

MALALA

REVISTA DO GRUPO DE TRABALHO ORIENTE MÉDIO E MUNDO MUÇULMANO (GTOMMM)

Laboratório de Estudos da Ásia (LEA) da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).



Destaques

“Nós não precisamos concordar com os gritos da direita, mas nós precisamos, se queremos sobreviver, entender por que eles gritam e o que eles gritam”.
Entrevista com Peter Demant

Dez anos depois: a Primavera Árabe fracassou?
Por Paul Aarts

As religiosidades em campos de refugiados e as fronteiras que criamos
Por Josué dos Santos e Cláudio Delicato

Malala

v. 9, n. 12 - nov./2021

Revista do Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano (GTOMMM)
Laboratório de Estudos da Ásia (LEA)
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)
Universidade de São Paulo (USP)

Editor-responsável

Prof. Peter Robert Demant

Editor associado:

Prof. Rafael Antônio Duarte Villa (Universidade de São Paulo)

Editores-executivos

Cila Lima

Natália Nahas C. M. Calfat

Membros do Conselho Científico da revista Malala

Prof. Angelo Segrillo (USP)

Prof. Ariel Finguerut (GT OMMM-USP)

Prof. César Henrique de Queiroz Porto (Unimontes)

Prof. Guilherme Casarões (FI Rio Branco)

Prof. Ihsan Yilmaz (Istanbul Institute, Turquia)

Prof. Marcos Alan Ferreira (UFPB)

Prof. Nizar Messari (Al-Akawayn University, Marrocos)

Prof.^a Norma Breda dos Santos (UnB)

Prof. Osvaldo Coggiola (USP)

Prof. Paul Aarts (UvA, Holanda)

Prof. Rafael Duarte Villa (USP)

Prof. Samuel Feldberg (USP)

Prof. Tullo Vigevani (UNESP)

Capa

Gaivotas sobrevoam a travessia de Konak para Karşıyaka em Izmir (Esmirna),
no Mar Egeu, à oeste da Turquia.

Créditos: Mustafa Goktepe, 29 jan. 2014

MALALA, São Paulo v. 9, n. 12, nov. 2021

Yousafzai cresceu ...

Em 2015, com 18 anos, Malala se declarou feminista em um encontro com Emma Watson para divulgar seu filme “Ele me chamou de Malala”. Malala segue desde lá se preparando para em algum dia do futuro candidatar-se para primeira ministra do Paquistão, como declarou em uma das suas muitas entrevistas. Em abril de 2018 ela voltou ao Paquistão, para uma rápida e “destemida” visita. Surpreendentemente, neste mês de julho de 2018, Malala veio ao Brasil para um evento fechado, organizado pelo Banco Itaú/Unibanco, evento em que sua fundação (The Malala Fund) lançou seu apoio a três projetos de Educação no Brasil (sendo um deles voltado aos indígenas). É possível notar nos discursos de Malala nesse encontro brasileiro, que conceitos chaves do feminismo estão presentes nas suas novas perspectivas para o apoio prometido à educação no Brasil, como por exemplo, os conceitos de democracia, o desejo de que ninguém precisa casar forçosamente, a luta contra o trabalho e a exploração sexual infantil e o próprio uso do termo feminismo. O apoio de Malala à Educação no Brasil é simbólico, se se considerar o profundo “fosso” que se pronuncia com os desmontes acelerados no ensino público brasileiro, mas demonstra uma aproximação bastante bem-vinda.

