e identidades de classe, ou seja, das classes populares contemporâneas; assim como, para a sociologia das intersecções, visto que incentiva a pensar a religião como um eixo de sujeição que atravessa o cotidiano dos jovens sujeitos na relação com outros marcadores sociais de diferença.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMO, Helena Wendel. Condição juvenil no Brasil contemporâneo. *Em*: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni (org.). **Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional**. São Paulo: Perseu Abramo, 2005. p. 37–72.

ABRAMOVAY, Miriam. **Gangues, Gênero e Juventudes: donas de rocha e sujeitos cabulosos**. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos - SDH, 2010.

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**, [s. l.], v. 20(2), n. 256, 2012.

AGIER, Michel. **Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos**. São Paulo: Terceiro nome, 2011.

AGIER, Michel. **L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas**. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1999.

ALMEIDA, Ronaldo de. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. *Em*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 111–122.

ALMEIDA, Ronaldo de; BARBOSA, Rogério. Transmissão religiosa nos domicílios brasileiros. *Em*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento. O Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ANDRADE, Carla Coelho de. **Entre gangues e galeras : juventude, violência e sociabilidade na periferia do Distrito Federal**. 2007. Tese de Doutorado em Antropologia Social[s. l.], 2007.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ARENARI, Brand. América Latina, pentecostalismo e capitalismo periférico: Aproximações teóricas para além do culturalismo. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 15, n. 3, p. 514–527, 2015. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/19642>. Acesso em: 3 nov. 2020.

ASAL, Houda. **L'islamophobie en France : le déni d'un phénomène bien réel**. [S. l.]: La Découverte, 2020. *E-book*. Disponível em: <https://www.cairn.info/racismes-de-france--9782348046247-page-170.htm>. Acesso em: 2 fev. 2022.

AUBRÉE, Marion. La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe: le cas de l'I.U.R.D. *Em*: LERAT, Christian; RIGAL-CELLARD, Bernadette. **Les mutations transatlantiques des religions**. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2000.

AUBRÉE, Marion. Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest. **Anthropologie et Sociétés**, [s. l.], v. 27, n. 1, p. 65–84, 2003. Disponível em: <https://www.erudit.org/en/journals/as/2003-v27-n1-as553/007002ar/abstract/>. Acesso em: 2 set. 2020.

AVENEL, Cyprien. La construction du « problème des banlieues » entre ségrégation et stigmatisation. **Journal français de psychiatrie**, Toulouse, v. 34, n. 3, p. 36–44, 2009. Disponível em:

<https://www.cairn.info/revue-journal-francais-de-psychiatrie-2009-3-page-36.htm>. Acesso em: 5 set. 2022.

BARBOSA, Luiz Coimbra. **Cativando mentes e corações dos “guardiões da Ceilândia” : as representações sociais do 8º batalhão da PMDF**. 2016. Dissertação de Mestrado em Sociologia - Universidade de Brasília, [s. l.], 2016.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.

BEAUD, Stéphane. **80% au bac. et après? Les enfants de la démocratisation scolaire**. Paris: La découverte, 2003.

BEAUD, Stéphane. **La France des Belhoumi. Portraits de famille (1977-2017)**. Paris: Éditions La Découverte, 2018.

BEAUD, Stéphane; PIALOUX, Michel. **Violences urbaines, violence sociale. Genèse des nouvelles classes dangereuses**. Paris: Hachette Littératures, 2003.

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques**. Paris: La découverte, 2003.

BECKER, Howard Saul. **Les mondes de l'art**. Paris: Flammarion, 1988.

BELLANGER, Emmanuel. **Ivry, banlieue rouge. Capitale du communisme français, XXème siècle**. Paris: Créaphis, 2017. (H. Collection).

BERGER, Peter; BERGER, Brigitte. Socialização: como ser um membro da sociedade. *Em*: FORACCHI, Marialice Mencarini; MARTINS, José de Souza (org.). **Sociologia e Sociedade (Leituras de introdução à Sociologia)**. Rio de Janeiro: LTC, 1977. p. 200–214.

BERTAUX, Daniel. **Le récit de vie**. Paris: Armand Colin, 2010.

BERTHAULT, Jérôme. **La banlieue du 20 heures. Ethnographie de la production d'un lieu commun journalistique**. Marseille: Agone, 2013.

