UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

HELENA DE MORAIS MANFRINATO

- VERSÃO CORRIGIDA -

Islã, mídia e direitos humanos: políticas de representação e visibilidade a partir do agenciamento de uma rede de instituições islâmicas no pós-onze de setembro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, como pré requisito para obtenção do título de Mestre em Ciência Social (Antropologia Social).

Orientadora: Prof^a Dr^a Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer.

São Paulo

2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

HELENA DE MORAIS MANFRINATO

- VERSÃO CORRIGIDA -

Islã, mídia e direitos humanos: políticas de representação e visibilidade a partir do agenciamento de uma rede de instituições islâmicas no pós-onze de setembro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, como pré requisito para obtenção do título de Mestre em Ciência Social (Antropologia Social).

Orientadora: Prof^a Dr^a Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer.

São Paulo

2016

MORAIS MANRINATO, Helena de. Islã, mídia e Direitos Humanos: políticas de representação e visibilidade a partir do agenciamento de uma rede de instituições islâmicas no pós-onze de setembro. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Ciência Social (Antropologia Social)

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof^a Dr^a Catarina Morawska Vianna
PPGAS/UFSCar

Prof^a Dr^a Paula Montero
PPGAS/USP

Prof^a Dr^a Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer
PPGAS/USP

Dedico esta dissertação ao meu avô Hélio de Almeida Manfrinato

Agradecimentos

Para agradecer é preciso reconstruir o caminho que me trouxe até aqui. O que não é tarefa fácil, tampouco leve. Requer um exercício apaixonado de imaginação. Pois este trabalho é, sobretudo, o resultado dos múltiplos engajamentos conduzidos pela intensa experiência destes quase três anos de mestrado na Universidade de São Paulo.

Primeiramente, agradeço do fundo do meu coração o acolhimento que tive no programa e em São Paulo, habilmente conduzido pela querida Jacqueline Moraes Teixeira, minha conterrânea caipiracicabana, que se tornou uma grande amiga e parceira pra vida. A sua amizade cuidadosa, dedicada e compassiva foram cruciais para que a minha vida aqui se tornasse algo extraordinário.

Agradeço à Ana Lúcia Pastore, pelo acolhimento na USP e o valioso aprendizado do que significa esta primeira experiência na pós-graduação que é o mestrado. À Ana Fiori, madrinha desta pesquisa, que lê meu trabalho desde o meu primeiro Graduação em Campo, e me forneceu os melhores insights de pesquisa, me ensinando e maravilhando com o seu brilhantismo e imaginação criativa. Agradeço profundamente o compartilhamento de ideias, a indicação de bibliografia valiosa e a sugestão de me matricular na disciplina do professor do departamento de Letras Modernas Lynn Mario da Silva. Estas experiências foram fundamentais na minha formação.

À melhor turma de mestrado que eu poderia ter: Yara, Isabela, Olavo, Victor, Bruno, Renan, Camila, Aninha, Augusto, Luiza, Letizia, Laís, Jorge, Alvinho, Alice, Antônio, Bel e Cibele. Vocês resplandecem e me aquecem o coração.

Um agradecimento especial à Isabela Venturoza, essa pessoa que é só amor e cuidado, com quem tenho profunda afinidade e que conhece cada nervura do meu coração. As impressões trocadas sobre a experiência uspiana aprofundaram e potencializaram minha percepção e consciência de classe. É preciso conhecer todos os vincos, contradições, nós e nuances de nossas formações para construir outros caminhos dentro da universidade pública.

Outro agradecimento especial à Yara Alves, minha grande amiga, com quem tive empatia imediata, desde o primeiro café na Tia Bia. Além dos cuidados, confidências, apoio e visão lúcida, o seu exemplo no trato atencioso e engajado com as pessoas e nas

relações mudou para sempre a visão desta loba solitária aqui. Sou melhor e mais forte ao teu lado.

À Comissão de Cotas de professores (as) e alunos (as), sem a qual a experiência uspiana não teria sido tão intensa e profunda. A greve que fizemos em 2013 foi uma das experiências mais empoderadoras e ricas da minha vida. Saravá!

Agradeço aos queridos Rafa Noletto, Kelen, Fabi, Mariane e Léo Braga, pela amizade calorosa e companheirismo. Ao Gustavo Moraes, artista de olhar introspectivo e profundo, pela amizade oferecida de peito de aberto. Ao querido Rafael Nascimento, pelo desafio de suas interpelações, pela reciprocidade, sobretudo, pelo calor. À Andressa Muniz, companheira de jornada, que tornou a minha vida menos careta e mais cheia de aventura!

À professora Francirosy Ferreira, que generosamente me apresentou para os meus principais interlocutores, cujo longo trabalho nas comunidades muçulmanas me inspira respeito e admiração. Seus ventos me ensinaram e me impeliram a ser melhor pesquisadora, a me engajar mais, a olhar com o coração.

Ao querido Eduardo Dullo, por ter me apontado o caminho das pedras tão generosamente e me mostrado o que não se comenta em voz alta, isto é, como se constrói um argumento científico. À professora Paula Montero, agradeço pela leitura afiada e lúcida, pelo brilhantismo e profundidade teórica.

À minha orientadora de graduação, Renata Paoliello. Tudo isso aqui começou com você. Agradeço pela dedicação, pela inteligência excepcional e pela amizade.

Aos meus interlocutores, pela paciência, pela gentileza e carinho e por terem me transformado, me ensinado. Foram extremamente hábeis em construir as pontes, nas explicações detalhadas, alimentadas por histórias, risadas e comidas gostosas. Espero ter minimamente honrado vocês nesta dissertação. Especialmente o *sheikh* Jihad, *sheikh* al Bukai, Hajj Mangolin, Neide Tameirão, Daniela Ernest, Rosangela França, Kamila Celestino, Charlyane, Karine Garcêz e Hadi.

À Elienai, Davi, Estela e Lucas, minha família: agradeço pelo amor ilimitado, pela ancoragem, por cuidarem de mim feito um passarinho no ninho. Habito na palma das vossas mãos.

Aos membros do Movimento Palestina para Tod@s: Maura, Arturo, Hasan, Henrique, Marina, Amaral, Victor, João, Bia, Sâmia, Danilo e às meninas lindas suas filhas, nossas afilhadas. Agradeço pela amizade acolhedora e por terem sido responsáveis pela minha primeira formação política, que me entronizou de maneira extraordinária na efervescência política e cultural desta louca Paulicéia.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), apoio absolutamente crucial para que eu pudesse me dedicar às leituras, disciplinas, trabalho de campo e discutisse a pesquisa em dois congressos nacionais. A ampliação e universalização dos recursos e bolsas para a pós-graduandos vêm se mostrando – cada vez mais – uma necessidade de primeira ordem para garantir a dedicação exclusiva dos (as) pesquisadores (as) à pesquisa.

Agradeço ao que foi e ao ainda está por vir, nos próximos anos de doutorado. Pela dureza do caminho, pela possibilidade da descoberta, pela paz encontrada, pela energia constante. Que frutifique e multiplique méritos para os seres.

Resumo

Esta dissertação trata do impacto do onze de setembro sobre a visibilidade das comunidades muçulmanas no Brasil a partir de uma rede de instituições sunitas, com foco em duas especialmente, a União das Entidades Islâmicas (UNI) e a Assembleia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY) e seu trabalho político com direitos humanos. As entidades passaram a ser interpeladas com acusações que se relacionam, fundamentalmente, à violação de direitos humanos, com um forte viés *orientalista*, nos termos de Edward Said. As iniciativas públicas e principais posicionamentos políticos tocam na questão dos direitos das mulheres e a proteção à vida. Além disso, os direitos humanos aparecem nas agendas humanitárias globais pautadas pelas entidades e outros atores políticos muçulmanos, como a questão palestina. Optei por abordá-los a partir de uma perspectiva de vida social ativa dada a heterogeneidade de material que tinha em mãos. Por fim, as entidades me revelaram um projeto político de *comunidade* com uma estética e uma ética específicas, bastante enleadas com a lógica de produção de imagens típicas de uma politicidade dos espaços de debate público contemporâneos.

Palavras-chave: visibilidade, representação, UNI, WAMY, direitos humanos, performatividade.

Abstract:

This dissertation deals with the impact of September 11 on the visibility of Muslim communities in Brazil from a network of Sunni institutions, with a focus on two in particular, the Union of Islamic Entities (UNI) and the Islamic World Youth Assembly (WAMY) and his political work with human rights. The entities are now challenged with allegations that relate mainly to the violation of human rights, with a strong bias Orientalist, according to Edward Said. Public initiatives and major political positions touch the issue of women's rights and the protection of life. In addition, human rights appear in the global humanitarian agenda guided by the entities and other Muslim political actors, such as the Palestinian issue. I chose to approach them from a perspective of active social life given the heterogeneity of the material at hand. Finally, the authorities have shown me a community political project with an aesthetic and a specific ethical, rather ensnared with typical imaging logic of a political nature of the spaces of contemporary public debate.

Key-words: visibility, representation, UNI, WAMY, human rights, performativity.

Aviso ao leitor

Ao longo da dissertação, faço um uso bastante heterogêneo de gêneros textuais, em função da multiplicidade de iniciativas públicas das entidades e dos diversos *loci* onde são interpeladas e onde, por sua vez, interpelam outros atores. Os enunciados são de diversos tipos: falas na Câmara, entrevistas para jornalistas em revistas semanais, manifestações de rua, fragmentos de uma ação judicial, debates políticos em programas de televisão. Desde já aviso que a modulação do discurso irá variar bastante ao longo do texto.

As expressões dos meus interlocutores estão em itálico e suas falas longas – em diálogos e trechos de entrevistas – marcadas por espaçamento simples e recuo segundo as normas da ABNT. Excertos de textos midiáticos aparecem com espaçamento simples, a maior parte com a formatação convencional da ABNT. As citações bibliográficas foram marcadas por aspas duplas.

As palavras estrangeiras foram deixadas em itálico.

Acrônimos foram mantidos no texto, nomeadamente as siglas institucionais, centrais neste trabalho.

Todos os nomes dos meus interlocutores e minhas interlocutoras foram mantidos, por se tratarem, em grande parte, de perfis públicos e falas públicas.

Os nomes das pessoas jurídicas também foram mantidos.

Listas e Siglas das Entidades

CDIAL – Centro de Divulgação do Islam para a América Latina

UNI – União das Entidades Islâmicas

WAMY – Assembleia Mundial da Juventude Islâmica

MNU – Movimento Negro Unificado.

Sumário

Rumores de Setembro: “era uma vez” um terrorista em <i>terrae brasilis</i>	8
PRIMEIRA PARTE: Imagens políticas e a política das imagens.....	23
<i>O estrangeiro</i> : a mulher muçulmana, o homem-bomba e o dançarino árabe	24
O admirável mundo eletrônico do século XXI: o onze de setembro e o orientalismo espetacular.....	33
Orientalismo: um discurso sobre o oriental.....	37
Appadurai e o processo-cascata.....	43
A construção de uma comunidade étnica: o lugar do Islã no Brasil.....	48
Da ummah árabe à ummah brasileira.....	52
Islã negro, Islã periférico.....	59
Efeito cascata: a emergência de um Islã público no Brasil.....	66
A caminho da esfera pública ou práticas rituais cívicas: assistencialismo, razão humanitária e representação política.....	70
SEGUNDA PARTE: Direito, Política e Ética.....	80
A vida social dos direitos humanos: uma abordagem performativa.....	81
Os direitos humanos na mídia: alguns exemplos padronizados.....	82
<i>Palestina mon amour</i> : engajamento político, imagem, violência e piedade.....	83
Os direitos das mulheres muçulmanas: O <i>hijab</i> é um signo ou <i>O véu não cobre o pensamento</i> - com a palavra, as mulheres muçulmanas.....	89
“Nós também somos civilizados, nós também temos direitos humanos”: os direitos humanos nos panfletos institucionais.....	96
<i>Sobre o Charlie Hebdo</i> ou ainda: sobre anestesia cultural e ultrapassar linhas vermelhas ou, o onze de setembro francês, ou (ainda) sobre o velho antagonismo liberdade de expressão versus liberdade religiosa.....	104
O caso da revista <i>Veja</i> : das paisagens midiáticas aos direitos de representação e resposta.....	113
Conclusões: <i>A ficção narrativa da identidade</i> : como se constrói uma minoria, uma comunidade sob a acusação de terrorismo e barbárie.....	129
Bibliografia.....	139

Rumores de Setembro: era uma vez um terrorista em *terrae brasilis*

A primeira inspiração para o que viria a ser o tema da minha iniciação científica e depois mestrado me ocorreu em 2010, quando eu ainda era uma graduanda em Ciências Sociais, na Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, no campus de Araraquara, SP. Ela veio de um conjunto de narrativas e imagens que me acendeu o interesse para a relação entre religião e política em polêmicas públicas midiáticas. A primeira delas foi um artigo de jornal sobre a produção cultural argentina, escrito pelo romancista Ricardo Lísias. O texto vinha acompanhado da fotografia de uma das peças do artista plástico León Ferrari, um Cristo crucificado num avião de bombardeio, nomeada *Civilização Ocidental e Cristã*. Ferrari é conhecido por suas obras críticas à civilização ocidental, religiões monoteístas e militarismo imperialista, cruzando esses elementos em composições e colagens provocativas, que já foram diversas vezes objeto de crítica de religiosos e políticos.

A segunda delas foi a leitura de dois livros que se tornaram referências estruturais no meu trabalho, não apenas pelas obras em si, mas pelas trajetórias e controvérsias em que seus autores estiveram envolvidos: *Os Versos Satânicos*, do romancista e ensaísta indiano Salman Rushdie, e o *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*, do intelectual palestino Edward Said.

O primeiro nasceu em uma família muçulmana liberal de classe média alta na Mumbai dos anos 1950, em uma Índia pós-independência, resultado de um processo extremamente conflituoso do ponto de vista étnico. Sua formação foi realizada na Inglaterra, experiência extensa e intensamente narrada em sua literatura. Após a publicação do livro, o autor recebeu uma *fatwa*¹ de morte por apostasia, proclamada pelo então *ayatollah* iraniano Khomeini, conclamando a todos os muçulmanos *do mundo* a executarem-na. Qualquer muçulmano, estivesse ele localizado no Equador, Indonésia ou Paris estava autorizado a assassinar o autor para fazer justiça ao Islã. Manifestações públicas foram realizadas em diversos países, com a queima de bonecos representando o autor e do livro em questão. Rushdie viveu em reclusão por décadas após a sentença, sob a proteção policial do Estado inglês. A polêmica pautou um debate global sobre os limites da liberdade estética, dignidade religiosa e a legitimidade da autoridade de clérigos.

¹ Declaração legal emitida por um especialista religioso do Islã.

A segunda obra forneceu-me uma formação ampla acerca do surgimento e desenvolvimento do *orientalismo* como um campo de estudos erudito europeu que começa no século XVIII e chega até os dias atuais. Ele está fundamentado na ideia de que o “Oriente” é, ao mesmo tempo, uma unidade geográfica, cultural, linguística e étnica, caracterizado, entre outras coisas, como exótico, misterioso, violento, bárbaro e inferior ao “Ocidente”. Segundo o seu autor, o *orientalismo* historicamente serviu aos interesses imperialistas das potências europeias ocidentais. A hipótese que norteia as suas obras² é que a regra de seu desenvolvimento histórico como disciplina acadêmica tem sido a paulatina ampliação de sua esfera de influência para outros planos discursivos. Edward Said nasceu em Jerusalém ocidental, de quando ainda era um mandato britânico, em uma família cristã rica. Cresceu no Cairo, onde estudou em colégios ingleses e realizou sua formação universitária em grandes universidades nos Estados Unidos. Instalou-se como professor na universidade de Columbia, onde deu aula de Inglês e Literatura Comparada por quarenta anos. Durante toda a sua vida, foi um militante da causa palestina e trabalhou para publicizá-la internacionalmente.

Por fim, no meio do processo de leitura desses textos, tomei contato pela primeira vez com uma entidade islâmica no Brasil, através de um folheto informativo intitulado “Os Direitos Humanos no Islã”, cujo endereço de publicação apontava para duas entidades sunitas³ vizinhas em São Bernardo do Campo – a WAMY (Assembleia Mundial da Juventude Islâmica) e a Cdial (Centro de Divulgação do Islã na América Latina) - na grande São Paulo. Rabiscados à mão, o nome e telefone de um muçulmano lúbio, Hadi, que o entregou à minha mãe quando estava na cidade de Piracicaba a trabalho, acompanhando um *sheikh*⁴ egípcio como tradutor. O texto continha alguns preceitos fundamentais dos direitos humanos e sua respectiva prescrição nas escrituras islâmicas, com destaque para a refutação da violência, assassinato e opressão da mulher. Fiquei intrigada com o que li por vários motivos: 1. havia um Islã um Brasil de que eu não tinha conhecimento. 2. Os (as) muçulmanos (as) no Brasil pareciam ser árabes e

² Tese desenvolvida também em *Cultura e Imperialismo* (2003) e *Covering Islam* (1997).

³ Os muçulmanos dividem-se em sunitas e xiitas. São sunitas os que seguem a Suna, ou compilação dos ditos e feitos do Profeta Muhammad, ou Hadiths. Os sunitas derivam de Abu Bakr, sucessor do profeta após sua morte. Os xiitas fazem parte de outra linhagem de sucessão do profeta, na qual seu primo e genro Ali assumem o seu posto (Ferreira, 2009). O recorte das entidades sunitas durante a pesquisa de iniciação científica e mestrado se deveu, em grande medida, à minha primeira entrada em campo. Meu contato com os muçulmanos xiitas se deu durante a finalização do mestrado e não será abordada detalhadamente nesta dissertação.

⁴ Líder religioso. Ao longo da dissertação, irei me referir às lideranças religiosas como *sheikh* seguido do nome. A atribuição é consensual nos contextos xiitas e sunitas em que realizei campo.

estavam organizados em instituições. 3. Preocupavam-se em mostrar que havia direitos humanos no Islã e isso parecia se conectar a questões mais abrangentes, como as colocadas pela polêmica da *fatwa* de morte de Salman Rushdie, que também fora debatida como uma questão de direitos humanos.

As narrativas, imagens, textos e o folheto – porta de entrada para o meu campo nas comunidades islâmicas no Brasil – inseriam a pesquisa em uma escala global. Os autores, as histórias, as instituições e polêmicas estavam nesta escala ou tomavam como objeto relações transnacionais, mas que ao mesmo tempo se passavam em localidades de pequena e média escala. Mesmo antes de começar a fazer campo, esta dimensão da relação entre escalas distintas apresentou-se como a principal produtora da discussão dos limites e abusos entre religião e política; na dimensão global da polêmica Rushdie; na preocupação de instituições islâmicas transnacionais em tornar compatível um sistema de leis seculares ocidentais a alguns dos princípios fundamentais do islamismo, e divulga-la no Brasil. Eu imaginava, naturalmente, que isto se relacionava aos ataques terroristas em onze de setembro de 2001, e fiz esta pergunta antes mesmo de ouvir o meu primeiro interlocutor explicar o sentido do folheto que eu tinha em mãos.

Eu tinha apenas quinze anos quando os atentados ocorreram, mas lembro-me nitidamente da chamada urgente interrompendo a programação normal com a notícia dos ataques. Eu me lembro das torres soltando formas gigantescas de fumaça preta enquanto o segundo avião atingia o alvo, e depois a repetição da cena, várias e várias vezes com uma marca no canto esquerdo da tela: *América Under Attack*. E após isso, a cobertura de vários ataques terroristas na Europa, a investigação levada a cabo pelos governos da OTAN, a Guerra contra o Terror, e a cobertura das guerras do Iraque e do Afeganistão. Ainda que a obra de Léon Ferrari acima citada tenha sido produzida em 1965, em alusão crítica à Guerra do Vietnã, quando a vi pela primeira vez, ela me remeteu ao onze de setembro. Além disso, fui para o campo preliminarmente informada pela longa análise que Said faz do *orientalismo*, segundo a qual existem certas narrativas e imagens vinculadas aos povos árabes e ao Islã que pareciam encontrar eco ali também. A despeito disto, ainda me era misteriosa a conexão entre algo tão distante geográfica, cultural e politicamente do Brasil.

Encontrei-me pela primeira vez com Hadi, a pessoa cujo nome estava anotado no folheto, em junho de 2010, em São Paulo. Sentamo-nos para conversar em um café

próximo ao mosteiro São Bento, no Centro, e depois fomos à Mesquita Brasil, onde ouvi o sermão da sexta-feira e depois almocei com os (as) fiéis no refeitório contíguo à mesquita. Ele disse-me que o folheto havia sido produzido pela sede mundial da WAMY – Assembleia Mundial da Juventude Islâmica – na Arábia Saudita para o público de língua inglesa e depois traduzido para o português. A WAMY, me explicou, havia sido criada nos EUA nos anos 1960 por jovens estudantes sauditas muçulmanos com o intuito de articulá-los em uma organização representativa fora do seu país de origem. A organização cresceu mundialmente e articulou muitas parcerias internacionais, nomeadamente aquelas voltadas para o trabalho em prol de causas humanitárias e sociais. Entre os seus objetivos, estão o de auxiliar as populações islâmicas locais, desenvolvendo projetos educacionais para a juventude, atividades filantrópicas locais e a divulgação do Islã em nível nacional. O objetivo deste material em específico era mostrar ao público não islâmico a não vinculação da religião ao terrorismo após os atentados.

Hadi contou-me um pouco de sua própria trajetória, traçada por seus estudos fora do seu país de origem, a Líbia. Ele se formou em engenharia elétrica, fez mestrado nos Estados Unidos e doutorado na Unicamp (Campinas, SP), motivo pelo qual costumava transitar pelo interior de SP. Sua perspectiva, como alguém que já havia viajado muito e vivia há muitos anos fora da Líbia era que no Brasil o ambiente de tolerância e convivência com o Islã era muito melhor do que em países como a França e os Estados Unidos, por exemplo. Enquanto nas universidades francesas o uso do véu era proibido, no Brasil as muçulmanas podiam tirar a foto do passaporte usando o véu, desde que seu uso fosse justificado pela mesquita frequentada pela fiel. Essas facilidades não eram observadas em outros países, ainda mais depois dos atentados. Por outro lado, os ataques deram uma projeção sem precedentes para o Islã, aumentando o interesse das pessoas em saber mais a respeito da religião, da língua e cultura árabe, o que foi um ganho extraordinário.

Contou-me que já estava acostumado a dar entrevistas sobre o onze de setembro, mas que passou a evitar jornalistas depois de um tempo: “dei muitas entrevistas após os atentados e fiquei extremamente contrariado com a forma como fui editado...eles distorceram tudo o que eu disse e fizeram parecer que eu estava defendendo os ataques.” Ele estava especialmente interessado na forma como o Islã era retratado na mídia brasileira e eu lhe disse que estava lendo o trabalho de Said sobre a construção

dessas narrativas sobre o Islã e ele assentiu com a cabeça. “Essa imagem negativa que o mundo tem do Islã tem relação com a colonização dos países árabes, representados como o lugar do “atraso” e do “obscurantismo” a partir de uma operação de subtração: “eles não são modernos”. “Esse discurso contra o povo árabe-islâmico é recente, mas pode deslocar seu foco a qualquer momento, isto é, hoje nós somos considerados o inimigo, mas amanhã podem ser outros.” Tudo estava indo bem na conversa até eu lhe perguntar acerca do “fundamentalismo islâmico”. Recebi como resposta um cenho franzido e um gesto de mãos impaciente. “O problema”, continuou, tomando uma respiração, “são as associações equívocas. As pessoas entendem que fundamentalismo e terrorismo são a mesma coisa. Como se fosse uma radicalização. Toda religião tem fundamentos, e o fundamento do Islã é a paz”.

Nessa primeira conversa, Hadi mostrou-me que entendia a relação entre muçulmanos árabes e brasileiros como cordata e tolerante, mas que havia um incômodo em relação à mídia brasileira e às narrativas sobre o “fundamentalismo islâmico” que eu inadvertidamente reproduzi por falta de tato e repertório crítico. Além disso, mostrou-me que isso não começou com os atentados e que esta narrativa fora importada de contextos históricos e culturais outros, mas que encontrava eco nas mídias locais. Isso poderia ser combatido caso a *comunidade* se articulasse politicamente e se inserisse com mais assertividade na sociedade brasileira. Na hora do sermão nos separamos, pois ele seria o tradutor simultâneo do *sheikh* egípcio em visita ao Brasil para tratar de questões políticas com as lideranças do Brasil. Foi neste momento que conheci Samara, uma jovem farmacêutica de 22 anos. Sua perspectiva sobre o onze de setembro era bastante vívida e lhe rendeu algumas ofensas, como ser chamada “de mulher bomba”, especialmente depois que aderiu o uso do véu, uma decisão recente na sua vida. “Osama Bin Laden não é o Islã, ele distorceu do Islã. Não se pode tirar uma planta do chão sem pedir permissão à *Allah*, quiçá tirar a vida de uma pessoa ou bater em uma mulher.”

Esta frase foi-me dita sem eu ter perguntado especificamente sobre violência contra a mulher. Achei curioso pelo fato de aparecer como uma justificativa sem pergunta e ter vindo acompanhada na resposta sobre sua percepção sobre o onze de setembro. Ela orientou-me a procurar mais informações na mesquita de São Bernardo do Campo e procurar por um brasileiro chamado Charles, que “sabia muito mais de Islã do que qualquer árabe criado na religião ali”. Anotei com cuidado a indicação e propus-me a ir até São Bernardo do Campo, que por sinal era a cidade onde ficava a sede

brasileira da WAMY. A minha primeira visita a uma mesquita e a conversa com alguns muçulmanos foi a porta da entrada para o universo do Islã no Brasil, e deu-me uma ideia mais substancial acerca da conexão de um evento global como o onze de setembro e as vidas dos (as) muçulmanos (as) árabe-brasileiros (as). O contato foi mediado por Francirosy Ferreira, antropóloga e pesquisadora de longa data em comunidades islâmicas no Brasil. Quando soube que eu gostaria de visitar a WAMY, ela me passou o contato do vice-presidente da instituição, o *sheikh* Jihad Hammadeh, que acabou se tornando um dos meus principais interlocutores de pesquisa durante a graduação e o mestrado.

Em princípios de 2011, me encontrei com o *sheikh* na sala de reuniões da entidade, um lugar amplo e iluminado, com sofás de couro, uma longa mesa de reuniões e um quadro de Medina, ao fundo. Ele vestia terno e gravata, e, de maneira bastante polida, pediu à Núria - uma jovem funcionária com os cabelos presos em um rabo de cavalo - para trazer-nos um café. Eu lhe contei os motivos que me trouxeram àquela sala, o pequeno folheto de divulgação em questão: me pareceu muito curioso - lhe disse - que muçulmanos do ABC paulista estivessem preocupados em mostrar que há direitos humanos no Islã. E esse folheto ter sido entregue tão longe de seu endereço a uma pessoa desconhecida.

Eu havia feito uma pesquisa sobre o assunto e encontrado documentos como a Carta Árabe dos Direitos Humanos (1994), a Declaração dos Direitos Humanos do Cairo (1990) e a Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos (1981), além de tópicos sobre a questão nos sites da WAMY e Cdial⁵, estes últimos publicados depois dos atentados de 2001. Tanto nos documentos formais quanto nos textos dos sites e panfletos, elaborados numa linguagem mais enxuta e informativa havia um esforço para fundamentar os direitos humanos em uma base teológica islâmica mais ampla. Disse isso também ao *sheikh*, que me respondeu: “a maior parte dos muçulmanos não conhece esses documentos internacionais. O muçulmano comum aprende estes preceitos à conta gota durante toda a sua vida e os aplica diariamente. Este material é para não-muçulmanos, é para dar uma *visibilidade* ao Islã que seja compreensível aos ocidentais,

⁵Na sequência: Assembléia Mundial da Juventude Islâmica e Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, entidades sunitas localizadas em São Paulo, das quais falarei mais em breve. Toda vez que me referir a elas, será pela sua forma abreviada.

para mostrar que também somos civilizados e não brutos selvagens como a mídia apregoa”.

O *sheikh* se referia aos efeitos nocivos da cobertura midiática do onze de setembro. Contou-me que após os atentados, as entidades e lideranças islâmicas brasileiras passaram a receber reclamações de irmãs que estavam sendo assediadas na rua e nos transportes públicos com gritos de “volte para o seu país, terrorista!”, “mulher bomba!”, situações que não raro redundavam em agressões físicas. Seu relato se casava perfeitamente com o que Hadi e Samara haviam me dito, exceto que agora dois novos atores entrava em cena: as instituições islâmicas e a mídia. Os telefones das entidades e mesquitas tocavam insistentemente a procura de informações e fontes seguras para posicionamentos oficiais e os *sheikhs* passaram a ser, de uma hora para outra, porta-vozes do que as pessoas viam na televisão e liam nos jornais. As lideranças lidaram com a situação como podiam, deram entrevistas, foram a programas de televisão e rádio. O presidente da WAMY na época, o *sheikh* Ali Mohamad Abdouni, por exemplo, foi procurado pelo Estadão online⁶ para dar uma declaração sobre os atentados antes mesmo de ele ter sido reivindicado por um grupo autodenominado ‘islâmico’, tendência seguida pelas mídias globais na época. Segue um trecho dela:

"Existem fanáticos em todas as crenças. Matar inocentes vai contra o Alcorão. Mesmo assim, os islâmicos são apontados como suspeitos sempre que acontecem os atentados. (...) Não se pode generalizar. Se um muçulmano promove um ato terrorista, ele deve ser punido, mas não sua religião ou seu país de origem. Quando um americano foi responsabilizado pelo atentado de Oklahoma⁷, não se falou sobre sua religião nem se colocou o povo americano como terrorista". (13/09/2001Internacional online)

A frase *matar inocentes vai contra o Alcorão* apareceu nas falas dos meus interlocutores desde o começo como o princípio religioso privilegiado para responder à acusação de violação do direito humano à vida, implícito nas ações terroristas que matam pessoas indiscriminadamente. Além disso, o trecho denuncia a cobertura midiática como perseguição religiosa aos muçulmanos tendo em vista a diferença no

⁶In: <http://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,sheik-islamico-diz-que-ha-fanaticos-em-todas-as-religioes,20010913p26772>

⁷ Ele se refere ao atentado cometido pelo americano Timothy McVeigh, um veterano da Guerra do Golfo, ao Edifício Federal Alfred P. Murrah, na cidade de Oklahoma, em 19 de abril de 1995. A explosão do carro bomba deixou 168 mortos e 500 feridos. Os motivos declarados foram uma retaliação ao Cerco de Waco (Texas), na sede do Ramo Davidiano pelo Bureau of Alcohol, Tobacco, Firearms and Explosives, o FBI e a Guarda Nacional do Texas, que resultou nas mortes de 82 membros do Ramo Davidiano, incluindo seu líder, David Koresh e de 4 agentes .

trato discursivo dedicado a ações terroristas cometidas por norte-americanos das cometidas por muçulmanos. Este foi o posicionamento oficial das entidades, segundo o que me disse o *sheikh*, desde que começaram a ser procurados pela imprensa após os atentados. Neste momento, eu encontrei a conexão entre o folheto, os (as) muçulmanos (as) no Brasil e o onze de setembro: as instituições islâmicas e a mídia. É a partir deste momento que as entidades passam a se organizar com vistas a responderem apropriadamente à demanda midiática e às situações de violência vividas pelos (as) fiéis. Um esforço de centralização e coordenação dessa relação, de preparar suas lideranças, desenvolver materiais e projetos de conscientização da população, além de mobilizar advogados para tratar das demandas em âmbito jurídico.

Desses esforços resultou a criação em 2008 da União das Entidades Islâmicas (UNI). A necessidade da criação de uma entidade que tivesse por objetivo o acolhimento dessas demandas foi justificada pelo *sheikh*: “(...) as instituições se defendiam individualmente. Era preciso uma organização para responder conjuntamente. E este papel quem cumpre é a UNI, que representa a unidade das instituições islâmicas⁸. O objetivo não é interferir nas instituições internamente. É só pela representação da religião e dos muçulmanos, administrativa e politicamente. (...) O objetivo é nos unir e concentrar forças”⁹. Assim, não apenas o evento estava concretamente conectado com a população muçulmana do Brasil, como gerou efeitos produtivos, como a criação de uma instituição organizada em nível nacional. Decidi-me por investigar este processo, suas razões e modos de funcionamentos, quais os atores envolvidos, temas tratados e implicações para as questões que inicialmente haviam me movido: a relação entre religião, política e imagem em polêmicas globalizadas. E resolvi fazer isso conhecendo a UNI, que foi a próxima parada da investigação, e de

⁸ Entre elas: Sociedade Beneficente Islâmica do Litoral Paulista, Sociedade Beneficente Muçulmana de Santo Amaro, Sociedade Beneficente Muçulmana de São José dos Campos, Sociedade Beneficente Muçulmana de Taubaté, Sociedade Beneficente Muçulmana dos Membros da Confraria ChaizuliaYachrutia, Sociedade Cultural e Beneficente Islâmica de Mogi das Cruzes, Sociedade Islâmica Brasileira de Guarulhos, Sociedade Islâmica de Campinas, Assembléia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY), Associação Islâmica de São Paulo, Sociedade Islâmica de Beneficência Abu Bakr Assadik, Associação Recreativo e Cultural Islâmica de São Miguel Paulista, Conselho dos Teólogos e Assuntos Islâmicos do Brasil, Federação das Associações Muçulmanas do Brasil e Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil.

⁹ Caderno de Campo do dia 30-10-13 – Entrevista com o sher Jihad para os alunos da Escola de Sociologia da USP durante uma participação sua da mesa de Intolerância Religiosa no 1º Simpósio Internacional da ABHR. Tema: Diversidades e (in)tolerâncias religiosas. Local: FFLCH/USP, 29 a 31 de outubro de 2013. São Paulo, São Paulo.

onde se estenderam as principais artérias da etnografia. Seu trabalho institucional e político orientou o traçado da pesquisa, que esmiuçarei nos próximos parágrafos.

A UNI hoje tem sua sede no bairro do Pari, em São Paulo, em um prédio que comporta a Mesquita do Pari, no primeiro andar, a Liga Islâmica e a União das Entidades Islâmicas, cada qual ocupando uma sala do segundo andar. No entorno do prédio, há restaurantes de libaneses e turcos muçulmanos, uma loja de carnes *halal* e, não muito distante dali, a Mesquita xiita do Brás. Muitos comerciantes árabes têm negócios no bairro, onde trabalham bolivianos, coreanos e africanos de várias nacionalidades. No bairro moram muitas famílias árabes, de várias gerações, a mais recente chegada da guerra civil que esfacelou a Síria, iniciada em 2011, provocando um dos maiores deslocamentos de população transnacionais desde a Segunda Guerra Mundial.

A minha inserção nesta instituição – que se deu de modo mais ou menos regular entre 2011 e 2015 -, foi feita através de interlocutores específicos: o *sheikh* e diretor de Assuntos Religiosos da UNI, Mohamed al Bukai, as duas jornalistas da entidade na época¹⁰ – Sâmia Gabriela Teixeira e Maura Silva e o seu principal advogado, Ali Abdouni. Exceto pelo *sheikh* Jihad, que ocupa nesta entidade a posição de diretor do Conselho de Ética e com quem mantive um diálogo mais próximo, meu contato com a diretoria se deu de maneira indireta, através desses interlocutores e de eventos oficiais. Essas pessoas trabalham ou trabalharam em setores ligados ao trabalho de conscientização acerca da imagem do Islã na mídia que a entidade pretendia como um dos seus objetivos basilares. Esses *fragmentos*¹¹ de instituição com que eu trabalhei podem ser traduzidos em três frentes específicas, fixadas no corpo de sua estrutura institucional: assuntos religiosos, jurídicos e de comunicação.

A relação com o *sheikh* sírio al Bukai aconteceu através de conversas na própria UNI e através de suas entrevistas na mídia e participações em eventos públicos de combate à intolerância religiosa, diálogo inter-religioso, ou que abordavam temas públicos concernentes ao Islã, como terrorismo, direitos das mulheres muçulmanas e

¹⁰ O núcleo permaneceu ativo até 2014, com a saída de Maura da entidade. Sâmia já havia saído um ano antes. Meu campo cobre o período de 2011-2014.

¹¹ Tomo emprestada a elaboração de Catarina Morawska (2010) em sua tese sobre uma relação de parceria entre três grupos populares que trabalham com crianças e adolescentes em bairros de Recife e Olinda e agência católica de desenvolvimento internacional londrina CAFOD (*Catholic Agency for Overseas Development*).

tolerância religiosa. Tratarei destes temas adiante. Bastante engajado em frentes de direitos humanos, ele fez participações em eventos de combate à violência contra a população negra no Brasil junto à organização *Mães de Maio*, em atos de apoio à Palestina, por minorias religiosas e liberdade religiosa, e como um dos fundadores do que hoje é a OÁSIS Solidário, ONG criada originalmente para receber os refugiados sírios, mas que atualmente recebe refugiados de outras partes do mundo.

A criação de setor para acolher demandas jurídicas foi fruto da experiência da WAMY, pioneira no atendimento aos membros da comunidade, e na mediação com a imprensa. Disse-me o *sheikh* Jihad sobre a criação desse setor: “Tínhamos um advogado apenas para assuntos administrativos da WAMY e começamos a perceber que muitos membros da comunidade islâmica reclamavam de [sofrerem] preconceitos e não tínhamos orientação e acompanhamento jurídico. (...) por falta de conhecimento, por falta de acesso, por falta de condições financeiras, não conseguiam reagir a essas situações de discriminação religiosa, e, as mulheres, que sofrem mais ataques por seres mais *visíveis*. (...) Agora temos voluntários da própria comunidade, e de fora também, que cuidam desses casos. Além disso, nós temos algumas comissões de intolerância religiosa, dentro de alguns órgãos, como a OAB, dentro do governo e secretaria dos direitos humanos¹²”. Também falarei da questão da mulher, visibilidade e o apelo aos aparatos institucionais de direitos do Estado mais adiante.

Meu campo no setor jurídico da UNI se passou, em grande parte, no escritório do doutor Adib Abdouni, entre o metrô São Bento e o Pateo do Colégio, no Centro de São Paulo. Passei algumas horas vasculhando os arquivos de duas ações judiciais movidas pela UNI, contra a revista *Veja* e o Google, ajudada por sua assistente, Daniela Cozzo, que muito generosamente me explicou um pouco do beabá cifrado do direito. A primeira, de setembro de 2012, refere-se à circulação via *Youtube* do curta-metragem *A Inocência dos Muçulmanos*¹³. Produzido nos Estados Unidos, o filme gerou reações intensas em países como Indonésia, Egito, Líbia e Afeganistão, onde o Google acabou bloqueando o acesso aos vídeos, desencadeando toda uma polêmica em torno de questão como liberdade da expressão¹⁴ e da forma como o Islã é frequentemente

¹²Caderno de Campo do dia 17 de maio de 2015, na WAMY, SBC.

¹³ <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/imprimir/50592>

¹⁴http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed712_os_bastidores_do_video_polemico_sobre_maome

retratado nas mídias globais¹⁵. No Brasil, a União das Entidades Islâmicas abriu um processo legal para a retirada do vídeo, promoveu uma campanha de boicote ao Youtube junto à comunidade e uma nota de repúdio foi lançada pelas entidades.

O núcleo de jornalismo era composto na época por Sâmia, Maura e Hasan Zarif. Tive pouco contato com Hasan enquanto membro do núcleo, que saiu da entidade pouco depois que eu comecei a frequentar sua sede. O núcleo deveria produzir projetos que focassem a formação política da comunidade, principalmente a juventude, para se defenderem de possíveis ataques e preconceitos, mas também para se tornarem multiplicadores em seus próprios círculos sociais e familiares. Mais cotidianamente, deveriam produzir e veicular notícias, informações e artigos sobre o crescimento da islamofobia no mundo após os atentados, notícias internacionais envolvendo os povos árabes e a religião, e também locais, das comunidades e entidades, publicados tanto no site da instituição quanto num jornal mensal chamado *Iqra*. A linha de trabalho desenvolvida por esse núcleo primava pela politização das notícias sobre o Islã na mídia, denunciando possíveis ênfases islamofóbicas e suas motivações geopolíticas.

Na matéria intitulada “O 11 de setembro e a islamofobia”¹⁶, por exemplo, Sâmia descreve o crescimento mundial de perseguição ao Islã pós-onze de setembro. Inicia a matéria citando um trecho de seu livro¹⁷ com a narração do discurso presidencial do presidente Barack Obama sobre a morte de Osama Bin Laden, quase dez anos após os ataques e a invasão do Iraque, que redundou na morte de 122 mil civis iraquianos. Ela explica como a islamofobia tornou-se uma arma política na mão de potências ocidentais e um discurso na boca de políticos norte-americanos e europeus, fomentando a criação de uma rede de vigilância e espionagem de muçulmanos e grupos anti-islâmicos que trabalham como formadores de opinião junto à mídia e governos. No final, fala o *sheikh* al Bukai: “após o 11 de setembro, os muçulmanos, sobretudo na Europa e Estados Unidos, sofreram perseguições e preconceito, mas que o Islã no Brasil também teve a imagem distorcida, com uma propaganda muito forte e negativa da religião” (SILVA, TEIXEIRA, 2010)

¹⁵ http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/limites_eticos_nas_midias_digitaais

¹⁶ <https://samiagabriela.wordpress.com/2012/08/31/479/>

¹⁷ *A noiva é bela, mas está casada com outro homem*, retrato das dificuldades de um grupo de refugiados palestinos do Iraque que escaparam da morte depois da invasão americana no país e foram recebidos pelo governo brasileiro. O livro é resultado do Trabalho de Conclusão de Curso de Sâmia e Maura, porta de entrada do seu interesse pela questão palestina e pelo Oriente Médio em geral. Souberam, através de Hasan, que a UNI precisava de apoio na comunicação e apresentaram um projeto para a diretoria, que as contratou.