Sua trajetória em resposta a sua luta por educação (de menina paquistanesa que, no dia 9 de outubro de 2012, foi alvejada no rosto em ataque assumido pelo grupo extremista Talibã, com divulgação pela grande mídia) teve um efeito de acentuado reconhecimento internacional e em 2014 a fez vencedora do prêmio Nobel da Paz, junto com um importante indiano. O mundo conheceu a luta dessa jovem muçulmana por educação, igualdade e contra o extremismo religioso. Ela o fez sem se deixar vencer ou silenciar (já que se salvou do ataque), nem se colocando como vítima, prometendo vingança ou declarando “guerra”. Na comemoração de seus 16 anos na ONU, Malala mostrou a força de suas (delicadas, mas assertivas) palavras, declarando que ela era “uma garota entre muitas”. Pode-se, agora, parafrasear essa sua fala e dizer que Malala é uma das muitas mulheres feministas paquistanesas que lutam por igualdade, pelos direitos humanos e por educação a todas as mulheres do Paquistão e do mundo. O feminismo no Paquistão é bastante atuante desde os anos 50, embora Malala só pôde conhecê-lo depois de estar fora de seu país, em parte devido ao extremismo dos grupos como Talibã e em parte pela própria estrutura conservadora da sociedade.

Para a Revista Malala, Malala Yousafzai é mais do que um símbolo político, é uma inspiração acadêmica. Ela nos leva a pensar que podemos transcender e vencer preconceitos, superar estereótipos e criar um espaço para discussão e troca de ideias sem medo, com pluralidade, coragem e abertura, sem abrir mão de textos claros, de pesquisas sérias e de debates com ideias que muitas vezes podem ser conflitantes sobre Oriente Médio e Mundo Muçulmano.

Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores.
As opiniões neles emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da revista
Malala.

■ sumário

Apresentação

Cila Lima e *Natalia Calfat* (GTOMMM-USP) 6

Entrevista

“Nós não precisamos concordar com os gritos da direita, mas nós precisamos, se queremos sobreviver, entender por que eles gritam e o que eles gritam”

Peter Demant (Universiteit van Amsterdam) 8

Ensaio

Dez anos depois: a Primavera Árabe fracassou?

Paul Aarts (Universiteit van Amsterdam) 22

Relato de Campo

As religiosidades em campos de refugiados e as fronteiras que criamos

Josué Carlos Souza dos Santos (Universidade Estadual de Roraima) e

Cláudio Travassos Delicato (Universidade Estadual de Roraima)..... 30

Resenha de livro

Contrastes e Conexões entre o Império Otomano e o Império do Brasil, na leitura de Monique Sochaczewski

Daniel de Oliveira Cunha (Universidade de São Paulo) 46

Resenha de Livro

A islamofobia privada de Hollywood: uma análise do livro American

Islamophobia: understanding the roots and rise of fear.

Bruno Tadeu Novato Resende (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)..... 52

Resenha de filme

8 faces da Turquia: um paralelo com minha vida na Turquia

Mustafa Goktepe (Instituto pelo Diálogo Intercultural)..... 62

■ apresentação

Vinte meses após os prolongados efeitos da epidemia de SARS-CoV-2 e suas nefastas consequências ao redor de todo o mundo, a Revista Malala tem o prazer de apresentar seu 12º número. A presente edição, apesar de refletir em seu processo editorial as dificuldades pelas quais os pesquisadores brasileiros passam, conta com inéditas entrevistas, ensaios, relatos de campo, resenhas de filmes e resenhas de livros

Abrindo o debate, **Peter Demant** da Universiteit van Amsterdam e editor responsável pela Revista Malala faz um balanço de sua trajetória de vida e pesquisa. Demant também reflete sobre a pandemia e o Oriente Médio e mundo muçulmano em transformação e a Europa e diferentes facetas de sua crise. Na seção de ensaios, a revista traduz de forma inédita o artigo de **Paul Aarts**, professor da Universiteit van Amsterdam, originalmente publicado pelo Fanack.com. Aarts discorre sobre se a Primavera Árabe estava fadada ao fracasso e através de qual ótica deve-se olhar para compreender o potencial das ondas de protestos.