BERTRAND, Jean-René. Éléments pour une géographie de la religiosité. **Noroi**, [s. l.], v. 174, n. 1, p. 215–233, 1997. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/noroi_0029-182x_1997_num_174_1_6786. Acesso em: 30 abr. 2022.

BERTRAND, Jean-René; MULLER, Colette (org.). **Religions et territoires**. Paris: L'Harmattan, 1999.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, Caritás, 1998.

BIDAR, Abdennour. La paille dans l'œil de mon prochain (Notes de lecture). **Etudes**, [s. l.], n. 2, p. 113–122, 2014. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-etudes-2014-2-page-113.htm>. Acesso em: 2 fev. 2022.

BOUAMAMA, Saïd. **De la galère à la citoyenneté. Les jeunes, la cité, la société**. Paris: Desclée de Brouwer, 1993.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007a.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. Comprendre. *Em*: BOURDIEU, Pierre (org.). **La misère du monde**. Paris: Points-Essais, 2007b.

BOURDIEU, Pierre. Effets de lieu. *Em*: LA MISÈRE DU MONDE. Paris: Points-Essais, 2007c.

BOURDIEU, Pierre. **La misère du monde**. Paris: Points-Essais, 2007d.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de sociólogo. Metodologia da pesquisa na sociologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic. **Réponses: pour une anthropologie réflexive**. Paris: Seuil, 1992.

BURGOS, Marcelo Baumann (org.). **A escola e o mundo do aluno**. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

CAMURÇA, Marcelo Ayres; TAVARES, Fátima; PEREZ, Léa. Religião, pertencas, crenças e valores na juventude de Minas Gerais. **Paralellus. Revista eletrônica em ciências da religião - UNICAP**, [s. l.], v. 6, n. 13, p. 407–428, 2015.

CARREIRO, Gamaliel da Silva. **Análise sócio-desenvolvimental do crescimento evangélico no Brasil**. 2007. Tese de Doutorado em Sociologia - Universidade de Brasília, Brasília, 2007. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/2879>.

CARUSO, Haydée; SILVA, Juliana Ferreira da; GUELLATI, Yacine. Juventudes e violências: o que as publicações nacionais e internacionais (2008-2018) têm a dizer?. **Anais do 20º Congresso Brasileiro de Sociologia**, [s. l.], p. 23, 2020.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: Chicago Press, 1994.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz Terra, 2010.

CECCHETTO, Fátima Regina; MUNIZ, Jacqueline de Oliveira; MONTEIRO, Rodrigo de Araujo. “BASTA TÁ DO LADO” – a construção social do envolvido com o crime. **Caderno CRH**, [s. l.], v. 31, n. 82, p. 99–116, 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/3476/347659059007/html/>. Acesso em: 30 out. 2022.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CÉSARI, Jocelyne. **Être musulman en France. Associations, militants et mosquées**. [S. l.]: IREMAM/Karthala, 1994.

CÉSARI, Jocelyne; MOORE, Damian. Les jeunes, l’islam et les pratiques culturelles. De l’indignité culturelle à la relégation institutionnelle. *Em*: ÉMERGENCES CULTURELLES ET JEUNESSE POPULAIRE. TURBULENCES OU MÉDIATIONS? Paris: L’Harmattan, 2003.

CHAMBOREDON, Jean-Claude; LEMAIRE, Madeleine. Proximité spatiale et distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement. **Revue française de sociologie**, [s. l.], n. 10, p. 3–33, 1970.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CODEPLAN. **Compatibilização entre as projeções populacionais, a PDAD 2018 e a nova delimitação (oficial) das Regiões Administrativas do Distrito Federal**. Brasília: CODEPLAN, 2020. Nota Técnica.

CODEPLAN. **Pesquisa distrital por amostra de domicílios - PDAD 2018 - Ceilândia**. Brasília: CODEPLAN, 2019a. PDAD.

CODEPLAN. **Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios - PDAD 2021 - Distrito Federal**. Brasília: CODEPLAN, 2022. PDAD.

CODEPLAN. **Pesquisa distrital por amostra de domicílios PDAD - 2013. Pôr do Sol - Sol Nascente**. Brasília: CODEPLAN, 2013.