Além do trabalho de comunicação, a entidade passou a pensar e coordenar campanhas públicas de conscientização, a produzir vídeos abordando os assuntos que apareciam na mídia, a colher assinaturas em petições públicas, a participar de fóruns de discussão e encontros inter-religiosos para debater intolerância religiosa. Minha atenção se voltou para onde os focos de luz apontavam, para tudo o que estivesse relacionado à *visibilidade* produzida pela mídia em relação ao terrorismo islâmico internacional. Dessa maneira, acabei me concentrando nas pessoas diretamente envolvidas com estas políticas de visibilidade, bem como nas narrativas e práticas que eram seu objeto, majoritariamente relacionadas aos direitos humanos. Mais acima citei algumas das atividades públicas do *sheikh* al Bukai e é notável a relação com os direitos humanos, presentes também nos espaços institucionais de diálogo inter-religioso. As ações judiciais movidas pela UNI igualmente envolvem alguns de seus princípios. A questão de gênero levantada por Samara tinha essa inflexão, que apareceu muitas vezes nas demandas das mulheres e da imprensa feitas às instituições.

Ao longo da pesquisa mantive-me próxima à WAMY e à Cdial (Centro de Divulgação do Islã para a América Latina), pela proximidade política, institucional e geográfica das entidades e por alguns de seus membros estarem diretamente envolvidos com essas políticas de visibilidade. Também estive em contato com atores que não eram propriamente lideranças religiosas, mas estavam engajados nestas políticas, se valendo de diversos espaços públicos para se posicionar sobre o assunto. Durante o período em que fiz trabalho de campo, que abarcou minha iniciação científica e mestrado, me mantive dentro desse perímetro etnográfico, com diferenças analíticas e de recorte consideráveis entre eles. Depois de percorrido o trajeto etnográfico que me colocou em contato com as instituições islâmicas, pontuarei como trabalhei este material na graduação e entrarei no problema desta dissertação.

Na iniciação científica pretendi pensar esse material discursivo institucional como um esforço empreendido pelas entidades em compatibilizar Islã e direitos humanos, seguindo o que o *sheikh* me falou na primeira vez em que conversamos: *mostrar que somos civilizados, não bárbaros como o Ocidente apregoa*. A partir da perspectiva de um diálogo inter-civilizacional, enquadrei este material discursivo em termos de uma operação de mediação cultural para tornar comensuráveis as diferenças entre os dois sistemas ético-morais.

A principal questão que levei para a pós-graduação era explicar *por que* um evento internacional como o onze de setembro teve repercussões no Brasil, afetando uma comunidade islâmica brasileira a ponto de transformar sua existência inteiramente, colocando-a na rota dos eventos terroristas internacionais. Para explicar este fenômeno, me valerei do conceito de *cascatas de eventos*¹⁸, desenvolvido por Arjun Appadurai no livro *Dimensões Culturais da Globalização*.

Esse conceito faz parte das reflexões do autor acerca das estruturas eventualistas da política global contemporânea. A perspectiva adotada está baseada nas imagens de turbulência, caos e disjunção utilizadas por Rosenau (1990), para quem há na moderna política mundial dois sistemas em jogo: o multicêntrico e o estatocêntrico. A interação turbulenta entre esses dois sistemas produziria efeitos imprevisíveis e não lineares, de onde a ideia de cascata é adequada para mostrar esta dinâmica: como sequências de ação no mundo multicêntrico que “criam aceleração, paragem, inversão de marcha e nova aceleração quando as suas repercussões alastram a todo o sistema e aos subsistemas” (APPADURAI, 1996, p. 299).

As cascatas são o elemento principal do que ele chama de estrutura das exterioridades, responsáveis por um determinado ato de profanação religiosa, atentado terrorista ou discurso inflamatório ascenderem a violência étnica em larga escala. Isso acontece por meio de dois procedimentos que Tambiah (1990) chama de *focalização* e *reavaliação*. Focalização é o processo de progressiva especificação de disputas locais ao seu contexto, e reavaliação é o processo de absorção de especificidades a uma causa mais generalista e coletiva, e, portanto, menos presa ao contexto. A focalização e a reavaliação vão buscar sua energia nos macro-eventos ou processos cascatas que ligam a política global à micropolítica das ruas e dos bairros, fornecendo material à imaginação dos agentes a vários níveis para leitura de significados gerais em eventos locais e contingentes. Além disso, fornecem a justificativa para inscrição em manipulações étnicas e conspirações, de enredos de longa data tirados de acontecimentos de rua aparentemente triviais (idem, ibidem). O caso da *fatwa* contra Salman Rushdie, citada no começo desta introdução é um exemplo deste tipo de conflagração étnica. Nesse caso, processos globais relativos a textos com mobilidade e

¹⁸Essa versão revisada da dissertação passou por mudanças estruturais. Tomei conhecimento deste conceito na banca de defesa do mestrado, durante a arguição da antropóloga Catarina Morawsca Vianna, que assinalou que ele me traria maior rendimento do ponto de vista etnográfico e analítico. A sugestão mostrou-se certa, no que sou muito grata.

públicos migrantes criaram eventos implosivos que canalizaram pressões globais a pequenas áreas politizadas produzindo localidade.

Entendo que o conceito se aplique ao objeto de pesquisa desta dissertação. O onze de setembro, como um macro-evento de grande magnitude, foi capaz de penetrar em estruturas de sentimentos altamente localizadas por ter entrado na rotina das conversas cotidianas, nos comentários e discussões prosaicas que acompanham a experiência de leitura coletiva de notícias. Por sua vez, esses eventos globais e suas narrativas são assimilados pelo conjunto de repertórios e enredos locais nos termos dos quais a vida cotidiana é lida e codificada, e medidas pela capacidade de se imaginar *localmente* eventos globais, regionais e nacionais. Tenho isto em vista, procurarei mostrar como este processo cascata se deu no Brasil, a partir do impacto do onze de setembro na visibilidade da comunidade muçulmana brasileira¹⁹. Mostrarei como isso se deu através das suas narrativas, iniciativas públicas e situações produzidas por esse efeito cascata. Meu foco principal será mostrar o trabalho de uma rede de instituições islâmicas que, através de ações desenvolvidas em múltiplas frentes e arenas públicas brasileiras, almeja controlar a proliferação das imagens (LATOUR, 2004) veiculadas pela mídia, trazendo-as para determinados parâmetros destacados por elas, projetando uma imagem pública do Islã no Brasil.

Quando digo ‘imagem do Islã’ construída por ‘instituições e pessoas’ que não são o Islã em abstrato, mas identificados a ele por ser essa a sua religiosidade, assumo a operação metonímica realizada pelos media após os atentados às torres gêmeas. Esta imagem, contudo, não é um rosto que se possa distinguir como uma unidade singular, mas uma multiplicidade expressa em narrativas, projetos políticos, ações judiciais, campanhas públicas e participações políticas diversas, que passou a ser formulada e a atuar em resposta à intensa interpelação de setores da imprensa nacional após o onze de setembro, marco da convencionalização da Guerra ao Terror e da internacionalização da imagem do Islã e, portanto, de seus praticantes, associada ao terrorismo islâmico internacional. Destacarei os dois temas principais que intermediaram a mudança na visibilidade da comunidade: o ‘terrorismo islâmico’ e a ‘opressão da mulher muçulmana’, sendo o uso do véu, ora apontado como signo de opressão da mulher, ora como signo ostensivo da religião dos terroristas islâmicos.

¹⁹ Uso *comunidade* aqui seguindo a autodenominação dos meus interlocutores como parte da sua auto elaboração do vivido, mas tomarei todo o cuidado para não reificá-los dentro desta categoria.

No que tange à forma de atuação das entidades, parto da hipótese de que a heterogeneidade de iniciativas públicas de representação das comunidades muçulmanas deriva de uma correlação direta entre a forma e o lugar nos quais os religiosos são interpelados, a partir dos quais acionam elementos como direitos humanos, inter-religiosidade, intolerância religiosa, assistencialismo e ajuda humanitária. Esta diversidade de demandas supõe diferentes ferramentas e espaços, que são próprios de uma gramática secular da esfera pública brasileira, mas constantemente reinventados e apropriados.

PRIMEIRA PARTE

Imagens políticas e a política das imagens

“Agora as imagens começam a exercer seu império sobre mim” (Walter Benjamin, Haxixe, 1984)

“Mas como eles fazem isso tudo? Chamcha queria saber. “Eles descrevem a gente”, o outro sussurrou solene. “Só isso. “Tem o poder da descrição e a gente sucumbe às imagens que eles constroem” (Salman Rushdie Os Versos Satânicos, 1998).

O estrangeiro: a mulher muçulmana, o homem-bomba e o dançarino árabe

“Antigamente, nós não declarávamos a nossa religião, não falávamos que éramos muçulmanos...embora não tinha nenhuma discriminação, nada. Eu tinha um pouco de receio de me declarar. Mas, a gente foi descobrindo que está em um país democrático e não pode esconder...não pode ocultar a sua identidade” - Fouad El Oumairi

“infelizmente, muita gente, mesmo que na brincadeira...quando você fala que é muçulmano, a primeira pergunta da pessoa é: o que você vai explodir?” - Adir Zatta

“quando teve o onze de setembro...eu era criança, mas crianças também fazem brincadeiras, né? ‘Ah, bin Laden...vai explodir’. Mas eu não sofri tanto assim, minha prima usa lenço e sofreu muito mais...é no ônibus, é no trabalho, é em qualquer lugar. Eu como não uso véu, como vou dizer, as pessoas não tem certeza. As pessoas que sabem, brincam...e brincam achando que não é preconceito. Mas, na minha concepção é preconceito. Me chamar de mulher bomba e coisas desse gênero” - Ruchdieh Charchich

“você entra num determinado estabelecimento e a pessoa ‘ah, hoje eu vou colocar uma bomba não sei aonde’...aí você leva na brincadeira. Eu tinha uns amigos que me diziam ‘você não veio armado hoje, né, não veio com uma bomba?’” - Hussein Taha

“Eu tenho uma amiga, a Paula, ela usa o *hijab* direto, na rua, no trabalho. Ela só tira o *hijab* dentro de casa. Antigamente ela me falava, ‘Ana, passou uma pessoa e disse tal coisa ruim, me chamou de terrorista, disse que eu deveria voltar pro buraco de onde em vim e tal. Mas teve uma vez que eu estava do lado dela, ela estava com o *hijab* e eu estava sem e passou um senhor e ele disse que ela deveria voltar e abraçar o capeta” – Ana Claudia Oliveira.

Esses relatos fazem parte do documentário *Hijab*, sobre a comunidade muçulmana de Curitiba. Produzido e dirigido por Alan Pazian e Maria Eduarda Simonard, ele foi publicado no Youtube em 13 de janeiro de 2013 com o apoio da Sociedade Beneficente Muçulmana e Instituto Brasileiro de Estudos Islâmicos – Paraná (IBEI). Nele participam membros antigos e recentes da comunidade, entre árabes e brasileiros (as) de diversas gerações. Em sua narrativa estão contidos elementos que revelam não apenas o impacto do onze de setembro em suas vidas, como também a maneira pela qual os (as) brasileiros (as) não-muçulmanos (as) tornaram-se os veículos desse impacto.

Fouad chegou ao Brasil nos anos 1956 com quinze anos, trabalhando em diversas funções comerciais até estabelecer-se como industrial. Casou-se, teve quatro

filhos e vive hoje em Curitiba. Seu relato mostra que o impulso recente de se identificar como muçulmano relaciona-se não apenas à discriminação – que ele diz que não existia *antes*, mas atribui a uma pressão externa *positiva* como a ordem democrática a necessidade de identificar-se como muçulmano. O *ocultamento* do que é deixou de ser uma opção em algum momento. Pelas falas, data de produção do vídeo, temas trabalhados e citações diretas ao evento, pensando-as em relação a outros contextos islâmicos que serão abordados ao longo da dissertação, a opção de *ocultamento da identidade* deixa de existir após os ataques às torres gêmeas. Há uma ênfase no caráter compulsório presente da auto-identificação em relação a um receio de fazê-lo num período anterior, por motivos que ele não explicita no documentário.

Adir Zatta é um jovem brasileiro revertido nascido em Curitiba. O (a) revertido (a) é aquele faz a *shahada*, o testemunho de fé islâmica e um dos cinco pilares do islamismo, dizendo *lā 'ilaha 'illāl-lāh an Muhammadur rasūlu llāhi*, isto é, ‘não há outro Deus além de Allah e o Profeta Mohammad (SAAS²⁰) é o seu mensageiro’. Diz-se *reversão*, pois no Islã todos os seres humanos nascem muçulmanos, de modo que abraçar a religião seria retornar a uma condição inicial. Adir é o seu nome de reversão, mudança que alguns adotam e outros não, cabendo unicamente ao fiel escolher se mantém o nome de batismo. Seu nome e a *taqiyah* – pequena toca que o homem muçulmano leva à cabeça são os diacríticos que o distinguem como muçulmano. Seu relato neste documentário mostra um dos modos pelos quais o onze de setembro aparece como interpelação pública, isto é, na forma de piada sobre suicídio com bombas. Hussein Taha é um muçulmano de ascendência árabe que relatou o mesmo tipo de abordagem na forma de piada acusativa. É notável que seja esta a *primeira* interpelação dirigida a um (a) muçulmano (a), sugerindo que a autoimolação em um atentado faz parte do repertório comum a respeito da religião no Brasil.

Ruchdieh Charchich é uma jovem muçulmana de ascendência árabe. No documentário, ela fala da mudança trazida pelos atentados, que impactou especialmente aqueles (as) que carregavam algum tipo de sinal distintivo da religião. As mulheres que usam o lenço seriam mais diretamente afetadas por serem mais *visíveis*, formulação esta que apareceu ao longo de todo o trabalho de campo. O véu é um protagonista

²⁰ ‘Que a paz e as bênçãos de Deus estejam sobre ele’. O testemunho, ‘não há outros Deus além de Allah e o profeta Mohammad é o seu mensageiro’ deve ser dito quando o (a) muçulmano (a) acorda, quando vai dormir e no seu leito de morte. Também é dita nos chamados diários para as orações (*adhan*).

importante nas formas de interpelação das muçulmanas, e é visto como uma atitude devocional radical e inadequada aos padrões de vestimenta brasileiros. Dentro do repertório comum sobre o tema, aparece associado a outras formulações: o véu seria o correspondente feminino do homem bomba, não por acaso as mulheres de *hijab* são chamadas de “esposa do Bin Laden” ou “mulher bomba”; aparece também como uma imposição do pai e do marido, de onde vem a necessidade de Ruchdieh de esclarecer que a escolha pelo véu é uma decisão que cabe unicamente à mulher. Esta interpelação pode aparecer como piada, mas também com contornos mais agressivos, em diversos espaços públicos: transporte público, trabalho, faculdades, etc.

Um dos membros da comunidade, Gamal El Oumairi, bastante ativo na Sociedade Beneficente e no atendimento da mídia e pessoas de fora interessadas na religião cita o papel da mídia nesse processo, movimento que outros (as) muçulmanos (as) irão fazer em sua elaboração do evento.

“A mídia brasileira infelizmente é totalmente dirigida e manipulada, né, te coloca muita informação que se transmite de emissoras europeias e americanas e que não tem nada a ver com a realidade do que é o islamismo. Te colocam fatos pontuais como se a religião islâmica fosse partidária daqueles fatos pontuais. Nós percebemos a partir do movimento do onze de setembro que foi um movimento orquestrado por forças que nós não sabemos precisamente quais são. Quem foram e o que motivou essas pessoas a fazerem essa barbárie nos EUA. Acabou se criando toda uma ideia de guerra contra o terror e esse terror teve o nome de islamismo (...)”

Sua narrativa mostra que mais do que o evento em si, foi a cobertura internacional da mídia do onze de setembro e da posterior “Guerra contra o Terror” levada a cabo pelos EUA que causou problemas para os (as) muçulmanos (as) no Brasil. A associação entre os “fatos pontuais” e suas reivindicações específicas com a religião islâmica como um todo aparece como um fator importante na construção do preconceito contra o Islã no Brasil. O Islã, o (a) muçulmano (a) aparece como uma definição genérica e universalizante nas formas de apresentação midiáticas, construção que abordarei nos tópicos dedicados particularmente à mídia. O efeito disso é a identificação de situações e grupos particulares a todos (as) os (as) muçulmanos (as) e ao Islã em geral e sua responsabilização pelos atos cometidos por poucos, desconsiderando contexto e a historicidade daqueles.

Ana Cláudia Oliveira narra sua experiência como revertida e com o véu. No documentário, ela aparece caprichosamente maquiada, vestindo jeans e *hijab* ao relatar sua experiência de reversão. Ela disse que seu interesse pelo Egito levou-a a procurar informações na Internet, onde conheceu um egípcio por quem se apaixonou. Com o objetivo de se aproximar culturalmente dele, fez uma visita à mesquita para se informar sobre a religião e começou a frequentar os sermões, processo que culminou na sua reversão. De modo geral, seus familiares e amigos apoiaram a sua decisão, mas a desencorajaram quando ela passou a usar o véu fora da mesquita, com a justificativa de que isso poderia lhe causar problemas e estranhamento nos ambientes que frequenta. Sua fala é sucedida pela de Gamal, que sugere uma explicação para o incomodo:

“há mulheres muçulmanas que usam o véu e há mulheres muçulmanas que não usam o véu e isso está relacionado a alguns pontos fundamentais. (...) o problema maior que nós temos com o uso do véu no Brasil é a aceitação pela sociedade brasileira. A questão não está na mulher muçulmana querer usar o véu, isso ela quer seguramente, não tenha dúvida. O que nós estamos sentindo ultimamente é que não há um preparo na sociedade brasileira em entender o uso do véu pelas mulheres brasileiras”

Gamal diz que o uso do véu não é visto com naturalidade no Brasil, incompreensão que teria levado muitas mulheres nascidas em famílias muçulmanas a se sentirem desencorajadas de adotá-lo. Entendo que esta percepção relaciona-se ao fato de que o Brasil é um país de maioria cristã, de regras e moralidade cristã, o que implica um modo de vida específico e não necessariamente compatível a outros modos de vida. Seu processo de secularização está marcado profundamente entremeados a esses valores. As regras que conduzem a construção deste corpo secular (HIRSKIND, 2011) seriam incompatíveis com a construção da corporalidade da mulher muçulmana:

“O véu aqui no Brasil é muito mais difícil se eu não usar, eu brinco que se eu andar sem roupa na rua é mais fácil do que andar de véu porque o véu é meio taxativo. Eu acho muito difícil usar véu aqui no Brasil.”

“As pessoas não entendem o que a gente é e o que a gente faz, como se a gente fosse muito diferente. As diferenças, claro, existem, mas as pessoas não conseguem entender, por exemplo, a gente não bebe e isso é muito difícil, especialmente na faculdade. ‘Mas é só uma religião, me dizem’. Mas pra mim é importante, pras pessoas é uma coisa banal”.

Ruchdieh Charchich não se sente a vontade para usar o véu no Brasil, e praticar a conduta prescrita pela religião frequentemente a coloca sob julgamento de não-

muçulmanos. É importante compreender que isso vai se coadunar com o impacto do onze de setembro sobre a imagem do Islã no Brasil nas formas de interpelação a que são submetidos.

As dificuldades encontradas por eles relacionam-se também à operacionalização do cotidiano de sua fé, como reforça Hussein Taha

“O Brasil é um país predominantemente católico e isso impede muitas atividades religiosas. Sexta-feira poder rezar, por exemplo, é complicado. Tem que correr do trabalho pra mesquita, voltar correndo. Quer dizer, você não tem aquele dia como o domingo pros católicos. (...) Mas nada que a gente não possa contornar para exercer a nossa fé.”

Por outro lado, alguns relatos enfatizam a abertura, receptividade e tolerância da sociedade brasileira para com *a diferença*, como relata Omar Nasser Filho:

“A sociedade brasileira é muito amistosa, muito aberta. Nós brasileiros somos muito calorosos, respeitamos muito a diversidade e isso é uma coisa que fica muito patente nas declarações de imigrantes que vêm do Oriente Médio pra cá. Eles admiram essa liberdade que nós temos na sociedade brasileira.”

Omar também é revertido e diz que quando começou a estudar o Islã, descobriu uma religião inteiramente diferente daquela retratada pela mídia, elogiando sua feição humanista e pacifista que impactaram seu modo de ser, sua conduta e sua maneira de se relacionar com as pessoas, transformação relatada também por Adir e Ana Cláudia. No documentário, os dois últimos participam da recepção de não muçulmanos (as) em visita à mesquita, ajudando-as a colocar o véu, dando instruções sobre os sapatos e cobertura do corpo. É notável a participação de revertidos neste tipo de trabalho na mesquita e nas instituições. Gamal diz que há uma preocupação especial das lideranças em preparar essas pessoas recém-chegadas para que possam dominar a complexidade das regras e da filosofia da religião, oferecendo cursos de teologia em português e aula de árabe. Ele diz que a mesquita recebe muitas visitas de fora e é entusiasticamente caracterizada por seus membros como um patrimônio cultural da cidade. Em sua opinião, ela está cumprindo o seu papel como mesquita, que é a de ser um espaço de convivência das diferenças, pois o Islã é uma religião universal e não apenas voltada para os árabes.

Nesse documentário são abordadas algumas das questões centrais da mudança propagada pelo onze de setembro. As interpelações básicas fazendo referência ao terrorismo a partir da expressão “homem bomba” e “mulher bomba”, com contornos mais ou menos agressivos e o *hijab* como chamariz e motivação dos ataques. O novo interesse pela religião que cresceu conforme o aumento da cobertura midiática de fatos relacionados ao Islã, a novidade do aumento das reversões e o posicionamento institucional frente a essas novas demandas. A iniciativa do documentário também responde a essa demanda de visibilidade, com um formato curto, informativo e elencando os temas que merecem cuidado no esclarecimento para o público leigo.

Este aumento do interesse na religião foi-me relatado por Hadi em nossa primeira conversa, ao dizer que a cobertura dos atentados atraiu o interesse das pessoas pela religião, a cultura e a língua árabe²¹, opinião partilhada pelo *sheikh* religioso sunita Khaled Taky el Din e o *sheikh* xiita Rodrigo Jalloul em matéria no site Fundação Amigos do Islã, para divulgação da “cultura do Islã”. O site não diz explicitamente que é de orientação xiita, enfatizando a universalidade da religião e a união da *ummah*, a comunidade universal de crentes. Pelas instituições relacionadas à página e os *sheikhs* chamados para entrevistas, fica evidente que seus fundadores são de orientação xiita:

“O brasileiro tem uma curiosidade enorme. Quer conhecer mais, não só a religião, mas também a cultura árabe.” “Às vezes aparece uma pessoa nos ofendendo sem motivo. Mas é muito raro”. (...) “Certa vez, um brasileiro começou os estudos na mesquita. Após um certo tempo, ele veio perguntar para mim se eu tinha o MSN do Osama Bin Laden” (JALLOUL, Rodrigo, Frindislam, 2012)

Seyed Jomoa, outra liderança xiita, responsável pela Associação Beneficente Islâmica do Brasil, entidade que administra a Mesquita do Brás, é da opinião que o onze de setembro não teve o mesmo impacto no Brasil que teve na Europa e EUA. “Os brasileiros são receptivos e, ao conviverem conosco, percebem que somos pessoas normais e que estamos em paz”. “Nos EUA e Europa, a comunidade árabe sofreu muito. Graças a Deus, aqui não houve este problema. As pessoas no país não ligavam para a propaganda negativa vinda de fora”, disse el Din. Ele acredita que a boa receptividade

²¹ O interesse pelo Islã e pela “cultura árabe” aumentou significativamente depois dos atentados. E não foi só no Brasil. Muitos trabalhos foram desenvolvidos nesse sentido, como o de Nina Tielser (2008).

do brasileiro se deva a outro fator, ainda. “Neste período, passou a novela “O Clone” na TV e muita gente assistiu e se interessou ainda mais nossas tradições”.²²

Esse segundo elemento se mostrou bastante significativo na recepção do onze de setembro e na conformação de uma imagem pública sobre o Islã no Brasil. Darei mais detalhes sobre essa influência em breve. Pela pergunta do brasileiro que foi à mesquita buscar informações, existe a suposição de ligação direta entre os (as) muçulmanos (as) que vivem no Brasil com grupos islâmicos terroristas internacionais. O aumento da visibilidade aumentou a procura por informações nas mesquitas e instituições, e, eventualmente, a reversão de pessoas para o Islã:

“Alguns queriam saber mais a respeito deste povo capaz de fazer tremer o império americano, outros duvidavam do que relatava a imprensa. Vindo aqui, eles perceberam que o Islã não tem nada a ver com o ódio e, aos poucos, alguns quiseram se tornar muçulmanos” (FRANÇA, Rosângela. Pelenegra blogspot, 2010)²³

Retirada de um especial realizado em 2010 sobre o crescimento do Islã no Brasil esta fala foi feita por Rosângela França. Ela é funcionária do Centro de Divulgação do Islã para a América Latina (CDIAL), instituição que cumpre um papel importante para tanto no âmbito das relações internacionais entre lideranças religiosas e formação teológica, quanto como um centro de informações e material de divulgação voltado para não-muçulmanos. Neste especial, aparecem figuras políticas – cada uma a sua maneira - importantes da comunidade paulista, como Rosângela, o *sheikh* Jihad Hammadeh, da comunidade de São Bernardo do Campo, e o brasileiro revertido Honerê al-Amin Oadq, além de pesquisadores brasileiros, como Paulo Hilu, Francirosy Ferreira e Paulo Farah. Um breve panorama geral do Islã no Brasil é traçado por eles, mostrando que a visibilidade do Islã no país mudou substancialmente após os atentados, que redundou no aumento significativo de reversões.

Paulo Hilu, por exemplo, afirma que as reversões após 2001 relacionam-se ao fato de que religião insere os crentes em um universo sociocultural e político mais amplo e mais aberto ao mundo. Essa curiosidade levou muitas pessoas às mesquitas, como mostra a já citada fala de Rosângela. Este é um indício importante de que a

²² <http://www.friendsislam.com/2012/01/entrevista-sheikh-rodrico-jalloul-e.html>

²³ Lido em 26/07/14: <http://pelenegra.blogspot.com.br/2010/09/o-islam-ganha-territorio-no-brasil.html>

procura às mesquitas e entidades não se deu exclusivamente em função da imagem negativa propagada pelos atentados. A religião aparece associada a tramas geopolíticas, hábitos culturais e religiosos diferentes, populações estrangeiras, etc. Esse ponto oferece uma perspectiva mais ampla do como se elabora o “ser muçulmano” contemporaneamente. Há um entrelaçamento de sentidos que se tece em cada corpo muçulmano uma intertextualidade alusiva às guerras árabes, aos interesses imperialistas do Atlântico Norte, entre outros.

A matéria é voltada para especificamente para o crescimento do Islã em contextos brasileiros negros e periféricos. Os três pesquisadores discorrem sobre a historicidade da presença e da visibilidade islâmica no Brasil, marcando as principais ondas migratórias, desde a dos Malês, escravos muçulmanos que ocupam um papel bastante importante na narrativa de reversão de alguns muçulmanos por evocarem um passado de resistência política negra²⁴. Nesse tocante, apontam e avaliam o crescimento do Islã em contextos periféricos brasileiros pela difusão de uma mensagem de igualdade racial e justiça social, efeito bastante semelhante ao que fez a Teologia da Libertação na América Latina.

A caracterização de Rosângela e Honerê - dois muçulmanos revertidos - a partir dos marcadores sociais de raça e classe traça um perfil específico do “Islã brasileiro”, para mostrar que o seu crescimento no Brasil difere da formação original de migrantes árabes de classe média e média alta. Rosângela aparece como uma muçulmana – vestida com uma “longa túnica e véu” - de 45 anos, cuja vida é inteiramente dedicada ao Islã, religião que abraçou nos anos 1990. Sua experiência como mulher negra e pobre, crescida num bairro periférico de São Paulo e como militante do Movimento Negro Unificado (MNU) encontrou respaldo na doutrina e nas práticas religiosas islâmicas. É uma das poucas brasileiras que aprendeu o árabe corânico e agora ensina para os brasileiros revertidos, além dar aulas de doutrina religiosa. Ela trabalha na recepção do Centro de Divulgação do Islam na América Latina (CDIAL) e vê a enorme demanda por cópias traduzidas do Alcorão e por cursos sobre a religião em português como um sinal de que, cada vez, mais os brasileiros revertidos vêm crescendo em importância para a comunidade.

²⁴Falarei disso no segundo tópico, quando for discutir a presença islâmica no Brasil.

A novela *O Clone* e o 11 de setembro tiraram definitivamente as comunidades da invisibilidade, aumentando o interesse das pessoas, que passaram a buscar informações nas mesquitas e universidades sobre a religião e a cultura árabe, antes lidas como exóticas e distantes. A novela de Glória Perez tinha um grupo de muçulmanos marroquinos como um de seus núcleos principais, e sua trama girava em torno de uma relação intercultural entre um brasileiro e uma muçulmana. A construção das personagens e situações tinha um tom caricatural, mas trazia uma imagem positiva do Islã, que fez enorme sucesso entre brasileiros e expressões em árabe, dança do ventre, as joias das personagens foram popularizadas.

Quando estava para ser lançada - foi ao ar oficialmente em 1 de outubro de 2001 - as torres gêmeas foram atingidas. A Rede Globo cogitou a possibilidade de cancelá-la, conforme relatou²⁵ o sheikh Jihad Hammadeh, que prestou consultoria à novela.

“Foi bom porque a novela vinha logo depois da cobertura Jornal Nacional do 11 de setembro e amenizou bastante a imagem de terrorismo e violência que foi associada ao Islã. Apesar dos *sheikhs* não concordarem com a visão da novela sobre o Islã e terem brigado muito para chegar aquele resultado, conseguimos chegar a um consenso. Antes éramos aliens, estrangeiros. Depois viramos terroristas. Agora somos dançarinos. Em breve, seremos normais, como qualquer pessoa.”

A participação do *sheikh* Jihad como consultor da novela, em diversos programas televisivos e em entrevistas em jornais impressos e mídias eletrônicas o coloca como uma das figuras de proa desse trabalho político pela imagem do Islã. Ele reconhece a importância do folhetim global na suavização da imagem perpetrada nos meios de comunicação e na formação de um imaginário mais simpático ao Islã no Brasil, além de ter servido como um chamariz para que as pessoas buscassem informações em primeira mão nas mesquitas. Ainda que reproduzisse estereótipos, a novela foi especialmente útil na configuração de um imaginário mais amplo e diversificado sobre o Islã. Além disso, a novela contou com a consultoria dos *sheikhs*, que puderam interferir diretamente na construção da narrativa da novela, e, desta maneira, controlar o que era dito sobre a religião e o universo árabe. A experiência ainda consolidou um canal de comunicação entre o *sheikh* e uma grande emissora de

²⁵ Essa fala foi feita durante a mesa de Intolerância Religiosa, em outubro de 2013, no 1º Simpósio Internacional da ABHR. Tema: Diversidades e (in)tolerâncias religiosas. Local: FFLCH/USP, 29 a 31 de outubro de 2013. São Paulo, São Paulo.

televisão como a Globo, que foi acionada em outras ocasiões, na forma de participação em programas jornalísticos sobre a comunidade e o Islã.

Apresentei acima um entremeado de narrativas de muçulmanos (as) sobre o impacto do onze de setembro nas suas vidas e os efeitos da novela *O Clone*, narrativa que refratou – em sua opinião, a influência da imagem do terrorismo no Brasil. Pretendo agora apresentar um panorama geral sobre a cobertura internacional do evento e seus impactos na imprensa nacional a partir do trabalho de pesquisadores da comunicação social. Situarei na sequência a análise empreendida por Edward Said do *orientalismo* como a fonte discursiva e originária dos enredos presentes na cobertura do evento e que informaram a formação do imaginário sobre o evento. Na sequência, farei uma discussão sobre mídia, imaginação, globalização, eventos globais e a novela *O Clone*.

O admirável mundo eletrônico do século XXI: o onze de setembro e o orientalismo espetacular

Na manhã de 11 de setembro de 2001²⁶, dezenove homens assumiram o controle de quatro aviões comerciais que tinham por destino a Califórnia, colidindo-os contra as duas torres do World Trade Center, no centro de NY, e contra o Pentágono. O quarto avião foi derrubado em uma área rural da Pensilvânia, depois que os passageiros tentaram assumir o controle do voo, não atingindo alvo algum. Contudo, acredita-se que o objetivo final fosse o Capitólio. Aproximadamente três mil pessoas morreram no ataque, cuja autoria foi reivindicada pela Al Qaeda na figura do seu líder, Osama Bin Laden, em 2004. Das motivações alegadas à época, destacam-se a presença norte-americana na Arábia Saudita, o apoio do país a Israel e as sanções econômicas contra o Iraque.

A despeito da massiva e hiperbólica cobertura midiática que se seguiu aos atentados, a descrição do evento permaneceu mais ou menos nuclear e inalterável. O evento foi extensivamente interpretado como um acontecimento-ruptura, com implicações cataclísmicas para os Estados Unidos e o mundo. A repetição exaustiva das imagens das torres incendiadas com os dizeres “America under attack” (em lugar de “Estados Unidos sob ataque”) denotavam o alcance e a amplitude dos abalos sísmicos provocados pelo ataque e o anúncio sub-reptício de que o mundo todo estaria implicado

²⁶ Esta descrição corresponde à síntese de leituras do dossiê sobre o onze de setembro publicado pela revista eletrônica Dicta & Contradicta (<http://www.dicta.com.br/tags/11-de-setembro/>), à leitura do livro do filósofo esloveno Slavoj Žižek – Bem-vindo ao deserto do real!” (2003).

na reação justiceira do governo norte-americano. A sensação geral era de que tinham sido rompidas as barreiras de proteção do império, o que provocou rachaduras na sensação de segurança e proteção da sociedade norte-americana.

Os quatro símbolos do poderio político, econômico e militar norte-americanos haviam sido atacados dentro do território nacional, fato que não teve precedentes na história do país. As consequências políticas da ação tiveram proporções hercúleas: a OTAN declarou que o ataque aos Estados Unidos significava um ataque a todos os países da aliança militar. O governo Bush²⁷ lançou a campanha de “Guerra ao Terror” cuja retórica apelava a uma “cruzada contra o terror” contra o “Eixo do Mal”, através de sanções econômicas e militares. Também alargou os métodos de vigilância e monitoramento de informações, que serviu para aumentar o poder de influência dos EUA, com a multiplicação de bases militares americanas que assegurassem o controle de áreas estratégicas no mundo.

Uma série de resoluções foi aprovada no Congresso dos EUA com o objetivo de inchar os poderes do Executivo, que poderia, a partir daquele momento, capturar terroristas em quaisquer países que os abrigassem: em outubro de 2001, sob o pretexto de que o Talibã mantinha escondido Osama Bin Laden e outros líderes da Al Qaeda, os EUA atacaram o Afeganistão, ao arrepio da lei internacional e do veto das Nações Unidas à operação militar. Juntamente com a criação do Departamento de Segurança Interna, foi promulgada a Lei de Segurança Nacional em 2002 e o *USA Patriot Act*, legislações específicas que permitiram ao governo espionar e prender os seus cidadãos sem qualquer supervisão judicial. Uma série de países passaram a adotar leis anti-terroristas, e perseguir suspeitos de terem algum envolvimento com a Al Qaeda. Em 2003, os EUA invadiram o Iraque, com a justificativa de que Saddam Hussein teria armas químicas de destruição em massa.

À emergência desse aparato jurídico-militar correspondeu o crescimento de crimes de ódio contra as populações muçulmanas ou oriundas do Oriente Médio em muitos países e uma campanha massiva por parte das mídias globais de denúncia do Islã como a religião que motivou e respaldou os ataques terroristas de 11 de setembro. A

²⁷ George Bush Jr. elegeu-se nos anos 2000 de maneira bastante controversa, suscitando inúmeras denúncias acerca da lisura da contagem dos votos. Seu governo foi marcado pela retomada de uma política externa mais conflitiva no Oriente Médio, após os relativos esforços diplomáticos do governo Bill Clinton.

retórica milenarista da *Doutrina Bush* enquadrou o Islã como o inimigo atávico do “Ocidente cristão”, que ameaçava com seu extremismo, violência e intolerância, a civilização ocidental como um todo. No combate ao terrorismo internacional, todo aquele que podia ser associado ao Islã e ao Oriente Médio convertia-se num potencial suspeito.

Os agenciadores e responsáveis pela visibilização desse processo foram os grandes meios de comunicação social, isto é, telecomunicações e Internet, estruturados em um sistema amplo de difusão e transmissão simultânea para milhares de receptores, mas também revistas e jornais impressos. A conexão das populações através de fluxos midiáticos hegemônicos é resultado de processos históricos recentes, que tem seu marco inicial no final da Guerra Fria e no consequente triunfo do capitalismo como modelo hegemônico. O aceleração dos processos da globalização, entendida como a disseminação mundial tanto de bens econômicos quanto culturais (GINSBURG, 1996) foi viabilizado, por um lado, pelo enfraquecimento das fronteiras nacionais e a globalizações dos mercados e, por outro, pelos avanços tecnológicos e modificações na regulação da mídia. Descentralização, fragmentação, decréscimo da censura e lutas por representação são – nas palavras de Ginsburg – fundamentais para entender a conexão mundial em rede.

Do ponto de vista técnico, este é um feito das malhas tecnológicas de transmissão e circulação de informação: dos sinais de satélite para as ondas hertzianas, da televisão a cabo para a aberta. A rede de Turner²⁸, por exemplo, é transmitida em todo o mundo, e, ainda que o público internacional da CNN seja relativamente restrito, suas imagens são recebidas no canal aberto²⁹ (outros exemplos de rede televisão

²⁸Cable News Network (CNN) é um canal a cabo de notícias norte-americano fundado em 1980 por Ted Turner. Quando de seu lançamento, o CNN foi o primeiro canal a transmitir uma programação de notícias 24 horas, e o primeiro canal exclusivamente jornalístico dos Estados Unidos. Apesar de possuir diversos afiliados, o CNN transmite primariamente a partir de suas sedes em Atlanta (CNN Center) e Nova York (Time Warner Center), e de seus estúdios em Washington e Los Angeles. A proprietária do CNN é a Time Warner, e a divisão de notícias norte-americana é controlada pela Turner Broadcasting System. Para diferenciá-la da CNN International, a divisão norte-americana é por vezes chamada de CNN/U.S.. Em agosto de 2010, o CNN estava disponível em mais de 100 milhões de residências nos Estados Unidos. A cobertura de transmissão estende-se por mais de 890,000 quartos de hotéis no país. A programação global do CNN é feita pela CNN International, que cobre mais de 212 países e territórios. A partir do final de 2010, a versão doméstica do CNN/U.S. passou a ser disponibilizada em high definition para espectadores do Japão sob o canal CNN HD. Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/CNN>

²⁹Exibição nas imagens de programação dos telejornais abertos no Brasil (todos, praticamente). Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/CNN>

mundial: Fox News e BBC³⁰), através da compra de imagens – o mesmo é feito com as notícias - de um banco de dados pelas emissoras locais. Graças ao sistema de difusão de informação de broadcasting, o mundo todo pôde receber as mesmas imagens das torres gêmeas em chamas, simultaneamente. À época do 11 de setembro, os briefings³¹ do Pentágono, os discursos de Bush e Bin Laden iam ao ar simultaneamente nos noticiários das oito de todo o planeta (RIAL, 2003).

Em sua dissertação de mestrado, Deodoro José Moreira (MOREIRA, 2004) analisa as manchetes – texto escrito e imagem - de cinquenta oito jornais do dia subsequente ao ataque, e quais as estratégias midiáticas nos modos de enunciação foram adotados na cobertura do evento. Seu recorte privilegiou veículos norte-americanos noticiosos, mas também representantes de outros países, de maneira a alcançar uma perspectiva ampla da construção do evento em diversos contextos culturais e políticos. Ele enquadra o onze de setembro como um *media event*, pois sua cobertura e repercussão passaram a fazer parte de uma programação contínua das redes televisivas mundiais e na mídia impressa jornalística, com o reforço da internet e dos blogs, que nessa época chegavam a sua maioridade. A globalização imediata e inelutável do evento relaciona-se com o fato do país atacado ser um Império, tal como conceituado pelos autores Hardt e Negri (Hardt e Negri, 2000:14 apud Moreira), cujo poder e influência não encontram fronteiras culturais, econômicas, políticas e militares. Por isso, o discurso de defesa das liberdades democráticas pôde ser invocado para justificar a invasão de outros países, mesmo sob o veto da ONU.