Josué Carlos Souza dos Santos e **Cláudio Travassos Delicato** apresentam um relato de campo fruto da inserção dos pesquisadores nos campos de refugiados e comunidades vulneráveis turcas e gregas, explorando narrativas e manifestações de suas religiosidades.

Na seção de resenhas, **Daniel de Oliveira Cunha** discute a obra da historiadora brasileira Monique Sochaczewski sobre os contrastes e as relações bilaterais entre os “impérios periféricos” otomano e brasileiro. **Bruno Tadeu Novato Resende** debate a obra de Khaled A. Beydoun, que detalha a estrutura política que capacitou que a islamofobia florescesse no imaginário social norte-americano. Encerrando o número, **Mustafa Göktepe** faz um paralelo da série ‘8 em Islambul’ com sua vida na Turquia, discorrendo sobre modernismo e tradicionalismo, a questão curda, questões de classe e gênero.

Boa leitura!

Cila Lima

Natalia Calfat

Edição Executiva

■ entrevista

“NÓS NÃO PRECISAMOS CONCORDAR COM OS GRITOS DA DIREITA, MAS NÓS PRECISAMOS, SE QUEREMOS SOBREVIVER, ENTENDER POR QUE ELES GRITAM E O QUE ELES GRITAM”¹

Entrevista com **Peter Demant**²

[Parte 1: Trajetória de Vida]

Revista Malala (RM)

Após muitos anos lecionando no Brasil, você se aposentou pela Universidade de São Paulo e retornou à Holanda, sua alma mater. Sua trajetória foi marcada pela vivência também em outros lugares, como Israel. Como você avaliaria esta jornada frequentemente distante da terra natal e lecionando em outras línguas. Como é agora este movimento de retorno à Holanda?

Peter Demant (PD)

Passei minha juventude – a maior parte dela – fora do país em que nasci. Nasci em Amsterdã, mas dos 3 aos 18 anos morei na Bélgica. Minhas primeiras experiências, portanto, já foram fora do meu país natal.

Holanda e Bélgica são geograficamente próximas, mas são também muito diferentes e, naquela época, ainda existia um forte sentimento anti-holandês na Bélgica.

¹ Entrevista realizada via Google Meets, em 26/03/2021 com os entrevistadores da Comissão Editorial da Revista Malala: Cila Lima, Natalia Calfat e Ariel Finguerut.

² Professor aposentado da Universidade de São Paulo (USP). Editor-chefe da Revista Malala; Autor, entre outros, do livro *O Mundo Muçulmano*, Ed. Contexto, Sp. 2004. Em inglês, com o pseudônimo de Frank Emmanuel escreveu entre outros títulos o romance *Martyr*. Disponível na Amazon. Docente na Universiteit van Amsterdam. Link para o currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2604594578715465>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1172-670X>.

Além disso, apesar de ter nascido na Holanda, perdemos muitos familiares no Holocausto, sendo a maioria na Holanda. Portanto, minha família ali ficou reduzida a uma fração do que era antes da II Guerra Mundial.

Eu sou de 1951. Ou seja, quando nasci já existia o Estado de Israel independente. Desde a minha infância, de certa forma, fui orientado a ir ao Estado de Israel, onde grande parte sobrevivente da família tinha se refugiado. Após o colegial na Antuérpia fui para Amsterdã para cursar a Universidade.

A opção de “voltar” à Holanda, onde na realidade tive quase nenhuma vivência anterior, se apresentou para o adolescente de então como um meio termo entre ficar na Bélgica ou migrar para Israel, à época visto como pouco seguro por causa do terrorismo palestino.

Mas Israel e toda a história do Holocausto e da família que tinha ido para lá influenciaram meus estudos e meu percurso. Me formei como historiador especializado no conflito israelo-árabe e assuntos afins: Oriente Médio, fundamentalismos religiosos, etc. Passei por fases tanto hiper-sionistas quanto antissionistas, antes de pousar numa atitude (desconfortável, mas que até agora considero a mais honesta e justa) de “sionista crítico” simpatizando com ambas as nações politicamente sequestradas por suas alas extremistas). Em 1988 defendi meu doutorado sobre os assentamentos em Israel. Depois, já com quase 40 anos, migrei para Israel, onde encontrei uma posição como pesquisador sênior no Truman Institute for the Advancement of Peace, da Universidade Hebraica de Jerusalém, na época um instituto progressista.