CODEPLAN. **Sol Nascente/ Pôr do Sol: um retrato demográfico e socioeconômico**. Brasília: CODEPLAN, 2019b.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, [s. l.], v. 31, n. 1, p. 99–127, 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0102-69922016000100099&lng=en&nrm=iso&tIng=pt. Acesso em: 5 nov. 2020.

CORREA, Diogo Silva. **Anjos do fuzil: uma etnografia das relações entre igreja e tráfico na Cidade de Deus**. 2015. Tese de Doutorado em Sociologia - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

DAL ROSSO, Sadi; BANDEIRA, Lourdes; COSTA, Arthur Trindade Maranhão. Pluralidade e Diversidade das Ciências Sociais : uma contribuição para a epistemologia da ciência. **Sociedade e Estado**, [s. l.], v. 17, n. 2, p. 231–246, 2002.

DAYRELL, Juarez. A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. **Educação & Sociedade**, [s. l.], v. 28, n. 100, p. 1105–1128, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0101-73302007000300022&lng=en&nrm=iso&tIng=en. Acesso em: 8 mar. 2019.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, [s. l.], n. 24, p. 40–52, 2003. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27502404>. Acesso em: 8 mar. 2019.

DERRADJI, Yacine. Le français en Algérie: langue emprunteuse et empruntée. **Le français en Afrique**, [s. l.], v. 13, p. 71–82, 1999.

DETIENNE, Marcel. **Comparer l’incomparable. Oser expérimenter et construire**. Paris: Éditions du Seuil, 2009.

DUBAR, Claude. **La crise des identités. L’interprétation d’une mutation**. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.

DUBET, François. **La galère: jeunes en survie**. Paris: Fayard - Points, 2008.

DUBET, François; LAPEYRONNIE, Didier. **Les quartiers d’exil**. Paris: Seuil, 1992.

DURKHEIM, Émile. **Les règles de la méthode sociologique**. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2009.

ELIAS, Norbert. **Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento**. Barcelona: Ediciones península, 1990.

ELIAS, Norbert. **La société des individus**. Paris: Fayard, 1991.

- ELIAS, Norbert. **Norbert Elias por ele mesmo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- ELIAS, Norbert. **Qu'est ce que la sociologie**. [S. l.]: Pocket, 1993. (Pocket Agora).
- ÉTIENNE, Guillaume (org.). **Histoires de migrations. Intimités et espaces publics**. Tours: Presses Universitaires François Rabelais, 2017. (Migrations).
- FASSIN, Didier. **La force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers**. Paris: Seuil, 2015.
- FERNÁNDEZ, Beatriz; GOSNET, Antoine; OZOUF-MARIGNIER, Marie-Vic. Les défis du Campus Condorcet. Attractivité métropolitaine et insertion locale. **Métropolitiques**, [s. l.], 2020. Disponível em: <https://metropolitiques.eu/Les-defis-du-Campus-Condorcet-Attractivite-metropolitaine-et-insertion-locale.html>. Acesso em: 22 mar. 2022.
- FOOTE WHYTE, William. **Sociedade de Esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FRÉGOSI, Frank. Les nouveaux musulmans: entre surexposition et invisibilité. **Esprit**, [s. l.], n. 404, Les convertis: avenir de la religion?, 2014.
- FREIRE, Letícia. “Les Jeux Olympiques pour qui?”. Les actions du Comité Populaire de la Coupe du monde et des Jeux Olympiques de Rio de Janeiro contre un modèle urbain d'exclusion. **Problèmes d'Amérique Latine**, [s. l.], v. 103, p. 95–117, 2016.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. Em: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* **Nem Anjos, nem Demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo**. 2ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 67–159.
- GARY, Romain. **La vie devant soi**. Paris: Gallimard, 1982.
- GASTAUT, Yvan. 1973, l'année intense. **Hommes Migrations**, [s. l.], v. n° 1330, n. 3, p. 9–13, 2020. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-hommes-et-migrations-2020-3-page-9.htm>. Acesso em: 26 nov. 2020.
- GASTAUT, Yvan. La flambée raciste de 1973 en France. **Revue Européenne des Migrations Internationales**, [s. l.], v. 9, n. 2, p. 61–75, 1993.
- GASTAUT, Yvan. **L'immigration et l'opinion en France sous la Ve République**. Paris: Seuil, 2000.
- GASTAUT, Yvan. L'irruption du thème de l'immigration dans les médias. **Confluences**, [s. l.], p. 15–31, 1997.
- GÉLARD, Marie-Luce. L'islam en France : pratiques et vécus du quotidien. **Ethnologie française**, [s. l.], v. 47, n. 4, p. 599–606, 2017. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2017-4-page-599.htm>. Acesso em: 2 fev. 2022.
- GERALDO, Pedro Heitor Barros. **O senador e o bispo: encontros e desencontros na antessala da política**. Rio de Janeiro: Autografia, 2018.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, [s. l.], v. 28, n. 2, p. 80–101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. **Estudos Avançados**, [s. l.], v. 18, n. 52, p. 47–62, 2004. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10023>. Acesso em: 3 nov. 2020.