Aa análise do corpus de manchetes mostrou que os atentados foram construídos como um evento global, com ênfase nos agentes da ação – denominados “terroristas” e nas “vítimas”, os EUA. A maior parte dos veículos colocou os efeitos mundiais e para os EUA sob o signo de uma guerra declarada. Em sua tese sobre a imprensa brasileira, Moreira analisa parte dos veículos nacionais de mídia impressa, como a revista Veja, IstoÉ, CartaCapital e Época (MOREIRA, 2009). Seu objetivo foi entender como essas revistas construíram o ‘Outro islâmico’ em suas narrativas, tendo como corpus

³⁰A British Broadcasting Corporation ("Corporação Britânica de Radiodifusão", mais conhecida pela sigla BBC), é uma emissora pública de rádio e televisão do Reino Unido fundada em 1922. Possui uma boa reputação nacional e internacional (sendo vista por alguns críticos como parcial, contudo). Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/British_Broadcasting_Corporation

³¹1. ato de dar informações e instruções concisas e objetivas sobre uma missão ou tarefa a ser executada (por exemplo, uma operação militar, um trabalho jornalístico ou publicitário). Fonte: <http://www.dicionarioinformal.com.br/significado/briefing/3115/>

reportagens de dois períodos distintos: 12 de setembro de 2001 a 31 de dezembro de 2001, os meses entre os atentados e a invasão do Afeganistão (ocorrido em outubro de 2001); e 1 de março de 2003 a 30 de junho de 2003, período anterior e posterior à invasão do Iraque, que ocorreu em março de 2003. Para analisar as estratégias discursivas e comunicativas dessas narrativas, o autor se vale da análise crítica de discurso a partir de Norman Fairclough, bem como de teóricos como Ernesto Laclau, Jean Baudrillard e Slavoj Žižek para analisar o contexto das reportagens do ponto de vista ideológico.

O autor defende a tese de que a *Veja*, *IstoÉ* e *Época*, ao cobrirem os ataques, construiu no imaginário do leitor, propagando o discurso hegemônico governamental norte-americano, a necessidade de retaliação contra um inimigo, neste caso, o ‘Outro islâmico’. A partir da divisão da análise em seis eixos temáticos – globalização, terrorismo, guerra generalizada, estado de exceção, fundamentalismo e hegemonia, ele mostra como o discurso governamental hegemônico norte-americano construiu-se sobre a dualidade “Nós” versus “Eles” na luta do “Bem” contra o “Mal”. A revista *CartaCapital*, ao contrário, procurou inserir estratégias que complexificassem ou contextualizassem as notícias. No geral, ele percebeu a associação do Islã ao terror e à violência, ao atraso, ao obscurantismo, sempre numa relação de inferioridade ao ‘Ocidente’. No caso da *Veja*, além de sancionar o discurso norte-americano, a revista tem a tendência de falsear ou omitir fatos relevantes para a compreensão dos eventos, como é o caso da vinculação histórica entre Osama bin Laden e os EUA na época da Guerra do Afeganistão. Além disso, é comum o uso de afirmações categóricas, como a de que “os fundamentalistas querem dominar o mundo em nome de Alá”.

Orientalismo: um discurso sobre o oriental

O autor caracteriza esses discursos como *orientalistas*, nos termos analisados por Edward Said. Nesta seção, me apoiei em três obras de Edward Said para apresentar a análise que o autor empreende: *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2003), *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (1997) e *Política e Cultura* (2003). Decidi-me por manter esta seção na versão final da dissertação por acreditar que a contribuição política e teórica de sua obra é basilar e incontornável quando se trata de discutir temas relacionados à cobertura do Islã nas mídias globalizadas. O que vem na sequência é a síntese da discussão empreendida nas três obras, especialmente os aspectos que considere cruciais para

circunstanciar minha própria discussão e apontar a origem dos enredos presentes no meu campo.

O *orientalismo* é fruto de uma longa e complexa experiência intelectual, afetiva, imaginativa e política europeia – especialmente francesa e inglesa – criado, estendido e aprofundado no bojo dos processos de expansão mundial da Modernidade ocidental, definindo-se, grosso modo, por uma atitude político-epistemológica para com o que veio a se chamar o *Oriente* e/ou os *orientais*. Seus múltiplos dispositivos prático-discursivos para fabricação de consensos e dominação política, econômica e cultural e os mais de dois séculos de desenvolvimento histórico impõem dificuldades ao cercamento conceitual do *orientalismo*, trabalho efetuado com enorme fôlego e erudição por Edward Said. Nele, o autor busca descrever toda a economia que tornou o Orientalismo um tema coerente no Ocidente, assinalando o seu surgimento, desenvolvimento e suas instituições modernas.

A fixação e ampliação da esfera de influência dessa tradição de pensamento decorreram de um conjunto de circunstâncias históricas e sociais, de uma produção literária profícua, empreendida por escritores e viajantes, e um projeto de dominação e penetração coloniais de grande monta. Por fim, da mediação de instituições estabilizadoras, como escolas, bibliotecas, governos e universidades. Em que pese os contextos de emergência do discurso orientalista, todos possuem a mesma marca de nascença: uma atitude profundamente anti-empírica e textual que tende a operar generalizações a partir de detalhes ou fatos circunscritos, transformando-os em explicações totalizantes e ontologizantes sobre o Oriente.

São muitas as predicações e determinações conceituais para o Oriente, começando pela sua própria definição, que implica uma grande unidade geográfica, cultural, étnica e linguística. Essa área geográfica compreende a Ásia, mas vai além dela, porque diz respeito também à África, mais especificamente, à África islâmica. Ainda que a palavra *oriental* evoque referências imaginárias dos muitos lugares inscritos nessas gigantescas unidades geopolíticas, a representação oriental mais sensível, segundo Said, é aquela relacionada ao Islã. Seu enfoque vai recair sobre o Oriente Médio ou Próximo, pois o Islã representou aos europeus um perigo real, tanto por sua proximidade cultural e geográfica, quanto por ter sido no passado, uma ameaça civilizatória e militar à Europa cristã.

Em termos orientalistas, o Oriente significa o terror bárbaro, a sensualidade, a luxúria, o mistério, a passividade, a aversão ao espaço público - de onde advém a ideia de sua incapacidade para o autogoverno e a necessidade de ser governado - o despotismo, a imprecisão de raciocínio, a devassidão, a violência atávica, a arrogância e a incapacidade de separar a religião da política. Esta última fundamenta a suposta incompatibilidade constitutiva do Islã à secularização, balizando a ideia de que esta religião seria intolerante à diferença cultural e religiosa. Todas essas características se contraporiam às europeias, estas sim, virtuosas, racionais, pacíficas, liberais e lógicas. O Islã aparece como um cristianismo distorcido, sob o nome de maometanismo, cujo profeta é visto como o apóstata de uma falsa revelação, um homem lascivo, sodomita, devasso e toda uma série de outras perversões, derivadas das suas imposturas doutrinárias.

Essas definições e representações sobre o Oriente ganharam força de verdade a partir de algumas condições estruturantes do discurso que lhes conferiram uma aura de objetividade e autoridade intelectual. São elas: (a) *posição estratégica* do enunciador em relação ao material orientalista sobre o qual escreve; (b) *formação estratégica* que diz respeito à forma como o conjunto de textos (na verdade, um complexo de estilos, figuras de retórica, cenários, esquemas narrativos, vocabulário, imagens que aparecem em obras eruditas, de literatura, tratados políticos, textos jornalísticos, livros de viagem, estudos religiosos e filológicos, filmes, etc.) adquire uma ordem disciplinar, isto é, um *corpus* sistemático e auto referenciado e depois referenciado na cultura; (c) *tipo de voz narrativa* adotada, isto é, a forma deliberada de se dirigir e falar em nome do oriental, abarcando-o em grandes generalizações: a descrição da parte sugere o todo, *cobre*, de uma forma genérica e de fácil entendimento (porque referenciada nos códigos do receptor) uma enorme variedade de realidades culturais.

A percepção ocidental do espaço e da história orientais transfixa-os em uma cosmologia, em um esquema, sob o crivo do julgamento moral do Ocidente. A despeito da variedade dos discursos orientalistas, nas inúmeras formas que ele toma e se expressa, há um conjunto mais ou menos invariável de figuras representativas ou *tropos*, nas palavras de Said, em que o Oriente é traduzido para um público eminentemente europeu. Essa caracterização rotula o Oriente como o *Outro* estranho, singular, unidimensional, transcultural e trans-histórico. As tipificações e generalizações sobre o Oriente servem para dramatizar diferenças culturais em unidades descritíveis

que irão ganhar uma feição mais objetiva e cientificista com o orientalismo acadêmico, ainda que permaneça sua atitude anti-empírica com aquele.

Isso se dá, por um lado, através de tipificações (o que Foucault chamou de “derivação controlada”, em que um tipo fornece o modelo para a classificação de outros), e, por outro, pela persistência da posição epistemológica e política em relação aos outros. Os tipos a que Said se refere pertencem a um sistema mais amplo de generalizações que se inter-relacionam, de forma que uma designação evoque outras possíveis designações. O autor, baseado no que Foucault chama de “derivação controlada”, nomeia esse modo de tipificação de “caráter-como-designação”, que, associada a uma classificação fisiológico-moral produz “truísmos” associativos como “americano, colérico, ereto, impetuoso”, “asiático, amarelo, melancólico”, “árabe, violento, irracional”, etc.

A despeito das crises por que passaram os seus principais dogmas, e das inúmeras revoltas e insurgências surgidas nos contextos coloniais e inevitáveis tensões surgidas entre o discurso orientalista e a realidade concreta sobre a qual essa epistemologia adjucava, ele nunca desapareceu ou foi posto realmente em risco. Ao contrário, passou por novos refinamentos e normalizações, seu lastro moral-religioso cristão reorganizado e redistribuído em estruturas seculares, pois a dinâmica do orientalismo moderno não se dá pelo aumento repentino de conhecimento objetivo sobre o Oriente, mas pela releitura e reelaboração secularizada e modernizada dos arquivos do orientalismo tradicional.

Ao longo dos séculos XIX e XX, o orientalismo realizou sua própria transformação, de um discurso erudito para uma instituição imperial e sua fixação como *episteme* no pensamento ocidental. A força do discurso orientalista é tamanha porque a maquinaria teórico-prática da modernidade ocidental foi bastante eficiente em reproduzir e ampliar sua esfera de poder, através dos seus inúmeros aparatos imperiais, como sociedades comerciais, sociedades eruditas, os fundos de exploração geográfica, os fundos de tradução, a implantação do Oriente nas escolas, missões, etc.

Essas estruturas se atualizam na contemporaneidade através de novas mediações, novas relações de poder e configurações geopolíticas. Depois de terminada a segunda grande guerra mundial, os EUA emergem como potência imperial, com vastos e claros interesses nas regiões dos antigos impérios coloniais europeus. Ainda que fosse herdeiro

do orientalismo europeu, o orientalismo norte-americano era historicamente mais fresco e tosco nas suas elaborações culturais, de modo que o seu Oriente nunca chegou a passar pelos processos de refinamento, articulação e reconstrução pelos quais passou a Europa. Ao contrário do Oriente europeu, nunca houve uma questão propriamente cristã-civilizatória para os EUA³². Seu interesse nesses territórios é administrativo, militar e empresarial, ainda que seu discurso incorpore a lógica dicotômica e agonística das Cruzadas e certa atitude missionária residual³³, bastante relacionada ideologicamente com a polarização advinda da Guerra Fria.

O orientalismo norte-americano tem um objeto específico: o árabe-muçulmano. Desde o final da Segunda Guerra, e mais acentuadamente depois das guerras árabe-israelenses, este tem se tornado uma figura bastante popular no imaginário cultural norte-americano, processo que se desenrolou *pari passu* à emergência do interesse acadêmico, administrativo e econômico pelo mesmo. O aparato de produção e difusão de conhecimento orientalista nos EUA está relacionado a um *establishment* dos estudos de Oriente Médio. Há toda uma rede de pessoas que compartilham interesses comuns que ligam corporações, fundações, companhias petrolíferas, missões, militares, serviço de inteligência e relações exteriores ao universo acadêmico. Nesse meio circulam verbas e recompensas, distribuição de cargos e formação de hierarquias, institutos, centros, faculdades, departamentos, que funcionam como catalisadores de uma ideologia que pretende manter o Islã e os árabes sob uma chave de entendimento e interpretação unívoca. (SAID, 2003, p. 403).

Segundo Said, esta nova face do orientalismo ocidental traz em si uma novidade: por não ter construído o mesmo tipo de longa relação com o Oriente (tanto do ponto de vista imaginativo quanto político), ele tende a ser mais abstrato e descolado da realidade, e, conseqüentemente, tende a desumanizar ainda mais os orientais. Essa característica, aliada aos meios eletrônicos pós-modernos globais e aos interesses

³² Como bem lembrou uma colega, isso não é de todo verdade. A questão civilizatória-cristã para os Estados Unidos era outra. Desde as colônias e depois com a Bill of Rights, havia o problema de como construir uma sociedade republicana e democrática, temente a Deus, diante da diversidade de crenças protestantes que vieram com os pioneiros. Quer dizer, havia uma preocupação “multiculturalista cristã” no cerne do federativismo norte-americano.

³³ Novamente, vai além do residual. O espírito do capitalismo advém de uma ética protestante. A narrativa do país eleito vem da ideia calvinista de predestinação. É por isso que o discurso cristão milenarista de Bush se encaixa perfeitamente nesse orientalismo do pós-onze de setembro.

econômicos e políticos na região, vai imprimir uma forma de transmissão do conhecimento orientalista peculiar, isto é, a da *propaganda* transnacional ou o que Moreira (2009) chama de *ocidentalização da notícia*, com destaque especial para o terrorismo global.

Essa nova forma discursiva vai beber do que Said chamou de orientalismo *latente*. Este é o arquivo histórico do orientalismo, com suas mil camadas de sedimentos históricos que se cristalizaram, ao longo de séculos, nos sistemas de conhecimento ocidental. Ainda esta generalização pareça por demais abstrata, ela revela como os sistemas de conhecimento ocidentais foram globalizados e transmitidos ao resto do mundo, através dos meios de circulação discursiva de que dispõe os países do chamado Primeiro Mundo. A mídia possui ainda um poder maior de penetração de informação pelo modo curto e rápido em que transmite notícias e opiniões sobre o que ocorre no mundo. O monopólio da verdade sobre as relações políticas, culturais e econômicas contemporâneas é disputado pelas agências de informação ocidentais, como a BBC, Reuters, CNN que espriam seus conteúdos para o resto do mundo. Entendemos que as fontes da mídia sobre o Oriente bebem desse orientalismo latente, ainda que incorpore as novidades, as visões declaradas sobre o mesmo, o que Said chamou de orientalismo *manifesto*.

A hipótese do autor no livro *Covering Islam* é de que na mídia opera um reforço voraz de estereótipos pelos quais o Oriente é visto. A dinâmica da sua produção e circulação de conhecimento permite o que Said enunciou como “uma ampla variedade de representações híbridas do Oriente [que] agora anda a esmo pela cultura” (SAID, 1997). Sua circulação se dá através dos noticiários, filmes, fotografias, artigos acadêmicos, seriados, telenovelas, entre outros. A produção de imagens, legendas, opiniões e análises conjunturais é mais dinâmica e acompanha a voragem da rapidez com que são transmitidas. Nos meios de comunicação social funcionam bem os discursos sem objeto indireto: referem-se a ninguém em particular, logo, podem ser abrangidos a todos em geral.

Usarei este último ponto como gancho para realizar a conexão entre o autor e o meu próprio campo. Desde 2010, venho acompanhando mais sistematicamente a forma como o Islã é coberto em alguns canais da imprensa nacional, e me deparado com uma paisagem midiática heterogênea, mas que repete estereótipos orientalistas – ou melhor,

“variedades de representações híbridas do Oriente”. Eu irei assumir as teses do autor peremptoriamente, nomeadamente suas postulações sobre dominação e hegemonia cultural, pois acredito que não aplicam ao contexto brasileiro de maneira absoluta. Trago Said para esta tese para mostrar que as imagens e narrativas que aparecem nos enredos das interpelações do meu campo têm um lastro histórico e características específicas, mas que é impossível lhes determinar os efeitos e as causas. As imagens do terrorista barbado e irracional atacando o Ocidente cristão e livre, da opressão da mulher muçulmana, incompatível a nossa própria garantia de igualdade de gênero, o exotismo e sedução de suas danças e costumes presentes na narrativa d’*O Clone* são exemplos dessas representações híbridas.

Appadurai e o processo-cascata

Em *As Dimensões Culturais da Globalização*, Arjun Appadurai discute os processos culturais globais partindo de dois diacríticos principais, os meios de comunicação social e a migração global, que, articulados impelem a *imaginação* enquanto a força formadora da subjetividade moderna. Inspirado em Benedict Anderson (ANDERSON, 2009) - para quem a emergência da comunicação impressa em massa foi decisiva na formação da imaginação da nação moderna, difundindo-a para além do Ocidente -, ele assinala que os meios de comunicação eletrônicos fizeram o mesmo para a formação de um imaginário político pós-nacional. Sua dinâmica caracteriza-se por um tipo de circulação de imagens e pessoas que não se confina a espaços locais, nacionais ou regionais. Articulados em redes globais de transmissão, essas mídias possuem um amplo repertório de comunicação oral, visual e auditiva, bem como um conjunto variado de gêneros e linguagens audiovisuais que se interpenetram e se aludem. Eles tornam possível o que o autor chama de *comunidade de sentimentos*, quando um grupo de pessoas começa a imaginar e sentir emoções conjuntamente.

A migração global configura o que ele chama “as esferas públicas da diáspora”, ou vastos espaços irregularmente transnacionais repletos de diversidade que se tornaram os cadinhos de uma ordem política pós-nacional. Nesta ordem se insere uma heterogeneidade de coletivos como os movimentos de refugiados, ativistas de direitos humanos, organizações e internacionais e sistemas jurídicos diversos. A imaginação desse mundo pós-nacional de comunicação de massa e migração global é atravessada por diversos fluxos disjuntivos, que o autor chama de *paisagens* - ideológicas, étnicas,

econômicas e midiáticas. A dinâmica dessas interações produz efeitos inesperados e assistemáticos, como o que os processos-cascata que eventos globais deixam ver.

A formação de comunidades imaginadas ampliadas é impulsionada pelas mídias eletrônicas e as imagens de mundo que projetam, configurando o que Appadurai chamou de *paisagens midiáticas*. Para situar melhor como as paisagens midiáticas são formadas, o autor aproxima o conceito de *scapes* – paisagem – ao conceito deleuzi-guattariano de *platô*: ‘unidade’ de formação do rizoma, suas muitas hastes subterrâneas configuram-no ao mesmo tempo em que o estendem. O mundo rizômico seria formado por estratos independentes, mas inter-relacionados, sem começo nem fim. Multiplicidade sem unidade: um platô não é uma unidade totalizada, mas uma multiplicidade cujo impulso primordial é conectar-se. A paisagem midiática teria esta mesma espacialização e movimento interno rizomático. Além disso, essa paisagem pode ser lida como uma *cartografia do desejo*, noção também de autoria de Deleuze e Guattari. Decorre dessa associação que as paisagens midiáticas seriam os ventos que traçam os caminhos desse mapa, impulsionando o desejo na direção às múltiplas alteridades por meio da imaginação. As paisagens midiáticas “ajudam a constituir narrativas do Outro e protonarrativas de vidas possíveis.” (APPADURAI, 1996).

Essa dinâmica faz com que os textos de mídia sejam perpassados por elementos de intertextualidade, que se conectam e se aludem, repletos de pressupostos e valores influentes pré-fixados, de agendas políticas estabelecidas por governos e corporações que nos chegam por uma linguagem comum, composta por elementos culturais variados, e que nos são familiares. Gardner (1984) em Ginsburg (1996) diz que a mídia opera como um sistema econômico industrial, um meio de produção de mercadorias padronizadas e um sistema de representação que produz significados mais ou menos autônomos, que podem ser apropriados de múltiplas e imprevisíveis maneiras. Os textos de mídia são, em suma, práticas sociais complexas: fabricam os temas públicos que serão debatidos pela sociedade, fornecem um repertório cultural amplo cujos parâmetros circunscrevem a forma como os temas são debatidos e a maneira em que as diferentes visões se expressam.

Pela quantidade de relações que enfeixa, um evento geopolítico como o onze de setembro consegue criar uma economia política de imagens de proporções planetárias, conectando pessoas localizadas em diferentes escalas político-territoriais e culturais.

Ainda que sua cobertura tenha sido majoritariamente feita pela imprensa, em linguagem jornalística, o evento conseguiu criar uma economia complexa de imagens e narrativas que se espalhou por diversos âmbitos da produção cultural, como o cinema, novelas, seriados, romances, além de trabalhos acadêmicos. Além disso, consegue repercutir por muito tempo depois de ocorrido, criando os contextos para os futuros textos midiáticos que se refiram ao terrorismo internacional islâmico, propagando imagens, fixando estereótipos e referências sobre o Islã. É notável o que os efeitos da intertextualidade midiática podem produzir culturalmente: consegue fazer chegar aos televisores de todo o mundo uma relação cultural e política histórica entre árabes e europeus para sociedades que não a vivenciaram. E o fazem se utilizando de um repertório diverso de gêneros narrativos, como o cinema, que tem um papel fundamental nas leituras coletivas dos diferentes tipos de texto.

Essa fluidez e amplitude da circulação de textos de mídia permite o que Appadurai chama de efeito-cascata, promotor de implosões étnicas inesperadas em pontos diversos do mundo. A forma como ele se dá depende radicalmente do contexto em que elas acontecem, e por este motivo o onze de setembro promoveu efeitos variados a depender dos lugares onde repercutiu. A fragmentação atual das mídias, a multiplicação de canais especializados e o aumento das possibilidades de acesso a outros sinais de televisão, quebra a centralização da transmissão e os conteúdos veiculados, por exemplo, relativiza a uniformização das notícias globais. Deve-se considerar, igualmente, a edição local das notícias e imagens globais realizadas pelas emissoras, que lhes fixam um sentido de acordo com os seus contextos nacionais e interesses políticos locais, por profissionais que possuem conexões políticas e identitárias das mais diversas e trabalham dentro de estruturas de poder vinculadas a interesses nacionais, transnacionais ou comerciais dos seus patrões.

Da mesma forma as audiências - por si só heterogêneas - se apropriam desses artefatos culturais, particularizando seus sentidos. Ginsburg se apoia em Bakhtin e seu conceito de heteroglossia para lastrear o seu olhar interseccional sobre as audiências, clivadas por variações de classe, etnia, profissão, idade e gênero e mostrar que os significados dos textos são refratados na recepção por essas diferenças e repertórios distintos. Além disso, a recepção dos discursos insere-os em uma constelação de práticas sociais, que os recriam em contínuos e imprevisíveis processos de apropriação e tradução. Além disso, deve-se considerar que as pessoas vivem em espaços e

temporalidades e contextos sociais distintos. Lila Abu-Luhod (2001) em seu artigo sobre antropologia e televisão cita Silverstone, observando que as pessoas “vivem em diferentes espaços e tempos que se superpõem, mas nem sempre se sobredeterminam”: espaços domésticos, espaços nacionais, espaços de broadcasting (difusão ampla) e narrowcasting (difusão restrita); tempos biográficos, tempos cotidianos, tempos programados, espontâneos, mas também sociogeológicos.

Assim, por exemplo, vemos que a absorção do onze de setembro (broadcasting) no Brasil foi refratada pela influência da novela *O Clone* (narrowcasting) no mesmo período, como fica patente na fala feita pelo *sheikh* Jihad. Em artigo recente, a pesquisadora Francirosy Ferreira discutiu a repercussão da novela no Brasil. Ela retoma o campo feito na mesquita do Pari (São Paulo) à época de sua transmissão, concomitantemente à cobertura dos atentados, e depois novamente em 2011 quando a novela foi reprisada, momento em que o Islã estava de novo sendo pautado na mídia em função da morte de Osama Bin Laden. Sua proposta foi entender como a novela introduziu a temática árabe-islâmica nas audiências brasileiras, a partir de um catálogo de signos representacionais, técnicas de filmagem e enredos narrativos específicos, e como alguns muçulmanos (as) perceberam esse movimento.

O seu enorme sucesso se expressou nos altos índices de audiência no Brasil e a sua exportação para 91 países, rendendo, inclusive, um acordo para uma versão em espanhol. Em Portugal o sucesso foi estrondoso e ajudou a desconstruir as imagens negativas sedimentadas pelos atentados, tornando mais fácil a vida dos muçulmanos que lá residem³⁴. Abordando temas como amor, divórcio, casamento, o véu islâmico, casamento arranjado e o comportamento de muçulmanos, o folhetim estabeleceu um repertório pelo qual o Islã passou a ser identificado e culturalmente celebrado, através da circulação e do uso de adereços e de expressões ditas pelas personagens.

No que diz respeito à forma como os (as) muçulmanos (as) foram retratados, as opiniões da comunidade foram variadas. A autora diz que uma parte se incomodou com a forma estereotipada com que os muçulmanos eram retratados, outra não se importou grandemente. Ela pôde observar a reversão de muitas jovens brasileiras, talvez por identificarem-se com a personagem principal da trama, ou então por estarem em busca

³⁴ Esse também é um tipo de efeito cascata produzido pelo folhetim fora do país.

de um marido dedicado e afetuoso como Said, o muçulmano com quem Jade teve que se casar a contragosto.

As reações, como se vê, não foram banais. A novela moveu e impeliu o imaginário dos (as) espectadores (as), o que mostra a força do gênero no Brasil, que opera como um esquema de pensamento a partir do qual os brasileiros narram suas histórias e constroem a sua subjetividade. O ibope crescente – mesmo de sua reprise – mostra que as imagens ali imantadas permaneceram no imaginário dos brasileiros, colaborando para estabelecer uma relação mais positiva em relação ao Islã.

A construção de uma comunidade étnica: o lugar do Islã no Brasil

As populações muçulmanas que se encontram hoje na Europa e nas Américas foram formadas através de grandes processos migratórios, desde o final do XIX e ao longo de todo o século XX. Na Europa, as levas de migrantes vieram especialmente da Índia, no caso inglês e da Argélia, no caso francês. Nas Américas, do Líbano, Síria e Palestina. Paulo Hilu sintetiza esse processo na última parte do livro *Islã: religião e civilização* (2010). A imigração indiana, turca, bósnia, árabe e africana na Europa, por exemplo, foi largamente estimulada nos anos 50, e tinha por objetivo recrutar mão de obra para reconstrução do continente, que estava em ruínas após o final da Segunda Guerra Mundial. E depois nos anos 80, resultado da expansão política e econômica da Comunidade Europeia. Nos EUA, após os anos 60, com a suspensão das cotas restritivas, houve uma migração em massa de países como o Paquistão, Bangladesh, Irã e Turquia.

A constituição das populações muçulmanas fora dos países de maioria muçulmana deu-se por diversos processos de migração global, como a descolonização e desmonte dos impérios ocidentais na Ásia e na África, objetivos laborais e educacionais, fugas de zona de pobreza e de guerra, além do aumento do número de revertidos. A forma como essa presença foi e é vista nem sempre se relacionou com o fato de ser essa uma população religiosa. Tiesler, ao analisar o caso europeu, chama atenção para o fato de que até o onze de setembro, a classificação acadêmica dessas populações estrangeiras obedecia a critérios sociológicos como migração, trabalho e nacionalidade. A chamada “presença islâmica na Europa” só passa a ser analisada nos discursos acadêmicos e midiáticos em termos de sua religiosidade a partir do final dos anos 80, com a polêmica do uso do véu na França e o “caso Rushdie” (TIESLER, 2006).

Hilu pontua que essas narrativas limitam a percepção intelectual sobre a experiência muçulmana na Europa, que vai muito além do registro do terrorismo internacional. Cita Kepel³⁵, por exemplo, quando este diz que os padrões sociológicos de expressividade religiosa dos muçulmanos são os mesmos que os de outros grupos religiosos da sociedade francesa. E o trabalho intelectual e político de Tariq Ramadan, quando este pautava uma hermenêutica islâmica que procure responder aos desafios

³⁵ Kepel, Gilles (2001). *Les Banlieues d'Islam: Naissance d'une Religion en France*. Paris: Seuil.

colocados pelos e para os muçulmanos europeus, considerando a interpretação dos preceitos islâmicos dentro do quadro sociocultural europeu. Além deles, continua o autor, há o trabalho do Conselho Europeu de *Fatwas*, criado em 1997, em Londres, e que agrega os *‘ulama* e intelectuais muçulmanos europeus em produzir opiniões jurídicas que levem em consideração esse quadro sociocultural, criando o chamado *fiqh* (jurisprudência) de minoria.

Em nota de rodapé, Hilu explica que após o estabelecimento definitivo das populações muçulmanas na Europa, os membros do Conselho, como o *sheikh* Yussef Qaradawi, tornassem obsoleta a clássica divisão entre *dar al-islam* (território do Islã) e *dar-al-harb* (território de guerra), para dar lugar ao termo *dar al-dawa* (território de pregação [do Islã]). Qaradawi adotou *dar al-ahd* (território do contrato) e Ramadan adotou *dar al-shahad* (território do testemunho [da fé islâmica])³⁶. As decisões, ainda que conservadoras, estimularam os muçulmanos a se engajarem como cidadãos em seus países. Decorre disto que as ‘identidades minoritárias muçulmanas’ resultam de um complexo de fatores socioculturais locais, nacionais e transnacionais imbricados com as construções normativas do Islã que são mobilizadas em diversos níveis. Ainda sim, conclui ele, no trabalho de muitos autores predomina a inflexão do recorte nacional, sendo este o responsável pela formação dos campos religiosos com suas especificidades locais.

A presença islâmica no Brasil data do século XVI, com a presença de mouriscos (muçulmanos convertidos forçadamente ao cristianismo) e do XVIII, com a importação de escravos da África Ocidental, pertencentes a várias etnias, mas denominados conjuntamente como malês. Os Malês eram bem articulados politicamente, organizando-se a ponto de levarem a termo inúmeras rebeliões escravas. A maior e mais duramente reprimida foi a famosa *Revolta dos Malês*, ocorrida na Bahia, em 1835. No final do século XIX, as comunidades muçulmanas de origem escrava, as duas maiores localizadas em Salvador e Rio de Janeiro³⁷ (com quase 5000 membros), entram em declínio. Uma nova presença islâmica se constituiu a partir do século XIX vinda de

³⁶Ternissien, 2005: 190-194.

³⁷O autor relata que há registros de que as comunidades eram articuladas, pois a de Recife pediu à Al-Bahgadi ser o seu *iman*, função que já desempenhava nas do Rio de Janeiro e Salvador. Os locais de culto e práticas rituais eram casa dos próprios líderes religiosos, haja vista que a construção de templos que não fossem católicos no Brasil do XIX era terminantemente proibida. Exemplares do Alcorão vinham da França e eram comprados por livreiros no RJ. Maiores informações e referências bibliográficas, PP. 202, 203, 204.

países do Oriente Médio. As duas presenças islâmicas nunca se relacionaram e suas historicidades são descontínuas. As levas mais expressivas que formaram as bases da configuração demográfica atual vieram em função da Guerra Civil Libanesa (1975-1990) e da expansão da ocupação dos israelenses nos territórios palestinos. Do total de árabes emigrados neste período de afluência, 15% eram muçulmanos, entre sunitas, xiitas, alauítas e druzos (Lesser, 2001 apud Hilu, 2010).

As primeiras instituições muçulmanas datam dos anos 1930, com a Sociedade Beneficente Muçulmana, em São Paulo, que primeiro forneceu suporte aos muçulmanos, para a realização dos rituais islâmicos³⁸, enquanto a Mesquita Brasil³⁹ estava sendo construída, financiada por doações da monarquia egípcia. Outras sociedades beneficentes foram organizadas na década de 50, no Rio de Janeiro e Paraná, com o objetivo de criar espaços de sociabilidade para as famílias, aprendizado da tradição para as novas gerações, e que permitissem o encontro de cônjuges de origem árabe. As organizações objetivavam, fundamentalmente, criar espaços para “transmitir as tradições culturais dos imigrantes muçulmanos e manter as gerações nascidas no Brasil dentro do universo religioso do Islã”⁴⁰ (2010, p. tal). Essa premissa formou o caráter das instituições muçulmanas brasileiras até o século XXI. Até mesmo as instituições voltadas para a divulgação do Islã como o Centro de Divulgação do Islã para a América Latina (Cdial) e a Assembleia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY), criadas nos anos 1960, tinham uma política de divulgação do Islã incipiente.

Nos anos 70, chegaram os imigrantes vindos do Oriente Médio para o Brasil, fugindo da Guerra Civil Libanesa (1975-1990), das guerras árabe-israelenses, da crescente ocupação israelense dos territórios palestinos e do sul do Líbano e da consequente crise econômica da região. Essa nova presença islâmica foi marcada pela construção de mesquitas⁴¹ com a tradicional arquitetura islâmica, e a criação de associações muçulmanas, no Paraná, São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Distrito Federal, a maior parte delas de orientação sunita. A população xiita também cresceu, ainda que em menor grau, que resultou na construção da mesquita xiita do Brás (São Paulo) de Foz do Iguaçu, e a de Curitiba, esta última sendo frequentada por sunitas também. A

³⁸As adorações diárias, as festas do fim do Ramadan (*'Aid al -Fitr*) e do sacrifício (*'Aid al-Adha*)

³⁹Foi finalizada nos anos 1960.

⁴⁰Importante ressaltar a criação de entidades druzas e alauítas, correntes que não se identificavam com a interpretação sunita do Islã.

⁴¹O financiamento das mesquitas e entidades era feito pela Arábia Saudita e o Irã, países que disputam os espaços de influência das comunidades muçulmanas.

proliferação de mesquitas pelo Brasil acentuou a função religiosa das entidades islâmicas para além de ser um espaço de sociabilidade das famílias árabes.

A distinção entre sunitas e xiitas é importante para compreender como se formam hierarquias e lideranças dentro das comunidades muçulmanas. Apesar do que afirmam xiitas e sunitas sobre a preeminência da universalidade do Islã em detrimento de suas diferenças internas, na prática elas acabam definindo as hierarquias políticas intra e inter institucionais, e nas mesquitas. Originalmente, a construção de uma estrutura institucional e a sua configuração em uma rede de suporte para as comunidades muçulmanas era voltada apenas para as necessidades internas das mesmas. Isso se deveu, em parte, à percepção dos *sheikhs* (vindos da Arábia Saudita, Egito e Líbano) em relação à sociedade brasileira, marcada pela sensualidade e o hedonismo, e, portanto, não seria um lugar muito frutífero para o Islã. Esse quadro começará a mudar depois de 2001, pela iniciativa de brasileiros convertidos e pela presença de *sheikhs* falantes do português, durante a década de 1990.

O marco do onze de setembro é um tema extensivamente trabalhado por antropólogos (as) do Islã (Hilu, 2005, 2010, 2011; Montenegro, 2002; Chagas, 2006, 2010; Castro, 2007; Ferreira, 2009a, 2009b, 2013, 2010; Marques, 2009, 2010, 2011). É de opinião geral que o evento impactou as comunidades islâmicas no Brasil, com uma série de implicações para dentro e fora delas. A antropóloga Silvia Montenegro (2002) trabalhou especificamente com a produção de contradiscursos por um grupo de intelectuais da Sociedade Beneficente do Rio de Janeiro e com as suas iniciativas públicas na mídia. Um dado generalizadamente apontado foi o aumento de reversões, de vários pontos de vista. Paulo Hilu, por exemplo, não atribui o crescimento diretamente ao aumento da visibilidade do Islã, mas ao fato de que, a partir desta data, as relações entre as comunidades e a sociedade envolvente se multiplicaram, criando canais de diálogo com os brasileiros não muçulmanos e espaços de integração dos revertidos. Entendemos que esses canais de comunicação institucional só foram criados porque houve um aumento expressivo na visibilidade do Islã no Brasil.

As reversões foram categorizadas em padrões sociológicos por Hilu (2010). Elas podiam ser por (a) matrimônio: pessoas que se convertem quando se casam com muçulmanos (as); (b) relação afetiva (pessoas que se convertem por admiração ou amizade com muçulmanos); (c) motivos intelectuais (ligada a membros da classe média

ou estudantes universitários que se interessaram pelo Islã por sua visibilidade na mídia ou através de cursos que realizaram); (d) inspiração ideológica (ex-militantes de partidos, sindicatos e movimentos de esquerda, que se desiludiram com os seus rumos e encontraram no Islã um novo horizonte de luta por justiça e igualdade). Curioso notar que as razões principais de conversão desse contexto não estão relacionadas à doutrina islâmica ou às práticas religiosas de forma estrita, mas a dimensões que os extrapolam. Os padrões que eu mais encontrei em campo foram as reversões por matrimônio, por motivos intelectuais e inspiração ideológica, razões que engajaram – cada grupo a sua maneira – politicamente com sua fé.

Acredito ser importante falar sobre os efeitos dessas reversões e como isso impactou as relações políticas dentro e fora da comunidade, especialmente no que toca ao objetivo aqui proposto: a mudança na visibilidade do Islã e seus efeitos produtivos.

Da ummah arábica à ummah brasileira

“Mesquita? Aquela igreja com uma torre? Dos estrangeiros?”

Recebi essa resposta do dono de uma banca de jornal quando estava perdida no Brás, procurando a rua certa da mesquita do Pari. É significativa a maneira vaga com que ele codificou a minha pergunta. Em primeiro lugar porque a banca ficava numa rota movimentada, entre o metrô e a mesquita, com uma distância de pouco mais de cinco minutos entre um e outro. Ele já deve ter visto e entrado em contato com vários (as) muçulmanos (as) a caminho de lá. Segundo porque já faz um bom tempo que as mesquitas estão cheias de brasileiros (as), alguns revertidos há mais de dez anos, quebrando a hegemonia árabe original. Em terceiro porque ele sabia que uma mesquita era uma mesquita e não uma igreja, nos termos católico-cristãos. Mas a identificou desse modo mesmo assim. Esse episódio me remeteu aos casos de Ahlam e Charlyane⁴², as duas muçulmanas que tiveram problemas durante exames oficiais com os seus véus. O argumento utilizado nos dois casos foi “proibido o uso de lenços, bonés, chapéus”, isto é, qualquer coisa que nuble a identificação do candidato.

O contra-argumento “isto não é um lenço decorativo, e eu não posso tirá-lo” foi utilizado nos dois casos. Porque então a dificuldade de identificar uma coisa que se sabe o que se é, não só por estar presente no cotidiano das pessoas, seja fisicamente, como no

⁴² Falarei um pouco mais desses casos na segunda parte da dissertação.

caso do jornalista, como virtualmente, no caso de todos os demais? Acredito que os motivos relacionam-se com o lugar que o Islã ocupa no imaginário brasileiro, numa sociedade cujo paradigma de moralidade civil é católico e que estruturou historicamente os padrões de expressão oficial das religiões dentro do secularismo brasileiro. Nos relatos de muitas muçulmanas com que conversei, e que tive contato indiretamente, através de entrevistas na mídia e etnografias, aparecem falas do tipo “você não precisa usar *hijab* no Brasil, é um país quente!”, “aqui você tem liberdade, não precisa obedecer ao seu pai ou marido”. Curioso notar que a maior parte dessas interpelações foi direcionada a muçulmanas brasileiras, enquadradas como estrangeiras e dentro de um olhar orientalista sobre a “mulher árabe”, submissa, dócil e oprimida.

A maioria dos (as) revertidos (as) hoje é composta de mulheres jovens que optam por usar o véu. As revertidas com quem tive oportunidade de conversar – na comunidade paulista, mas também de outros Estados como Paraná e Distrito Federal - já passaram por constrangimentos islamofóbicos, na forma de críticas diretas a sua vestimenta, ou, então, por seguirem uma “religião que oprime a mulher”. Invariavelmente, quando interpeladas por desconhecidos (as) de maneira agressiva, faz-se menção a sua suposta condição de estrangeira (“volte para o seu país!”), equívoco que normalmente é desfeito por elas em tom de ironia e piada.

A relação estrangeiro/nativo também se coloca internamente, em meio à comunidade árabe. Nesse contexto, muitas vezes os estrangeiros são os (as) brasileiros (as), invertendo a lógica de acusação/estranhamento presente em meios não-islâmicos. As divisões se colocam em função da diferença do idioma, nas formas de sociabilidade, hábitos alimentares e também no modo como experienciam o Islã enquanto um conjunto de regras e práticas. Essas diferenças são sentidas com graus diferentes, sendo as mais intensas as que dizem respeito à língua em que é feito o sermão de sexta-feira e as aulas de doutrina islâmica, um impeditivo crucial para aqueles que não dominam o árabe. Isso indica uma resistência em relação com os (as) não árabes na frequência da mesquita e aulas. Contudo, em função do aumento expressivo de brasileiros (as) nas mesquitas paulistas, pude observar a adoção da opção de tradução simultânea dos sermões para os fiéis, além de cursos de árabe para os brasileiros. Ao visitar a mesquita do Pari o ano passado (2015), pude perceber o aumento de muçulmanos revertidos brasileiros e a presença de um *sheikh* brasileiro, Rodrigo Rodrigues, que faz os sermões de sexta-feira, o aumento das aulas de doutrina em português.