Pesquisei os movimentos da paz israelenses, e depois trabalhei num deles: IPCRI (Israel/Palestine Center for Research and Information), na ocasião a única ONG completamente binacional israelo-palestina. Com o grandiloquente título de “project diretor” iniciei encontros entre pensadores e ativistas tanto judeus quanto árabes. Buscamos caminhos para aproximar nossos povos, fosse pela educação, conversas ou projetos comuns. Em 1996 organizamos um congresso internacional comparando as experiências de convivência entre Jerusalém e Bruxelas, ambas cidades mistas.

Israel não é um país fácil para se viver, seja judeu ou não. Para não judeus é obviamente bem mais difícil. Eu sempre fui exógamo, e não escolhi minhas parceiras particularmente por serem judias. Dessa maneira experimentei também as dificuldades pelas quais passam ali pessoas não judias. Eliane,³ minha esposa, foi discriminada e não conseguiu cidadania apesar do apoio de um tio meu que era cônsul da Holanda em Israel e de colegas da Universidade Hebraica. Portanto, apesar de eu ter um interessante trabalho; sempre houve um desapontamento em relação ao meu sonho juvenil sobre Israel. Eliane então me importou para o Brasil, por assim dizer (risos).

Eu me adaptei bastante bem ao Brasil, no círculo mais próximo, tendo sido bem recebido por diversas pessoas influentes. Vi que existia no país muito interesse sobre o Oriente Médio, mas pouca informação. Paulatinamente expandi então meu campo de pesquisa para o mundo do islã. Em seguida, para as relações entre o islã e o ocidente e, mais amplamente, as relações culturais internacionais. Nos anos de 2000 a 2007 dei Relações Internacionais na FASM (Faculdade Santa Marcelina e em 2001 entrei no Departamento de História da USP como professor visitante.

³ Eliane Maria Rosenberg Colorni.

Particpei do estabelecimento do novo Instituto de Relações Internacionais e fui efetivado em 2003. Depois, em 2007, obtive minha livre-docência em História Contemporânea, com um estudo sobre as causas da supremacia histórica do ocidente.

O Brasil é um país que me acolheu com simpatia e minha experiência geral foi muito positiva, em vários aspectos. Antes de me aposentar da USP, tentei passar metade do ano dando aulas no Brasil e a outra metade na Holanda, mas as autoridades da Universidade – sem citar nomes – não gostaram da ideia. Então me aposentei, apesar que eu poderia ter continuado por mais alguns anos com este esquema. Optamos então por voltar para cá, inclusive porque minhas filhas do casamento anterior moram muito perto de mim aqui na Holanda. Contudo, não foram só essas ligações com a Holanda que pesaram. A cada ano eu percebia que a vida em São Paulo tornava-se mais complicada, perdendo qualidade, com menos segurança.

De volta à Holanda logo desenvolvi um trabalho muito agradável e interessante: dou aulas para alunos da terceira idade em várias universidades - Amsterdam, Rotterdam e Leiden. Esse conceito de exclusividade não existe aqui!! Reconectei com velhas amizades. E, claro, é inegável que a qualidade da vida, em muitos diferentes níveis, é extremamente melhor na Holanda do que no Brasil. Isso não surpreende.

RM

A pergunta inicial tem um ponto interessante que é a dificuldade ou o desafio de lecionar em outra língua. Se você puder falar um pouco sobre isso. Você teve alguma dificuldade em organizar os autores? Ou outro tipo de dificuldade?