GOFFMAN, Erving. **Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GONÇALVES, Marillia Pereira. **Enegrecendo o cotidiano escolar : estudo de caso em uma escola classe de Ceilândia (DF)**. 2013. Dissertação de Mestrado em Educação[s. l.], 2013.

GONZALEZ, Philippe. Changer les coeurs, gagner les nations: la conversion dans l'évangélisme. **Esprit**, [s. l.], n. 404, Les convertis: avenir de la religion?, p. 54–64, 2014.

GUELLATI, Yacine. **Os jovens em seu bairro. Efeitos de bairro e sociabilidades juvenis no município de Águas Lindas de Goiás**. 2015. Dissertação de Mestrado em Sociologia - Universidade de Brasília - UnB, Brasília- DF, 2015.

HAIJAT, Abdellali; MOHAMMED, Marwan. **Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le “problème musulman”**. Paris: La découverte, 2013.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade?. *Em*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103–131.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement**. Paris: Champs-Flammarion, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologies et religion: approches classiques**. [S. l.]: Presses Universitaires de France, 2001.

JACOB, Cesar Romero. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. [S. l.]: Editora PUC-Rio, 2003.

JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. *Em*: JODELET, Denise (org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2001.

JOSEPH, Isaac. **La ville sans qualité**. Paris: Éditions de l'Aube, 1984.

KAKPO, Nathalie. Relegation scolaire et recherche de requalification par l'islam monographie des religiosites juveniles dans une ville française moyenne. **Societes contemporaines**, [s. l.], v. no 59-60, n. 3, p. 139–159, 2005. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-societes-contemporaines-2005-3-page-139.htm>. Acesso em: 19 mar. 2019.

KASSOVITZ, Mathieu. **La Haine**. Paris: Canal +, 1995.

KEPEL, Gilles. **Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France**. Paris: Seuil, 1991.

KHOSROKHAVAR, Farhad. **L'Islam des jeunes**. Paris: Flammarion, 1997.

LAHIRE, Bernard. **L'homme pluriel. Les ressorts de l'action**. Paris: Pluriel, 2011.

LAPEYRONNIE, Didier. **Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui**. Paris: Robert Laffont, 2008.

LEITE, Daniela Carvalho Bezerra. **Feiras como espaços de hospitalidade e identidade coletiva: Feira permanente da Ceilândia/DF**. 2015. Dissertação de Mestrado Profissional em Turismo - Universidade de Brasília, [s. l.], 2015.

LEPOUTRE, David. **Coeur de banlieue. Codes, rites et langages**. Paris: Odile Jacob Poches, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Nacional, 1976.

LIOGIER, Raphaël. **Le mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective**. Paris: Éditions du Seuil, 2012.

LÖWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação? Religião e política na América Latina**. 2ªed. São Paulo: Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

MAALOUF, Amin. **Les identités meurtrières**. Paris: Grasset, 1998.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. A continuidade do “problema da favela”. *Em*: OLIVEIRA, Lúcia Lippi (org.). **Cidade: histórias e desafios**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano. **Sociedade e Estado**, [s. l.], v. 19, n. 1, p. 53–84, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0102-69922004000100004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 16 abr. 2019.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. “VIOLÊNCIA URBANA”, SEGURANÇA PÚBLICA E FAVELAS - O CASO DO RIO DE JANEIRO ATUAL. **Caderno CRH**, [s. l.], v. 23, n. 59, 2010. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/crh/article/view/19104>. Acesso em: 16 abr. 2019.