A posição dos muçulmanos brasileiros em relação a isso é variada, mas a maior parte considera o árabe fundamental para o aprendizado da religião. Alguns recusam a ideia de que só os árabes conhecem mais profundamente a religião por serem nativos de países muçulmanos; há aqueles que acham que praticam mais o Islã do que os descendentes de árabe, uma vez que estes só reproduziriam os costumes herdados de seus ancestrais; há uma minoria, ainda, que adotou alguns costumes árabes, na alimentação, e vestimentas, e dizem que não se pode praticar o “verdadeiro Islã” numa sociedade como a brasileira. Pude observar em alguns (as) revertidos (as) que conheci uma mudança expressiva na fala e na corporalidade. Homens e mulheres adotaram uma postura formal e contida de gestos, com a subtração de toques durante as interações sociais e uma polidez mais formal no trato.

Acerca das preferências doutrinárias entre os (as) revertidos (as), Paulo Hilu (HILU, 2010) diz que há uma concepção disseminada de que o Islã corresponderia ao conjunto canônico de *Hadith* e o Alcorão, e que deve ser seguida como tal. Isso aproximaria os revertidos do salafismo, um movimento ortodoxo e literalista dentro do islamismo sunita. O motivo, segundo o autor, seria que essa forma de codificação em princípios abstratos pode ser apreendido pelo estudo sistemático, o que dá autonomia aos revertidos em relação às formas de aprendizagem culturais árabes. Além disso, a internet é largamente utilizada pelos revertidos, na medida em que podem buscar aulas no *Youtube* e *fatwas* de *‘ulama* conceituados. Ele diz que ao contrário da tendência do *cyber-islã* internacional, que tem como uma de suas principais figuras, o *sheikh* Yussef Qaradawi, os revertidos preferem o *sheikh* Ibn al-Baz, um conhecido *mufti* saudita. Nesse sentido, o salafismo brasileiro tem uma acentuada influência *wahhabita*⁴³. Isso faz com que os revertidos que seguem essa codificação sejam menos tolerantes à

⁴³O movimento tem o nome inspirado em um pregador e estudioso do século XVIII chamado Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792). Ele começou um movimento revivalista na região remota e pouco povoada de Nejd no centro da Arábia Saudita, defendendo purificar o islamismo para devolvê-lo às suas raízes do século VII, por meio de uma purga de práticas como o culto popular dos santos, de santuários e a visitação de túmulos de entes queridos, práticas generalizadas entre os muçulmanos, mas que ele considerava como "idolatria", "impurezas" e inovações dentro do islamismo. Posteriormente, ele formou um pacto com um líder local Muhammad bin Saud oferecendo obediência política e prometendo que a defesa e a propagação do movimento wahhabista significaria "poder e glória" e domínio de "terras e homens". O movimento está centrado no princípio de Tawhid ou a "singularidade" e "unidade" de Deus. O movimento também usa os ensinamentos do teólogo medieval Ibn Taymiyyah e do jurista Ahmad ibn Hanbal. Ele aspira a volta às primeiras fontes islâmicas fundamentais do Alcorão e Hadith, rejeitando as escolas jurídicas tradicionais islâmicas, além das três primeiras gerações de muçulmanos como uma inovação desnecessária. Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Wahhabismo>

pluralidade de práticas islâmicas que os muçulmanos de origem árabe, que tem mais familiaridade com essa complexidade da religião no Oriente Médio.

Se o salafismo é a interpretação oficialmente adotada pela mesquita – como é o caso das do Rio de Janeiro e de São Bernardo do Campo, as diferenças entre brasileiros revertidos e árabes ficam menos acentuadas. A maior parte dos *sheikhs* brasileiros possui formação pela Universidade de Medina, na Arábia Saudita, que é de forte influência *wahhabi*.

Essa divergência dentro dos espaços religiosos convencionais das mesquitas impulsionou a multiplicação de *mussalas*, como espaços comunitários alternativos. O autor diz que, ainda que as *mussalas* tenham sido criadas com o intuito de suprir a demanda dos brasileiros revertidos, os cargos de lideranças ainda são ocupados por árabes por estes deterem o saber da língua árabe, fundamental para acessar os textos sagrados. Meu próprio campo me mostrou isso. Um interlocutor de São Bernardo do Campo não colocou o problema com essas lideranças em termos propriamente linguísticos, mas disse que os árabes dominariam esses cargos, atropelando o processo político dos brasileiros. Esse relato vai de encontro ao que o autor fala a respeito dos diacríticos árabes: não se trata de aboli-los, ao contrário, a maior parte o estuda com afinco para dominar a leitura dos textos religiosos. A ideia é acabar com o seu uso como marcador social privilegiado na constituição das hierarquias e lideranças dentro das comunidades.

A própria Rosângela disse-me que acha importante que os brasileiros (as) revertidos (as) mantenham seus nomes em português, para evitar as diferenciações hierarquizantes. Diz ainda que a enorme demanda por materiais e cursos em português para os brasileiros revertidos não encontra o respaldo necessário das instituições muçulmanas árabes. Ainda sim existem muitos, dentre eles, que conheceram ou mesmo se mudaram para países árabes, tanto para aprenderem a língua sociedades muçulmanas quanto terem uma experiência cultural em uma sociedade de maioria muçulmana. Muitos muçulmanos (as) brasileiros (as) que conheci costumam viajar de tempos em tempos para países como Irã, Egito e Turquia, para realizarem cursos de curta, média e longa duração.

Até mesmo as questões políticas árabes transnacionais, como a Palestina, que será abordada em breve, são objeto de preocupação apaixonada dos revertidos, tanto

quanto para os árabes. Apesar dessas tensões internas, o fato de serem comunidades majoritariamente formadas por árabes é um grande atrativo para a aproximação de não-muçulmanos da religião. Como havia dito anteriormente, as grandes questões geopolíticas que envolvem os povos árabes, a constante exposição midiática em controvérsias internacionais coloca o Islã árabe no centro dos acontecimentos globais. Essa percepção é compartilhada por lideranças islâmicas. O *sheikh* Jihad se mostrou bastante familiarizado com essa inserção do Islã em escalas políticas mais amplas: “O Islã é a religião que mais cresce no mundo. Não consigo imaginar o Brasil sem o cenário mundial, pois vivemos num mundo globalizado. Olhe para os índices populacionais dos países muçulmanos e como eles vêm crescendo na Europa. Essas imensas populações são um desafio administrativo para os países ocidentais. Olhe para o contexto maior, a China como aliada do Irã. Os muçulmanos são uma peça fundamental no mundo atual⁴⁴”.

A comunidade de São Bernardo do Campo, no qual o *sheikh* está inserida, é um exemplo dessa dimensão transnacional do Islã árabe. A cidade recebeu árabes de diversas levadas migratórias e possui um número expressivo de muçulmanos (as) revertidos. Ela sedia duas instituições internacionais islâmicas - a WAMY e a Cdial, além da mesquita *Abu Bakr Assidik*, uma escola islâmica infantil – cujo projeto vi despontar no meu tempo de campo e, mais recentemente, uma *mussala*, frequentada por revertidos em sua maioria. Tanto a WAMY quanto a Cdial tem uma ligação forte com os países do Golfo, publicando diversos boletins de notícias em português/árabe. A Cdial promove eventos, encontros e congressos internacionais, como o *Congresso Internacional para os Muçulmanos da América Latina e o Caribe*, cujo tema esse ano (2015) foi “O Extremismo e o Seu Impacto sobre as Minorias Muçulmanas”. Já a WAMY, cuja sede internacional está na Arábia Saudita, tem uma atuação específica em relação à juventude e na produção e circulação de material informativo religioso. Meu trânsito se deu nas duas instituições, principalmente, onde recolhi materiais informativos, conversei com *sheikhs*, com a Rosângela e outros muçulmanos (as). Elas estão localizadas no centro de São Bernardo, a poucos minutos do terminal rodoviário da cidade.

⁴⁴ Conversa travada na WAMY, em princípios de 2012.

As instituições não realizam um trabalho apenas voltado para a divulgação do Islã e de relação do Brasil com outros países, mas é bastante voltada para a comunidade internamente. Isso produz uma maior coesão da comunidade e uma efervescência política maior. A sensação foi confirmada ao conversar com o *sheikh* Jihad, quando comentava comigo acerca dos acampamentos islâmicos, cujo principal objetivo era *fortalecer a identidade do grupo* em um mundo *homogeneizado e cheio de tentações*. A despeito disto, os (as) muçulmanos (as) revertidos enfrentam dificuldades em seu processo de reversão e aproximação da religião, por viverem esse processo sozinhos (as), muitas vezes sem o apoio da família. A religião exige uma mudança de vida completa e uma disciplina grande do reverso, para aprender os seus princípios doutrinários e suas normas de conduta. Para enfrentar essas dificuldades, pude observar iniciativas coletivas dos (as) revertidos (as) em comunidades virtuais no *Facebook*, onde se encontram longas e detalhadas postagens com instruções que sugerem desde a melhor forma para contar para família, até como conduzir e esclarecer possíveis discussões acerca de temas polêmicos midiáticos.

Outras iniciativas notáveis de união dos (as) brasileiros (as) na comunidade de São Bernardo do Campo, foi a de passarem a se organizar pensando demandas políticas comuns. Pude acompanhar no ano de 2014 duas reuniões, uma na *mussala* e outra na mesquita de São Bernardo, em que revertidos – mas não só – se organizavam para entrar com pedidos de moradia no programa de habitação popular *Minha Casa, minha vida*. A proposta era entrarem com os pedidos como *coletividade* islâmica, o que traria mais credibilidade, pois a conduta islâmica só traria benefícios, *pois o muçulmano não bebe, não fuma, não rouba, é justo e correto com os outros*. Poderiam, inclusive, criar um espaço comunitário de culto e sociabilidade para os (as) muçulmanos (as) no conjunto habitacional.

As palavras em itálico foram ditas por Hajj Mangolin (na época, ainda Anderson Mangolin), na primeira reunião na *mussala* de São Bernardo para discutir a questão de moradia com os (as) muçulmanos (as). Ele me disse, em outra ocasião, que haveria 800 apartamentos disponíveis do programa Minha Casa Minha vida, e que estavam reunindo parte da comunidade para entrarem com o pedido conjuntamente. “Há dezoito famílias aqui perto [da *mussala*], a maior parte de brasileiros, mas também árabes”. O prédio onde fica a empresa de publicidade que tem com a esposa Aline também abriga o

escritório da Cdial Halal⁴⁵. Nas ruas transversais e paralelas à *mussala*, se encontram vários estabelecidos comerciais de muçulmanos e pelo menos quatro famílias – até aquele momento – de refugiados sírios. Além de um banheiro, a sala, de aproximadamente 15 metros quadrados, foi equipada com tapetes de oração e um pequeno móvel para sapatos e bolsas. Sua criação foi iniciativa dos (as) brasileiros (as). Além dessa iniciativa, Mangolin integra o fórum inter-religioso da prefeitura de SBC, juntamente com Rosângela e outros muçulmanos para discutir temas concernentes ao Islã na contemporaneidade. Tive a oportunidade de participar de dois deles, com os temas “A intolerância religiosa na Europa e nos EUA e seus reflexos no Brasil” e “O papel da Mulher no Islamismo”.

Ele foi um dos brasileiros que se reverteu no pós-onze de setembro. Estavam preparando um ato contra a guerra do Iraque num comitê do PT, onde militou por muitos anos, junto com outros partidos de esquerda, a CUT, e a mesquita. A esquerda sempre pautou o Oriente Médio, especialmente a questão Palestina, e, mais recentemente, a Síria. Além disso, o presidente do sindicato dos servidores de São Bernardo foi, por muito tempo, um muçulmano revertido chamado Ketu, de quem Mangolin é próximo. Uma vez, ele foi à mesquita numa sexta-feira para ouvir o sermão. Lágrimas lhe vieram. Ficou matutando isso um tempo, foi pesquisar sobre a religião. Quando decidiu ir até lá para se reverter, teve dúvidas, e voltou para trás algumas vezes, indeciso. Quando chegou lá, um senhor baiano o recebeu – ouvir aquele sotaque foi decisivo, me conta - que depois chamou o *sheikh* Juma – um moçambicano! - para realizar a shahada.

Essas atividades fazem parte de um esforço de auto-organização dos (as) revertidos (as) brasileiros (as), no sentido de tomarem para si o protagonismo das atividades políticas da comunidade de São Bernardo do Campo. As posições dentro da mesquita na condução das orações e à frente das entidades são marcadamente dominadas por árabes, com notáveis clivagens de classe. Os cursos e eventos feitos exclusivamente em árabe contribuem para a sensação de exclusão dos (as) brasileiros (as). A presença crescente de brasileiros (as) engajados e dedicados ao estudo da

⁴⁵Segundo o site, sua missão é “beneficiar produtos Halal, garantindo e suprimindo mão-de-obra especializada para o processo de produção deste tipo de alimento, tornando-os saudáveis e lícitos para o consumo dos muçulmanos e não-muçulmanos no mundo” e seu objetivo, “alcançar a qualidade e excelência na produção Halal e contribuir com o crescimento da comunidade islâmica através de atividades em conjunto com instituições islâmicas e assessorar empresas interessadas em operar no mercado do mundo islâmico.” (SISTEMA DE CERTIFICAÇÃO HALAL, Cdial Halal online, 2004)

doutrina, conduto, vem tensionando essa hegemonia, a partir da premissa da universalidade do Islã. Apesar disso, há brasileiros que fazem um trabalho notável na mesquita, mostrando um largo domínio da doutrina e um engajamento dedicado na recepção de pessoas de fora. Eu mesma, na maior parte das vezes em que estive por lá, foi atendida por brasileiros (as), como Rosangela e Charles. Charles é um revertido antigo da comunidade e um profundo conhecedor da doutrina. Foi a minha primeira indicação por uma muçulmana libanesa, na mesquita Brasil, citada no começo desta dissertação. Rosangela, por sua vez, tem uma enorme capacidade de articulação dos (as) brasileiros (as) e é constantemente solicitada, tanto internamente, quanto externamente, para falar na mídia e participar de eventos inter-religiosos.

O Islã passou a ter mais adeptos após o onze de setembro e as reversões vêm crescendo desde então, me diz Mangolin, que ainda não era *Hajj*, isto é, não havia realizado a peregrinação à Meca. Ele me diz que há um grande trabalho de conscientização a ser realizado, ainda, e que os esforços institucionais precisam aumentar. “Tem a mídia fazendo toda essa propaganda negativa, há alguns evangélicos que nos perseguem também. Precisamos nos planejar melhor, nos unir para atender essas demandas”. Há um esforço de articulação em movimento em São Bernardo do Campo, que se expressa em realização de debates, fóruns inter-religiosos, manifestações pela Palestina, iniciativas filantrópicas, e reuniões para o Minha Casa minha Vida. O grande ABC Paulista, que compreende as cidades de São André, São Bernardo e São Caetano possui uma histórica tradição sindicalista e petista, e acredito que as parcerias travadas pelo poder público e a comunidade islâmica da região tenha relação com isso. A questão palestina é uma pauta histórica da esquerda brasileira e parece ter sido a porta de entrada para a solidariedade com os povos muçulmanos após o onze de setembro em São Bernardo do Campo.

Islã negro, Islã periférico

Honerê al-Amin Oadq é um rapper de 32 anos, 19 dos quais vivido como revertido. Nas letras de suas músicas denuncia o genocídio da população negra e periférica do Brasil. Suas principais referências e inspiração são Malcolm X, Mohammad Ali e a Revolta dos Malês, chamada por ele de “Intifada⁴⁶ Negra”, de onde

⁴⁶Refere-se aos levantes populares na Cisjordânia em 1987, contra a ocupação israelense dos territórios palestinos.

reivindica ancestralidade. Seu grupo chamado “Posse Hausa”, em referência a outro levante de escravos muçulmanos do XIX, é composto por muçulmanos revertidos e não-muçulmanos. Ele diz que o Islã mudou inteiramente suas vidas, salvando dezenas de amigos da prisão, da droga e do álcool: “[eles] optaram pelo mesmo modo de vida que nós: (...) não bebem, não fumam, respeitam as mulheres e ajudam à comunidade”.

A antropóloga Bianca Tomassi pesquisou a intersecção entre hip hop e Islã, mais especificamente o encontro de rappers do ABCD paulista e diversos grupos periféricos paulistanos com o Islã, em campo realizado entre 2009 e 2011. Em artigo em parceria com Francirosy Ferreira, debate a construção dessa relação, que tece elementos da militância no Movimento Negro Unificado (MNU), do islamismo negro norte-americano, de princípios do *Hip Hop*, desigualdade social, racismo e periferia e, por fim, ao passado dos escravos Malês, muçulmanos africanos que se rebelaram no século XIX. No artigo, as autoras desfiavam cada influência, começando pelo contexto de lutas por direitos civis nos EUA nos anos 1960. As figuras icônicas de Malcolm X e Mohammed Ali, ao lado dos movimentos Black Power e Black Panthers são exemplares na composição desse imaginário. A narrativa anti-segregacionista e contrária às políticas do governo, ao lado da reivindicação da história não contada dos negros norte-americanos são as principais pedras de toque desse panorama histórico de luta.

O Posse Hausa, citado mais acima, é um grupo de São Bernardo do Campo, fundado por jovens do MNU. Em nota de rodapé, a explicação sobre o conceito de Posse: “são associações locais de grupos de jovens que têm como objetivo reelaborar a realidade conflitiva das ruas nos termos da cultura e do lazer. Normalmente reúnem grupos de *rap*, *breakers* e grafiteiros com o objetivo de promover ‘o aperfeiçoamento artístico dos elementos do *Hip Hop* e a divulgação dessa cultura de rua em sua autenticidade’.” (Silva, 1998, P.162 apud Ferreira, Tomassi, 2011). O propósito do grupo é “construir a autoestima do jovem negro, ou seja, romper com os estereótipos negativos construídos sobre a imagem do negro, e reproduzidos de maneira simbólica na sociedade atual, promovendo o resgate histórico da luta do negro no Brasil e no mundo, valorizando suas características corporais e culturais. É isso que a Posse Hausa desenvolve através dos cinco elementos culturais do *HIP HOP*”. Há atualmente uma *mussala*⁴⁷ na rua Sete de Abril, no Centro de São Paulo, que costuma ser frequentada

⁴⁷Sala de oração islâmica.

por africanos muçulmanos recém-chegados ao Brasil e por integrantes do Hip Hop que circulam nas áreas centrais. Segundo as autoras, as reversões vão sendo elaboradas e enriquecidas conforme o conhecimento vai sendo adquirido, tanto histórico, quanto doutrinal.

Recentemente, tomei contato – através das mídias sociais – do trabalho do rapper César Rosalino, morador da favela Cultura Física, em Embu das Artes. Em matéria para revista *Veja*⁴⁸, ele conta sua trajetória como rapper e como conheceu o Islã. O material para as suas músicas viria de sua experiência como morador da periferia de São Paulo, “a cultura de rua é meu trabalho”, e do Islã, que “é a minha vida, é tudo pra mim”. Suas músicas também tematizam temas correlatos: Palestina, Islã e Paz e Carta ao Poder são algumas das faixas do trabalho colaborativo *Fragmentos de um Muçulmano*⁴⁹, marcado por um tom antiimperialista e de denúncia aos problemas sociais no Brasil. Desde os anos 1990, passou por vários grupos até formar – junto com outros rappers – a Organização Xiita, primeiro trabalho seu de inspiração “islâmica”. “Dei esse título porque li em algum lugar que se tratava de algo radical, mas não tinha muita noção do que era. Até gravamos um disco chamado *Guerra Santa*, mas sem nenhuma referência ao Alcorão”. Depois do onze de setembro, ele se sentiu desconfortável e abandonou o grupo. “Precisava parar e ler algumas coisas.” (NEVES, F., *Veja* online, 2015)

Um dia, procurando uma batida para usar como base em uma música, ele encontrou um Adhan, que é canto de chamado para as orações muçulmanas. “Eu me senti tocado ouvindo aquela canção e achei que ali era o momento de me reverter.” Ele se tornou Kaal Luckman Abdul Al Qadir⁵⁰, criou o grupo *Jihad Brasil*, e fundou a primeira *mussala* em uma favela. O grupo não tem objetivos proselitistas, ele diz, mas divulgar o Islã como uma religião a favor da paz. Ao final da matéria, Cláudio Roberto, agora Omar Seth Ali, conta a sua própria trajetória, dizendo que se reverteu na *mussala* de Embu das Artes. Ele também é rapper e parceiro de César Kaab e diz que o momento mais intenso que viveu no grupo foi quando abriram o show do Racionais Mc’s.

⁴⁸Link da matéria. Lido em: <http://vejasp.abril.com.br/materia/adeptos-do-islam-rappers-aliam-musica-e-religiao-na-periferia/>

⁴⁹Página no Facebook: <https://www.facebook.com/fragmentoskaab?fref=ts>

⁵⁰A mudança de nome não é obrigatória no Islã, tampouco a mudança do registro civil. O nome escolhido deve ter um significado religioso, normalmente retirado do Alcorão ou da Sunna, compilado de ditos e feitos do Profeta Mohammed que servem como segunda fonte de lei islâmica para os muçulmanos.

Navegando pelos perfis públicos do Facebook de César Kaab, do coletivo *Zumaluma e Fragmentos de um Muçulmano*, pude perceber a construção imagética de todas essas influências. Esse último perfil é especialmente interessante porque a sua proposta é – justamente - juntar todos os *fragmentos* que compõem a politicidade desse “Islã periférico”. Ele separa esses fragmentos em vários álbuns: “Fragmentos de Malcolm X e Mohammed Ali”, “Fragmentos do Mundo”, “Jaulas para Homens”, “Fragmentos Compartilhados”, entre outros. Em uma foto, por exemplo, em toda a parte frontal do prédio do Ponto de Cultura NH²Z – Núcleo de Hip Hop Zumaluma estão grafitadas as imagens de Nelson Mandela, Zumbi dos Palmares, Martin Luther King e Malcolm X, onde César Kaab aparece de punho em riste, *takia*⁵¹ branca e camiseta do grupo de hip hop norte-americano Public Enemy, reconhecido por suas letras engajadas. Em outra, uma ilustração de negros norte-americanos sendo agredidos pela polícia em uma manifestação, sobrepostos pelo rosto sisudo de X e de um Martin Luther King discursando.

Há também muitas imagens de X, King e Ali. Uma, em especial, é uma colagem com a sobreposição da imagem de X discursando, em sua mão direita um anel com um crescente do Islã, atravessada na parte superior por um confronto entre manifestantes negros e policiais em uma rua em chamas, ao lado de uma discussão de Malcolm com um homem negro cercado de pessoas, mulheres de véu, possivelmente ilustrando os conflitos que teve com as lideranças do Nation of Islam. O texto que acompanha a foto é uma síntese biográfica escrita pelo próprio César, a sua trajetória confrontativa dentro do movimento negro pelos direitos civis nos EUA, e na construção de um Islã negro no país. Ele é especialmente elogioso do que X conseguiu fazer em termos de recuperação de alcoólatras, redimir egressos de penitenciárias e impedi-los de voltar. Suas ideias foram divulgadas pelos movimentos Black Power e Black Panthers, mais tarde divulgada no cinema, sendo o mais famoso deles dirigido por Spike Lee, em 1992. Este filme é bastante conhecido e citado pelos rappers muçulmanos brasileiros, como uma fonte primária de conhecimento da vida de X.

Há um uso político e estético do termo *Jihad* em suas postagens e textos, apontando a interpretação equivocada presente na mídia e descrevendo seus dois significados mais importantes, a saber, há “o primeiro tipo de Jihad (o interno) é o mais comum hoje em dia, é o Jihad das boas maneiras, da melhora das ações no louvor à

⁵¹Touca islâmica.

Allah, da constante procura do conhecimento, de debater contra as palavras dos inimigos, de manter a Palavra de *Allah* e de Seu Mensageiro intactas. (...) E o segundo tipo, é o direito Dado a todo ser humano, de defender a própria vida e de defender a Nação Islâmica (*Ummah*) quando o inimigo ataca sem remorso e sem razão (...).” Ele procura enfatizar o sentido da *Jihad* como o empenho sobre as próprias paixões, o cultivo de uma conduta moderada e a procura pelo conhecimento - compatível ao quinto pilar do Hip Hop. No cruzamento desses princípios com a própria posição do artista periférico, temos a configuração de uma imagem política de resistência desafiadora e combativa, por meio da música e do conhecimento.

Isso fica mais claro no perfil de César Kaab. Na maior parte das fotos em que ele aparece, está de rosto sisudo, com o pulso em riste, ou o dedo indicador apontado para cima, um gesto reconhecidamente sunita que assinala a unicidade de Allah, ou de braços abertos, normalmente vestindo camisetas que transmitem alguma mensagem política, com estampas grandes e impactantes (HAMAS, Zumbi, Malcolm X, Black Panthers, etc.). Nos braços de César, as palavras RESISTÊNCIA e LUTA, tatuadas em letras garrafais compõem a performance dele nas imagens, mescladas com sobreposições do seu rosto ao de X e King, tendo a paisagem da Favela como pano de fundo. Ele aparece sentado em tapetes de oração, lendo o Alcorão, rodeado por seus livros. Há uma, em especial, que mostra seu “canto, trincheira e arsenal”.

Há uma composição especial aqui. Desde a ambientação do lugar, no estilo de uma sala tradicional árabe, forrada por tapetes e com móveis rentes ao chão até as referências doutrinárias e políticas básicas, com o Alcorão e o livro sobre a vida de X. Esta é a sua *trincheira* e o seu *arsenal* intelectual, onde e com o que ele compõe os seus versos e elabora suas reflexões. Junto dos signos de luta elencados acima, ele compõem os elementos estéticos de sua política, que serve de inspiração a outros revertidos e estabelece o campo de possibilidades de interlocução com os outros movimentos e agendas, como é o caso do movimento negro nos EUA, da questão palestina, das mulheres muçulmanas, das mulheres negras, etc. Pelo que me parece, a constituição desse “Islã periférico” se estrutura a partir do exemplo dessas figuras históricas icônicas de luta. Mais do que buscar uma narrativa única e coesa, essa politicidade se constrói a partir de referências múltiplas, imagens impactantes, agendas políticas espetacularizadas – como a causa palestina - e modelos de conduta exemplares a serem seguidos.

A divulgação de sua página e seu trabalho atraiu muitos jornalistas até Embu, tornando-se uma parada necessária para as matérias sobre o crescimento do Islã no

Brasil. Ele em particular participou de muitas matérias sobre o crescimento do Islã na periferia, entre elas, um especial para o Conexão Repórter, programa do SBT capitaneado pelo jornalista Roberto Cabrini.

“tivemos a visita do Roberto Cabrini para mais uma entrevista que vem se desenrolando já quase um mês, para o Conexão Repórter, a última gravação será domingo, não sei por que de alguma forma essa resposta caiu nas minhas mãos, representar o Islam com responsabilidade, eu era convicto que quando assumisse esse trabalho com a religião muitas coisas mudariam, cito somente no sentido religioso, nunca pensei que a mídia de alguma forma ajudaria no Dawa⁵², sim, ajuda! Hoje pessoas me param na rua pra perguntar sobre o Islam, nossa, as dúvidas são as mais diversas, do fundo da minha alma quero que nossa religião cresça e seja respeitada nesse país, que esse estigma, mística, falta de conhecimento por parte das pessoas, se quebre pouco a pouco, e que Allah Exaltado seja aceite nossos esforços, e se caso der errado tudo é por minha culpa, tudo se encaminhando os méritos são todos pra Allah o Altíssimo, prosseguimos...Salam meus iguais.”

Na página da *mussala*⁵³ de Embu no Facebook, há um álbum de fotos das entrevistas concedidas à imprensa e links para outras matérias, como a que saiu na Revista Istoé⁵⁴, sobre o crescimento do Islã no Brasil, atribuído ao aumento no número de mesquitas, dos *sheikhs* falantes de português e de brasileiros no topo de hierarquia de centros islâmicos. O trecho selecionado para a postagem de César Kaab é de uma fala do *sheikh* Jihad Hammadeh afirmando este último fato, “Em algumas cidades, como Salvador e Recife, centros islâmicos que historicamente eram presididos por muçulmanos de origem árabe hoje têm brasileiros ocupando o posto”.

⁵²Dawa é o nome dado para a divulgação do Islã e uma obrigação para cada muçulmano (a).

⁵³<https://www.facebook.com/abislamembudasartes>

⁵⁴ http://www.istoe.com.br/reportagens/349181_OS+CAMINHOS+DO+ISLA+NO+BRASIL

Fonte: foto de capa da página da *mussala*

Em outra ocasião, ele foi entrevistado pelo Estadão⁵⁵. Numa outra, aparece posando com a equipe de reportagem do SBT, na matéria especial de Simone Queiroz sobre o crescimento do Islã no Brasil, que será detalhada em momento ulterior. Todos estão segurando exemplares do Alcorão em português, numa versão miniaturizada traduzida por Helmi Nasr, professor de Estudos Árabes e Islâmicos da Universidade de São Paulo com o apoio de uma fundação do Kwait e da Society of the Revival of Islamic Heritage. De capa mole e conteúdo impresso em papel bíblia essa edição do Alcorão é especialmente feita para distribuição gratuita. No seu interior, consta o endereço e o nome de várias instituições muçulmanas brasileiras e um índice com a tradução dos nomes das suras. Encontrei esse Alcorão em diversos eventos promovidos por muçulmanos sunitas, normalmente junto de panfletos e revistas explicativos sobre a religião, o que mostra a circulação desse material para fora das suas comunidades tradicionais.

Em uma série sobre o fenômeno crescimento do Islã nas periferias de São Paulo para CBN⁵⁶, César Rosati traça o perfil desses revertidos enfatizando que é a convergência entre o movimento negro e o Hip Hop que conseguiu ganhar adeptos em comunidades periféricas. Aqui, no perfil de Kaab aparece seu contato com a biografia de Malcolm X na mesma época em que cumpria pena “por ter vivido no sistema”, como ele se refere ao mundo do crime”. Ele não fala ao jornalista sobre esse passado, mas diz que a vida dele mudou após conhecer o Islã. Ele comenta também sobre o nome do grupo, *Jihad Brasil*, dizendo que jihad significa empenho, esforço e também “a luta para difundir a teoria do Islã”. A escolha do nome lhe trouxe problemas em função do significado propalado pela mídia - guerra santa – na acepção de uma guerra armada contra “os infiéis”. Ele acabou saindo do grupo, que mesclava suas letras com palavrões, - o que é proibido no Islã, mas continua no movimento como coordenador de uma associação que faz trabalhos sociais na Favela Cultura Física, promovendo saraus de rap e palestras sobre intolerância religiosa. É nesses espaços que ele procura desfazer o estigma imputado à religião, relatando que chegaram a procurá-lo achando que a *mussala* era um esconderijo de armas.

⁵⁵<http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,nova-noticia,1697438>

⁵⁶ <http://cbn.globoradio.globo.com/series/a-periferia-e-os-filhos-do-islam/2015/04/07/MOVIMENTOS-NEGRO-E-HIP-HOP-AJUDAM-A-ATRAIR-FIEIS-AO-ISLAMISMO-NAS-COMUNIDADES-CARENTES.htm>

Na matéria que abre a série, o jornalista entrevista a muçulmana revertida Elaine Novais, agora Anisah Zafira, “não falante de árabe”, também de Embu e gestora cultural de uma associação da Favela Cultura Física. Além de detalhar aspectos da ritualística das orações islâmicas, ele cita o Censo de 2010, com o apontamento do crescimento do Islã no país para 30 mil pessoas, contrariando, contudo, o que apontam as instituições islâmicas, cujo número atual variaria de um milhão para um milhão e meio. O perfil original e preponderante seria de árabes de classe média, mas uma parte desses (as) muçulmanos (as) estaria nas periferias⁵⁷. Anisha diz que teve alguns problemas com o Islã, mas que isso não abalou sua fé, como Geizianne Guedes, moradora do Jardim Ibirapuera, na Zona Sul de São Paulo, revertida há quatro anos. Sarah Ghuraba, de 27 anos, conheceu o Alcorão quando estava se preparando para se tornar freira, diz que a internet é a principal ferramenta de combate ao preconceito no Brasil.

Na matéria que fecha a série, César Rosati cobre os problemas pelos quais os revertidos passam com suas próprias famílias ao tomarem a decisão. Novamente, o depoimento de Sarah é trazido para exemplificar essas dificuldades, notadamente relacionadas ao uso do véu islâmico. Ridson Mariano Paixão, de 32 anos, hoje Sharif Abdul Hakim, revertido há dez anos, diz que causou bastante desconforto a sua família ao se tornar muçulmano. O argumento do professor de comunicação e política da USP, Gaudêncio Torquato é invocado para explicar que o preconceito é fomentado pela imagem da religião associada ao terrorismo na mídia que poderia quebrar a tradição de acolhimento de todas as crenças tipicamente brasileiro. Outras matérias sobre o crescimento do Islã aparecerão mais adiante, mas todas estão estruturadas mais ou menos da mesma maneira: a trajetória dos revertidos até chegarem ao Islã, onde se inserem socialmente, os problemas pelos quais passam, tanto dentro da comunidade árabe quanto em seus contextos de sociabilidade não-islâmicos. Por fim, é ressaltado o fato de que o Brasil possui uma cultura de tolerância em relação às religiões, mas que isso não se aplica tanto no caso do Islã.

Efeito cascata: a emergência de um Islã público no Brasil

Após o massacre na escola do Realengo (RJ) ocorrida no dia 7 de abril de 2011, foi sugerido em inúmeros jornais e mídias eletrônicas que Wellington Menezes de Oliveira, o garoto que protagonizou os ataques, fosse muçulmano. A sugestão aqui não foi meramente biográfica: ser um muçulmano abrindo fogo contra os colegas de escola

⁵⁷<http://cbn.globoradio.globo.com/series/a-periferia-e-os-filhos-do-islã/2015/04/06/ISLAMISMO-CRESCE-NA-PERIFERIA-DE-SAO-PAULO.htm#ixzz3kFkoHCVH>

objetiva dizer que suas motivações estão relacionadas à religião. A justificativa oficial para as suas ações foram as constantes humilhações sofridas na escola por meninos e meninas, que se “aproveitaram de sua bondade, fraqueza e inocência” para abusar dele. As investigações da polícia desmentiram a sugestão, mas apurou-se que nutria uma grande admiração por atentados terroristas, especialmente o onze de setembro. O fato do ser esse um tema constante de pesquisa e assunto de conversa lhe rendeu o apelido de *Al Qaeda*, em referência ao grupo que reivindicou a responsabilidade pelos ataques. O modo como ele publicizou a própria experiência de sofrimento – através de vídeos e cartas de suicídio - e arquitetou sua ação revela que estava imbuído de um ímpeto justiceiro e que vingava não apenas a si mesmo, mas todos os outros “irmãos” que passaram por humilhações do mesmo tipo.

As humilhações relatadas referiam-se e foram elaborados como atos de emasculação. Sua ação, nesse sentido, serviria para torna-lo potente novamente e redimi-lo da vergonha e humilhação passadas. Assim como os atentados terroristas espetaculares que admirava, suas ações foram feitas para serem vistas e causarem um impacto de grande alcance. É notável que o onze de setembro tenha servido como inspiração, para além da referência óbvia dos atentados cometidos por adolescentes nos EUA. A estética da ação, como ele forneceu instruções precisas para o cuidado de seu corpo, pedindo para que um cristão visitasse o seu túmulo regularmente revela o caráter ritual e sacrificial que quis imprimir à sua morte. O ataque às torres gêmeas foi, igualmente, projetado dessa maneira pelo grupo terrorista. A ação produziu um efeito cascata em várias direções: causou comoção nacional, o decreto pela presidenta Dilma de três dias de luto, manifestações de sobreviventes de *Columbine* em solidariedade às vítimas, e ataques contra muçulmanos (as) brasileiros (as).

A União das Entidades Islâmicas reagiu à cobertura imediata da mídia e aos ataques pessoais de duas maneiras. Com uma declaração oficial desvinculando o massacre da religião islâmica, indexada a definição da mesma no site *Wikipédia*, marcando sua posição como a entidade de divulgação do Islã e combate às imagens negativas associadas à religião pela mídia:

“As cartas encontradas em sua casa mencionam também dois extremistas com os quais Wellington se corresponderia pela Internet e um deles teria declarado que quase participou do atentado de 11 de setembro. Contudo, a polícia desconsidera seguir estreitamente essa linha de investigação, pois acredita

que tais ligações com terroristas podiam ter sido meros delírios do rapaz [45] e a **informação de que teria vínculos diretos com o islamismo foi posteriormente negada por pessoas próximas a ele e também pela União Nacional das Entidades Islâmicas do Brasil.**” (*grifos meus*) (MASSACRE DE REALENGO. WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre, 2016).

A segunda iniciativa foi a participação do *sheikh* Jihad no ato ecumênico em homenagem às vítimas e solidariedade aos parentes realizado no Rio de Janeiro, em que o mesmo se apresentou como diretor do Conselho de Ética da UNI. Segue a fala oficial publicada na Folha de São Paulo, com um pedido do *sheikh* para que as pessoas julgassem a ação a partir de critérios que responsabilizem unicamente o indivíduo que cometeu as ações e não a fé que dizia professar.

"Não podemos deixar de lembrar a lição para que não se repitam fatos como esse", disse Hammadeh, que pediu ainda para que as pessoas não fizessem julgamentos com base em religiões e sim "pela índole e pelo caráter". (POLICIAL PARTICIPA DE CULTO E PEDE UNIÃO PARA SUPERAR MASSACRE. Folha de São Paulo, 2011)

Por ser um ato ecumênico em que se encontravam lideranças de várias religiões, entende-se sua fala como um reforço da ideia de que as mesmas não poderiam ser responsabilizadas por atos de indivíduos isolados. Além disso, apresentou sua posição enquanto um *sheikh* islâmico, de modo a desvincular a imagem da religião desse tipo de ação, seja a cometida em Realengo, quanto qualquer outra que fizesse alusão a atentados terroristas. Dessa maneira, ele encarnou o objetivo fundamental da UNI de frear a torrente conceitos e imagens que relaciona Islã e terrorismo suicida que foi desencadeada pelas narrativas midiáticas após o ocorrido.

O *sheikh* também participou do programa *Sem Censura* para denunciar o ataque que sua esposa sofreu no trânsito do Rio de Janeiro, reforçando a posição anterior. Ela foi agredida verbalmente no trânsito por um motorista, que gritou que ela “tinha que morrer”:

“É preciso que a mídia deixe claro que esta tragédia não teve nada a ver com nenhuma religião. Ou então estará colaborando para o movimento mundial de desconstrução da religião muçulmana”⁵⁸ (LIGAÇÃO DE TRAGÉDIA DO RIO AO ISLAMISMO FAZ MULHER DE SHEIKH SOFRER AGRESSÃO, Poder online, 2011)

⁵⁸<http://poderonline.ig.com.br/index.php/2011/04/08/vinculacao-de-tragedia-do-rio-ao-islamismo-faz-mulher-de-sheikh-sofrer-agressao/>

Em uma ocasião em princípios de 2012, falávamos eu e o *sheikh* Jihad sobre os casos do Google e da Veja e sobre os revezes da repercussão do Massacre de Realengo. Na mesa de centro a minha frente, na sede da WAMY, uma cópia da resposta preparada para a revista Veja, reivindicação feita judicialmente pela ofensa sofrida em uma matéria publicada no começo de 2012. Essa ação será objeto de reflexão desta dissertação na segunda parte da dissertação. No começo do parágrafo pude ler uma menção ao onze de setembro. Digo a ele que não deve ser fácil ser atacado desta maneira o tempo todo.

É lamentável que eles estejam fazendo isso. Gostaríamos de estar fazendo um trabalho e temos que ficar nos explicando, é lamentável. Eu digo: é visível pelo material, pela forma e conteúdo de divulgação que há uma tentativa para os muçulmanos se explicarem e se justificarem o tempo todo. (...) as pessoas ficaram traumatizadas, isso é um trauma. E esse trauma trouxe uma baixa autoestima. Porque uma pessoa que tem que se explicar sem ter feito nada de errado se sente vitimada, injustiçada e isso cria um mal-estar, um problema. Qualquer olhar acaba sendo acusativo. O trabalho das entidades vem nesse sentido. Nós temos um dever individual e coletivo de mostrar quem nós somos. E é um trabalho de formiga e a médio e longo prazo. E nos desvia do foco, porque temos que ficar fazendo esse trabalho de defesa do Islã.⁵⁹

Há uma percepção clara de que as construções narrativas midiáticas os colocam constantemente na posição de réus. Após o onze de setembro, revistas como a Veja⁶⁰ começam a construir um pânico moral por meio de reportagens que vinculam os ataques perpetrados pela *Al Qaeda* às comunidades islâmicas brasileiras, utilizando uma política de representação que se baseia em operações policiais e não na escuta das comunidades. Quando estas comunidades são ouvidas, mas num regime que é inquisitorial. São interpeladas a falar de suas falhas e de suas culpas, no que diz respeito à sua barbárie, seu fundamentalismo e seu desprezo aos direitos humanos ocidentais. Ou seja, a condição de possibilidade de sua fala não é a de representação de si, mas a de corroborar ou tentar desmentir a representação feita por outrem. Disso adviria o trauma e a baixa autoestima, que as entidades tentariam reverter os efeitos.

⁵⁹Caderno de Campo, maio de 2012.

⁶⁰ Na primeira versão da dissertação, a análise do caso da Veja estava na primeira parte e acompanhava a análise do orientalismo na imprensa brasileira. Optei por coloca-lo na segunda parte – que trata especificamente das políticas de representação de direitos humanos – pela sugestão de uma amiga, porque a UNI consegue deslocar essa posição de ré das comunidades, imputando-a à própria Veja.