PD

Cheguei no Brasil em 2000. Meu primeiro curso na USP seria um convite do CEJ Centro de Estudos Judaicos da FFLCH sobre a política israelense. Poderia ser em inglês. Mas, de repente, um mês antes do início, me disseram que teria que ser mesmo em português. Eliane então me disse: “você fala italiano. Fale em italiano e tente aporuguesar um pouco”. Nas primeiras aulas ela se sentou na primeira fileira para eventualmente traduzir algo, mas logo percebemos que os alunos ajudavam. Então diziam, “ah... professor você provavelmente quer dizer isto ou aquilo”. Ou então: “Em português esta palavra é assim ou assado”. E desta maneira, aos poucos, aprendi a me expressar.

Nos primeiros anos do IRI, no Instituto de Relações Internacionais da USP, os alunos desenvolveram e circularam entre si um “Vocabulário “Demant” ou de expressões “Demânticas” (risos). Se o professor Peter diz isto, então ele que dizer esta outra coisa. Felizmente, “consegui” uma destas listas e tentei integrar e corrigir os meus piores erros (risos).

RM

Após sua mudança para a Holanda, você permaneceu dando aulas e oferecendo cursos sobre Oriente Médio, relações oriente e ocidente, islã e modernidade. Como você avalia, de forma comparativa, docentes, alunos e pesquisas em geral considerando os cenários no Brasil e na Holanda? Você poderia discorrer um pouco sobre potenciais diferenças nos interesses, conhecimentos, instituições, capital humano e infraestrutura?

PD

Como expliquei, estudei na Holanda. Minha graduação foi em História e depois fiz mestrado e doutorado. Em seguida, porém, houve um hiato de muitos anos provocado pela estadia em Israel e no Brasil. Em 2008 passei um semestre como professor visitante na minha própria *alma mater*, a Universidade de Amsterdã (UvA) – a maior e “secular”, pois na verdade, existem duas universidades em Amsterdã, o que vai surpreender vocês, porque em São Paulo tem provavelmente 20 (risos).

Na UvA, na Ciência Política, em que lecionei por um semestre. foram dois cursos para alunos de graduação: um dos cursos foi sobre Israel e Palestina e outro sobre a América Latina – abusando do provérbio que, “no país de cegos, aquele com um olho é o rei” (risos).

O que eu expliquei sobre Israel-Palestina para os meus alunos na Holanda foi basicamente a mesma coisa que disse para vocês em São Paulo. Mas em São Paulo eu era considerado “o imperialista de plantão” (risos) e, na Holanda, fui considerado “esquerdista”. Naquela época, os movimentos estudantis brasileiros com quem tive contato na USP me fizeram sentir num “*time warp*”. Quando eu fui aluno universitário nós também éramos impactados pelas ideias e pela paixão por Marx, Lênin ou Trotsky. Mas não se vê mais isto na Holanda – nem hoje nem há dez anos. Mesmo assim, eu, como professor, mantive meu conteúdo.

Ser considerado de direita ou esquerda não é algo que tira meu sono, embora eu me identifique mais com a esquerda do que com a direita. Mas na Holanda, nas últimas décadas, o público tornou-se mais conservador tanto na política quanto nas Universidades. O partido liberal-conservador há anos é maioria por aqui, enquanto que o partido trabalhista é apenas uma sombra do que era.

Por outro lado, quero frisar que, embora a intelectualidade e os alunos tenham talvez guinado para a centro-direita, a sociedade holandesa como um todo vem, no mesmo período, internalizando (e legislando sobre) muitos itens do programa da esquerda – pensemos em temas recentes como o meio ambiente e a mudança de clima, a diversidade, as questões da ética médica (direito ao aborto, eutanásia etc.).

Além do mais, existe já há muitos anos uma socialização e democratização do acesso à educação de qualidade, à assistência médica, aos programas culturais... bem mais avançadas do que no Brasil. Em outras palavras, os pontos de partida para comparar as duas sociedades são bem diferentes.