MACHELON, Jean Pierre. **Les relations des cultes avec les pouvoirs publics**. [S. l.]: Ministère de l'Intérieur et de l'Aménagement du territoire, 2006.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Da periferia ao centro. Trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana**. São Paulo: Terceiro nome, 2012.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 17, n. 49, p. 11–29, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0102-69092002000200002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 14 mar. 2019.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço. Cultura popular e lazer na cidade**. São Paulo: Hucitec, 2004.

MAGNANI, José Guilherme Cantor; SOUZA, Bruna Mantese de (org.). **Jovens na Metrópole. Etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade**. São Paulo: Terceiro nome, 2007.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, [s. l.], v. 18, n. 52, p. 121–138, 2004.

MARIANO, Ricardo. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. **Perspectiva Teológica**, [s. l.], v. 43, n. 119, Onda Pentecostal, 2011. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1028>. Acesso em: 12 mar. 2019.

MARICATO, Ermínia. Brasil 2000: qual planejamento urbano?. **Cadernos IPPUR**, [s. l.], v. Ano XI, n. Rio de Janeiro, 1997.

MARIZ, Cecília Loreto; GRACINO JR, Paulo. As igrejas pentecostais no Censo 2010. *Em*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento. O Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MASSA, Ana de Santa Cecília. ‘Jeunes Favelados’ et ‘Jeunes de Banlieue’ : l’expression artistique dans la construction du sujet en territoires stigmatisés. **Revista Brasileira Adolescência e Conflitualidade**, [s. l.], v. 1, n. 1, 2015. Disponível em: <http://revista.pgsskroton.com.br/index.php/adolescencia/article/view/196>. Acesso em: 11 mar. 2019.

MATHIEU, Séverine; FATH, Sébastien; ENDELSTEIN, L. (org.). **Dieu change en ville. Religion, espace, immigration**. Paris: L’Harmattan, 2010.

MAUGER, Gérard. Enquêter en milieu populaire. **Genèses. Sciences sociales et histoire**, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 125–143, 1991. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/genes_1155-3219_1991_num_6_1_1096. Acesso em: 6 mar. 2019.

MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, [s. l.], p. 15–38, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/j/ln/a/sv7ZDmyGK9RymzJ47rD5jCx/>. Acesso em: 28 mar. 2023.

MISSE, M. Organized crime and common crime in rio de janeiro: Affinities and differences. **Revista de Sociologia e Política**, [s. l.], v. 19, n. 40, p. 13–27, 2011.

MONTEIRO, Claudio Dantas. “Pebas” e “vagabundos”: A representação midiática de criminosos no programa DF Alerta. **Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, [s. l.], v. 13, n. 3, p. 827–848, 2020.

MUCCHIELLI, Laurent (org.). **La frénésie sécuritaire. Retour à l’ordre et nouveau contrôle social**. Paris: La découverte, 2008.

NERI, Marcelo Cortes. **Novo mapa das religiões**. Rio de Janeiro: FGV-CPS, 2011. Disponível em: <https://www.cps.fgv.br/cps/religiao/>. .

NOIRIEL, Gérard. **Atlas de l’immigration en France**. Paris: Autrement, 2002.

NOIRIEL, Gérard. **Le Creuset français. Histoire de l’immigration (XIXe-XXe siècle)**. Paris: Le Seuil, 1988.

NOIRIEL, Gérard. Une histoire du modèle français d’immigration. **Regards croisés sur l’économie**, [s. l.], v. 8, n. 2, p. 32–38, 2010. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-regards-croises-sur-l-economie-2010-2-page-32.htm>. Acesso em: 18 mar. 2022.

NOVAES, Regina. Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público. *Em*: RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO. São Paulo: Attar, 2003.

NOVAES, Regina. Jovens sem religião: sinais de outros tempos. *Em*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento. O Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

NOVAES, Regina. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. *Em*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **As religiões no Brasil. Continuidades e rupturas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 135–160.

NUNES, Brasilmar Ferreira. Consumo e identidade no meio juvenil: considerações a partir de uma área popular do Distrito Federal. **Soiedade e Estado**, [s. l.], p. 647–678, 2007.

OBERTI, Marco; PRÉTECEILLE, Edmond. **La ségrégation urbaine**. Paris: La Découverte, 2016.

OBSERVATOIRE DE LA SOCIÉTÉ LOCALE. **La population étrangère d’Aubervilliers. Qui sont les dix nationalités les plus nombreuses em 2013?** Aubervilliers: Maire d’Aubervilliers, 2017.