A caminho da esfera pública ou práticas rituais cívicas: assistencialismo, razão humanitária e representação política

“Eu tenho dois cartões diferentes para cada situação. Quando falo em nome da comunidade islâmica, eu me apresento como UNI (União das Entidades Islâmicas) e em situações relacionadas à WAMY, falo como membro da WAMY, que basicamente são aquelas voltadas para a própria comunidade: palestras, acampamentos ligados aos jovens e aos projetos da WAMY...quando sou convidado como responsável por uma instituição específica de certo segmento, eu falo em nome da WAMY. Quando sou convidado como representante ou falar em nome de entidades ou pra comunidade, me apresento como membro da UNI.”

Minha etnografia no âmbito propriamente institucional teve esse mesmo movimento pendular descrito pelo *sheikh* Jihad. Não porque meu olhar estava voltado para as atividades desenvolvidas para os jovens muçulmanos, mas porque os *sheikhs* preocupados com uma política de visibilização do Islã ocupam esses espaços. A WAMY, por exemplo, se mostrou uma entidade que revela um projeto que pretende se espalhar para fora da comunidade. Ambas – a UNI e a WAMY - produzem alianças e convenções, redes institucionais locais e centrais que constantemente se entrelaçam e se cruzam. Às instituições federais cabe a tarefa de representar o Islã publicamente, orquestrar ações coordenadas e responder oficialmente pela *comunidade islâmica brasileira* em todos os casos que esta opinião for requerida publicamente.

A WAMY Brasil foi criada na década de 1960, com financiamento da própria comunidade muçulmana e atualmente cumpre o papel de escritório das WAMY latino-americanas. Antes de vir para o Brasil, o escritório estava em Córdoba, mas foi transferido em função do tamanho da comunidade brasileira, maior do que a argentina. Os projetos desenvolvidos nesse âmbito são voltados para a sociedade local, com eventos para a comunidade islâmica e para não-muçulmanos, bem como para os públicos islâmicos da Argentina, México, Equador e Venezuela, a depender das necessidades de cada contexto específico. O material informativo com que tive contato pela primeira vez é um desses projetos institucionais que objetiva a divulgação do Islã para um público não-islâmico. A organização serve e é financiada internacionalmente para tal, sobretudo, para desenvolver as comunidades islâmicas localmente, segundo suas principais necessidades. Ela trabalha sozinha e com parcerias com o poder público, empresas privadas e outras organizações não-governamentais.

A outra especificidade dessa WAMY brasileira é o acúmulo de funções não diretamente relacionadas aos seus objetivos institucionais. Por contar com a presença de dois *sheikhs* importantes da comunidade, o *sheikh* Ali Abdouni e o *sheikh* Jihad, a entidade acaba sendo solicitada por múltiplas demandas familiares, questões de casamento, herança, etc. Os *sheikhs* foram indicados pela coordenação saudita da WAMY, que realizou uma pesquisa na comunidade antes de chegar a eles. O *sheikh* Jihad já realizava um trabalho independente antes de ser institucionalizado:

“Eu fazia um trabalho de divulgação [do Islã] como *sheikh* voluntário. Eu tinha um comércio, dava palestras na comunidade, junto aos jovens. Na verdade me escolheram por falta de opção (risos).” (Junho de 2013)

A WAMY é responsável por formar divulgadores do Islã. No Islã, a palavra para divulgação é *dawa* e deve ser realizada por todos (as) os (as) muçulmanos (as). Os principais divulgadores priorizados pela entidade são os *sheikhs*, depois os jovens engajados na WAMY, os voluntários, e, por fim, os parceiros. Há uma predileção pelos membros da comunidade falantes de árabe, pois assim podem se comunicar com muçulmanos (as) e *sheikhs* vindos de outros países, situação bastante comum na comunidade. A juventude é o foco principal da instituição em seu papel de mantê-los envolvidos na religião e na sua própria comunidade.

“Os cursos oferecidos servem também para ensiná-los a serem líderes, para aprenderem com os mais velhos ao invés de ficarem batendo cabeça por aí. E por serem jovens, estão muito afoitos, tem pouca experiência, muita energia a tendência é bater na parede. É uma formação complementar a da faculdade.” (*sheikh* Jihad, junho de 2013).

A formação política e teológica da juventude islâmica para manter a comunidade unida e garantir a sua perpetuação no tempo é a prioridade da entidade, que teme um processo de assimilação cultural por parte da sociedade envolvente. Tive a oportunidade de conhecer alguns desses jovens envolvidos com a WAMY durante um curso de formação de história da Palestina. Estavam lá para cumprir parte do seu programa de estudos de política, envolvendo Oriente Médio e mídia.

O perfil da WAMY se parece muito com uma instituição humanitária. Os objetivos da comunidade não parecem estar explicitamente relacionados s princípios islâmicos, e seus objetivos poderiam ser facilmente encontrados nos carta de princípios

de qualquer outra instituição humanitária. De todas as instituições, essa é a única que está associada a ONU e outras organizações internacionais não governamentais. Como já foi dito, ela foi criada por estudantes intercambistas árabes nos EUA em 1973, que sentiram a necessidade de uma organização que os representasse no país. Atualmente, tem a sua sede na Arábia Saudita, é membro da DPI/UNO na ONU, da Federação Internacional de ONG's para prevenção das drogas (IFNGO), Federação Internacional de ONG's Árabes, entre outras; possui 66 filiais e representantes, mais de 500 organizações associadas e uma rede mundial para implementação desses programas.

“O perfil da WAMY é diferente, porque as outras entidades estão articuladas com as mesquitas e com a comunidade local, são mais de atendimento religioso mesmo. A WAMY tem um perfil que não é estritamente religioso, é mais educacional e social. Ela atende, em geral, todos os jovens. A maior parte dos voluntários não são muçulmanos, nem os beneficiados finais. Fazem atividades na periferia, onde o braço do poder público não alcança. A ajuda humanitária é uma prescrição islâmica. O Profeta (SAAS) disse que um homem entrou no paraíso porque deu de beber a um cachorro sedento. O muçulmano deve fazer o bem para o homem e o meio ambiente.” (*sheikh* Jihad, junho de 2013)

Aqui, o *sheikh* me diz que a WAMY (e o mesmo será dito em relação a UNI) é uma entidade diversa das entidades locais islâmicas ligadas às mesquitas. Seus objetivos são educacionais e sociais, como qualquer outra organização humanitária contemporânea, com quem inclusive a entidade realiza parcerias. Contudo, ao final, ele diz que a ajuda humanitária é ela própria uma prescrição islâmica, um princípio a ser seguido pelos (as) muçulmanos (as). É interessante observar como associações com padrões organizativos e principiológicos seculares ocidentais se compatibilizam e justificam a partir de princípios religiosos e é justamente através desse enleamento que se dá a entrada da religião islâmica na esfera pública.

Os seus objetivos gerais são, em linhas gerais, a cooperação com organizações voltadas para a juventude em âmbito local, nacional e transnacional, com vistas a criar uma relação harmoniosa entre os vários grupos étnicos e religiosos e a promoção global dos direitos humanos. Mais especificamente, a entidade deve participar – através de seus representantes - de atividades educacionais para apresentar e esclarecer a ética islâmica. Também tem o dever de fortalecer a consciência da dignidade e união islâmica entre jovens muçulmanos e ampliar a consciência dos mesmos em seu papel positivo na sociedade, apoiando entidades islâmicas voltadas para a juventude. Por fim, deve

trabalhar para apresentar *a realidade pacífica do Islam ao mundo, empregando métodos modernos e adequados*. De modo geral, a entidade deve trabalhar para a construção de cidadãos corretos segundo uma ética islâmica, objetivando, com isso, a melhoria da sociedade como um todo.

Os projetos realizados pela WAMY Brasil incluem acampamentos e campeonatos de futebol para a juventude, seminários e palestras doutrinárias, ações filantrópicas e visitas inter-institucionais. Durante o mês de junho de 2014, a WAMY executou o projeto “Paz é a mensagem do Islam”, para divulgação do Islã durante os jogos da Copa do Mundo: voluntários da própria comunidade, sob a coordenação do *sheikh* Jihad, distribuíram 100 mil kits nas proximidades dos estádios das cidades-sede, com livros e folhetos de combate à islamofobia, PenCards com arquivos digitais (vídeos e áudios com aulas sobre o Islã, e-books), entre outros materiais. Esses projetos são considerados *dawa*, um trabalho de divulgação do Islã, que visa esclarecer as pessoas em relação ao Islã e ganhar adeptos para a religião.

O seu trabalho de comunicação inclui a veiculação em seu site oficial de textos sobre o Islã, islamofobia no pós 11 de setembro⁶¹, com relatos pessoais de membros da comunidade, uma lista das contribuições civilizacionais do Islã para o Ocidente. Além disso, publica uma revista em pdf que versa sobre assuntos relacionados à conduta do muçulmano, vídeos-aula com os *sheikhs*, um canal de perguntas e até uma página como orientações sobre como lidar com sites anti-islâmicos.⁶² Além do site, a WAMY tem uma página no Facebook, no Youtube e no Twitter. Afora esse material virtual, a instituição distribui uma série de brochuras, livretos e folhetos e cópias em português do Corão.

A WAMY conta um departamento jurídico que tem um advogado contratado para as questões institucionais e com advogados voluntários da comunidade que são chamados em caso de haver reclamação de intolerância religiosa contra algum membro

⁶¹Muçulmanos Sofrem com Preconceito desde Atentados:
http://www.wamy.org.br/index.php?option=com_zoo&task=item&item_id=2326&category_id=174&Itemid=245&lang=pt;
http://www.wamy.org.br/index.php?option=com_zoo&task=item&item_id=2443&category_id=174&Itemid=245&lang=pt;
http://www.wamy.org.br/index.php?option=com_zoo&task=item&item_id=2324&category_id=174&Itemid=245&lang=pt

⁶²http://www.wamy.org.br/index.php?option=com_zoo&task=item&item_id=2329&category_id=174&Itemid=245&lang=pt

da comunidade. Juntamente com esses advogados atua o departamento feminino da instituição, para que as mulheres se sintam à vontade para fazer as denúncias. Sobre este trabalho com as mulheres, demanda que não estava contida nos princípios iniciais da entidade, mas que foi incorporada pela demanda do pós onze de setembro. A inclusão do tema “A Mulher e o Islã” através de textos, vídeos, relatos, oferecimento de apoio jurídico e a realização de palestras sobre o assunto é uma iniciativa que foi incorporada por muitas entidades islâmicas brasileiras, tanto xiitas quanto sunitas. Esta é uma novidade em termos de apresentação pública do Islã no Brasil.

A WAMY Brasil é financiada e recebe material de divulgação da sede saudita. A presença dela no país não é fortuita e relaciona-se ao lugar que o país possui nas comunidades sunitas ao redor do mundo. O país financia a construção de mesquitas, entidades, fornece *sheikhs* estrangeiros para a comunidade local, agencia a formação de *sheikhs* nascidos brasileiros para estudarem na Universidade de Medina, patrocina a viagem de muitos muçulmanos brasileiros para Meca, uma das obrigações fundamentais do Islã. Contudo, a autonomia da WAMY Brasil é maior por contar com uma maior estabilidade financeira para financiar seus projetos. O fato da WAMY se sustentar com dinheiro de doações lhe confere a autonomia em relação às determinações do governo saudita.

O regimento interno da UNI prevê a eleição de toda a diretoria a cada dois anos, segundo critérios específicos de elegibilidade. Para se candidatar, a pessoa deve ter sido presidente de alguma instituição islâmica anteriormente, segundo o critério de representação de *para participar de uma instituição maior deve ter participado de uma menor*. A pessoa deve manter o vínculo da entidade de onde veio e possuir um histórico de participação pública na própria comunidade. Essa exigência garante o critério de representatividade a que a instituição se propõe e corresponde ao próprio histórico institucional das comunidades islâmicas do Brasil. Toda mesquita tem uma entidade associada a ela, que fala em nome daquela comunidade e presta serviços para a mesma. A hierarquia de lideranças nas mesquitas e instituições funciona da seguinte maneira: os líderes religiosos – os *sheikhs* – representam a sua comunidade. A sua indicação é feita pela própria entidade – cuja diretoria é escolhida pela comunidade – e pode ser acatada ou não. Então, os presidentes das entidades e os *sheikhs* se reúnem para a escolha dos representantes que formam a diretoria da UNI.

A separação entre organizações religiosas e políticas é um fato digno de nota. Ainda que em seus quadros estejam *sheikhs* e civis, as funções e atribuições das instituições estão separadas. Nesse sentido, o objetivo da UNI é representar a comunidade burocrática e politicamente em eventos públicos. A organização que trata especificamente dos assuntos religiosos da comunidade é o Conselho Superior de Teólogos, formado exclusivamente por *sheikhs* e que representa a comunidade religiosamente. A UNI é formada por *sheikhs*, que ocupam posições específicas, como é o caso do *sheikh* Jihad, que é o diretor do Conselho de Ética da UNI e o *sheikh* Bukai, diretor de Assuntos Religiosos da UNI. A diretoria é composta majoritariamente por homens árabes de classe média, e média alta, oriundos das famílias tradicionais da comunidade, fato que vai de encontro às queixas de muitos (as) brasileiros (as) revertidos (as) sobre a sua exclusão dos quadros institucionais islâmicos. Isso se relaciona a dois fatores: o poder de escolha dos representantes da UNI é dado somente aos presidentes de entidades locais e *sheikhs* locais. Às pessoas em particular não é dado esse poder de escolha por não conhecerem a realidade institucional e política das outras comunidades, conhecimento que só os representantes das entidades e *sheikhs* teriam.

Essa configuração me levou a perguntar se a comunidade como um todo se via representada na UNI. O *sheikh* Jihad respondeu-me que a comunidade ainda não tinha muita clareza do papel da instituição, que isso seria fortalecido com o trabalho de divulgação e o desenvolvimento dos projetos da entidade, como os trabalhos comunitários no mês do Ramadan. Esse trabalho de fortalecimento da instituição deveria ser feito pelas entidades representadas também, porque elas seriam os pilares de sustentação da mesma. *O que dá credibilidade às instituições são as pessoas envolvidas, como os sheikhs.* Os *sheikhs* certamente são as referências morais para a comunidade e constantemente solicitadas com pedidos de ajuda, aconselhamento, apoio e proteção. O processo que se desenrolou a partir do onze de setembro começou com pedidos de ajuda aos *sheikhs* por membros da comunidade que sofreram assédios. Essa dimensão ganhou o espaço virtual, e muitos *sheikhs* possuem canais no Youtube onde postam vídeos diários de conselhos sobre a conduta cotidiana do muçulmano, palestras doutrinárias ou falas sobre temas midiáticos do momento envolvendo o Islã.

Vê-se, pela maneira como se estrutura a entidade e são tomadas as decisões, que a iniciativa partiu das lideranças religiosas e das diretorias das entidades locais. A participação de grande parte dos membros da comunidade é eclipsada pela decisão das

lideranças, e por terem sido elas as pessoas diretamente solicitadas quando o onze de setembro passou a influenciar a vida da comunidade, tanto externa como internamente. Além disso, ainda que se diga representante nacional das entidades islâmicas brasileiras, as entidades xiitas não estão representadas ali. Eu questionei o *sheikh* sobre isso, no que me disse que uma aproximação foi tentada nesse sentido, mas por *diferenças ideológicas*, acabaram não se filiando, mas que a porta estava aberta. É curiosa a escolha das palavras, para a diferença ideológica ao invés de diferença doutrinal. Esse cuidado na coerência e unidade da visão - me disse o *sheikh* - é importante para construir a credibilidade da entidade, por tratar-se de um tema delicado como a imagem pública do Islã.

As atividades realizadas pela entidade para alcançar esse objetivo são múltiplas e variam segundo as demandas colocadas pelo próprio contexto histórico. Por exemplo, uma das frentes de atuação da entidade são as ações comunitárias, que anualmente procura atender as regiões carentes da cidade no mês do Ramadan. A escolha do relaciona-se ao próprio espírito de purificação e solidariedade com os mais necessitados que marca o período. No ano de 2014, a UNI elaborou o projeto SOS Síria, uma campanha ampla para coletar doações para os refugiados sírios. O *sheikh* Bukai, junto de outros (as) muçulmanos (as) e parcerias com entidades paulistas encabeçou a iniciativa de auxílio da população refugiada recém-chegada. Essa iniciativa ganhou fôlego e transformou-se na organização OÁSIS SOLIDÁRIO, de acolhimento e amparo de refugiados, fornecendo aulas de português ministradas por voluntários. Outra data que estrutura o calendário de atividades anuais da instituição é a comemoração do Dia do Islamismo no dia 12 de maio⁶³.

O Dia do Islam foi aprovado no final de 2009 na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Foi proposto como Projeto de Lei pela ex-deputada e membro da comunidade muçulmana de São Paulo, Haifa Madi o dia 12 de maio como o Dia do Islamismo, a ser comemorado anualmente na ALESP⁶⁴ e na Câmara dos Deputados. Pude acompanhar a comemoração realizada no ano de 2014, na confraria *Chaizulia Yachrutia* em São Bernardo do Campo, e a comemoração do dia na Câmara dos

⁶³ Seguem links: <http://www.uniaoislamica.com.br/index.php?r=noticia/view&id=1112> e <http://www.uniaoislamica.com.br/index.php?r=noticia/view&id=1113>

⁶⁴ O dia é comemorado em outros Estados também. No ano de 2015, foi comemorada na Câmara dos vereadores de Foz do Iguaçu, com a presença de muçulmanos de Curitiba e Foz.

Deputados em Brasília, no ano de 2015. Na primeira, estavam presentes em torno de 300 muçulmanos (as), entre membros da comunidade sunita, a diretoria das entidades e figuras notáveis da comunidade. Além do vídeo institucional da entidade, elencando as atividades do ano, foram realizadas apresentações infantis, de grupos vocais masculinos e homenagens a pessoas da comunidade com placas de agradecimento.

A Sessão Solene em homenagem à comunidade islâmica que ocorreu na Câmara dos Deputados no ano de 2015 teve a presença de lideranças religiosas sunitas e xiitas, embaixadores de países árabes e membros da comunidade paulista e de Brasília. O pedido da Sessão foi conduzido pelo deputado federal Wadson Ribeiro (PCdoB-Minas). As falas foram dirigidas no sentido de elogiar a contribuição da presença islâmica na formação do povo brasileiro, que remonta ao século XVI. Foram feitas falas sobre a liberdade religiosa no Brasil e a luta contra o terrorismo internacional. A mesa oficial da sessão foi composta pelo embaixador da Palestina, Ibrahim Al Zeben; pelo presidente do Conselho Superior dos Teólogos e Assuntos Islâmicos no Brasil, Mohamed Zaidan; pelo presidente do Conselho de Ética da União Nacional Islâmica, Sheik Jihad Hammadeh; pela diretora do Colégio Brasileiro Islâmico, professora Nisrine Hani Berri e pelo ex-deputado federal, Protógenes Queiroz.

Foram listadas as mais de oitenta associações islâmicas e mais de cinquenta mesquitas e salas de oração espalhadas pelo Brasil. O deputado Wadson Ribeiro disse que – segundo o número estimado pelas entidades – existem cerca de um milhão e meio de muçulmanos (as) no Brasil, *incluindo brasileiros convertidos*, os principais responsáveis pelo crescimento do Islã. O deputado citou também a PL 979/15, que criminaliza a discriminação pelo uso de vestimentas ou paramentos religiosos, dizendo que esta lei inibiria atos discriminatórios, garantindo especialmente às mulheres muçulmanas o direito de expressar sua religiosidade nos termos islâmicos, isto é, com o uso do véu, em seu ambiente de trabalho e estudo. Além disso, ele criticou o uso da nomenclatura islâmica por grupos terroristas internacionais, associação que só prejudicou as populações muçulmanas ao redor do mundo. Ressaltou que o terrorismo praticado no Oriente Médio tem sua causa na intervenção e influência de potências imperialistas ocidentais na região, com destaque para o sofrimento do povo palestino pelo Estado sionista.

O *sheikh* Bukai, representando a comunidade de São Amaro realiza uma leitura do Alcorão em árabe, seguida de uma leitura em português pelo *sheikh* Jihad, enfatizando a importância da união da comunidade de crentes muçulmanos, a *ummah*. Falas são feitas por outros deputados elogiando a herança humanista e cultural do Islã para o Brasil e o engajamento político de jovens muçulmanos brasileiros no combate à associação do Islã ao terrorismo. A professora Nisrine, da comunidade xiita fez uma fala sobre a liberdade da mulher muçulmana, elogiando a tolerância da sociedade brasileira que os (as) acolheu. No meio da Sessão, uma reportagem sobre o crescimento do Islã é transmitida nos telões da Câmara. Nela, aparecem os dados sobre o crescimento do Islã nas periferias paulistas, os relatos de mulheres muçulmanas revertidas e a fala dos *sheikhs* sobre os equívocos em associar o Islã ao terrorismo, situação constantemente vivenciada por eles desde o onze de setembro.

O *sheikh* Jihad fez uma fala elogiando o Profeta Mohammad e Profeta Jesus, realizando uma pausa eloquente ao dizer o nome deste último. Elogiou e agradeceu o deputado Protógenes por apoiar a comunidade, dizendo-o ser seu porta-voz. Ressaltou que o Islã tem como seu fundamento a busca pelo *conhecimento*, enumerando as conquistas civilizacionais do Islã para o Ocidente. Por fim, fechou a sua narrativa dizendo que os muçulmanos não são um corpo estranho na sociedade brasileira. Toma como exemplo os nomes *Bahia* e *Recife*, para dizer que estas são palavras árabes. O corpo estranho no Islã é o ISIS, que não deve ser tomado como representante da religião. Pois o Islã significa justiça, paz e conhecimento.

Este foi um momento bastante importante que vivenciei no campo, pois pude ver todos os principais elementos das políticas de visibilidade das entidades em ação. Representantes das comunidades xiita e sunita, a presença de *sheikhs* brasileiros, de mulheres muçulmanas engajadas na questão do uso do véu, a citação do crescimento dos revertidos brasileiros como principal fator de aumento da comunidade. A enunciação da principal narrativa unificada pelas entidades, isto é, a de que o Islã significa paz e a busca pelo conhecimento, sendo ditas num dos espaços de representação política mais importantes da esfera pública institucional brasileira. Além disso, a ênfase no número de um milhão e meio de muçulmanos no Brasil número que ainda não foi inteiramente apurado por um censo, mas que, na opinião do pesquisador Paulo Hilu (MENEZES, 2013), é projetado no sentido de mostrar a presença expressiva do Islã no Brasil para além de uma minoria fechada e estrangeira.

Além dessas atividades, a UNI enviou representantes a eventos inter-religiosos, ao Congresso Nacional e no Senado para divulgação do Islã. A moderação no diálogo inter-religioso e inter-cultural também é tema dos fóruns internos das instituições, como o congresso pelo CCBI (Centro Cultural Beneficente Islâmico) de Foz do Iguaçu em parceria com a ISESCO (Organização Islâmica de Ciências, Educação e Cultura), entidade composta por 67 países que tem como prioridade em seus programas as comunidades islâmicas que vivem no exterior.⁶⁵ Foram realizadas inúmeras participações do *sheikh* Bukai e o *sheikh* Jihad em programas televisivos para esclarecimentos de temas concernentes ao Islã e uma consultoria para a novela global “Salve, Jorge”.

Ao apresentarem as demandas dos grupos na esfera pública, as instituições atuam como agentes de construção da esfera pública, através de obras assistenciais, da construção de escolas, criação de banco de empregos, da atuação junto a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, Secretaria de Direitos Humanos, fóruns de diálogo-inter-religioso, debates na mídia, etc. As múltiplas frentes de atuação pública exigem dos atores religiosos um exercício de reflexividade sobre o seu lugar na sociedade para reelaborar seus discursos numa linguagem pública acessível, isto é, traduzi-los para um idioma civil (MONTERO, 2012).

⁶⁵

Lido

em

28/07/14:

http://www.wamy.org.br/index.php?option=com_zoo&task=item&item_id=3801&category_id=267&Itemid=257&lang=pt

SEGUNDA PARTE

Direito Política e Ética

“A cidadania pública envolve afetos complicados: vergonha, humilhação, culpa, ambivalência. Isso faz parte da nossa condição de cidadãos. São afetos que formam a base da ação ética, como honra, responsabilidade, reconhecimento. Também são pontos que criam imensos conflitos de julgamento num sentido público, especialmente nos casos em que estão implicadas certas questões de minorias. Se pensamos que uma das grandes questões relacionadas com a cidadania é o reconhecimento ético do outro, de um lado, e, de outro, a representação almejada do bem comum, o tema do afeto deve estar profundamente ligado com o que entendemos por racionalidade política”. (BHABHA, Homi, O Valor das Diferenças, In: *O Globo* online. Rio de Janeiro: 01/2012)

A vida social dos direitos humanos: uma abordagem performativa

Os direitos humanos têm uma vida social incrivelmente ativa no mundo contemporâneo. Em se tratando dos temas públicos concernentes ao universo islâmico, vimos que eles aparecem como um fórum privilegiado. Da forma como se apresenta, é impossível descrevê-la com referência a uma identidade fixada de antemão - como uma carta de direitos -, sem lhe perder o rastro. Eles podem ser qualificados com atributos e especificações particularizantes – como os direitos de minorias -, e, a depender do contexto em que aparecem significar coisas diferentes. Não raro são descritos como se estivessem em um catálogo: são um propósito em torno do qual as organizações se formam e se internacionalizam; um argumento de defesa e/ou acusação na boca de pessoas com orientações políticas opostas e causas diversas; o pano de fundo inaudito da capa da revista *Time* que estampa uma afegã velada com o rosto mutilado ou o verniz humanitário usado pelas corporações para angariar simpatias e familiaridade em meio a pessoas comuns.

Tomei emprestada a noção de *vida social ativa* - que me pareceu ideal para discutir o caso presente -, de Patrice Schuch em seu artigo sobre a antropologia e ética, discutida a partir dos anais da ABA sobre o tema e sua própria experiência etnográfica com um “grupo dominante”. Ela, por sua vez, se inspirou na análise de inspiração latouriana feita por Lila Abu-Lughod (2010) da vida social dos “direitos das mulheres muçulmanas”, isto é, como são diferencialmente produzidos em espaços sociais diversos como ONGs de mulheres palestinas e egípcias e na vida de mulheres e crianças de comunidades rurais atravessadas por redes de organizações locais e mídias nacionais.

Porque essa perspectiva e não outra para abordar os direitos humanos em meio a multiplicidade de formas em que se expressam justifica-se pelas perguntas que coloca e as premissas que supõe. A autora (ABU-LUGHOD, 2010) as enuncia do seguinte modo: “quais os tipos de instituições que os ‘direitos das mulheres muçulmanas’ partilham?”, “como eles são mediados?”, “que tipo de trabalho essa noção e as práticas organizadas nesses termos fazem em vários lugares, para diversos tipos de mulheres?”, perguntas que norteiam um tipo de abordagem que rompe com a ideia de que uma análise sobre direitos humanos deve se reportar a um centro de enunciação ético-normativo que subordina suas versões particulares, de outra forma definidos performativamente.

Estruturar a análise desse modo conduz a reflexão a outros problemas, desviando-se por um lado de referenciá-la a uma conceituação universal dos direitos humanos ou de pensá-los a partir de sua aplicação a situações culturais particulares, considerando a maneira como eles são diferencialmente produzidos nos múltiplos domínios em que aparecem a partir da situacionalidade e diversidade dos espaços de sua realização. No que pude observar da rede de atores, materiais e instrumentos técnicos que apareceram no campo, me saltou aos olhos, pelos motivos que serão explicitados ao longo de sua descrição, os principais temas concernentes aos direitos humanos:

- a. A questão palestina;
- b. Os direitos das mulheres muçulmanas;
- c. Os direitos humanos no Islã;
- d. Liberdade de expressão versus liberdade religiosa

Os direitos humanos na mídia: alguns exemplos padronizados

A questão palestina na mídia

No âmbito midiático, as narrativas sobre a ‘questão palestina’ aparecem como uma expressão válida para reforçar os argumentos dos atores em conflito, mas também como uma composição imagética que se amalgama aos textos e falas.

Se o debate pauta a questão Israel-Palestina, por exemplo, eles podem aparecer como o argumento em favor das famílias expulsas pelos colonos e soldados israelenses, tematizando o *Direito de Retorno*. Imagens de crianças e senhoras de véu chorando em meio aos escombros das demolições administrativas se superpõem a rostos militares impassíveis e vastas extensões de plantações de oliveiras, de onde se ouvem evocações sonoras do *adhan*⁶⁶ ou acordes melancólicos de um alaúde. Historicamente, o Direito de Retorno é um princípio do direito internacional, estabelecido na Declaração Universal de direitos humanos de 1948 e no Pacto Internacional de Direitos Civis e Político, segundo o qual qualquer pessoa tem o direito de retornar ao seu país de origem. Atualmente, é um dos pilares dos movimentos sociais palestinos contra a ocupação israelense, que reivindica o direito de retorno dos palestinos para os territórios tal como

⁶⁶Adhan é a chamada para o salat (oração), feita aos muçulmanos, a partir do minarete ou do exterior da mesquita, caso esta não possua minarete. Todo muçulmano deve realizar cinco orações cinco diárias, um dos pilares (obrigações fundamentais) mais importantes do Islã. São elas: *Fajr* (alvorada), *Zuhr* (meio dia), *Asr* (tarde) *Maghrib* (crepúsculo), *Isha* (noite).

eram antes da expulsão de sua população em 1948. É uma agenda que foi internacionalizada e é comemorada anualmente com ações públicas no mundo inteiro.

Por outro lado, essas narrativas podem evocar outro conjunto de direitos em favor da ocupação, em ensolarados *kibutzim*, com imagens de mulheres e homens lavrando a terra, crianças correndo em campos de trigo, misturadas com uma sequência em preto e branco da Segunda Guerra Mundial, dos campos de concentração, sucedidas, por sua vez, por imagens contemporâneas do Muro das Lamentações, rabinos ortodoxos e homens barbados com turbantes portando *kalashnikovs*. O direito ao território em questão aqui evoca a injustiça histórica do Holocausto nazista e a justificativa de sua reparação histórica pela ONU, com a criação do estado de Israel após a Segunda Guerra mundial. De um modo ou de outro, os direitos humanos aparecem na questão palestina para reforçar posições antagônicas e a reparação de injustiças contra os dois povos. As representações contidas na cobertura midiática da questão são um exemplo do orientalismo contemporâneo, em parte produzidas por *lobbys* sionistas israelenses e norte-americanos. A associação do Islã ao terrorismo religioso e depois ao terrorismo após o onze de setembro foi uma operação orquestrada por essas forças⁶⁷ (SAID, 2003).

No meu campo, a questão palestina aparece como uma pauta política fixa, encampada pelas instituições islâmicas e muçulmanos (as) da comunidade, entre árabes e brasileiros. De modo geral, há uma posição anti-imperialista nos debates sobre a questão, que denuncia a injustiças perpetradas por Israel com o apoio dos EUA, que estaria tão somente interessado no petróleo da região. Nas comunidades, a questão palestina é acompanhada de perto, assim como os outros conflitos civis existentes nos países árabes.

***Palestina mon amour*: engajamento político, imagem, violência e piedade.**

Ano passado, no mês de julho e em quase todo o mês de agosto ocorreu a Operação Borda Protetora, uma operação militar lançada pelas Forças de Defesa de Israel (FDI) contra a Faixa de Gaza, nos territórios palestinos. A operação começou depois que três adolescentes israelenses foram encontrados mortos em meados de junho e redundou em uma ofensiva militar israelense com um saldo de milhares de mortos

⁶⁷ Não é a primeira vez que Said fala sobre o orientalismo sionista. Já no *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente, ele analisa como essa narrativa foi crucial para formar o ideário que iria inspirar a ocupação da Palestina histórica. O *slogan* político “uma terra sem povo para um povo sem terra” contém o tipo de operação conceitual que desumaniza a população árabe que ali vivia. Para mais informação, ver SAID, 2003a, 2003b.

civis e presos palestinos. Ao mesmo tempo, os (as) muçulmanos (as) de todo o mundo estavam celebrando o Ramadan, o mês do jejum islâmico, ocorridos sempre no nono mês do calendário islâmico, período que o Alcorão foi revelado ao Profeta Mohammed pelo anjo Gabriel. Do nascer ao pôr do sol, eles (as) não bebem, não comem e não têm relações sexuais. É um período de recolhimento, devoção – através das orações, leitura e recitação do Alcorão, controle das vontades e adoração.

Naquele contexto, muitos atos públicos foram realizados ao redor do mundo em apoio às vítimas do conflito, sempre marcadas por um viés humanitário. Um deles foi pelo coletivo Movimento Palestina para Tod@s na Praça Cinquentenário de Israel, no bairro de Higienópolis, em São Paulo. Nessa ocasião pude encontrar muçulmanos (as) em manifestações de rua. Antes disso, no entanto, acompanhei, no dia 9 de julho, na frente da Rede Globo de Televisão, no bairro do Itaim Bibi, em SP, um ato em *Defesa da Honra Libanesa*, onde pude observar uma performance política de *comunidade*. O ato contava com aproximadamente cem pessoas, vestidas com camisetas ou com estampas como I [coração com o entrelaçamento das imagens do Brasil e do Líbano] *Lebanon* ou com o rosto mulher de *niqab* com um círculo cruzado de “proibido”. Dentro do círculo tinha um logo da rede Globo. Acima os dizeres “Globo, “Sob o véu” existe a Fé!”, embaixo – “não à intolerância”. No mais, homens e mulheres com bonés, pulseiras, bandeiras do Líbano, *hatas*⁶⁸, bandeiras da Palestina e da Síria. Apenas duas jovens de *hijab*. Havia crianças presentes, uma grande diversidade geracional e homens e mulheres em igual proporção numérica.

O grupo levou um tempo para organizar-se e se colocar em marcha. Acredito que para muitos era a primeira vez em uma manifestação desse tipo. Para os organizadores do ato, um grupo de jovens da WAMY, a experiência era inédita. Vi duas delas, Sâmia e Dina, indo de um lado para o outro, falando com as pessoas do ato e com a polícia, para explicar como seria o ato e qual o objetivo e outros garotos distribuindo camisetas e levantados bandeiras. Alguns puxaram coros desordenados. Finalmente um deles ganha corpo: “Tolerância e respeito é mais que o meu direito!”. Ou então “não somos reprimidas!”. Seguimos andando ao som dos instrumentos - um *derbake* e da *tabla* – dois instrumentos árabes tradicionais até uma das entradas da Globo. Ali, Mohamed el Kadri – um membro da comunidade árabe, militante do Partido dos

⁶⁸ *Hatas* ou *keffiyeh* é o nome dado ao lenço palestino, que virou um símbolo nacionalista e da luta palestina.

Trabalhadores e membro da Frente em Defesa do Povo Palestino – discursou, dizendo que a “campanha difamatória racista e islamofóbica da Globo tinha que ter uma resposta e que não saíam de lá até eles aparecerem! Nós só nos ajoelhamos para Allah!”.

Esta foi a única vez que ouvi um muçulmano brasileiro acusar as narrativas midiáticas de serem racistas ao se referirem a povos árabes. A racialização da religião nas construções estereotípicas sobre árabe-muçulmanos é mais comum em países europeus e nos EUA. Talvez a ênfase no caráter racista da matéria da Globo tenha relação com o fato da maior parte dos manifestantes serem árabes, identificando-se com o drama por que passam as populações que vivem hoje na Europa e nos EUA. No Brasil, percebi uma generalizada codificação do Islã-árabe em termos étnicos, mas não raciais. O termo islamofobia é recente e ainda incipiente no vocabulário político brasileiro, mas está sendo inserido por essas iniciativas públicas de muçulmanos (as) brasileiros (as) e entidades islâmicas.

No seguimento do ato, reforçaram que aquela deveria ser uma ação do mês sagrado do Ramadan, em defesa dos irmãos libaneses e palestinos (no que foi seguida por gritos de aprovação). “Gaza está sob ataque e a Globo sequer está fazendo a cobertura!”, disse El Kadri. Quando terminou sua fala, alguém gritou *Allahu Akbar*⁶⁹ 3x e foi acompanhado pelo resto dos manifestantes. Eu o ouço falar para as pessoas em volta: “a rede globo diz que estamos invadindo a empresa deles, mas eles invadam nossa casa todo dia”.

Num dado momento, chega a hora da oração e eles rapidamente se organizam. Bandeiras do Líbano e Brasil, da Síria e Palestina, suas *hatas* e algumas camisetas viram tapetes de oração, que é conduzida por um dos garotos. Eles pedem para que alguém da emissora venha conversar com eles, querem direito de resposta pela ofensa à religião e à sua cultura. Novamente, o direito de resposta é acionado pela comunidade, desta vez representada em peso na emissora. Os direitos à imagem e a liberdade religiosa, bem como o tema do ‘direito da mulher muçulmana’, ‘a questão palestina’ foram as pedras de toque do protesto. No final do ato, formaram um semi-círculo e cantaram e dançaram ao som do derbake e logo alguém empunhou uma *hata* e começou a rodá-la para cima...

⁶⁹ Deus é grande.

O Ato na Praça

A Praça Cinquentenário de Israel foi criada em celebração ao aniversário de fundação do Estado de Israel. Ela é uma praça pequenina, com uma grande Estrela de Davi – símbolo estampado na bandeira do país, bastante importante para judeus religiosos - de ferro no meio, como um monumento simbólico, representando metonimicamente a criação do Estado de Israel, após o final da Segunda Guerra Mundial. Um vídeo com os nomes das vítimas civis até o momento foi organizado para ser transmitido no dia, bem como um clipe com parte do documentário *Occupation 101*⁷⁰ e uma tela foi improvisada com um lençol branco. Estêncils foram preparados com desenhos da guerrilheira palestina *Leila Khaled* e de um garoto palestino com o rosto coberto por uma *hata* segurando um estilingue, em alusão à Intifada, por sua vez metaforizando a imagem política de “pedras contra tanques” ou “Davi contra Golias”, e podiam ser impressos em camisetas na hora. Na parede atrás da Estrela, um rabino, um padre e um sheikh foram desenhados sob os dizeres COEXIST.

Havia um burburinho no ar e pessoas iam chegando aos poucos. Vi jornalistas com microfones da Globo, da Record, SBT e jornalistas das mídias independentes que circulavam distraidamente por ali. Ali estavam militantes de vários partidos e organizações de esquerda, o Padre Júlio Lancelotti, dois freis franciscanos e advogados ativistas que acompanharam as Jornadas de Junho de 2013. Alguns judeus vestindo quipá e conversando em pequenas rodas. Outros vestindo uma roupa com estampa militar, garotas com saias longas e mangas abotoadas até o punho e pescoço, conversando em hebraico entre si. Estavam também os militantes de apoio à Síria do PSTU empunhado as bandeiras do partido. Parte das pessoas vestia camisetas com estampas da bandeira palestina, ou *hatas*, ou pequenas bandeiras palestinas espetadas com alfinetes em suas blusas, e outra parte carregava pequenos suportes de papelão para velas para a Vigília. Em dado momento, alguém começou a acender velas e a colocá-las na Estrela ao centro e no entorno da praça que a circundava, formando um halo de luz. Cartazes com dizeres “Parem de matar crianças”, “*Justice Brings Peace*” foram depositados ao lado das velas, ao lado de outros pedindo pelo fim do genocídio à população negra. Algumas pessoas se ajoelharam com as mãos em prece na frente delas.

⁷⁰ <http://www.imdb.com/title/tt0807956/>

As placas da Praça foram trocadas por adesivos com o nome *Palestina Livre*, seguida do número de palestinos expulsos em – 700 mil – em 1948. A bandeira do grupo *Mães de Maio* foi estendida na grama, uma de suas representantes, Débora Silva Maia estava ali, com um lenço palestino em volta do pescoço, posando para fotos com o pulso em riste. Muitos cartazes com pedidos em inglês, árabe e português de fins dos ataques. Muitas câmeras, por todos os lados. Algumas mulheres e homens com as cabeças embrulhadas em *hatas*, em um estilo de amarração árabe posavam para fotos ao lado de muçulmanas segurando bandeiras da Palestina. De repente, uma discussão se instaura entre um muçulmano e um judeu, ao lado da Estrela, e rapidamente ganha os holofotes por vários minutos. O tom dos dois é tranquilo, mas claramente *público*: os dois alteiam a voz retoricamente, de forma a dirigirem-se não um ao outro, mas ao público que o circunda. Garotos com moletons da USP com blocos de nota em uma mão e uma vela acesa em outra, olhares solenes. Muitas crianças ali presentes, compenetradas, ajudando a acender velas. Entre as falas e atividades, os muçulmanos homens ali presentes uniram-se em fileira atrás de uma linha formada por tapetes de oração. Eles estão sérios, de cabeça baixa, concentrando-se para a oração. As mulheres se prostram: vejo uma senhora, que hoje veste uma *hata* como véu, tocar a testa na bandeira palestina estendida no chão.