Na semana passada, tivemos eleições parlamentares aqui na Holanda e a direita reforçou sua maioria; e a esquerda, lamento dizer, está em declínio. Já no Brasil é verdade que há uma forte tendência conservadora reprimida – vocês têm o seu próprio Trump (risos). Se por um lado há uma força política conservadora, porém, uma grande parte dos alunos universitários no Brasil são progressistas e/ou de esquerda. Isto, na Holanda, não é mais o caso. Existem, obviamente, todos os partidos. Nós temos também partidos xenófobos, islamofóbicos e até com franjas antissemitas. Felizmente, eles estão ainda politicamente *beyond the pale* (além da fronteira da legitimidade) isolados... por enquanto.

Agora mais concretamente: quais são as pesquisas, os recursos? Em geral, há na Holanda relativamente mais recursos por ser um país mais rico do que o Brasil. Mas não só por isso. É também um país que dá valor à pesquisa e ao ensino. Um país – e não o único na Europa – que oferece ensino público de alta qualidade a todas as crianças (obrigatório). Assim essas crianças se tornam universitários já com uma bagagem de boa qualidade e existem opções de bolsas universitárias tanto para o ensino quanto a pesquisa. Resumindo: educação e pesquisa são consideradas elementos vitais de progresso para um país!!

Atualmente não tenho muito contato com as novas gerações, porque meu público são alunos acima de 50 anos. Esses cursos, apesar de aceitarem inscrições sem prova ou comprovante de estudos anteriores, são de alto nível. Portanto, os alunos precisam de uma certa formação para que consigam acompanhar os conteúdos. São oferecidos cursos sobre temas políticos, filosóficos, história da arte, arquitetura, psicologia, física quântica, entre outros. E são lotados. No ano passado em meu curso sobre a crise da civilização ocidental tive 100 alunos porque não cabia mais no anfiteatro (risos). Mesmo atualmente com o zoom, inscrições continuam a todo vapor com debates e perguntas de alto nível.

Em geral, os holandeses são menos emocionais do que os brasileiros e isto também aparece nas discussões que eu frequentemente tenho. Acho também que eles são, em geral, mais assertivos do que os brasileiros. No Brasil há mais emoção na comunicação. Às vezes, isto pode se tornar um ponto de fraqueza. Se fala muita coisa, mas na prática, na hora de implementar uma política, parece-me, muitas vezes, que a situação se torna problemática. Veja por exemplo a reação à pandemia. Nossa situação na Europa era inicialmente não muito melhor do que a do Brasil. Sei que a Europa tem instituições muito mais desenvolvidas do que o Brasil. Na área da saúde pública, aqui todos tem um seguro de saúde oficial, obrigatório e barato, já que cobre quase tudo que você precisa, de vacinas a cirurgias. Refugiados ou ilegais não têm essa cobertura, mas a Cruz Vermelha os ajuda. Em linhas gerais, o sistema funciona. Mesmo assim, se pensarmos no caso da Covid-19, a Europa está enfrentando dificuldades. As vacinações avançam devagar demais. Porém, não se compara ao Brasil pois há uma diferença básica no modo de vida das pessoas: não há favelas com cinco ou seis pessoas morando num quarto sem água corrente e sem esgoto!

[Parte 2: A Europa em crise?]

RM

A palavra “Europa” – tal como “Brasil” – desperta certas ideias no imaginário popular. Partindo do pós-Guerra Fria, a ideia de Europa é comumente associada à ideia de “Ocidente”, de “Secularismo” de Organizações Políticas e Regimes Internacionais (como a ideia de uma União Europeia). Contudo, a realidade “europeia” tem sido diferente. Ainda existe, na sua leitura, uma ideia de Europa que os europeus estejam dispostos a defender? Autores contemporâneos como Douglas Murray e Ayaan Hirsi Ali apontam não só o declínio “ideológico” da Europa como indicam que uma certa “culpa” colonial tem acelerado este processo. Qual sua avaliação?