OBSERVATOIRE DE LA SOCIÉTÉ LOCALE. **Portrait statistique d’Aubervilliers en 2016 comparaison avec d’autres territoires**. Aubervilliers: DGA Développement de la ville - Mairie d’Aubervilliers, 2019.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. **Revista de Antropologia**, [s. l.], v. 39, p. 13–37, 1996.

OUATTARA, Fatoumata. Une étrange familiarité. Les exigences de l’anthropologie “chez soi”. **Cahiers d’études africaines [En ligne]**, [s. l.], v. 175, 2004.

PAIS, José Machado. **Culturas juvenis**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.

PAIS, José Machado. O cotidiano e a prática artesanal da pesquisa. **Revista brasileira de sociologia**, [s. l.], v. 01, n. 1, p. 107–128, 2013.

PAIS, José Machado. **Sociologia da vida quotidiana**. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2015.

PAIS, José Machado; LACERDA, Mirian Pires Corrêa de; OLIVEIRA, Victor Hugo Nedel. Juventudes contemporâneas, cotidiano e inquietações de pesquisadores em Educação - uma entrevista com José Machado Pais. **Educar em Revista**, [s. l.], v. 64, p. 301–313, 2017.

PARK, Robert Ezra. La ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain. *Em*: JOSEPH, Isaac; GRAFFMEYER, Yves (org.). **L’école de Chicago. Naissance de l’écologie urbaine**. Paris: Champs-Flammarion, 2004. p. 83–130.

PAVASOVIC, Mirjana. **Aubervilliers au travers les chiffres**. Aubervilliers: Observatoire de la société locale - Mairie d’Aubervilliers, 2019.

PAVASOVIC, Mirjana. **Quartiers d’Aubervilliers: les principaux chiffres**. Aubervilliers: Observatoire de la société locale - Mairie d’Aubervilliers, 2017.

PAVIANI, Aldo. **Brasília: Dimensões da violência urbana**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

PELUSO, Maria Luiza. Contradições e conflitos no espaço de classes: centro versus periferia. *Em*: PAVIANI, Aldo (org.). **Urbanização e metropolização: a gestão dos conflitos em Brasília**. Brasília: Editora UnB, 1987.

PEREIRA, Réia Silvia Gonçalves. “Juventude é curtição, o problema é se Jesus voltar”: cultura funk, pentecostalismo e juventudes nas camadas populares. **Religião e Sociedade**, [s. l.], v. 38, n. 3, p. 41–62, 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0100-85872018000300041&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 6 mar. 2019.

PÉTONNET, Colette. A observação flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense. **Antropolítica**, [s. l.], v. n° 25, p. 99–111, 2008.

PORTIER, Philippe; WILLAIME, Jean-Paul. **La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition.** Paris: Armand Colin, 2021.

QUEIRÓS, Adirley. **A cidade é uma só?** Brasília: [s. n.], 2013.

QUEIROZ, E. P. D. **A formação histórica da região do Entorno do Distrito Federal: dos municípios-gênese à presente configuração territorial.** 2007. Dissertação de Mestrado em Geografia - Universidade de Brasília - UnB, Brasília, 2007.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional (The without religion in Brazilian census: sign of a crisis of affiliation) - DOI: 10.5752/P.2175-5841.2012v10n28p1130. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, [s. l.], v. 10, n. 28, p. 1130–1153, 2012. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n28p1130>. Acesso em: 2 abr. 2019.

SANTELLI, Emmanuelle. Être musulman après le 11 septembre : l'expérience des descendants d'immigrés maghrébins en France. **Diversité urbaine**, [s. l.], v. 8, n. 2, p. 135–162, 2008. Disponível em: <http://www.erudit.org/fr/revues/du/2008-v8-n2-du2788/000369ar/>. Acesso em: 19 mar. 2019.

SANTOS, Tiago Vinícius André. **Desigualdade racial midiática. O direito à comunicação exercido e o direito à imagem violado.** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

SANTOS, Marcos Vinícius Rodrigues dos. **SHIS e Terracap versus Povo. A luta da Associação dos incansáveis moradores de Ceilândia (1971-1988).** 2020. 69 f. Trabalho de Conclusão de Curso em História - Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

SAYAD, Abdelmalek. **La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré.** Paris: Seuil, 1999.