A *Vice*⁷¹ foi uma das mídias que fez a cobertura da Vigília. Logo no início, avisa que o evento foi organizado pela comunidade árabe e pelo Movimento Palestina para Tod@s. A confusão é compreensível, pela presença de muitos muçulmanos ali e pela identificação da causa palestina aos árabes e ao Oriente Médio. As pessoas que foram à Praça tinham perfis bastante diversos com muita, alguma ou nenhuma experiência política. De maneira geral, estavam lá protestando contra o assassinato da população civil de Israel, isto é, contra a violação do direito à vida perpetrada pelo país contra a população palestina. Há uma construção específica aqui e um alinhamento de agendas políticas, como explica a presença do grupo *Mães de Maio*, com a fala da Débora “a mesma polícia que mata aqui, mata lá”. Na época, as narrativas humanitárias se multiplicaram na mídia, quase sempre acompanhadas de fotografias e vídeos, espetacularizando a violência ocorrida em Gaza, com as especificações numéricas das

⁷¹ http://www.vice.com/pt_br/read/a-vigilia-por-gaza-em-sao-paulo-terminou-com-a-policia-dando-tiros-para-o-alto

mortes de mulheres, crianças e idosos, como se homens em idade militar causassem menos comoção nas tragédias humanitárias mediatizadas. Butler fala sobre os *corpos que* [verdadeiramente] *importam*, isto é, a produção da *materialidade diferenciada do humano*. No caso de corpos orientais, acostumados à barbárie das guerras que cortam o Oriente Médio, a exposição desses corpos mortos, calcinados, sangrando e em pedaços são a moeda de troca para a sensibilização política dos telespectadores para as causas humanitárias. Entrementes, a causa palestina é uma pauta importante para a comunidade islâmica e, antes, para os países árabes. Para além de se pronunciarem publicamente no *Facebook* e atos públicos, muitos interlocutores integram coletivos de apoio à causa palestina, a maior parte já engajada politicamente em outras frentes. Para outros, se torna a porta de entrada para o engajamento político.

A questão da mulher muçulmana na mídia

Tomemos o exemplo da querela entre laicistas e muçulmanas francesas em torno da lei que proíbe o uso do véu em espaços públicos⁷². Em um especial da *Globo News* sobre o assunto, uma funcionária da prefeitura de Paris defende a proibição porque considera o uso da *burqa* como uma atitude “anti-republicana”: “por trás delas, entre seus irmãos e maridos, pode haver um extremista, um homem-bomba”. A fala é interessante porque dispara sentidos em várias direções: a mulher velada como um corpo *abjeto*, como diz Butler (1993), destituído de direitos, exercendo um tipo de atitude devocional inapropriada para os espaços públicos é codificada na chave da suspeita, como se escondesse algo *a mais*. O homem-bomba pode ser literal ou metafórico, como um homem entrando num posto de conveniência de capacete: não interessa o que ele vai fazer no final das contas, mas o medo da violência eminente brota daquela imagem sedimentada previamente nos imaginários. No sentido político-filosófico, a fala se refere à tradição da *laïcité* da República Francesa. No sentido mais imediatamente histórico, a fala dela alude o véu à experiência colonial e pós-colonial franco-argelina, em que as mulheres carregavam bombas escondidas e as plantavam nas vias públicas de Argel.

⁷² A lei é de abril de 2011. O uso do véu integral foi proibido na França, sob pena de multa em 150 euros ou um curso de instrução cívica.

Na próxima cena do especial, um grupo de muçulmanas é filmado durante um protesto em Paris. A maior parte das manifestantes aparece vestida com *niqabs*⁷³ negros e carregando cartazes com os dizeres “*Democracy – Hipocrisy*”, “*Nicolas Sarkozy GO to hell fire*”, “*Islam, the solution for France*”, “*Sharia for France*”, imagem que apareceu fotografada em milhares de jornais ocidentais. Uma muçulmana é detida na frente da catedral de *Notre Dame* e rapidamente microfones de diversas cores aparecem ao seu redor: “Se me multarem, a lei será aplicada, mas como cidadã francesa serei obrigada a recorrer à Corte Européia de Direitos Humanos”. É Kenza Drider, francesa de origem marroquina que na sequência anunciou sua candidatura às eleições presidenciais francesas com o apoio de grupos pró islâmicos e milionários influentes, para revogar a lei de proibição do véu.

A notícia da sua candidatura foi percebida como provocação pela sociedade francesa. Membro da ONG “Não toquem na minha Constituição” (*Touche pas à ma Constitution*) e única mulher de véu recebida pela comissão parlamentar encarregada da lei ela declarou, à época: “Quando uma mulher que manter a sua liberdade, deve ser ousada”. “Hoje, tenho a ambição de servir todas as mulheres que são objeto de estigma ou de discriminação social, econômica e política.” (...) “É importante que mostremos que estamos aqui, que somos cidadãs francesas”⁷⁴. Tanto as mulheres muçulmanas quanto a funcionária, os policiais e a comissão parlamentar invocam os direitos humanos para defenderem as suas posições e exercerem sua cidadania pública.

Os direitos das mulheres muçulmanas: O hijab é um signo ou *O véu não cobre o pensamento* - com a palavra, as mulheres muçulmanas.

O debate sobre o véu islâmico é um dos mais espetacularizados em se tratando das polêmicas públicas envolvendo o Islã. Tratarei deste tema seguindo o raciocínio de Butler (BUTLER, 1993,1990), e tentar entender como estes corpos aparecem nos discursos. Nesse sentido, não estamos falando das *mulheres muçulmanas* – expressão por demais genérica e carregada de significados e implicações – *em si*, isto é, *o que são* e *o que fazem*, *o que sentem*, *o que pensam*, porque isso não importa propriamente para estes discursos. Estamos falando de um *corpo oriental*, um *corpo velado*, ou melhor, *de um corpo feminino sob véus*, que, *desta forma*, entra no espaço público como corpo

⁷³ O niqab é um véu que cobre o rosto inteiramente, exceto pelos olhos. É comumente usado na Península Arábica.

⁷⁴http://www.jn.pt/PaginaInicial/Mundo/Interior.aspx?content_id=2013227&page=1

abjeto⁷⁵, mas não qualquer corpo abjeto, porque essas mulheres estão agindo de acordo com uma normatividade estabelecida, *por vontade própria*. (BUTLER, 2002, p.9)

Baukje Prins e Irene Costera Meijer, nesta entrevista à Butler falam da dificuldade que têm – como feministas – em conciliar abjeção e normatividade. Ela responde à pergunta em dois níveis, situando o problema colocado pelas duas no campo das formas descritivas dada pelo orientalismo no que diz respeito a corpos de mulheres e auto-representação de mulheres. Nos debates sobre o véu, algumas teóricas feministas dizem que em determinados contextos islâmicos o véu pode conferir poder de expressão e influência justamente onde esse poder é menos identificável, como é o caso do uso do véu em espaços públicos – a universidade pública - no Irã. Para entender que mulher velada é essa, é preciso situá-la em termos de classe, contexto, propósito político em questão, para entender em que termos se está *tentando decidir* se a mulher sob o véu é ou não é um corpo abjeto. Entender o véu como uma proibição literal de mostrar a face no espaço público, o que significaria, em outros termos, estar sem face em um ambiente de humanos com face é colocá-lo imediatamente como um corpo abjeto.

Em outro nível, a autora pontua, talvez – como ocidentais – as feministas estejam codificando equivocadamente um artefato cultural e instrumento religioso que é uma das formas mais tradicionais das mulheres exercerem o poder. A questão, no fundo, é saber se as feministas estão sendo orientalistas quando assumem a premissa de que a mulher de véu é sempre uma mulher abjeta. Ela prefere deixar essa questão em aberto, entendendo que a elaboração teórica da abjeção deva ser pensada para cada contexto em particular. Entendo que a questão deva ser situada neste nível, se quiser produzir algo *a mais* do que problemas orientalistas e respostas autocentradas para a questão do véu - ela própria uma questão produzida por essa lógica - ou, por outro lado, colocar feministas e pesquisadoras (es) no papel de defensoras (es) irrestritas (os) de práticas culturais alheias (ou próprias).

Devo situar primeiro, este debate nos termos em que aparece, isto é, nos discursos. O que mostram as narrativas de acusação, as agressões e a permanente atitude de suspeita contra as mulheres muçulmanas é a exigência e a defesa do que William Connolly (HIRSHKIND, 2011) chamou de políticas seculares, que, por sua vez estão ligadas a um ideal de uma forma secular de vida, que os muçulmanos estariam

⁷⁵ Epistemologicamente falando, estes corpos não são inteligíveis, política e performativamente, não têm uma existência legítima. Relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas ‘vidas’ e cuja materialidade é entendida como ‘não importante’ (Butler, 2002).

acintosamente desrespeitando com seus véus, suas bombas e aviões suicidas. No vasto e heterogêneo material que é objeto desta dissertação, o tema da *mulher no Islã* ou *os direitos das mulheres muçulmanas* aparecem quase sempre como uma “pauta fixa”. Nas entrevistas, por exemplo, perguntam sobre terrorismo, sobre as guerras no Oriente Médio, o conflito Israel-Palestina e sobre os *direitos da mulher muçulmana*, tornando evidente que essas narrativas se aludem, de modo a evocar uma identidade generalizada do Islã.

Esses *direitos* a que se referem, no entanto, não são os direitos políticos e civis das mulheres em países islâmicos. Referem-se, no geral, ao uso do véu e particularmente ao apedrejamento e infibulação, os dois últimos mobilizados como práticas que o relativismo cultural típico de nossa cultura secular tolerante não pode tolerar. Mas o véu vence em disparada. Uma interlocutora, Kamila Celestino, trabalha no Centro Islâmico no Brasil, uma entidade xiita bastante importante no Brasil, ajudando na organização e na produção de material para alimentar as páginas da entidade na internet. Ela me disse que grande parte dos não-muçulmanos que aparecem no Centro quer saber mais sobre o véu. “Já cansei de falar sobre isso e sei que vou falar muito mais. Temos aqui Centro um material específico produzido justamente para esse público”. Eu digo a ela, “vou falar na dissertação que o problema do véu apareceu pra mim da mesma forma como apareceu pra vocês: pela TV.” “Exato!” – exclamou.

Neste conjunto de reivindicações de políticas seculares, a mulher muçulmana aparece como um dos principais termômetros de moralidade cívica. O véu veste a mulher cidadã, plena de direitos, com uma cobertura de opressão. É um corpo oprimido e violado em seus direitos que se esconde por debaixo dele. O seu uso é considerado uma atitude devocional muito apaixonada e deslocada do nosso modo de vida liberado e ideal de vida pública. Como transborda os limites delimitados pela religião por nossos códigos de regulação secularista, deve ser perscrutado e combatido. O sujeito secular ideal é aquele que entende o lugar delimitado que o religioso deve ocupar. Essa perspectiva é trabalhada pela antropóloga Saba Mahmood e Charles Hirshkind a respeito da construção do sujeito liberatório que fundamenta nossas sensibilidades públicas, nossa concepção de direitos humanos e atuação política.

O sujeito universal dos direitos humanos supõe uma série de prerrogativas que as mulheres muçulmanas não possuem. São colocadas à margem do que entendemos como limite razoável de religiosidade para um sujeito secular. São consideradas

duplamente estrangeiras, cultural e civicamente. Essa inaceitabilidade nos códigos de inteligibilidade, diz Butler, expressa-se em políticas e na política, relegando esses corpos a viverem em uma zona ontológica sombria. Os relatos de dificuldade de acesso ao mercado de trabalho e nos abusos sofridos no transporte público e em exames oficiais são exemplares desse tipo de aplicação política da inaceitação pelos códigos de inteligibilidade.

“Se isto é democracia, dizemos não, obrigada” (frase de um cartaz de uma manifestante muçulmana francesa, copiado em um dos slides de Nadia Hussein no encontro inter-religioso de SBC)

O caso de Charlyane Souza, muçulmana xiita, no entanto, teve desdobramentos inusitados. Ela foi interpelada duas vezes durante a realização do exame da OAB, e teve que realizar a prova numa sala à parte e sob supervisão feminina, onde teve que terminá-la sem véu. O caso foi levado às vias judiciais e à mídia, gerando enorme repercussão pública que se desdobrou num pedido de desculpas oficiais da Ordem e a promessa de alteração dos futuros editais, para que encampassem o uso de vestimentas religiosas. Inspirado pelo caso de Charlyane, o deputado federal Wadson Ribeiro propôs a PL 979/15 que assegura o uso de vestimentas e paramentos religiosos em locais públicos no Brasil. Chalyane disse que como operadora do direito e cidadã que tem pleno direito de exercer seu direito, não quer que nenhuma muçulmana passe pelo constrangimento que passou. “O *hijab* faz parte da proteção feminina em relação à sociedade como todo e também aos olhos masculinos”, - disse ela. “Tirá-los em espaços públicos fere a dignidade da mulher muçulmana.”

Esse caso – e de Ahlam – que precisou se retirar do exame de renovação de sua carteira de motorista em São Bernardo do Campo mostra como as instituições têm um papel fundamental na regulamentação e normalização das condutas seculares. A forma como Charlyane acionou a sua defesa, recorrendo a argumentos constitucionais recoloca o véu dentro da paisagem secular da sociedade em que está inserida, alargando o que entendemos como o senso comum da conduta pública do religioso, que está relacionada, com uma construção de uma persona pública. Nesse sentido, as mulheres muçulmanas ocupam um papel representativo e modelar.

Na capa do documentário *Sob o Véu do Islã*⁷⁶ vemos, ao fundo, a baía de Guanabara e na frente uma mulher de costas vestindo um véu com a estampa da bandeira do Brasil. O documentário é composto por uma série de relatos de muçulmanas sobre suas trajetórias. É interessante observar o esforço para se desembaraçarem, ponto a ponto, dos nós das narrativas midiáticas que as fixam dentro de uma identidade oprimida dizendo que, não, não obrigadas a usar o véu, não são obrigadas a ficar em casa e a obedecer aos desmandos de um homem. Pelo contrário, ele é a forma de expressarem a modéstia e o recato que toda mulher muçulmana de fé deve expressar em obediência a Deus. E que isso não as faz menos livres do que as mulheres não-islâmicas. Denunciam, ainda, que esses discursos servem a propósitos políticos, como a exploração do petróleo e das guerras no Oriente Médio.

Minhas interlocutoras me mostraram recentemente que seu protagonismo político vai além do fato de serem tematizadas pelos discursos midiáticos. Eu comecei a perceber que estavam à frente de grande parte das iniciativas de organização coletiva nas mesquitas, realizando ações filantrópicas, reuniões, grupos de estudos, manifestações de rua. Como foi o caso de uma manifestação na frente da Globo acima citada. Nenhum funcionário e representante da Globo teve qualquer posicionamento, tampouco se colocaram à disposição para o diálogo. Depois de um tempo esperando, os (as) manifestantes debandaram conversando animadamente sobre as possibilidades de almoço. Percebi uma garota jovem falando com os seguranças e insistindo para falar com o jornalista, com quem ela tinha travado contato e não saiu de lá até ele aparecer. O nome dessa garota é Sâmia el Saifi e ela se apresenta como membro da Assembleia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY). Descobri que além de organizar a manifestação, ela e algumas colegas organizaram um grupo de estudos de política e Islã, pensando os temas veiculados pela mídia. Disse-me a iniciativa vinha no intuito de suprir a falta de politização dos jovens muçulmanos da comunidade, pois sentia firmemente de que o caminho para o combate dessas visões negativas era a ocupação dos espaços públicos.

Já Neide Tameirão é uma muçulmana brasileira e saiu como candidata à deputada federal pelo Partido dos Trabalhadores nas últimas eleições defendendo o Estado laico, o combate à intolerância religiosa e transporte público de qualidade. Sua

⁷⁶<https://www.youtube.com/watch?v=BB-Jc0YpmW4>

agenda encampa os direitos das mulheres, especialmente da mulher muçulmana que encontra dificuldade em exercer sua religiosidade publicamente no Brasil. Atua em setoriais e encontros inter-religiosos e em eventos públicos, frequentemente representando a mulher muçulmana nesses espaços. Nadia Hussein é biomédica e se coloca publicamente como uma mulher muçulmana independente, atribuindo sua autonomia ao fato de ser muçulmana, porque livre da obrigação de seguir os ditames de construção estéticas “ocidentais”, porque seus direitos estão garantidos pelo Corão, mais do que pela lei dos homens. Que sua dignidade está resguardada pela religião, que estimula as mulheres a estudar e fazer suas próprias escolhas na vida, independentemente de pretensas autoridades patriarcais.

Nirsini e Maha são professoras das comunidades xiita de São Paulo e sunita de Brasília, respectivamente. Esse é um espaço importante tanto do ponto de vista da educação dos jovens e crianças muçulmanas, quanto do lugar público ocupado por uma mulher nas estruturas de poder de suas comunidades, cujo espaço é restrito aos homens. Elas também uma atuação para fora das suas comunidades. Ouvi Nirsine discursar na Câmara dos Deputados no começo do ano acerca da liberdade da mulher islâmica, do direito ao uso do véu e da necessidade de levar o conhecimento correto sobre o Islã para a sociedade brasileira. Karina e Gisele, duas jovens muçulmanas de SBC são bastante atuantes no que diz respeito à mídia. São constantemente chamadas para falar em matérias sobre o Islã, onde as vi encarar as perguntas acusativas dos jornalistas com bastante desenvoltura e segurança. Além disso, estão sempre presentes em eventos públicos de combate à intolerância religiosa, fóruns de discussão entre grupos religiosos e homenagens públicas ao Islã, como é o caso do Dia do Islamismo no Brasil, PL proposta pela ex-deputada federal muçulmana Haifa Madi.

Daniela Ernst, por sua vez, encabeça a campanha internacional *MyJihad*, que recupera o conceito islâmico largamente veiculado pela mídia como uma “guerra santa” contra o Ocidente, , ressitando-o na luta individual por superação de cada pessoa em particular. Seus ativistas visitam hospitais de câncer, distribuindo véus para os pacientes, cobrindo suas cabeças nuas, sobrecodificando-as com o signo de sua fé na sua capacidade de sobrevivência num momento-limite. Transformando o discurso de opressão que é imputado ao uso do véu no Islã em uma dádiva, em um símbolo de solidariedade, se apossam da razão humanitária propagada nos media, alargando os sentidos e a moralidade dos direitos humanos ocidentais.

Pollyana Meira é uma muçulmana revertida que mora no interior de Minas Gerais. Nunca frequentou uma mesquita, exceto por visitas esporádicas. Reverteu-se depois que conheceu o Islã passeando por fóruns na internet, momento em que passou a estudar arduamente a religião. Hoje em dia tem um blog e uma página sobre feminismo islâmico⁷⁷. É uma muçulmana quranista, isto é, que segue apenas o Corão, de onde viriam os verdadeiros principais do Islã. Os Hadiths – ditos e feitos do profeta – que são usados pelos muçulmanos para guiar sua vida, seriam falaciosos e contraditórios. O machismo imputado ao Islã, segundo ela, viria das distorções propagadas pelos *Hadiths* que interessam somente a uma elite patriarcal dos muçulmanos.

“Eu sou mulher, muçulmana, mas não conheço outras mulheres muçulmanas, feministas, estudiosas. Apenas estudiosos sexistas, Interpretações sexistas, Leis sexistas, Parábolas misóginas, Mitos baseados em mitos, Conjecturas que não fazem parte do islam. É a mesma coisa todo dia. O diálogo é antigo, repetitivo, cansativo. Sou chamada de Kaffir... Não sou considerada muçulmana, sou considerada uma aberração. Estamos em 2015 e as pessoas não sabem que colo não é cabelo [referindo-se à surata que ordena o uso do véu], que seguir o mensageiro é igual seguir a mensagem, que é o Alcorão, não é seguir livros escritos e assinados por estudiosos loucos”⁷⁸.

Ela se diz bastante inspirada por Amina Wadud, uma especialista em exegese do Corão, uma feminista e líder religiosa que conduz as orações na mesquita, lugar normalmente vedada às mulheres. Também se sente inspirada pelo documentário *The Light in her eyes*, sobre um grupo de garotas que debatem o Corão na mesquita e interpelam o *iman* com diferentes interpretações sobre as leis que reprimem as mulheres.

Todas essas mulheres têm diferentes perspectivas sobre o Islã, o que é ser mulher no Islã e diferentes atuações políticas. Parece-me, contudo, que todas elas se baseiam em um princípio islâmico maior, que é a busca pelo conhecimento, princípio que norteia uma espécie de ética secular dos muçulmanos e muçulmanas. Como conclusão preliminar dessa primeira abordagem de gênero na pesquisa partir da religião como marcador da diferença reafirmo o que autoras como Saba Mahmood diz acerca das análises de gênero em contextos culturais islâmicos, isto é, que é preciso olhar para

⁷⁷<http://feminislam.blogspot.com.br> e <https://www.facebook.com/Feminismo.Islamico?fref=ts>

⁷⁸ Postagem sua no Facebook, 2015.

as suas configurações políticas deslocando nossa percepção informada pelo sujeito liberatório ocidental, centrando nossa análise nas concepções de *self*, agência moral e empoderamento que instituem as práticas públicas dessas mulheres e, assim, tentar compreender os projetos éticos que o motivam.

“Nós também somos civilizados, nós também temos direitos humanos”: os direitos humanos nos panfletos institucionais.

Nos sites das entidades, nas prateleiras no hall das suas sedes, nas bancadas improvisadas ao lado do café dos cursos, setoriais e fóruns inter-religiosos que frequentei, diagramados ao lado de notícias sobre as guerras no Oriente Médio e ações filantrópicas em seus jornais bilíngues, nas brochuras coloridas, *PowerPoint*, estampado nas camisetas providenciadas para as suas ações públicas, nas mãos e palavras dos *sheikhs*, o tema dos direitos humanos é universalmente abordado. Nesse item, descreverei como aparecem, quais ideias associadas, quais as fontes e lastros teológicos que fundamentam os argumentos, e de que forma são organizados e apresentados nos múltiplos espaços públicos.

Dos materiais que mais circulam em espaços físicos, estão os folhetos e brochuras. Tem um formato esquemático e simplificado e está organizado por temas. Como os que seguem:

EM NOME DE DEUS, O CLEMENTE, O MISERICORDIOSO

OS DIREITOS HUMANOS NO ISLAM

Uma vez que Deus é o Senhor Absoluto e Único do homem e do Universo, Ele é o Soberano, o Sustentador e o Orientador, o Clemente, Cujas mercês cobrem todos os seres; e uma vez que Ele deu a cada homem a dignidade e a honra, e soprou nele o Seu Próprio Espírito, segue-se que, unidos n'Ele e através D'Ele, e fora de seus outros atributos humanos, os homens são substancialmente o mesmo e não se pode fazer nenhuma distinção tangível e real entre eles, por conta de suas diferenças acidentais tais como nacionalidade, cor ou raça. Todo ser humano está, com isso, relacionado aos

outros e todos formam uma comunidade de irmãos e em sua honorável e prazerosa servitude ao Misericordioso Senhor do Universo. Em tal atmosfera celeste, a confissão islâmica da unicidade de Deus permanece dominante e central, e necessariamente impõe o conceito de fraternidade e unificação da humanidade.

Embora um estado islâmico possa ser estabelecido em qualquer parte da terra, o Islam não procura restringir os direitos ou privilégios humanos aos limites geográficos de seu próprio estado. O Islam estabeleceu alguns direitos universais básicos para a humanidade como um todo, para serem observados e respeitados sob todas as circunstâncias, quer tal indivíduo resida dentro de território islâmico ou fora dele, quer esteja em paz com ele ou em guerra. O Alcorão diz claramente:

“Ó crentes, sede perseverantes na causa de Deus e prestai testemunho a bem da justiça; que o ódio aos demais não vos impulsione a serdes injustos para com eles. Sede justos, porque isso está mais próprio da piedade” (5ª Surata, versículo 8)

O sangue humano é sagrado em qualquer caso e não pode ser derramado sem justificativa. E se alguém violar a sua santidade, matando uma alma, sem justificativa, o Alcorão iguala isso à matança de toda a humanidade:

“Quem matar uma pessoa sem que esta tenha cometido homicídio ou semeado a corrupção na terra, será considerado como se tivesse assassinado toda a humanidade” (5ª Surata, versículo 32; grifos meus)

Não é permitido oprimir mulheres, crianças, idosos, doentes ou feridos. A honra e a castidade das mulheres devem ser respeitadas sob todas as circunstâncias. A pessoa faminta deve ser alimentada, a nua deve ser agasalhada, e a ferida ou doente deve ser medicada, quer pertença à comunidade islâmica quer pertença a de seus inimigos.

Quando falamos dos direitos humanos no Islam queremos realmente dizer que esses direitos foram garantidos por Deus; não foram garantidos por algum rei ou por qualquer assembléia legislativa. Os direitos garantidos pelos reis ou por assembleias legislativas podem ser revogados da mesma maneira que foram conferidos. Dá-se o mesmo caso com os direitos aceitos e reconhecidos pelos ditadores. Eles podem conferi-los quando estão satisfeitos e revogá-los quando desejarem; e podem abertamente violá-los quando quiserem. Mas, uma vez que no Islam os direitos humanos foram conferidos por Deus, nenhuma assembleia legislativa no mundo ou qualquer governo tem o direito ou a autoridade de fazer qualquer emenda ou troca nos direitos conferidos por Ele. Ninguém tem o direito de ab-rogá-los ou revogá-los. Nem são eles direitos humanos básicos, conferidos no papel para efeito de show e exibição e negados na vida real quando o show acaba. Nem são conceitos filosóficos sem nenhuma sanção por trás deles.(grifos meus)

A carta constitucional, as proclamações e as resoluções dos Estados Unidos não podem ser comparadas aos direitos sancionados por Deus; porque as primeiras não são aplicáveis em *ninguém*, enquanto os últimos são aplicáveis a qualquer crente. São parte e parcela da fé islâmica. Todo muçulmano ou administrador que se diz muçulmano têm de aceita-los, reconhecê-los e mantê-los em vigor. Se falharem na sua execução, e começarem a negar os direitos que foram garantidos por Deus, ou fazer emendas neles ou trocá-los, ou violá-los na prática, enquanto fingem acatá-los, o veredicto do Alcorão para tais governos é claro é inequívoco (grifos meus):

“Aqueles que não julgarem conforme o que Deus revelou serão incrédulos” (5ª Surata, versículo 44).

OS DIREITOS HUMANOS NUM ESTADO ISLÂMICO

1.A garantia da Vida e da Propriedade: No Sermão proferido pelo Profeta Mohammad por ocasião da Peregrinação de Despedida, ele disse: *“Vossas vidas e propriedades são sagradas até que encontreis a vosso Senhor no Dia da Ressurreição”*.

O Profeta também disse a respeito dos não muçulmanos que vivem no estado islâmico:

“Aquele que matar um cidadão não-muçulmano não sentirá a fragrância do Paraíso”

2. A Proteção da Honra: O Alcorão diz: **“Ó crentes, que nenhum povo zombe do outro...Não vos difameis nem vos motejeis com os apelidos mutuamente.”** (49ª Surata, versículo 11).

3. A Santicidade e a Garantia da Vida Privada: O Alcorão revelou as seguintes injunções:

“Não vos espreites nem vos calunieis” (49ª Surata, versículo 12).

“Não entreis em casa além da vossa, a menos que peçais permissão.” (24ª Surtata, versículo 27)

4. A Garantia da Liberdade Pessoal: O Islam revelou o princípio de que nenhum cidadão pode ser aprisionado até que se comprove sua culpa num tribunal. Não é permitido prender um homem com base apenas em suspeita e jogá-lo numa prisão, sem os procedimentos do tribunal e sem oferecer-lhe a oportunidade de se defender.

5. O direito de Manifestação contra a Tirania: Entre os direitos que o Islam conferiu aos seres humanos há o direito de se manifestar contra a tirania do governo. Referindo-se a isso, o Alcorão diz:

“Deus não aprecia a crítica pública a menos que seja feita por alguém que tenha sido injuriado.” (4ª Surata, versículo 148).

(...)

6. Liberdade de Expressão: O Islam fornece a liberdade de pensamento e de expressão a todos os cidadãos do estado islâmico, sob a condição de que deva ser usada para a propagação da virtude e da verdade e não para divulgar a maldade e a perversidade. O conceito islâmico de liberdade de expressão é bem superior aos conceitos prevalecentes no Ocidente. Sob nenhuma circunstância o Islam permite que a maldade e a perversidade sejam propagados. Ele também não dá a ninguém o direito de usar linguagem abusiva ou ofensiva em nome do criticismo. (*grifos meus*). Foi prática dos muçulmanos informarem-se com o Profeta s tinha sido revelada uma injunção sobre um determinado assunto. Se ele dissesse que não tinha recebido nenhuma injunção divina, os muçulmanos expressavam livremente sua opinião sobre o assunto.

7. Liberdade de Filiação: O Islam deu também ao povo o direito de liberdade de filiação e a formação de partidos ou organizações. Esse direito está também sujeito a certas regras gerais.

8. Liberdade de Consciência e Convicção: O Islam estipulou a injunção: “*Não há imposição quanto à religião*”. Ao contrário disso, as sociedades totalitárias privam totalmente os indivíduos de sua liberdade. Na verdade, essa exaltação ilegal da autoridade curiosamente postula uma sorte de servitude e de despotismo por parte do homem. Antigamente, a escravidão significava total controle do homem pelo homem; agora, esse tipo de escravidão foi legalmente abolido, mas, em seu lugar, as sociedades totalitárias impõem uma sorte similar de controles sobre os indivíduos.

9. Proteção aos sentimentos religiosos: Juntamente com a liberdade de convicções e de consciência, o Islam dá o direito ao indivíduo para que seus sentimentos religiosos sejam devidamente respeitados e nada pode dito ou feito que possa abusar de seu direito.

10. A proteção contra a Prisão Arbitrária: O Islam também reconhece o direito de não poder ser preso ou detido por culpa dos outros. O Alcorão afirma esse princípio claramente: “**Nenhum pecador arcará com a culpa alheia**”. (35ª Surata, versículo 18)

11. O direito às Necessidades Básicas da Vida: O Islam reconhece o direito das pessoas necessitadas à ajuda e à assistência: “**E em seus bens há um direito dos necessitados e desafortunados**”. (51ª Surata, versículo 19)

12. Igualdade perante a Lei: o Islam dá a seus cidadãos o direito à igualdade absoluta e completa aos olhos da lei.

13. Os Governantes não estão Acima da Lei: Uma mulher pertencente a uma família nobre, foi presa, acusada de furto. O caso foi levado ao Profeta e foi recomendando que ela fosse poupada da punição do roubo. O Profeta replicou: “*Os povos que viveram antes de nós foram destruídos por Deus porque puniam o homem comum por suas faltas e deixavam impunes seus dignatários por seus crimes. Juro por Aquele em Cujas Mãos está a minha alma que, se Fátima, a filha de Mohammad, cometesse esse crime, eu amputaria a sua mão.*”

14. O Direito de Participação nos Assuntos do Estado: “*Que resolvem seus assuntos em consenso*”. A consulta ou a assembléia legislativa não tem outro significado além de: O chefe executivo do governo ou membros da assembléia devem ser eleitos por escolha livre e independente do povo.

Finalmente, **deve ficar claro que o Islam procura aplicar os acima mencionados direitos humanos e muitos outros não apenas fornecendo certas salvaguardas legais, mas principalmente convidando a humanidade a transcender os mais baixos níveis da vida animal para ser capaz de ultrapassar os meros laços fomentados pelo parentesco sanguíneo, superioridade racial, arrogância lingüística, e privilégios econômicos. Convoca a humanidade para se mudar para um nível de existência onde, por causa de sua superioridade íntima, o homem pode alcançar o ideal da fraternidade humana.**(grifos meus)

[Frontispício: Os Direitos Humanos no Islam | WAMY – Assembléia Mundial da Juventude Islâmica – Rua Adelina Salvatori Bassoli, 57. Jardim das Américas – Fone:

Esses textos são exemplares da temática dos direitos humanos no Islã. Aqui, aparecem de forma sucinta e informativa. De maneira geral, os princípios elencados acima não destoam dos preconizados pela Declaração Universal dos Direitos do Homem⁷⁹. Chamo atenção para o fato de que os direitos humanos no Islã aparecem alicerçados em um conceito de ser humano que vai além do dado pelo direito positivo ocidental, ainda que o direito seja fundamental para a jurisprudência islâmica. A *Sharia*, o corpo de leis islâmicas é suprema, subordinando autoridades políticas, juízes e teólogos, - *o poder foi dado ao homem como confiança* - na medida em é ele que rege a *ummah* (a comunidade de crentes), esteja onde estiver. Esses direitos, então, seriam dados pelo poder e unicidade de *Allah* e não por um *sistema filosófico humano, aplicáveis a ninguém*, enquanto que no Islã, são aplicados a qualquer crente. Este último ponto denota a especificação acerca do que é *ser humano supera a ocidental*, isto é, de onde veio, para que serve e para onde deve ir.

Logo no começo, a surata que diz que “quem matar uma pessoa sem que esta tenha cometido homicídio, estará cometendo o assassinato contra a humanidade inteira”. Essa surata apareceu em muitas falas públicas das lideranças muçulmanas, quando exortadas por jornalistas acerca dos atentados do onze de setembro e, mais recentemente, com os assassinatos videografados por membros do ISIS. A forma como aparece, contudo, é mais simplificada “quem matar uma pessoa estará cometendo assassinato contra a humanidade inteira”, ao invés de constar a ressalva “inocente”, para enfatizar que o assassinato é proibido no Islã, sobretudo, porque grande parte das narrativas midiáticas explora as imagens de assassinatos brutais, com explosões suicidas, degolações, imolações, apedrejamento, entre outras.

A frase *os direitos humanos no Islã não são um show* faz uma referência crítica as retóricas dos governantes, por exemplo, dos EUA durante a Guerra Fria, em que o país constantemente fazia declarações públicas denunciando a violação de direitos humanos na Rússia e países aliados ou à época da invasão do Iraque, em que Bush acusava Saddam Hussein de ter armas químicas ou o Irã de possuir a bomba A, quando este começou a fabricar energia nuclear. Outra referência crítica aparece quando fala acerca da liberdade de expressão, um ponto nevrálgico nos debates públicos sobre a

⁷⁹In: http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf

compatibilidade entre “Islã e Ocidente”. A liberdade de expressão aqui deve ser usada com responsabilidade, não de maneira a veicular opiniões e imagens desvirtuadas e ofensivas, *em nome do criticismo*.

Outro ponto enfatizado é sobre a *liberdade de culto* e da proteção aos sentimentos religiosos, uma referência a acusação de que no Islã não seria tolerada à diferença religiosa, a partir dos relatos de perseguição a cristãos em países islâmicos, corroborando a imagem de intolerância no Islã. Tampouco, a prisão arbitrária, sem julgamento, sendo o processo legal um ponto importante dentro da aplicação da lei islâmica. Por fim, enfatiza que todos os muçulmanos devem seguir os as leis islâmicas de respeito ao outro e ter uma conduta correta e exemplar. Podemos observar nos folhetos a seguir, um pouco mais sobre o aspecto de responsabilidade pública do muçulmano.

Panfletos correlatos a esse versando sobre a conduta correta na forma de um *sistema moral* que abarcaria toda a vida do muçulmano, implicando também como obrigação devocional o *amor ao próximo*, a ajuda aos necessitados com o pagamento do imposto anual islâmico – o *zakat* – a obrigação de libertar os escravizados, este último ponto relacionado, acredito, ao imaginário criado pela prática do Profeta de comprar escravos para libertá-los. Ao mesmo tempo, é importante cultivar uma conduta moderada, desapaixonada, perseverante, paciente e justa, com o único fito de agradar a Deus, motivo pelo qual a moral no Islã teria o *mais alto padrão de moralidade* mais *efetivamente* aplicado. Uma das regras elencadas é “ser bons cidadãos” e “apoiar as organizações sociais”, reveladores de que estes folhetos não serviriam apenas para o público como material de divulgação, mas aos próprios muçulmanos, estimulando a participação cívica nas instituições e fora delas.

Do caderno “O Islam em Foco” (Editora Makkah | Rua Henrique Alves dos Santos, 161, Jardim das Américas – SBC, SP)

Em prefácio escrito pra edição de 2008, o então diretor da Cdial Zaid Ahmad Saifi elogiou o trabalho empreendido por Hammudah Abdalati ao escrever um livro cujo objetivo maior é *familiarizar o leitor médio* com os princípios básicos do Islã apresenta-os de maneira tal que o ajudasse a avaliá-los em relação ao contexto em que vive. O público-alvo é o jovem muçulmano que vive no Ocidente que se *depara com problemas complexos*. Não por acaso, Hammudah resolveu escrever esse livro durante

sua vivência com comunidades islâmicas do Canadá. Após se formar na prestigiosa Universidade de Azhar, no Egito, foi enviado para o país como *sheikh*, para orientar as comunidades canadenses, prática bastante institucionalizada em comunidades islâmicas ocidentais. Além disso, Hammudah foi professor de Sociologia na Universidade de Siracusa, nos EUA, fato que o sensibilizou pras questões culturais específicas pelos quais os jovens muçulmanos passavam no Ocidente.

Entre elas, o fato dos “comentários da rádio e as emissões de televisão, as notícias e os artigos das revistas, os filmes e até os manuais didáticos, tudo parece deformar a doutrina islâmica e nem sempre inocentemente. Além disso, certos grupos empenhados num proselitismo primário tentam explorar a condição destes muçulmanos, esperando vir a convertê-los a perfilhar novas doutrinas”. A má influência e forças dispersivas não viriam somente de grupos islâmicos mal-intencionados, mas dos hábitos de vida modernos em si próprios incompatíveis com o Islã, que além de tudo malogra má fama e muitas distorções no Ocidente. Os sábios islâmicos reúnem-se para pensar soluções, haja vista que a educação religiosa familiar não dá mais conta dos desafios contemporâneos colocados ao muçulmano que, no seu entender, precisa de um auxílio que os alce de uma situação problemática e potencialmente disfuncional.

Alguns parágrafos adiante, a operacionalização da decisão fica mais clara. Em nota introdutória, o presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa Suleiman Valy Mamede comenta um acordo firmado no Congresso das Comunidades Islâmicas organizado pela Universidade de Medina (Arábia Saudita) em fevereiro de 1977 de traduzir a obra de Hammudah para o português, ressaltando a respeitabilidade do trabalho do autor em todo o mundo islâmico. O financiamento, por sua vez, vem da sede da WAMY em Riad, na Arábia Saudita, que costuma patrocinar publicações desse tipo pelo mundo afora. Cabe explicitar que o livro foi traduzido da versão inglesa “Islam in Focus” (1975) editado pela American Trust Publication, Indianápolis, EUA.

A iniciativa de reeditar o material no Brasil visava cumprir o mesmo objetivo de Hammudah: instruir muçulmanos revertidos e de origem e divulgar o Islã para não-muçulmanos. A organização do livro é em capítulos que compreendem uma miríade de fatores estruturantes da vida do (a) do muçulmano (a) desde princípios mais gerais até ordenações para a vida prática. No escopo do tema aqui tratado, cabe apontar os pontos trabalhados relacionados aos direitos humanos. Eles aparecem no capítulo II, enquanto

conceitos básicos do Islã (Liberdade, Igualdade, Fraternidade junto de conceitos correlatos como Comunidade, Paz e Moralidade) e no capítulo V, circunscritos pelo tema de “Distorções do Islã” (Guerra Santa, Estatuto da Mulher e correlatos relativos aos direitos dentro do casamento).

Um dos argumentos centrais que Schuch coloca ao pensar ética e antropologia a partir de seu próprio trabalho de campo com um grupo dominante é que o universalismo não deveria ser tanto uma premissa teórica quanto a experiência êmica do universal. Ora, já que se levava tão a sério a premissa relativista pelas conexões políticas e aberturas culturais que pode realizar, nada mais justo do que olhar para o que o *universal* também pode produzir. A autora irá olhar para as situações que lhe dão inteligibilidade e os seus efeitos concretos nas práticas profissionais dos agentes jurídicos-estatais e para os jovens que eles atendiam.

Judith Butler (2002) diz algo parecido quando fala acerca de certos tipos de discursos que produzem efeitos ontológicos ou operam através da circulação de movimentos ontológicos, especialmente para falar de estruturas de gênero e sexualidade. Acredito que isso se aplica ao caso presente. Se o objetivo desses materiais e narrativas, como me disse o sher Jihad, é *mostrar que somos civilizados como os ocidentais*, quer dizer, em outros termos, ampliar a distribuição dos efeitos ontológicos produzidos pelo discurso universalista dos direitos humanos. Num campo de visibilidade pública em que eles são agenciados como um instrumento de poder pelos atores, os direitos humanos conseguem hierarquizar, subordinar, separar *o joio do trigo*, produzir domínios do imaginável (e, portanto, do inimaginável), operar exclusões e inclusões.

Os problemas que podem surgir desse cabo de força ontológico advêm da generalização do lastro universalista que não considera as relações entre humanos e não humanos, coletivos humanos e território nacional, entre – o que parece se colocar com mais força no objeto aqui tratado – terreno e divino, entre a cosmologia ocidental liberal e todas as outras, e que colocam dificuldades, para parafrasear a frase célebre do discurso de Lévi-Strauss na UNICEF após a Segunda Guerra Mundial, em tornar os direitos humanos extensíveis a toda à humanidade. As condições para esses debates amplos são inventivas, como as que permitem, por exemplo, os diálogos interculturais,

que ora tendem a se desenrolar sobre *um fundo comum* que torna possível essa construção, ora para uma hermenêutica diatópica, isto é, confrontar os lugares comuns não questionados de cada cultura. Também se podem comparar as versões de abrangência e generalização presentes em outras culturas, a partir do princípio de que as culturas são incompletas, tornando o conhecimento sobre outras, desejável e importante.

Vimos acima alguns exemplos de como os direitos humanos são agenciados politicamente pelos (as) muçulmanos (as) em face das acusações que recebem, por um lado, como instrumento político privilegiado para formularem suas próprias reivindicações. Estão relacionadas a essas narrativas, uma teia de relações que incluem entidades islâmicas internacionais, dramas e conflitos vividos no Oriente Médio, EUA e Europa, questões culturais elaboradas em termos de direitos humanos como a ‘honra libanesa’. Vimos também como os direitos humanos aparecem nas formulações de auto-representação das mulheres muçulmanas, com suas especificidades regionais, geracionais e de classe, e como alargam o sentido das políticas seculares da sociedade em que vivem. Vimos com isso é intermediado por materiais discursivos que visam produzir visibilidade, como folhetos informativos institucionais, textos e imagens na Rede, cartazes, bandeiras e lenços palestinos. São mediados também através de linguagens políticas diversas, como a *forma-manifestação*, falas em plenárias, em documentários, entrevistas a jornalistas, palestras e debates educacionais. Além das iniciativas mais diretamente políticas, vemos como isso se rebaterá em âmbito jurídico, com a criação de um projeto de lei, o uso jurídico dos direitos humanos em suas falas.

O uso político e jurídico dos direitos humanos aparecerá com muita ênfase na questão que pauta a liberdade de expressão e a liberdade religiosa, que serão tematizados nos próximos dois tópicos.

***Sobre o Charlie Hebdo*⁸⁰ ou ainda: sobre anestesia cultural e ultrapassar linhas vermelhas ou, o onze de setembro francês, ou (ainda) sobre o velho antagonismo liberdade de expressão versus liberdade religiosa.**

⁸⁰Escrevi essa nota sobre os atentados e publiquei no meu perfil do *Facebook*, acompanhada de alguns cartoons egípcios e fotos de grafites em Paris que ilustravam a análise. A nota teve mais de 30 compartilhamentos e redundaram em um convite para falar em uma mesa sobre a controvérsia e ter o texto publicado em páginas na internet. Adaptei o texto, que estava um pouco mais informal e cheio de

No começo desse ano, a França viveu o drama de um massacre público. O assim nomeado *Massacre do Charlie Hebdo* implicou o assassinato de onze pessoas, entre eles policiais e cartunistas do semanário parisiense⁸¹ e mais uma série de feridos. No mesmo dia e diretamente ligado aos ataques à sede do semanário, outras quatro pessoas foram assassinadas num mercado *kosher*⁸² do subúrbio parisiense. A autoria das ações foi reivindicada por, assim autointitulados e classificados midiaticamente, fundamentalistas islâmicos. O evento, que já está sendo chamado de “onze de setembro francês”, desencadeou manifestações públicas em apoio ao Charlie e à liberdade de expressão, bem como ataques a mesquitas e muçulmanos em diversos lugares do mundo.

Proponho aqui esboçar uma análise sobre o atentado, *sobretudo*, as reações ao atentado – que tem menos relação com o assassinato dos cartunistas que com a complexa configuração sócio-histórica e cultural francesa. Menos com religião e ‘choque de mundos’, como propaga o discurso oficial, que com a geopolítica intrincada do Oriente Médio. Menos com o ultraje a um direito humano fundamental que com uma experiência alteridentitária franco-inglesa, que já remonta há séculos. Mais com um retrato pós-colonial, espetacularmente mediado pelo admirável mundo eletrônico do que com a nossa capacidade de nos emocionarmos com a dor do outro. Tem mais relação com anestesia cultural - o que Feldman chama de ‘banimento das materialidades espinhosas’ das narrativas jornalísticas -, poder militar, às vezes mais com uma colagem surrealista, com o fetiche por violência videografada, mais sobre a difícil capacidade de imaginar um mundo de com-vivência com a diferença.

Penso que colocar limites prévios sobre o que se pode dizer publicamente sobre qualquer assunto é complicado. Assim como estar autorizado a dizer qualquer coisa sobre qualquer assunto em público é igualmente problemático e fatalmente produzirá conflitos. Como não há, aparentemente, uma resposta categórica para o dilema, recorro à jurisprudência, para tentar compreender os caminhos traçados por uma controvérsia pública.

excessos retóricos. Decidi-me por incluir a nota na dissertação para ilustrar uma característica que venho percebendo nas controvérsias de eventos terroristas islâmicos: os pesquisadores da área também são interpelados pelos debates suscitados por elas, frequentemente da mesma forma que as lideranças e religiosos o são. O mesmo aconteceu nos últimos atentados em Paris, em 13 de novembro deste ano.

⁸¹Charlie Hebdo é um semanário satírico francês.

⁸²Refere-se a um tabu alimentar judaico de tradição asquenazita, que envolve uma série de regras sobre os alimentos ingeridos, isto é, quais apropriados para o consumo, de que forma são preparados, abatidos, etc.

O cartunista egípcio Bassem Youssef, escreveu, numa coluna intitulada “How to Face Religious Extortion”, a respeito das acusações de grupos ultra-religiosos de que seu humor ofenderia a Deus, “quando eu olho pra sua moralidade, não consigo enxergar as leis de Deus. Não somos contra Deus [ao contrário], nós simplesmente não conseguimos te aguentar.”⁸³ Essa inflexão crítica está presente nos posicionamentos públicos de dezenas de cartunistas árabes - cuja cena, aliás, está vivendo uma efervescência cultural sem precedentes - que manifestaram seu apoio aos cartunistas do Charlie, mas lembraram da necessidade de respeito ao Islã e às sensibilidades culturais e religiosas alheias. De forma semelhante, o Fradim do Henfil (pra evocar algumas comparações que foram feitas entre o Pasquim e o Charlie Hebdo), virulento nos seus ataques ao catolicismo. Parece que ele foi inspirado em dois frades dominicanos muito queridos dele, que tinham uma atuação nas pastorais de base durante a ditadura. E também um pouco em sua mãe, pessoa excessivamente religiosa. Ele dizia que sua crítica não era à devoção católica propriamente, mas à devoção pelo poder. E tem o Henfil, também. Eu me lembro do único filme que ele dirigiu, numas das cenas finais, pouco antes de sua morte: ele faz uma piada mórbida e misteriosa sobre AIDS, coberto de feridas no rosto e envolto em névoa. “Humor é pé no peito”, ele dizia.

Contudo. Andeel, o famoso cartunista egípcio, reconhecido pela agressividade do seu trabalho não conseguiu mover o seu pincel na direção dos acontecimentos de Paris do dia 7. Ele preferiu parar e pensar sobre o assunto. Achei bastante razoável. Acho, por exemplo, que pensar a fronteira entre “bom-humor crítico-secular” e “carece intolerante religiosa” é fundamental. Até onde eu entendo, não há teísmo mais intransigente, cínico, chato e intolerante que o anticlericalismo do Charlie, apesar do que diz sua tradição popular e anárquica, que remonta a maio de 68. Sim, eles seguem uma linha progressista e não pouparam a ultradireita francesa, o sionismo israelense, as falcatuas corporativas, a indústria de armas, etc. (<http://goo.gl/11xFv>). No entanto, esse tom ácido e insolente do Charlie é muito peculiar a uma experiência histórico-cultural parisiense e não pode ser generalizada para outros contextos culturais. Exemplo: as charges não foram publicadas em praticamente nenhum jornal mainstream norte-americano por medo de ofenderem as sensibilidades religiosas alheias, não porque eles de repente viraram exemplos de tolerância cultural e lisura editorial, mas por sua

⁸³Fonte: <https://www.guernicamag.com/daily/jonathan-guyer-the-dangerous-lives-of-cartoonists/>

formação moral puritana (e, bem, porque o Charlie, até dia 7 de janeiro, não era um jornal de grande circulação).

E outra: todo mundo entra na linha de fogo do semanário, mas alguns alvos sempre são mais interessantes do que outros, e depois do 11 de setembro, perderam completamente a compostura com o Islã (o termo usado por Mehdi Hasan é “neurose islamofóbica”: <http://goo.gl/uLaFwC>), que, por sinal é a religião professada pela população pobre e marginalizada da França (e Europa), que não tem emprego, perspectiva, que compõem a maioria da sua população carcerária (60%), que sofre com o racismo e islamofobia institucionalizados e outras múltiplas camadas sedimentadas pela experiência colonial da África francófona. Sobre isso, eu queria dar uma palavrinha. Eu quero olhar pras pessoas que fizeram isso, sobre os mediaticamente caracterizados “extremistas mascarados loucos armados de suas kalashnikovs”.

Said e Chérif Kouachi eram filhos de argelinos, nascidos na França, vividos nas periferias parisienses. Abandonados por seus pais e pelo Estado (“*the lost children of the Republic*”, disse uma vez um advogado). Moleques, cabeludos, curtiavam rap. Faziam a cabeça de vez em quando. Eles cresceram e (um dia) foram radicalizados, transformados no que Tariq Ali chamou de *foot-soldiers* dos grupos radicais. Fazem parte de uma geração abandonada, sem autoestima, emprego, suporte familiar (mesmo os que trabalham têm dificuldades para alugar um lugar pra morar). No geral, caem no crime muito cedo e é na prisão (esta máquina social espantosa) que aprenderam o manual prático do ódio (a prisão onde um deles conheceu Amedy Coulibaly, autor das mortes na padaria kosher, é um pesadelo de índices de violência, drogas e suicídio). Chérif Kouachi descreveu-se a si mesmo para um tribunal francês (de quando foi preso tentando pegar um voo para a Síria) como um “ghetto Muslim” (“*Before, I was a delinquent. But after I felt great. I didn’t even imagine that I could die*”- <http://goo.gl/LwoH72>). Essas crianças estão fora da jurisdição da liberdade, fraternidade e igualdade francesas. Como eles, há milhares de meninos fazendo o mesmo e caindo como moscas nos fronts iraquianos e sírios. Segundo relatórios psiquiátricos, os irmãos Kouachi e seus cúmplices tinham pouco poder de introspecção e uma percepção rudimentar das motivações das suas ações, além de “tendências” para a psicopatia. Tudo o que eu achei de mais consistente sobre eles na internet se resume a isso. Sua interioridade, seus motivos, o processo brutal que os transformou em títeres-assassinos nos escapa completamente.

O mais impressionante é que hoje dia esse perfil mudou: dos garotos que resolvem ir lutar nos fronts sírios, 80% vêm de famílias ateias, 16% de classes populares que vivem o drama do desemprego (ou seja, não são a maioria), 63% têm entre 15 e 21 anos e uma ínfima parte esteve envolvida com pequenos crimes. Aqui um dado mais capcioso: 40% sofrem (ou já sofreram) de depressão. E praticamente todos tiveram contato com esses discursos através da internet...cujo método de persuasão é propaganda pura: assemelham-se vagamente ao universo cultural dos videogames que estão acostumados a frequentar e transmitem a mensagem de que só um confronto final e total poderá mudar as coisas (<http://goo.gl/IFk9n8>). Sobre essas construções de pertença/identidade religiosa e cultural serem um problema do nosso capitalismo espetacular mundializado, segue o link pra um texto ótimo pra entender o tamanho do problema: <http://goo.gl/xoolma>.

Aí você vê 3mi de pessoas nas ruas de Paris e aquela linha de frente de líderes mundiais. Há uma desordem no mundo e as potências ali representadas são responsáveis por ela. Pela pobreza do mundo, pelos entraves à circulação de pessoas (forçoso dizer, não de mercadorias) pela formação de grandes áreas sem perspectiva, nas palavras de Rancière. E (porque não poderia deixar de ser, porque o mundo foi estruturado dessa maneira, à revelia de todos nós) quando começam a afluir populações em direção ao campo gravitacional das sociedades abastadas, bem, as políticas de imigração pesam (e todo o horror xenófobo e etnocêntrico que a gente já conhece).

Junto dessa linha de frente que financia e treina os grupos armados no tabuleiro de guerra médio-oriental, marcharam representantes de Estados cujas leis anti-blasfêmia religiosa são muito rigorosas, como a Arábia Saudita e o Egito. Gente que fez cara de velório pela ‘afronta acintosa à liberdade de expressão’, mas que não deu um pio sobre o massacre do Boko Haram na Nigéria (inclusive o presidente da Nigéria, que foi mais prestativo com os ataques ao Charlie. Assumir suas condolências públicas seria assumir que essa batata quente explodiu no seu governo e por sua incompetência, mas ele não fará isso porque as eleições presidenciais se aproximam), que aos poucos – e com a omissão internacional – conseguiram capturar um território inteiro (Borno). Mas quem se importa? *Black lives, black bodies, remote places* (<http://goo.gl/V37bQV>) Aí você começa a entender porque as crianças dos subúrbios parisienses se recusaram a fazer um

minuto de silêncio na escola pela morte dos cartunistas. Mas sabemos que algumas condolências são muito mais lucrativas (e publicamente mais importantes) que outras. A presença do Hollande na redação do Charlie após os atentados. Não pude deixar de pensar em uma ave de rapina particularmente gluttona (cujo ibope estava em baixa, é claro (<http://goo.gl/yMR3Ia>); muda o cenário, mas não a situação histórica) se refestelando em torno da expressão ‘unidade nacional’. Marchavam ali pela oportunidade de renormalização e ampliação de suas estruturas de segurança e controle social, pela possibilidade de firmarem negócios militares, trocarem informação e inteligência, e pela possibilidade de invadirem mais um país montado em petróleo, gás natural e geoestrategicamente posicionado. Tudo isso sob a aclamação pública dos contribuintes e violência xenofóbica (mesquitas pichadas, pedras atiradas, pessoas agredidas e granadas lançadas). Eis a racionalidade política perversa das democracias imperiais. Escuto os ecos de outra marcha, na Paris de 61, com milhares de argelinos na rua contra o toque de recolher imposto por Papon (sob o pretexto de tirar da toca os militantes da FLN): um saldo de centenas de mortos (cujos corpos foram atirados e depois devolvidos pelo Sena), milhares de presos e feridos, corpos sem reação. E silêncio, silêncio perpétuo da sociedade francesa. (<http://goo.gl/KGxqfB>).

Mas vamos falar um pouco sobre nós. Quer dizer, sobre eles. Sobre eles serem Charlie, em todo o seu esplendor colonial narcisista. A expressão (<http://goo.gl/iJBw1Y>) é de Ghassan Hage, que entende os “direitos humanos” e “democracia” (nesses contextos discursivos) como uma das últimas estratégias de dominação de um império em seus estertores, nos termos do que ele chamou de ‘distinção fálica’. Que é basicamente tornar-se um objeto de desejo para si mesmo dizendo “vocês são uns perdedores porque não tem isso e aquilo, que eu tenho e é muito grande, vejam só.” Que é o que os cartunistas intrépidos do Charlie faziam (“vocês são otários, porque não podem satirizar, então vou satirizar por vocês do jeito mais brutal possível”). O que é não é exatamente um bom convite à identidade.

Não que seja isso, o humor. Ele entende que o humor é essencialmente secularista e anti-narcisista porque impede que você se leve tão a sério a ponto de estar disposto a ferir o outro. Significa essa abertura (e aproximação) relacional para o outro. É por isso que ele (nem eu) é Charlie. Isso não é um movimento tão simples, se formos honestos. Ele diz que sempre se identificou e gostou do Charlie: o semanário fez parte de sua formação cultural e política. Seu primeiro movimento é defender (secreta e

abertamente) este espaço de enunciação, exceto pelo fato de que esse espaço não é o que parece ser. E aí nos aproximamos do centro nevralgico da coisa toda. Em como nos identificamos com esses personagens e questões, em como nos posicionamos narcisisticamente (ao contrário dos reprimidos afegãos, palestinos, das suas mulheres mutiladas, nós olhamos nossos assassinos intolerantes nos olhos e dizemos “não temos medo”, quando dizemos ‘JeSuisCharlie’).

É curioso observar toda essa explosão e multiplicação de afetos num debate que em princípio (e como quer o nosso secularismo, lembra Hage) deveria estar longe dos afetos, para julgarmos bem e corretamente. O fato é que não nos identificamos, engajamos e apaixonamos nas políticas das nossas existências porque acreditamos no Estado de direito e em nossos cartões de créditos, mas porque a coragem daquela garotinha enfrentando os talibãs faz crescer meu peito orgulhosamente e quem sabe, quem sabe, me inspira a enfrentar o sadismo do meu patrão frustrado, porque os palestinos resistem a tanques com pedras imemoriais e porque não eu resistiria, porque há mais possibilidades na intrepidez do guarani que mil vezes marcha e surra a porta das nossas instituições arrogantes e frívolas dizendo ‘estamos aqui antes de seus avós sonharem com algo chamado ‘agronegócio’, do que em nossas rotinas de trabalho massacrantes. Ou às vezes é por algo mais banal, como a centelha daqueles olhos ou a paixão colocada na forma como aquela língua entoa a palavra ‘resistência’. Basicamente não é por conta de uma abstração jurídica ou da expressão despersonalizante ‘JeSuisCharlie’.

Que no limite, traduz uma ideia politicamente interessante (e extremamente eficiente na gestão das opiniões públicas) para o império de que ‘todos nós estamos (potencialmente) sob ataque’, como disse Markha Valenta (<http://goo.gl/uV21uP>). A julgar pelo tipo de orientalismo espúrio que a ideologia da “guerra ao terror” propala, o JeSuis transforma todo muçulmano em potencial terrorista e todo consumidor de notícias num paladino da liberdade de expressão. Pois ainda que eu perceba que isso vá além de uma questão puramente pessoal (os cartuns ganhando vida e correndo atrás de seus autores, que cartunista nunca alucinou com isso?), não consigo entender como um conflito paroquial francês espirrou no grande ABC paulista. É preciso muita imaginação pós-colonial pra entender porque um sujeito (brasileiro, latino-americano, paulistano) joga uma pedra (escolha que nada tem de aleatória) numa mulher desconhecida (brasileira, latino-americana, paulistana) que passou na sua frente com os cabelos

cobertos por um véu. Porque nos últimos mais de dez anos (desde 9/11), muçulmanos (as) de todo o mundo precisam aprender a falar em línguas estranhas (leis, convenções, direitos humanos), precisaram se versar em assuntos geopolíticos complexos e nas regras do poder do capitalismo mundial pra entender porque raios foram envolvidos numa controvérsia deste tamanho (não à toa, a principal fonte e melhor artigo que li sobre os atentados está num blog que discute espaço, segurança e guerra chamado de *Geographical Imaginations*: <http://goo.gl/9FFrfr>).

E agora vou concluir e começo falando de alguns posicionamentos de cartunistas brasileiros que vi por aí. Vi umas tirinhas cínicas, acompanhadas de comentários voluntaristas. Só acho que é preciso um tanto a mais de consistência pra entrar num debate público. O Andeel diz (<http://goo.gl/fHZmxV>) que x cartunista é um alguém importante porque ele torna as coisas mais claras, mais compreensíveis, mas não de qualquer maneira. Ferzat (o cartunista que foi sequestrado, espancado e enviado para o exílio no Kwait pelo regime do Bashar al Asad) disse que “o cartunista deve fornecer um panorama geral, observando um universo e lendo nas entrelinhas, entendendo o que se passa com o mundo, às vezes com a lógica de um jornalista, às vezes com a lógica de um autor, às vezes com a lógica de um poeta, às vezes com a lógica de um pintor”. Esses artistas estão na linha de frente. Como Akram Aslam, que desapareceu há anos (suspeita-se que tenha sido assassinado), também sob o regime do Bashar. Nos anos 80, agentes do *Mossad* assassinaram a tiros o cartunista palestino Naji al-Ali, um cara que não poupava líder político nenhum em suas críticas e que virou um herói da resistência.

Quer dizer, o cartunista tem uma importância crucial no debate público e precisa estar preparado, sim senhor. Achar maneiras e formas de dizer coisas numa tacada só, inteligente e comicamente, imprimir sentidos sutis e inauditos que driblem a tacanhice emocional dos censores todos. Porque é preciso abrir brecha na forma como compartilhamos o sensível, é preciso aumentar o arco do nosso repertório de valores, e reeducar a nossa sensibilidade. O Matheus Pichonelli escreveu um texto sobre o movimento do JeSuis, e evocou muito apropriadamente uma cena de Blade Runner: “uma forma de descobrir quem era ou não replicante (robôs treinados para agir como homens, mas incapazes de *sentir* como homens) era perguntar ao suspeito o que ele faria se visse na rua um cágado preso com as patas para cima e o casco ao chão. O replicante não sabe a resposta. O homem, em tese, sim.” (<http://goo.gl/Zm8c7m>). Bom, nós deveríamos rever essa autoimagem otimista, especialmente na forma como nós

percebemos a violência na diferença (cultural, étnica, de classe e gênero), como uma Gaza eterna, violenta, sangrenta, bárbara. Muda o cenário, talvez, mas não a maneira como deformamos suas identidades (de onde se insinua o selvagem sem pintura, nas palavras de Bhabha, este espectro invisibilíssimo que espreita os interstícios de nossas identidades). Não temos pudores de olhar por baixo das saias das múltiplas alteridades (porque constituídos pobres, negros, árabes, muçulmanos, mulheres, homossexuais, etc.) que fervilham no nosso imaginário, de exibir seus corpos despedaçados nos cenários de guerra dos noticiários, para defender um princípio abstrato que significa exatamente o que? Falamos e pensamos o que queremos?

E agora, para concluir mesmo, acredito que o cinismo, o escárnio e o ódio são péssimas políticas de afeto, com baixo poder comunicacional e alto poder corrosivo, pra não dizer catastrófico (<http://goo.gl/KJfbG8>) Temos exemplos passados e recentes na história do que a vergonha, a humilhação, a culpa e a repressão podem fazer com uma população, especialmente se estamos falando de minorias (ou ex-minorias). Essas dimensões têm que ser consideradas quando elaboramos nossos juízos públicos e construímos um espaço comum, sem cair na armadilha assimilacionista e etnocêntrica a la Marine Le Pen. A maneira como Deus aparece nos discursos do Daesh, dos Bushs e Camerons da vida, cheio de ódio arrogante e vingativo é bastante sintomático, no entender de Bhabha, do esvaziamento afetivo da esfera pública e da nossa racionalidade política. É uma tragédia (diz o autor, citando Arendt) que a morte venha se tornando, cada vez mais, uma decisão política para os Estados, para as organizações, para esses garotos, cuja infância e destino foram aviltados. E, honestamente, o Charb operava com essa mesma lógica irresponsável do tudo ou nada, e sabia dos riscos que corria (e provavelmente do tamanho da repercussão e de quantas vidas estariam implicadas em sua morte) quando declinou da proteção que o Estado ofereceu, após os atentados à bomba, em 2011, na citação do Robert Crumb (que fez uma charge para o Libération, só pra não ser importunado pelos colegas): *“The government started, like, you know, offering them protection, and when he said that thing about, you know, “I’d rather die standing than live on my knees,” he said, “You know, I’m not married, I don’t have credit cards, I don’t drive a car. I stay very ...I keep everything very simple...I don’t want to have these connections, because I could go at any time.”* (<http://goo.gl/JxiBVI>)

Sobre a narrativa de que este seria mais exemplo do choque de civilizações entre “Ocidente” e “Islã”, é sempre bom lembrar que há um choque sim, mas ele se dá entre os Estados imperiais ocidentais e as organizações terroristas (que estão doidinhas pra tomar a forma de Estado), dois barbarismos universalistas, para citar o Latour. (...)

O caso da revista Veja: das paisagens midiáticas aos direitos de representação e resposta

Liberticida: Adj. Que se opõe a quaisquer tipos de liberdade; contrário à liberdade de um povo, de um país, de uma nação; que age com o propósito de destruir as liberdades de uma nação: lei liberticida.
s.m. e s.f. Pessoa que age contra ou procura destruir a liberdades de um país: os liberticidas são tiranos.
(Etm. liberti + cida)

Acordos comerciais milionários entre grandes corporações e governos, o véu islâmico, migração globalizada, “primavera árabe”, guerra contra o terror, o câmbio mundial do petróleo, interesses geoestratégicos norte-americanos, contas na Suíça, 9/11, narrativas *orientalistas*, relações político-econômicas intrincadas de políticos brasileiros, honra, imagem, dignidade, estigma. Falsos passaportes, cartas topográficas de ermos afegãos, *cyberjihadismo*, conflitos de interesse entre as corporações da polícia civil e militar de Brasília, um atentado à embaixada israelense em Buenos Aires, operações da polícia federal para caçar esquemas corruptos de políticos brasileiros e a Al Qaeda. Este catálogo heterogêneo de coisas que parece um intrincado enredo de espionagem hollywoodiano faz parte, na verdade, dos meandros officiosos de uma ação judicial movida em território nacional.

A análise se desloca nesse ponto da construção das representações do Islã na paisagem midiática brasileira, a partir dos tópicos elencados, para a produção de uma controvérsia judicial na qual um proeminente veículo de comunicação, a revista Veja, é tornada ré em um caso que também será enquadrado na gramática dos direitos humanos. Trata-se de outro modo de recortar a rede, tendo como meio de atuação o campo jurídico e suas diferentes performatividades. O material utilizado para a análise são os autos da ação judicial, nos quais constam reportagens, conversas, notas endereçadas à OAB, cópias de vistos apreendidos, entre outros. Além disso, apresento comentários de meus interlocutores sobre a controvérsia e suas avaliações sobre seu desenrolar.

A proposta é fazer uma leitura antropológica de uma ação judicial a partir da metodologia de *controvérsia pública*. Entendemos que as ações judiciais podem ser um

objeto interessante para aplicar essa metodologia em primeiro lugar porque a denúncia pública é formada por um sistema de quatro atores: (1) o denunciante, (2) o denunciado, (3) a vítima e (4) o juiz (BOLTANSKI, 2000). Segundo porque articula no corpo de sua argumentação uma multiplicidade de discursos, referências e sentidos que irão reforçar a validade e importância da denúncia. A ação⁸⁴ que será abordada foi movida em junho de 2011 pela União das Entidades Islâmicas contra a Editora Abril, nomeadamente a revista *Veja* e o jornalista Leonardo Coutinho, autor da matéria que denunciava uma rede terrorista instalada em comunidades islâmicas brasileiras (Foz, Paraná e São Paulo).

O foco aqui é esclarecer, por um lado, quais atores, instituições, narrativas, relações de força e marcos históricos esta controvérsia coloca em contato, elucidando alguns de seus intrincados nós. E como isso afeta a construção da “narrativa de injustiça”, entrelaçando repertórios de diversos que passam pelos *media*, pelos princípios religiosos islâmicos e argumentos de autoridades políticas. E, por outro lado, apontar os *efeitos de visibilidade* produzidos, objetivo compartilhado pelos atores, sendo a mídia e o judiciário dois *loci* privilegiados para tanto.

Esta controvérsia judicial parte de uma das hipótese desta pesquisa, a saber, que a heterogeneidade de iniciativas públicas de representação e atuação das comunidades muçulmanas deriva de uma correlação direta entre a *forma* e o *lugar* nos quais os religiosos são interpelados, a partir dos quais acionam elementos como direitos humanos, inter-religiosidade, intolerância religiosa, assistencialismo e ajuda humanitária. Esta diversidade de demandas supõe diferentes ferramentas e espaços, que são próprios de uma gramática secular, mas constantemente reinventados e apropriados. As decisões produzidas na instância do judiciário, por exemplo, definem realidades, conferem poderes, criam jurisprudência, colocam em circulação argumentos, categorias e imagens, pessoas e grupos que estavam invisíveis ou visíveis de uma maneira que antes nos os agradava ou contemplava.

*O Processo*⁸⁵:

A União das Entidades Islâmicas, representado pelo seu advogado Adib Abdouni deu início ao processo no dia 21 de junho de 2011:

⁸⁴Utilizo os termos *ação judicial* e *auto de processo judicial* para enfatizar o caráter processual e dinâmico desses documentos.

⁸⁵A petição foi publicada na íntegra aqui: <http://www.afronteira.com/br/noticias/cidade/Leia-acao-contra-integra-da-revista-veja&pag=200>

Trata-se de ação ordinária com pedido de tutela antecipada, que visa assegurar o exercício do direito de resposta da autora, constitucionalmente garantido pelo artigo 5º, inciso V da Carta da República, diante da matéria estampada na capa da revista Veja, em edição de abril de 2012, com caráter manifestamente ofensivo ao sentimento religioso da coletividade islâmica representada pela autora, diante da nefasta associação defendida pela ré – Editora Abril de autoria do jornalista Leonardo Coutinho entre terrorismo e o islamismo, caracterizando dano na esfera moral coletiva.

Segue, na ordem do processo, a caracterização da União Nacional Islâmica como representante oficial dos muçulmanos no Brasil. A União das Entidades Islâmicas⁸⁶ foi fundada pela iniciativa de várias entidades islâmicas brasileiras há quase dez anos, com o objeto de representar oficialmente todos os muçulmanos do país. Atua nas comunidades e entidades afiliadas⁸⁷ com atividades sociais, na divulgação do Islã e no acompanhamento da formação de revertidos ao Islã, oferecendo cursos de árabe e de doutrina islâmica. Foi criada especialmente com o objetivo de centralizar a defesa do Islã e os (as) muçulmanos (as) no contexto de intensa cobertura midiática do pós onze de setembro.

Na sequência são elencados recortes os trechos da matéria mais explícitos, segundo o advogado, na associação entre *a fé islâmica e o terrorismo, levando em conta que só em Foz do Iguaçu residem 12.000 muçulmanos*, a saber, (grifos do processo)

Apesar de os tentáculos do terror terem se aprofundado no país, o governo federal desmobilizou o serviço em 2009. (...); “De acordo com a Polícia Federal, sete organizações terroristas islâmicas operam no Brasil”; “Sem que ninguém perceba, está surgindo uma geração de extremistas islâmicos no Brasil; (...)” “Na tríplice fronteira de Brasil, Argentina e Paraguai, os radicais formam um contingente marginal entre os 12.000 muçulmanos que lá vivem.”; “A leniência com o extremismo islâmico é característica também da diplomacia brasileira, (...)”; “Esse discurso dúbio e incoerente não apenas facilita o enraizamento das organizações extremistas no Brasil como cria grandes riscos para o futuro imediato.

⁸⁶ Descrição retirada do site oficial da UNI: <http://www.uniaoislamica.com.br/>

⁸⁷ Entre elas: Sociedade Beneficente Islâmica do Litoral Paulista, Sociedade Beneficente Muçulmana de Santo Amaro, Sociedade Beneficente Muçulmana de São José dos Campos, Sociedade Beneficente Muçulmana de Taubaté, Sociedade Beneficente Muçulmana dos Membros da Confraria Chaizulia Yachrutia, Sociedade Cultural e Beneficente Islâmica de Mogi das Cruzes, Sociedade Islâmica Brasileira de Guarulhos, Sociedade Islâmica de Campinas, Assembleia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY), Associação Islâmica de São Paulo, Sociedade Islâmica de Beneficência Abu Baker Assadik, Associação Recreativo e Cultural Islâmica de São Miguel Paulista, Conselho dos Teólogos e Assuntos Islâmicos do Brasil, Federação das Associações Muçulmanas do Brasil e Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil.

Para corroborar a denúncia de ofensa, o argumento do deputado federal Protógenes Queiroz é invocado, que além de se pronunciar contra a Revista Veja no plenário da Câmara dos Deputados, adentrou com uma PFC – Proposta de Fiscalização e Controle em face da Polícia Federal e ABIN, para investigar a espionagem ilegal usada para acusar a religião islâmica, a realização de uma audiência na Câmara dos Deputados, na Comissão de Segurança Pública e de Combate ao Crime Organizado, com a participação do Ministro da Justiça – Dr. José Eduardo Cardoso, o Diretor de Inteligência da Polícia Federal, Dr. David Salem, dentre outros, para recusar a acusação de que haveria uma rede terrorista islâmica no Brasil. A fala na Câmara dos Deputados denunciava a irresponsabilidade da revista Veja que, muitas vezes “constrói o palco da violência, da excrescência, da falta de ética e de moral no Brasil” em criminalizar o povo muçulmano, “trabalhador e honesto”. Ele denunciava também a instrumentalização de políticos brasileiros pela grande mídia.

O advogado continua argumentando dizendo que a revista não procurou explicações e posicionamentos oficiais sobre as denúncias na comunidade islâmica brasileira, acusando-a de faltar com a lisura editorial. A UNI chegou a procurar a revista antes de dar início ao processo para poder responder na próxima edição da revista, pedido que foi negado com a explicação de que não tinha sido intenção da revista associar a religião ao terrorismo.

A seguir, há uma breve exposição do que é a religião islâmica, seu crescimento assombroso no mundo, e sua desvinculação com quaisquer ações que violem a dignidade da pessoa humana ou que fomentem o terror. O Islã significa *Salam* – paz - em árabe, valor partilhado pela comunidade muçulmana. O *sentimento religioso* seria uma das dimensões mais importantes e agregadoras do muçulmano, além dos seus outros preceitos básicos: a profissão de fé, as cinco orações diárias, o jejum, o zakat e a peregrinação a Meca, de nenhum dos quais, nas palavras do advogado, pode-se depreender incitação à violência.

Depois faz uma preleção sobre a constituição do Estado laico, citando o artigo quinto/inciso VI como o princípio constitucional da liberdade de crença e religião. Ainda cita o código penal com a tipificação da discriminação de raça, cor, nacionalidade, religião e etnia, inclusive se cometido pelos meios de comunicação, com pena de reclusão até dois anos e multa. Por fim, invoca a proteção internacional da fé

religiosa e a sua desvinculação com o terrorismo e à violação dos direitos humanos, no combate à intolerância religiosa e a xenofobia da qual as minorias são vítimas. Na matéria da Carta Capital que será citada à frente, a votação dessa resolução da ONU é mencionada, que foi aprovada num contexto de criminalização generalizada do islamismo ao redor do mundo. Traz a opinião do desembargador Ênio Santarelli Zuliani para alertar sobre os perigos dos discursos de ódio.

Segue a fundamentação do direito de resposta que está garantido constitucionalmente pelo artigo quinto/inciso V que zela pelo direito de resposta e de imagem. Esse direito poderia ser acionado em caso de abuso dos meios de comunicação em veicularem informações distorcidas.

O direito de resposta representa a garantia do direito à preservação da intimidade, da honra, da dignidade e à liberdade de expressão face à imprensa, em contraposição ao amplo direito da imprensa de informar e da mídia em geral de se expressar.

O direito à imagem/dignidade é uma cláusula pétrea tanto quanto a liberdade de expressão, ambos garantidos pela Carta Magna. Em caso de aparente conflito entre esses dois principais, deveria se usar a princípio de proporcionalidade em favor daquele que sofreu mais dano pelo exercício abusivo de um direito pétreo. Traz ainda a opinião de ministros Sérgio Costa Filho, Rui Stoco e Antônio Jeová Santos para defender a particularidade do caso presente, para que a justiça seja feita, pois teme que a matéria fixe irreversivelmente a imagem da religião ao terrorismo.

Em 6 de abril de 2011, a Revista Veja⁸⁸ publicou reportagem de Leonardo Coutinho alarmando - em matéria de capa – a seguinte denúncia:

⁸⁸Essa publicação é apenas uma dentre muitas que a revista fez sobre o Islã como uma religião bárbara, violenta, etc.

“A Rede do Terror no Brasil” -Veja teve acesso a documentos da CIA, FBI, Tesouro americano, Interpol e Polícia Federal que mostram que extremistas islâmicos usam o país como base de operações e aqui aliciam militantes. Encontramos e fotografamos cinco deles” (COUTINHO, Leonardo. *A Rede de Terror no Brasil*. Revista Veja, 04/2011).

Nela, o jornalista lista sete organizações que estariam infiltradas no Brasil⁸⁹. Na foto da capa vem estampada em primeiro plano a imagem colorida de um sorridente Khaled Hussein Ali sobreposta ao rosto cinza-sombreado de Osama Bin Laden. A evocação de uma ambiguidade identitária é logo explicitada no começo da matéria. Segundo a descrição da matéria, Khaled (1970-) é um muçulmano sunita que nasceu e cresceu na região libanesa do Vale do *Bekka*, onde também prestou serviço militar. Chegou a São Paulo nos anos 1990. Aqui se naturalizou brasileiro, se casou e teve filhos. Sustentando uma vida comum como dono de uma pequena lan house em Vila Matilde, na zona leste de São Paulo, é tido por pessoas próximas como um sujeito simpático. Secretamente, alarma a revista, Khaled levaria uma vida menos prosaica. Conhecido entre os extremistas como “Príncipe da Jihad”, ele seria responsável pela assessoria de propaganda da Al Qaeda e uma das lideranças da organização *Jihad Media Battalion*, coordenando daqui do Brasil extremistas em 17 países. Seu trabalho seria oferecer apoio logístico e examinar todas as declarações – textuais e videográficas – em que Bin Laden aparece, bem como fazer as traduções desse material para o português.

⁸⁹Al Qaeda, Hesbollah (Líbano), Hamas (Palestina), Grupo Islâmico Combatente Marroquino, o egípcio al-Gama’a al-Islamiyya, Jihad Islâmica (Palestina) e Jihad Media Battalion.

No que segue, Coutinho informa que Khaled foi investigado pela polícia federal por quatro meses, não sendo pego durante esse tempo porque os dados de seu computador estavam protegidos pelo programa de criptografia da Al Qaeda, o *Mojahideen Secrets 2.0*. No que ele categorizou como *a escalada do mal* no Brasil, em quase vinte anos o avanço extremista já teria cumprido quatro estágios, estando em vias de levar a cabo um atentado. Ao lado de uma imagem das torres gêmeas em chamas, eles são elencados cronologicamente: (1992) o Brasil começa a ser usado como ponto de passagem (a referência aqui o atentado à embaixada de Israel em Buenos Aires⁹⁰); (1996) esses extremistas legalizam-se no Brasil através de casamentos forjados ou assumindo filhos de mulheres brasileiras; (2001) como base de financiamento do terrorismo ou centro de preparação de ataques. Relatórios da CIA identificaram uma remessa milionária para o Líbano: a Tríplice Fronteira é chamada pelo diretor do Escritório de Controle de Ativos Estrangeiros do Tesouro Americano, *Adam Szubin*, de “Wall Street da Jihad”, “a artéria financeira do Hesbollah” (idem, ibidem).

A essa informação seguiu-se a declaração elogiosa de um membro da Al Qaeda para o brasileiro: “Vocês estão provando para os cruzados (ocidentais) que estamos em seus países, que não podem nos proibir de operar dentro de seu território nem de falar com os seus filhos”. Em 2009, ele foi preso pela polícia federal indiciado por racismo, incitação ao crime e formação de quadrilha. Ficou 21 dias preso, mas acabou sendo solto porque o Ministério Público não o denunciou à justiça. Coutinho sugere consternado que ele conseguiu escapar por não haver uma lei antiterrorismo prevista no Código Penal brasileiro. No que considera uma postura complacente com os “terroristas”, a falta de uma legislação adequada ignora vinte anos de relatórios de agências internacionais sobre o assunto que indispõe o governo brasileiro como governo americano. Após os atentados à embaixada israelense em Buenos Aires as coisas mudaram quando a polícia federal criou um serviço especial antiterrorismo para monitorar a Tríplice Fronteira. Descobriu-se que Bin Laden e Khalid S. Mohammed (um dos planejadores do onze de setembro) tiveram uma passagem pela região em 1995.

Além das organizações, os relatórios apontaram a existência de “extremistas” que estariam vivendo como “cidadãos comuns” no Brasil, indicados por fotos, descrições e imagens dos atentados que protagonizaram. Em uma operação da Federal

⁹⁰ <http://veja.abril.com.br/blog/ricardo-setti/vasto-mundo/a-filial-do-terror-como-o-ira-montou-no-brasil-a-rede-de-extremistas-que-participaram-do-maior-atentado-terrorista-ja-ocorrido-na-argentina/>

em 2005 para prender imigrantes ilegais, duas dezenas de extremistas foram capturadas. Informações da ABIN revelam o recrutamento de mais duas dezenas de jovens do interior de São Paulo, Paraná e Pernambuco. É da opinião do procurador da República Alexandre Camanho de Assis que “sem que ninguém perceba está surgindo uma operação de extremistas islâmicos no Brasil” que é compartilhada pelo ex-chefe do departamento de inteligência da Polícia Federal e atual secretário de segurança do Distrito Federal, Daniel Lorenz, “os terroristas se aproveitam da fragilidade da legislação brasileira”.

Nos relatórios consta ainda a confissão de um dos líderes da Al Qaeda sobre o envolvimento de dois brasileiros (um deles filho de uma figura proeminente em São Bernardo do Campo) na organização. Sob a alcunha de *talibã brasileiro*, o narrador descreve a mudança dos garotos depois da *radicalização* no Afeganistão, com fotos de antes e depois: nas primeiras aparecem com roupas seculares e de barba feita e depois com barbas longas, roupas islâmicas e expressões sisudas, “com o rosto coberto e adestrado em táticas de guerrilha e terror”. A confissão em questão é de Abu Zubaydah e foi obtida sob tortura durante a sua passagem por Guantánamo. Maiores detalhes sobre sua prisão aparecem no livro de George W. Bush, *Pontos de Decisão*. O ex-presidente é citado justificando o uso das simulações de afogamento durante o interrogatório de Abu, medida que conseguiu evitar outros atentados.