SAYAD, Abdelmalek. **L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. La fabrication des identités culturelles.** Paris: Raisons d'agir, 2014. v. 3

SAYAD, Abdelmalek. **L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. Les enfants illégitimes.** Paris: Raisons d'agir, 2006a. v. 2

SAYAD, Abdelmalek. **L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. L'illusion du provisoire.** Paris: Raisons d'agir, 2006b.

SELOD, Harris. La mixité sociale : le point de vue des sciences économiques. Les gagnants et les perdants de la ségrégation. **Informations sociales**, Paris, v. 125, n. 5, p. 28–35, 2005. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2005-5-page-28.htm>. Acesso em: 3 maio 2023.

SENRA, Nelson; LIMA, Nísia Trindade. **Veredas de Brasília. As expedições geográficas em busca de um sonho.** Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

SIMON, Patrick; TIBERJ, Vincent. Religions. Em: BEAUCHEMIN, Cris; HAMEL, Christelle; SIMON, Patrick (org.). **Trajectoires et Origines. Enquête sur la diversité des populations en France.** [S. l.]: TeO/ INED/ INSEE, 2010. p. 123–128. *E-book*. Disponível em: https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/19558/dt168_teo.fr.pdf.

SOUSA, Natália Adrielle Pereira. **A produção das cidades do Sol Nascente e do Pôr do Sol (DF): entre o tempo da autoconstrução e o tempo do planejamento urbano**. 2023. Tese de Doutorado em Sociologia - Universidade de Brasília - UnB, Brasília, 2023.

SPINK, Peter Kevin. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. **Psicologia e Sociedade**, [s. l.], v. 2, n. 15, p. 18–42, 2013.

STORA, Benjamin. **Ils venaient d'Algérie: L'immigration algérienne en France (1912-1992)**. Paris: Fayard, 1992.

TAVARES, Breitner. **Na quebrada, a parceria é mais forte - Juventude hip-hop : relacionamento e estratégias contra a discriminação na periferia do Distrito Federal**. 2009. Tese de Doutorado em Sociologia[s. l.], 2009.

TEIXEIRA, Faustino. O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. *Em*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento. O Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

TOURAINE, Alain. **Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents**. Paris: Fayard, 1997.

TRUONG, Fabien. Fluid Identifications in the Age of Advanced Marginality. **Palgrave**, [s. l.], 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/41892351/Fluid_Identifications_in_the_Age_of_Advanced_Marginality. Acesso em: 30 abr. 2023.

TRUONG, Fabien. **Jeunes françaises. BAC +5 made in banlieue**. Paris: La Découverte, 2015.

VALLADARES, Lícia. **A invenção da favela**. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

VALLADARES, Lícia. Les trois dogmes de la pensée savante sur la favela. *Em*: LE QUARTIER. ENJEUX SCIENTIFIQUES, ACTIONS POLITIQUES ET PRATIQUES SOCIALES. Paris: La découverte, 2006.

VALLADARES, Lícia. Os dez mandamentos da observação participante. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 22, n. 63, 2007.

VALLADARES, Lícia. The genesis of the Rio de Janeiro favela. The pre-social science production. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 15, n. 44, p. 05–34, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0102-69092000000300001&lng=en&nrm=iso&tng=pt. Acesso em: 21 mar. 2019.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. *E-book*. Disponível em: Acesso em: 8 mar. 2019.

VIEILLARD-BARON, Hervé. Le nouveau paysage religieux de la banlieue parisienne. **Carnets de géographes**, [s. l.], n. 6, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cdg/923>. Acesso em: 30 abr. 2022.

VIEILLARD-BARON, Hervé. **Les banlieues. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir**. Paris: Flammarion, 1997. (Dominos).

VIEILLARD-BARON, Hervé. L'islam en France: dynamiques, fragmentation et perspectives. **L'Information géographique**, [s. l.], v. Vol. 80, n. 1, p. 22–53, 2016. Disponível em:

<https://www.cairn.info/revue-l-information-geographique-2016-1-page-22.htm>. Acesso em: 24 ago. 2020.

VITAL DA CUNHA, Christina. Cultura pentecostal em periferias cariocas: grafites e agenciamentos políticos nacionais. **Plural**, [s. l.], v. 28, n. 1, p. 80–108, 2021.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna (org.). **Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições de 2014**. Rio de Janeiro: ISER, 2017.