Ao final da reportagem, Coutinho assinala que em 2007 um conjunto de deputados tentou regulamentar um artigo constitucional para prever o crime de terrorismo. O secretário nacional de justiça Pedro Abramovay venceu a disputa, argumentando que uma lei deste tipo *atrairia terroristas*. Coutinho também acusa a diplomacia do governo brasileiro de leniência por não reconhecer o Hamas, o Hesbollah ou as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC) como grupos terroristas, acrescentando a simpatia atávica da esquerda pelos jihadistas, por serem inimigos viscerais dos EUA. Finaliza defendendo a aprovação de uma lei anti-terror que garanta a segurança nacional e que de quebra alcançaria o Movimento dos Atingidos por Barragem e o Movimento Sem Terra. “A Polícia Federal e o governo americano apontam a atuação dos movimentos sociais como um dos principais impeditivos para um combate mais efetivo ao terror”, diz o ex-deputado Raul Jungmann (PPS-PE). Alerta para a oportunidade que os terroristas teriam com os megaeventos da Copa e das Olimpíadas.

Em síntese, essa foi a denúncia feita pelo jornalista Leonardo Coutinho. A conclusão de que a segurança nacional estaria correndo um risco iminente com a aproximação dos megaeventos esportivos fecha a matéria com um tom alarmista. De maneira unilateral, a reportagem é construída considerando apenas as denúncias obtidas através dos relatórios das agências de inteligência e da polícia federal, além da opinião de políticos e delegados favoráveis a ela. Contudo, ainda que representantes da comunidade não tenham sido chamados para opinar sobre o conteúdo das denúncias, o jornalista faz questão de frisar que a comunidade de Foz – onde vivem doze mil muçulmanos – rechaça o terrorismo, por ser ela própria formada pelos rescaldos de guerra e atentados em seus países de origem. Ainda sim, o presidente da *Associação Árabe-Palestina*, o jordaniano Sael Atari se arroga representante da comunidade. Á época, ele respondia por falsidade ideológica, formação de quadrilha e facilitação de imigração ilegal.

Meses depois, a Carta Capital publicou uma matéria intitulada “Na Folha da Cia?”, de autoria de Leandro Fortes⁹¹, em 11 de maio de 2011. Segue a síntese:

O delegado Daniel Lorenz, depois de quatro meses no cargo, deixou a secretaria de segurança pública do Distrito Federal sob suspeita de integrar um esquema para difamar a comunidade árabe. Ele é ex-chefe do serviço antiterrorismo (SANTER) e ex-diretor de inteligência da Polícia Federal, e pediu demissão do cargo por “não suportar mais interferências políticas na sua pasta”, referindo-se às disputas corporativas entre a polícia civil e militar de Brasília, além das rivalidades das bancadas policiais na Câmara Distrital. O cargo foi uma indicação do ex-diretor geral da polícia federal Luiz Fernando Corrêa ao governador Agnelo Queiroz (PT). Após a nomeação, aliados petistas e da base do governo federal no Congresso fizeram chegar às mãos do governador uma série de informações sobre as ligações de Lorenz com a CIA e com o ex-governador José Roberto Arruda, demitido do cargo em 2009 por ter sido pego em um esquema de corrupção. Um ano antes, Arruda havia tentado se blindar de investigações federais, com a ajuda de Corrêa, no que ficou conhecido como Operação Satiagraha⁹² nomeando o delegado federal Valmir Lemos (um ex-subordinado de Corrêa), atual superintendente da polícia federal do RJ, para a secretaria de segurança pública.

⁹¹ <http://www.cartacapital.com.br/politica/na-folha-da-cia-2>

⁹² https://pt.wikipedia.org/wiki/Opera%C3%A7%C3%A3o_Satiagraha. Seu receio, segundo a Carta, era ter sido grampeado em conversas com Durval Barbosa, o delator do esquema de corrupção brasileiro apanhado na operação Caixa de Pandora, realizada a partir uma investigação do MPF, um ano depois.

Esse histórico colocou Lorenz numa posição complicada perante o governador. A situação se tornou insustentável após a publicação da matéria da *Veja* sobre a existência de uma rede terrorista no Brasil: Lorenz era o principal suspeito de ter vazado os documentos da Polícia Federal oriundos de uma investigação na região conduzida pela divisão de inteligência da qual era chefe, no ano de 2009. Também era suspeito de ter vazado à *Folha* informações de que uma investigação era conduzida contra o banqueiro Daniel Dantas. Todos esses vazamentos acabaram acelerando as investigações que iriam desembocar na operação Satiagraha, conduzida pelo delegado Protógenes Queiroz. Lorenz deixou o cargo na semana seguinte à publicação da matéria na *Veja*.

Dois dias antes de ele pedir demissão, houve um protesto contra a matéria na sede da Sociedade Beneficente Islâmica de Foz do Iguaçu⁹³, com a presença de quase mil pessoas, entre elas o vice-prefeito da cidade Chico Brasileiro (PCdoB), do sher sunita Mohsin Al Hussein, e xiita Mohamed Khalil, e do Protógenes Queiroz, este último especialmente convidado para a ocasião por ter primeiro conduzido a denúncia contra a matéria da revista *Veja*. As intervenções em sua maioria denunciavam a demonização dos povos árabes na mídia hegemônica, responsabilizando a influência da CIA e os interesses imperialistas norte-americanos e reforçando um discurso de resistência política anti-imperialista. A comunidade afirma para *Carta* que a CIA gasta um bilhão em propaganda difamatória contra o Islã, sobretudo após o onze de setembro.

De acordo com o levantamento da *Federação Árabe-Palestina*, apenas em 2011, a verba prevista para ser gasta com a mídia local somou 120 milhões de dólares. Reforçando a denúncia, os documentos vazados pela Wikileaks mostram que desde o onze de setembro, o Departamento de Estado norte-americano investe milhões em estratégia para difamar o Islã mundialmente e garantir que os difamantes não sejam punidos. O despacho mostra que é feito um trabalho junto às comunidades religiosas e a veículos de grande porte como *Veja*, *Folha* e *Estadão* no sentido de veicularem ideias acerca dos riscos que existem em punir quem difame religiões. O público privilegiado são as camadas mais abastadas da sociedade, por deterem maior poder de influência. Outro despacho revela que existe uma preocupação com relação à comunidade árabe

⁹³<http://cebrapaz.org.br/site/todas-as-noticias/476-comunidade-arabe-de-foz-organiza-ato-de-repudio-a-revista-veja.html>; <http://www.horadopovo.com.br/2011/abril/2951-20-04-2011/P3/pag3g.htm><http://www.anovademocracia.com.br/no-77/3433-comunidade-arabe-repudia-provocacao-de-veja>

por terem “tido relativo sucesso em plantar entrevistas encomendadas a jornalistas, com altos funcionários do governo dos EUA e intelectuais respeitados”. Propõe, inclusive, que sejam realizadas visitas de funcionários do governo norte-americano ao Brasil para pautar a imprensa e perscrutar membros da comunidade árabe-muçulmana⁹⁴. Fortes acrescenta que na época, a ONU estava para votar uma resolução que condenava a difamação das religiões. Os EUA eram contra. No dia 26 de março de 2009, o organismo aprovou a resolução e considerou o ato como violação de direitos humanos.

Segundo o deputado Protógenes, entrevistado por Fortes, “este tipo de matéria não é feita de graça ou por diletantismo, mas patrocinada com o mesmo dinheiro usado para manter interesses espúrios”. O delegado coordenou no passado o escritório de Investigação da Codesul em Foz do Iguaçu, e diz que as acusações de que haveria células terroristas na fronteira é infundada. Afirmando que estão presentes agentes do Mossad, CIA, da Agência Brasileira de Inteligência e de agências de inteligência do Oriente Médio. O Brasil abriga terroristas sim, mas não são os árabes; o terrorismo que existe em Foz é produzido pelos repórteres da Veja, patrocinados para escrever a matéria”. Ele conseguiu aprovar na Câmara uma Proposta de Fiscalização e Controle (PFC)⁹⁵ para investigar as fontes de financiamento do *combate ao terrorismo* no Brasil, crime que não é tipificado no Brasil apesar do intenso lobby do governo americano. Seu objetivo é descobrir se a CIA ainda alimenta as contas de delegados da polícia federal, como acontecia em 2009, se existem operações em andamento, quais são elas e quem está envolvido e é beneficiado. Foi nomeado para essa função pelo presidente da Câmara Marcos Maia (PT-RS), dentro das atribuições da Comissão de Combate ao Crime Organizado. Fortes pontua ainda que Protógenes sofria já 32 processos administrativos por ter comandado a Satiagraha, todos abertos na gestão de Corrêa, que deverá ser chamado para depor.

Igualmente Lorenz. No mesmo mês em que foi publicada a matéria na Veja, Lorenz fez a denúncia de que haveria terroristas na Tríplice Fronteira, enquanto era chefe de inteligência da Polícia Federal em audiência pública na Câmara dos Deputados. Ele especificamente acusou Khaled Hussein Ali, estampou capa da Veja

⁹⁴ Um interlocutor me relatou isso. Está descrito em matéria que será abordada adiante: <http://www.pravdanews.jex.com.br/sao+paolo/sheikh+citado+em+documento+divulgado+pelo+site+wiki+leaks+condena+monitoramento>

⁹⁵ A PFC tem a mesma natureza jurídica de uma CPI, com a diferença de que pode ser conduzida por apenas um parlamentar, no caso, o próprio deputado, que teria amplos poderes de investigação.

como coordenador de um serviço de divulgação de comunicados públicos da Al Qaeda, o Jihad Media Battalion. Sua reputação era de ser alinhado com as idéias antiterroristas disseminadas globalmente pela CIA e FBI. Ainda segundo Fortes, antes de sair da Secretaria de Segurança Pública, ele tinha feito um acordo de cooperação com o Grupo Especial de Operações da Espanha de combate ao terrorismo para treinar 20 policiais brasileiros. Outros 20 foram escalados para serem treinados nos EUA, Israel e Colômbia.

O doutor Adib Abdouni me relatou seu envolvimento pessoal em toda a controvérsia. Ele é dono de um escritório de advocacia que integra um corpo de nove advogados, nem todos atuando em São Paulo. Como advogado da comunidade e representante do deputado Protógenes disse que sofreu algumas perseguições. Segundo ele, as tramas políticas que envolvem esta controvérsia são muito mais profundas. O deputado Protógenes conduziu a investigação contra vários banqueiros, dentre eles Daniel Dantas, envolvidos num esquema de desvio de verbas públicas, corrupção e lavagem de dinheiro. Igor Gielow, secretário de Redação da Sucursal de Brasília da Folha de S. Paulo disse que a Operação Satiagraha abriu uma "caixa de Pandora": Daniel Dantas aparece ligado a negócios desde o governo FHC até a gestão Lula. Na época, a Polícia Federal apreendeu na casa de Dantas documentos que comprovam o pagamento de propinas a políticos, juízes e jornalistas no valor de R\$ 18 milhões.

Dantas contratou a empresa Kroll⁹⁶ para grampear políticos e empresários da Telecom Itália ilegalmente para beneficiar seus próprios negócios. O esquema foi pego na *Operação Chacal* em 2004 e os dirigentes brasileiros da filial brasileira da empresa foram processados por transporte, compra e difusão de dados obtidos por meio de escuta telefônica não autorizada pela Justiça, mas, por falta de provas, o processo foi arquivado. A Kroll é uma empresa global de consultoria de riscos, aquartelada em Nova Iorque. É formada por ex-agentes da CIA que expandiram sua expertise em investigações de inteligência para as áreas de mitigação de riscos empresariais. Por ser advogado do deputado que pegou Dantas na Operação Satiagraha, entrou no radar de interesses políticos e econômicos norte-americano. “A Veja é uma revista da CIA. Diferente da Carta Capital”.

⁹⁶<https://goo.gl/dQo4qG>. A empresa está envolvida em outras controvérsias no Brasil: http://www.istoe.com.br/colunas-e-blogs/coluna/411338_PRESENCA+DA+KROLL+NA+CPI+PROVOCA+DESCONFIANCAS+ d <http://www.cartacapital.com.br/politica/kroll-eu-acuso-daniel-dantas>

Em fevereiro de 2012, Adib e sua família, prestes a embarcar num voo com destino à Miami, onde pretendiam visitar o parque Walt Disney World, foram interpelados pelo alto falante por uma funcionária da American Airlines dizendo que eles não poderiam embarcar por problemas com junto à imigração americana. No dia seguinte, no Consulado americano, Adib foi inquirido pelo Gerente de Prevenção de Fraude e Terrorismo (que se negou a dizer o nome) acerca de sua religião e mais incisivamente em relação a sua atuação como advogado da União Nacional das Entidades Islâmicas do Brasil. Os vistos da família foram cancelados. Depois disso, ele entrou com um pedido na Comissão de Direitos e Prerrogativas da OAB com a denúncia de discriminação racial (relacionada à crença religiosa) e preconceito, pugnando por desagravo público junto ao Consulado americano para atenuar a ofensa e desencorajar futuras ações desabonadoras à advocacia paulista.

Nesta conversa ainda me disse que preocupa-se com a comunidade e, que por se uma minoria, necessita proteção estatal. “Os muçulmanos crescem no mundo todo, eles precisam de organização e centralização. Só no [comunidade sunita do] Brás, quatro pessoas se convertem por semana. Estamos defendendo o direito da coletividade, são quase um milhão e meio de seguidores no Brasil.” Hoje em dia ele integra a Comissão de Liberdade Religiosa da OAB, para discutir essas questões.

Em abril de 2014 conversei com o doutor Adib, que entrou com a petição contra Veja e contra o Google⁹⁷. Ele me disse que a ação da Veja não tinha sido sentenciada e que a revista caçou a liminar da juíza Cláudia Maria Pereira Ravacci, alegando que era preciso primeiro uma decisão final do processo para isso acontecer. Além disso, o agravo de instrumento estava pendente, pois o advogado da Veja alegou que a UNI estava pedindo um milhão e meio de reais, uma pequena confusão com a informação de que a comunidade islâmica no Brasil possui um milhão e meio de membros. Ela ainda está em primeiro grau.

⁹⁷Refiro-me à segunda ação judicial relativa à circulação no Brasil do curta-metragem *A Inocência dos Muçulmanos*, via Youtube. O filme, produzido nos Estados Unidos gerou reações intensas em alguns países, como Indonésia, Egito, Líbia e Afeganistão, onde o Google acabou bloqueando o acesso aos vídeos, o que desencadeou toda uma polêmica em torno de questão como liberdade da expressão e da forma como o Islã é frequentemente retratado nas mídias globais. No Brasil, a União das Entidades Islâmicas abriu um processo legal para a retirada do vídeo e promoveu uma campanha de boicote ao Youtube junto à comunidade e uma nota de repúdio foi lançada pelas entidades

Apresentei um pouco o campo de atores, instituições, narrativas, as relações de força e quais os marcos históricos que compõe esta controvérsia, por si só bastante complexo. As matérias da Carta e da Veja foram retiradas dos arquivos da ação judicial do escritório do doutor Adib. Também constava o número imediatamente anterior da revista que estampou a matéria em questão. As três revistas trouxeram matérias com a cobertura da ‘Primavera Árabe’ que complexificam a configuração geopolítica da controvérsia, com uma presença mais marcante e explícita do *orientalismo*, fundamental para construir uma imagem do árabe e do Islã associados ao terrorismo e à opressão de gênero, à irracionalidade e ao barbarismo junto de temas relacionados ao petróleo⁹⁸ - os xiitas⁹⁹, por exemplo, aparecem como a vertente mais radical e irascível do Islã pelo fato de dominarem a maior fatia dos países petrolíferos - ao controle geoestratégico de regiões do Oriente Médio, das guerras do Iraque e Afeganistão, às relações políticas e econômicas entre países da OTAN e os ditadores amigos que foram depostos pelos levantes árabes, e, claro, a questão Israel-Palestina.

Há nitidamente uma forma específica de abordar o Islã e os países médio-orientais nas pautas jornalísticas brasileiras. Se o *orientalismo* é o sistema narrativo usado historicamente para inferiorizar e dominar estes povos, aqui ele aparece com outra complexidade. Alusões constantes ao onze de setembro circunstanciam o *orientalismo* à brasileira da Veja, acredito que para alardear os perigos reais que o fundamentalismo oferece aos países ocidentais. Os ataques são um “medidor de moderação”, que diz se este ou aquele líder são fundamentalistas ou não. Outro medidor de civilidade é o véu islâmico: fotos de mulheres muçulmanas usando o véu em manifestações nas praças árabes indicam um “baixo índice capilar de desenvolvimento político” dos levantes (“não produzirão democracias laicas, ao que parece”). Os temas abordados pelo especial sobre o assunto relacionavam pautas como “o que os grupos que irão chegar ao poder dizem sobre “Direitos das Mulheres”, “Terrorismo”, “Israel” e seus planos expansionistas”, assuntos aparentemente aleatórios, mas que falam muito ao imaginário do brasileiro sobre o Islã e, mais ainda sobre os interesses de quem veicula essa agenda.

⁹⁸ Sobre a relação entre a crise do petróleo e a revolução iraniana, ver SAID, 1997. Algo parecido aconteceu com os levantes árabes, com a disparada dos preços do insumo.

⁹⁹ “O xiita é mostrado como um radical e isso não é verdade. Nós seguimos os preceitos do Islã, somado ao uso da razão. Ele não pode tomar uma atitude sem ser racional”. <http://www.friendsislam.com/2012/01/entrevista-sheikh-rodriigo-jalloul-e.html>

O curioso a ser observado é que os interesses por trás das narrativas não estão escondidos, propriamente. A *Veja*, em especial, deixa bem claro que os levantes pela derrubada de ditadores no Médio Oriente relaciona-se diretamente com a cupidez das potências ocidentais, com a divisão dos territórios entre França e Inglaterra no acordo histórico de *Sykes-Picot*. Até explicita as relações entre a família Bin Laden e a família Bush, os acordos econômicos milionários para exploração de petróleo que dão a grandes corporações o poder de pressionar os governos a realizarem intervenções militares. Menos do que os conteúdos dessas narrativas, é a estrutura, a própria forma de se falar sobre um assunto que conta. A revista assume o ar triunfalista dos vencedores, estimulando um maniqueísmo e um cinismo político, formando um tipo de leitor que acha razoável o domínio imperialista dos EUA em países onde vivem muçulmanos e a agredir uma mulher de véu.

No especial a Rede de Terror, há uma matéria intitulada “os nossos ditadores” que diz a definição clássica da política externa é “decidir quem consegue o que quando e como na arena internacional”. O jornalista diz que esse pragmatismo brutal atinge sua agudeza no Oriente Médio desde que o geólogo Everette Degolyer reportou à Washington a existência massiva de petróleo na Península Arábica. Ele termina dizendo que, sim, os ditadores brutais foram colocados lá pela França, Inglaterra e EUA, mas que se trata de fazer valer os interesses da nação - “as sociedades não vivem para conduzir sua política externa, seria mais exato dizer que elas conduzem sua política externa para viver”. A frase, dita por um famoso diplomata da era Bush, ilustra perfeitamente a *realpolitik* da revista, assumida, entre cínica e amarguradamente com a citação chave de Bismarck: “A política arruína o caráter”. Mentir ou usar os direitos humanos como um discurso que justifique as intervenções militares e o assassinato de civis entra nessa conta.

Essa postura maniqueísta “nós versus eles” também é politicamente útil para grupos e líderes fundamentalistas. Na equação “hipocrisia versus fundamentalismo” apontada tanto pela Carta quanto pela *Veja*, os dois lados saem ganhando com a radicalização de seus discursos, provocando as reações emocionais necessárias à manutenção de certo *status quo*. Tariq Ramadan¹⁰⁰ diz que o muçulmano *moderado* sente-se ofendido ao ser visto no Ocidente como um terrorista. Ainda que não concorde,

¹⁰⁰ <http://veja.abril.com.br/blog/de-paris/tag/carlie-hebdo/>

considera a atitude de alguns muçulmanos europeus de processar os jornais que publicaram as charges mais construtiva, porque não caíram na tentação de se exibirem como os líderes da resistência ao imperialismo ocidental.

Por fim, acredito que uma análise que utilize a metodologia da controvérsia pública possa mostrar como a mídia influencia na construção do preconceito enquanto um problema político, trazendo repertórios específicos, além de inseri-lo em uma escala global dos jogos de poder mundiais. Também é patente a sua influência na configuração do debate, estereotipando os atores em litígio e opondo-os agonisticamente, reafirmando a própria estrutura da ação judicial, baseada no princípio do contraditório. A escolha de partir de uma ação judicial como uma controvérsia pública é reforçada pelo fato de que no texto, se articulam elementos que extrapolam o universo das técnicas jurídicas, com referências múltiplas que vão desde notícias e artigos midiáticos, passando por argumentos de juízes, até a citação de casos semelhantes que se tornaram públicos em outros países.

Conclusões

A ficção narrativa da identidade: como se constrói uma minoria, uma comunidade sob a acusação de terrorismo e barbárie.

O objetivo desta reflexão foi entender como narrativas midiáticas - em sua heterogeneidade discursiva - configuraram e distribuíram identidades, tecendo elementos culturais e políticos na construção do sentido de eventos particulares e como os grupos que são interpelados por elas se posicionam a partir dela. Por produzirem um regime de visibilidade de amplo alcance e intensidade – devido ao seu caráter marcadamente espetacular - acabam por configurar os limites de um espaço comum onde são enunciadas identidades, agendas políticas, gramáticas e valores nos quais os grupos, fatos e coisas que são objeto de sua discursividade, são interpelados. O recorte desta problemática foi destacado de minha própria etnografia em uma rede de instituições, grupos e atores islâmicos brasileiros que desde o 11 de setembro – marco da convencionalização da imagem do Islã como uma religião terrorista e opressora – vem destacadamente se posicionando política e juridicamente em determinados âmbitos da esfera pública brasileira, com vistas a contrapor essas imagens e acusações com suas próprias narrativas.

Nos contextos islâmicos brasileiros, esses eventos espetaculares - e espetacularizados pela mídia - reconfiguraram inteiramente as suas relações de (in)visibilidade com a sociedade envolvente. O marco do onze de setembro é o ponto de ruptura fundamental que demandou das instituições muçulmanas posicionamentos públicos e esclarecimentos acerca de acontecimentos internacionais que não lhes dizia respeito, dos quais não eram autores, e que se passaram em contextos muito diversos dos seus próprios. A responsabilização de todos os muçulmanos pelo jogo de acusações do *orientalismo* midiático demandou uma abertura maior destas entidades para a sociedade brasileira, que viram crescer o espectro dos seus circuitos religiosos tradicionais.

Para tanto, me utilizei do conceito de *cascata de eventos* de Arjun Appadurai para mostrar como um macro-evento como o onze de setembro desencadeou miríades do que ele chama de *implosões étnicas*, que tem a capacidade de acender a violência étnica em larga escala. No Brasil, a cobertura do evento produziu efeitos generalizantes no modo como a sociedade brasileira percebia o Islã, desencadeando processos de

interpelação das comunidades islâmicas em múltiplas direções e lugares. Por meio de dois procedimentos - a focalização e reavaliação – esses efeitos cascata eram desencadeados a cada novo evento coberto pela mídia. Os repertórios e enredos do onze de setembro eram atualizados e acionados a cada novo evento, desencadeando efeitos específicos em contextos islâmicos diversos. Ao mesmo tempo, esse material se coadunou aos repertórios culturais e sociais locais, que podem ser religiosos, de classe, gênero, raça, trajetória e nação.

O que me propus a mostrar nesta dissertação foi mostrar como o onze de setembro repercutiu no Brasil através desse efeito cascata, produzindo resultados inusitados. A despeito da quantidade de interpelações negativas e do constante enquadramento orientalista da mídia através do medo do terror, essa visibilização produziu, a longo prazo, o aumento das reversões no Brasil. Também produziu a articulação entre entidades islâmicas, o aumento dos canais institucionais de que dispunham as comunidades, o alargamento do diálogo com o poder público e a elaboração de uma narrativa de pertença do Islã no repertório de nação nacional. Se as gerações anteriores de migrantes árabes sentiam-se inibidas em assumirem-se como muçulmanas e os *sheikhs* de fora tinham uma resistência em promover essa integração com a sociedade envolvente, vemos que após o onze de setembro esse quadro muda radicalmente. Através das iniciativas institucionais dos *sheikhs* e lideranças islâmicas, houve um esforço unificado na promoção de uma divulgação do Islã, como o Islã da Paz enquanto a principal política de visibilidade para controlar o fluxo de imagens perpetuado pela mídia.

Para conseguir se disseminar, essa imagem unificada depende sim das narrativas orientalistas, na medida em que se posiciona discursivamente em relação a ela, a injustiça de suas interpelações. O fato dessa mensagem aparecer em contextos islâmicos diversos e em regiões diferentes do Brasil não é uma coincidência e relaciona-se com esse trabalho de unificação da divulgação *correta* do Islã.

A construção de uma comunidade é um exercício de ficcionalização política, jurídica e cultural que implica a definição do que está *dentro* e o que está *fora*, isto é, de noções de pertença e exclusão a coletivos, considerando que são múltiplos os lugares que uma pessoa ocupa em uma sociedade. Essa definição passa também pela estabilização de identidades e narrativas (BRUNER, 1991, 2014), do que, por exemplo, significa ser árabe-muçulmano num contexto como o brasileiro ou brasileiro-muçulmano revertido em um contexto árabe ou periférico, ser sunita ou xiita e

pertencente à comunidade global dos muçulmanos, a *ummah* islâmica. O traçado das fronteiras e relações de uma comunidade depende da criação de uma estética, uma ética e uma política a serem compartilhadas por seus membros, de maneira tal que consiga estabelecer relações diferenciais com o que se encontra pra fora dela. No que tange ao meu próprio contexto etnográfico, esses consensos culturais são fabricados por lideranças religiosas, sábios islâmicos, intelectuais orgânicos, ativistas e distribuídos por suas associações e organizações, tanto para *dentro* da comunidade, como para *fora* dela.

Identidade reivindicada, recuperada, ressignificada: como negar a posição enunciatória do olhar acusativo

Em meu próprio contexto etnográfico, pude observar formas de respostas que colocam em questão este lugar discursivo e disciplinar dos estereótipos orientalistas, plantados estratégica e institucionalmente pelos meios de comunicação social. Homi Bhabha diz que a identidade não é uma profecia auto cumpridora e fixada de antemão, que esta interpelação precisa ser assumida, isto é, é preciso transformar-se nela. O estereótipo do terrorista, da mulher oprimida, da religião violenta, bestial, anti-democrática, está sendo questionada enfática e imaginativamente. A pilhagem de termos islâmicos como *jihad* para os usos ostensivos de discursos acusatórios, por exemplo, está sendo perturbada e questionada através da retomada de seu sentido. Transformando o discurso de opressão que é imputado ao uso do véu no Islã em uma dádiva, em um símbolo de solidariedade, elas se apossam da razão humanitária propagada nos media, alargando os sentidos e a moralidade dos direitos humanos ocidentais.

Do 11 de setembro, passando pela polêmica das charges em 2006, pelo massacre na escola de Realengo no Rio de Janeiro, pelo curta-metragem a Inocência dos Muçulmanos, a matéria da Veja acusando as comunidades do ABC e de Foz do Iguaçu de abrigarem células terroristas do *Hamas* e *Hezbollah*, as entidades sempre se posicionaram, lançando notas de apoio às vítimas, falando com jornalistas, publicando textos, promovendo debates para dissuadir a imagem de violência colada ao Islã pelo orientalismo. Se a generalização orientalista responsabiliza todos os muçulmanos pelos atentados e crimes cometidos em nome do Islã, como se fossem as suas mãos armadas que matassem e não as próprias garras do império colhendo os frutos da violência colonial, eles assumem para si, enquanto *ummah* – a comunidade universal dos

muçulmanos, a responsabilidade de dizer que o Islã não prega o assassinio e a intolerância.

Como meus interlocutores me mostraram, é difícil se mover e falar a partir desta posição cristalizada. Hadi deu-me uma resposta tenta se livrar dessa camisa-de-força discursiva, recuperando o termo nodal de ‘fundamentalismo islâmico’, significando-o como o preceito elementar de qualquer religião, que, no caso do Islã, é promover a paz.

Esse tipo de operação discursiva intenciona denunciar como falaciosas as construções narrativas do “choque de civilizações”, apropriando-se dos termos de acusação e *aproximando* culturalmente o interlocutor de si. “O Islã é uma religião tolerante desde os seus primórdios e a boa convivência com os chamados “povos do livro” - judeus e cristãos - era prescrita e incentivada. Os muçulmanos precisam se empenhar em estudos sobre o momento histórico da vida do profeta antes do 1300”, onde um “modelo de tolerância estava sendo gestado”. O aspecto enfatizado é de fundamento doutrinal, mas, também, histórico-civilizacional, característica que observei ser uma tendência das narrativas de justificação. Na fala do Hadi, por exemplo, a narrativa civilizacional aparece como uma historicidade que produziu conquistas importantes para a sociedade da época, como um aprimoramento político-cultural que permitiu a convivência pacífica entre diferentes povos e religiões.

Outro marco de conquista civilizacional enfatizado é o direito da mulher muçulmana, ao lado da proteção da vida humana. Em março do ano de 2015, compareci a um debate do fórum inter-religioso de São Bernardo do Campo que tematizou o Direito das Mulheres Muçulmanas e a ministrante, Nadia Hussein, falando em nome da WAMY, mobilizou o argumento histórico-civilizacional em sua fala. Entre os povos árabes pré-islâmicos, ela disse, vigorava uma profunda desigualdade entre homens e mulheres, em que as últimas eram consideradas propriedade dos homens. Depois do advento do Islã, ficou definido que as mulheres possuíam alma e, portanto, eram ‘pessoa’, sujeitos de direito. Podiam estudar possuir bens e escolher seus maridos, direitos fundamentais conquistados muitos séculos antes das ocidentais.

Esta dimensão progressista da narrativa civilizatória aparece em outro aspecto importante: o *conhecimento*. O *sheikh* Jihad me contou que antes que o Islã surgisse, os árabes vivam na ignorância - o termo islâmico para se referir a esse tempo e sociedade é *Jahiliyyah* – e que depois foram educados, ilustrados, desembrutecidos. Outro aspecto diz respeito mais diretamente à expansão do Islã na época de seu surgimento e apogeu civilizatório. Tive a oportunidade de ouvir ele me dizer mais de uma vez que a expansão

do Islã incorporou os elementos culturais positivos de outras culturas, criando artefatos jurídicos e sociais que possibilitaram o alargamento da convivência e a garantia de direitos. A civilização islâmica produziu tecnologias específicas – como geometria, navegação, astronomia - que foram aproveitadas pelos europeus em seus próprios movimentos de expansão civilizatória. Já nessa época, os árabes estavam no meio do caminho dos interesses ocidentais. “Eu, como muçulmano, de origem oriental, afirmo que a história se repete: quem escreve a história é o vencedor. Os países árabes sempre estiveram no meio do fogo cruzado entre os países imperialistas. Há 1400 anos é a mesma coisa”.

Desmontar os preconceitos, mudar uma cultura política arraigada por séculos de dominação ocidental é um trabalho e tanto. Neste horizonte agonístico do debate público, contudo, pude divisar os contornos de novas formas sociais que se não mudam as estruturas discursivas da grande mídia, criam novidades, processos políticos, sensibilizações para agendas públicas que antes não existiam antes. Rancière diz que existem dois níveis da luta política: as estratégias de tomada do poder e a criação de novas formas e práticas sociais, culturais e políticas. Essa última, muito mais difícil de conseguir, especialmente se pensarmos em termos de grande escala social e proposta de mudança radical e estrutural.

O autor, ao tratar do problema da relação entre estética e política, diz que entende o primeiro em sentido largo, como modos de percepção e sensibilidade, isto é, a maneira pelo qual os grupos e individuais constroem o mundo e a si mesmos. Chama de *partilha do sensível* a constituição estética que dá forma à comunidade, isto é, atribui lugares, posições, sentidos, o que cabe a cada um dentro dos limites do possível. Quem tem voz, visibilidade e função no espaço comum, ou seja, define o que está em jogo na política como forma de experiência. Definir um espaço democrático, ele continua, implica em alargar o espaço da multiplicidade num espaço comum. Toda a discussão do multiculturalismo e da tolerância e convivência com a diferença tem se debatido com as aporias e incompatibilidades entre práticas e normas do direito civil-secular. O que essas instituições e organizações estão fazendo, é propor novos lugares e debates, sem desconsiderar a razão de Estado ressignificando os direitos humanos, trazendo sua moralidade, alargando os horizontes do secularismo ocidental.

Essa relação com a esfera pública, no entanto, tem modificado os repertórios identitários internos da comunidade, cujas lideranças vêm pensando projetos e articulações que estão alargando os seus limites imaginários, os limites do possível e

criando novos regimes de intensidade sensível. Toda a controvérsia em torno do terrorismo, do véu e da presença islâmica em sociedades seculares vem produzindo fatos novos e interessantes, como a candidata à deputada estadual, uma brasileira recém-revertida ao Islã que é sensível às questões de islamofobia no Brasil, especialmente contra a mulher muçulmana que não consegue emprego por conta do uso do *hijab*. Ou o envolvimento de jovens na questão palestina, com a promoção de cursos, debates e manifestações em torno das responsabilidades do muçulmano com as injustiças globais. Ou então, a iniciativa de um grupo de jovens em produzir vídeos amadores, explicando e traduzindo as práticas de oração islâmica para que os brasileiros revertidos possam aprender em suas casas, criando um sentido de comunidade e solidariedade, para além dos muros da mesquita, onde muitas vezes são hostilizados pelas elites árabes.

Para além dessa *mise-em-scène* da esfera pública, essas práticas têm reconfigurado o universo moral e político dessas comunidades, criando um senso de pertencimento e unidade que incorpora a responsabilidade por questões públicas em relação ao Islã, agendas políticas que se relacionam com a opressão orientalista colonial (no caso da Palestina) contemporânea, bem como formas de ativismo feminista islâmico. O protagonismo das mulheres é notável, inclusive. A narrativa de identidade se arvora em formas de estabilização diversas, desde a mais normativa, posta nos processos que a UNI abriu contra a Veja e o Google por discriminação e islamofobia, até as campanhas da *MyJihad* que imaginam novas maneiras de ser muçulmano em contextos pós-coloniais e diaspóricos.

No ano passado, acompanhei pelo Facebook o desenrolar do mês do Ramadan numa comunidade periférica de São Paulo, que vem ganhando cada vez mais adeptos e exposição midiática. Chamou-me atenção uma fotografia noturna tirada durante a quebra de jejum, com muçulmanos (as) brasileiros (as) sorridentes olhando para a câmara, enquanto a favela iluminada crescia como paisagem em segundo plano. Veio-me a mente uma postagem do César Kaab agradecendo a visita de um *sheikh* da mesquita do Brás, agradecendo a sua presença e o elogiando pelo trabalho feito nas comunidades, *inclusive* a favela, que faz parte dela. Uma comunidade ampliada que está sendo criativamente imaginada pelos seus novos atores.

Bibliografia:

ABU-LUGHOD, Lila. A Interpretação de cultura(s) após a televisão. In: Cadernos de Antropologia e Imagem, Rio de Janeiro, v.132, 2001, pp. 103-129.

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

APPADURAI, ARJUN. Dimensões culturais da Globalização. Lisboa: Teorema, 1996.

BHABHA, Homi. Interrogando a Identidade: Franz Fanon e a prerrogativa pós-colonial. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

Boltanski, Luc. 2000. La Denuncia Publica. El amor y la Justicia como competencias: teres ensayos de la sociologia de la acción. Buenos Aires : Amorroutu, 2000.

BUTLER, Judith. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1990.

BUTLER, Judith. Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex” . New York: Routledge, 1993.

CASTRO, Isabelle C. S. Orientalismo na Imprensa Brasileira: a representação de árabes e muçulmanos nos jornais Folha de S. Paulo e o Estado de S. Paulo antes e depois de 11 de setembro de 2001. São Paulo, 2007.

BALDI, César Augusto (org.). Direitos Humanos na sociedade cosmopolita. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

FERREIRA, F. C. B. Diálogos sobre o uso do véu (Hijab): empoderamento, identidade e religiosidade. Perspectivas, São Paulo, v. 43, p. 183-198, jan./jun. 2013;

_____. Redes Islâmicas em São Paulo: “Nascidos muçulmanos” e “revertidos”. REVISTA LITTERIS Número 3, novembro 2009. Dossiê Estudos Árabes & Islâmicos.

_____. Telenovela e Islã: dos estereótipos à visibilidade. Horizonte, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p.771-802, abr./jun 2015 – ISSN 2175-5841.

GINSBURG, Faye. Não necessariamente o filme etnográfico: a antropologia visual. In: Eckert, Cornélia e Mont-Mór, Patrícia. Imagens em foco: novas perspectivas em antropologia. Porto Alegre: EdUFRGS. pp. 31-54.

HIRSHKIND, C. “Is there a secular body?” In: Cultural Anthropology 26, n.4 (2011): 633-647.

HUNTIGTON, Samuel P., O choque de civilizações e a recomposição da Ordem Mundial. Rio de Janeiro, Objetiva, 1997.

LATOUR, Bruno. “Não congelarás a imagem” ou: como não desentender o debate ciência e religião. *Mana* 10 (2): 349-376, 2004.

Mariana MARCHESI, Lívia S. SOUZA, Beatriz REDKO. Mídias, mediações, mediascapes: comunicação nas dinâmicas globais da cultura. Artigo apresentado no I Congresso Mundial de Comunicação Ibero-Americana - CONFIBERCOM (2011).

MARSHALL, T. H. Cidadania, Classe Social e Status. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MENEZES, R., TEIXEIRA, F. Religiões em Movimento: o Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

MORAES, R.S. O discurso sobre o muçulmano na imprensa brasileira: o caso da revista *Veja*. 2011, 203pp. Dissertação (Mestrado em Letras Orientais), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

MOREIRA, J. M. Islã e Terror: estratégias de construção na mídia impressa. 2009, 169 f. Tese em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Católica de São Paulo, São Paulo, São Paulo, 2009.

_____. 11 de setembro de 2001: construção de uma catástrofe nas primeiras páginas de jornais impressos. 2004, 122pp. Dissertação em Comunicação e Semiótica Pontifícia Católica de São Paulo, São Paulo, São Paulo, 2004.

MONTENEGRO, S. Identidades muçulmanas no Brasil : entre o arabismo e a islamização. *Lusotopie*2002/2 : 59-79.

_____. Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, Apr. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132002000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 jun. 12.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p.228-250, setembro/novembro 2005.

_____. Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010 (Cultura e Religião).

PROCHASSON, Christophe. Les Espaces de la controverse. Roland Barthes contre Raymond Picard: um prélude à Mai 68. *Société d'études soréliennes*. Mil neuf cent. *Revue d'histoire intellectuelle*. 2007/1-nº 25. 141-155.

RANCIÈRE, Jacques. A partilha do sensível: estética e política. São Paulo: Ed. 34, 2005.

RIAL, Carmen. Guerra de Imagens: o 11 de setembro na mídia. *Antropologia em Primeira Mão*. Santa Catarina: UFSC, 2013.

SAID, Edward. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2003a.

_____. Política e Cultura. São Paulo: Boitempo editorial, 2003b.

_____. Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World. New York: Vintage Books, 1997.

SCHUCH, Patrice. A vida social ativa da ética na Antropologia (e algumas notas do “campo” para o debate). (org.) Sarti, Cynthia; Duarte, Luis Fernando Dias. Antropologia e ética: desafios para a regulamentação; Brasília-DF: ABA, 2013.

TAMBIAH, Stanley J.. Continuidade, integração e horizontes em expansão. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, Oct. 1997. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200007&lng=en&nrm=iso>.access on 16 July 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000200007>.

TIESLER, Nina C.(2008). Antes do 11 de Setembro: Discursos sobre Muçulmanos na Europa. In Villaverde, Manuel, Wall, Karin, Aboim, Sofia e Silva, Filipe Carreira da (Eds.), Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS (pp. 451-473). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

_____(2009). Religião e Pertença em Discursos Europeus: Conceitos e Agentes Muçulmanos. *Análise Social* Vol. XLIV, 190, 17-42.

_____(2004). Consciências transnacionais e diaspóricas entre muçulmanos na Europa: os agentes. VIII Luso-Afro-BrazilianCongressof Social Sciences. CES TOLDY, Teresa M.L.A. “Allah in Deutschland?”: representações da comunidade islâmica na revista Der Spiegel. *Comunicação, Mídia e Consumo*. São Paulo. Vol. 5. N. 14 P. 33-53 Nov. 2008. Disponível em:<<http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/view/137>>. Acesso em: 22 jun. 13.

ZIZEK, Slavoj. Bem-vindo ao deserto do Real! São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

VARA CÍVEL DO FORO CENTRAL DA COMARCA DA CAPITAL/SÃO PAULO. Foro Regional XI de Pinheiros. AÇÃO ORDINÁRIA COM PEDIDO DE TUTELA ANTECIPADA. Processo de número: 0159591-09.2011.8.26.0100). Requerente: União Nacional das Entidades Islâmicas, Requerido: Editora Abril S/A e outro. São Paulo: 21 de junho de 2011.