WACQUANT, Loic. **Parias urbains. Ghetto, banlieues, État**. Paris: La découverte, 2005.

WEBER, Florence. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou: por que censurar seu diário de campo?. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. Ano 15, n. 32, p. 157–170, 2009.

WIEVIORKA, Michel. **La différence. Identités culturelles: enjeux, débats et politiques**. Paris: Éditions de l'Aube, 2005.

WIHTOL DE WENDEN, Catherine. Ville, religion et immigration. **Les Annales de la Recherche Urbaine**, [s. l.], v. 96, n. 1, p. 114–116, 2004. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/aru_0180-930x_2004_num_96_1_2561. Acesso em: 30 abr. 2022.

ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos (org.). **Um século de favela**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

ZEGNANI, Sami. Peut-on être insider? Les difficultés ethnographiques sous l'angle du facteur personnel. *Em*: GUIONNET, Christine; RÉTIF, Sophie (org.). **Exploiter les difficultés méthodologiques. Une ressource pour l'analyse en sciences sociales**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes - PUR, 2015.

ANEXO – LISTA DAS ENTREVISTAS REALIZADAS³⁶³

Nº	Nome (fictício)	Idade	Sexo	Onde	Religião declarada	Nível de instrução/ Ocupação
1	Marvin	17	M	CLJ - Aubervilliers	católico	Estudante EM
2	Karim	18	M	DLC Aubervilliers	- muçulmano	Estudante EM
3	Imène	16	F	DLC Aubervilliers	- muçulmano	Estudante EM
4	Naima	16	F	DLC Aubervilliers	- muçulmana	Estudante EM
5	Mohammed	22	M	DLC Aubervilliers	- muçulmano	EM completo/ desempregado
6	Nassim	24	M	DLC Aubervilliers	- muçulmano	EM incompleto/ encanador
7	Soraya	25	F	DLC Aubervilliers	- muçulmana	Ensino superior completo/ Professora
8	Walid	23	M	CLJ - Aubervilliers	Muçulmano (não praticante)	Estudante universitário
9	Charline	19	F	DLC Aubervilliers	- “Acredita em Deus”	Estudante EM
10	Shaima	29	F	DLC Aubervilliers	- muçulmana	Pós-graduação completa/ Psicóloga
11	Amine	18	M	CLJ - Aubervilliers	muçulmano	Estudante universitário

³⁶³ Em respeito ao anonimato, os nomes dos entrevistados foram modificados. No caso francês, as adaptações foram feitas com auxílio da metodologia *Projet Mentions* criada por Baptiste Coulmont. Disponível em: <http://coulmont.com/bac/index.html>.

12	Sangeetha	18	F	CLJ - Aubervilliers	Acredita em Deus, mas não em religião (de cultura hinduísta)	Estudante universitária
13	Jordan	28	M	Contato de contato – La Courneuve	Muçulmano (convertido)	Graduação completa/ <i>Animateur</i>
14	Manel	28	F	DLC - Aubervilliers	Muçulmana	Mestrado em direito (em andamento) / Advogada
15	Aïssata	18	F	DLC - Aubervilliers	Muçulmana	EM completo/ auxiliar de serviços gerais
16	Yasmine	20	F	DLC - Aubervilliers	Ateia	Estudante de Ensino Médio
17	Boubacar	29	M	DLC - Aubervilliers	Muçulmano	Pós-Graduação em andamento/ <i>Educateur spécialisé</i>
18	Tatiana	20	F	Sol Nascente	Evangélica (não praticante)	Estudante universitária/ auxiliar administrativo
19	Gabriel	19	M	Sol Nascente	Evangélico	Estudante universitário/ cabelereiro/ designer gráfico
20	Davi	20	M	Sol Nascente	Evangélico	EM completo/ desempregado

21	William	25	M	Guará/Águas Lindas de Goiás	Evangélico	Graduação completa/ Jornalista
22	Diego	19	M	Sol Nascente	Evangélico	EM completo/ estagiário
23	Marcela	28	F	Ceilândia	Evangélica (não praticante)	EM completo/ empreendedora
24	João Vitor	18	M	Sol Nascente	Evangélico	Estudante EM
25	Eduarda	17	F	Ceilândia- P Norte	Evangélica	Estudante EM
26	Paulo	21	M	Sol Nascente	Católico	Estudante universitário