PD

Por acaso, eu estou dando também um curso para meus alunos da terceira idade que se chama: “A Europa... existe?” (risos). Mas minha resposta, após dois semestres em que eles precisaram sofrer comigo (risos), é que, sim, existe! Tanto a Europa quanto o

Ocidente começaram, obviamente, como termos geográficos, mas se tornaram conceitos culturais. O Ocidente é mais amplo do que só a Europa. Há áreas do Ocidente que não pertencem à Europa. Sem dúvida, você pode incluir a Europa Ocidental no conceito do Ocidente. Sem dúvida, também, América do Norte (Canadá e EUA, pelo menos). Por outro lado, se consideramos por exemplo, a Rússia... os russos estão debatendo desde o czar Pedro o Grande se eles são europeus ou não! “Good luck with that”. No entanto, não pode se negar que eles fazem parte de uma civilização que compartilha muito com a Europa.

Você conhece Vladivostok, cidade perto do Japão, no Oceano Pacífico? Eu costumo mostrar para os alunos algumas fotografias de Vladivostok e os desafio: onde vocês pensam que esta cidade está localizada? Bom, eles dizem, talvez no Mar Báltico? Em algum lugar da Europa Oriental? (...). Então eu revelo e discutimos se ainda faz de certa forma parte da Europa. E a ideia do Ocidente também inclui os EUA, mas também, por exemplo, a Austrália e a Nova Zelândia que estão ainda mais a Leste da Europa do que Vladivostok. Mesmo assim a Austrália está culturalmente mais perto da Europa do que o Brasil.

Eu, pessoalmente, sou muito pró-europeu. Apesar de todos os problemas e crises pelos quais a Europa passa - inclusive crises ideológicas profundas - ainda tenho fé nas possibilidades futuras, na medida que pudermos universalizar a ideia da Europa. Mas o debate é aberto. Há aqueles que imaginam uma Europa entre fronteiras fechadas; há vozes e atores políticos que defendem tendências excludentes e xenófobas e querem fechar as portas para o resto do mundo. Alguns querem acabar com a própria União Europeia para voltar ao velho sistema dos Estados soberanos. É fácil concluir que isto não seria uma boa solução para os problemas que enfrentamos, nem para nós nem para o resto do mundo. Porém, não podemos negar que a União Europeia está em crise.

No primeiro semestre do curso analisamos a pergunta: “O que é a Europa?”, “Quais suas realizações?”. Apesar de tendências negativas que não devemos esquecer, enxergamos, em geral, uma história positiva repleta de êxitos. No segundo semestre lanço um desafio: tudo bem, essas realizações, mas nós estamos, mesmo assim, num mal-estar ideológico, num momento quando as ideologias e os valores que sustentavam o Ocidente parecem exauridos, não só a partir de críticas intelectuais chinesas, africanas, anti-orientalistas, mas de dentro da própria intelectualidade europeia. Há uma forte influência de tendências pós-modernas e pós-coloniais que expressam uma forte crítica, que chega a rejeitar a Europa e o Ocidente em bloco. De onde ela vem? Como reagir?

Particularmente vejo isso relacionado à crise da esquerda. Pois na leitura mais ampla, a esquerda é aquela força que tende a introduzir mudanças progressistas em várias situações que limitam as possibilidades dos seres humanos e que exigem a transcendência dessas restrições em nome de direitos universais. Esta transformação encontramos não só na revolução francesa, mas também no renascimento, na revolução científica, no iluminismo... Todo o processo da modernização decorre desta força. Já a direita se define pelo oposto: é a tendência de conservar ou de voltar a um imaginário paraíso perdido. Muitas vezes trata-se, obviamente, de uma fictícia idealização do passado. É a dinâmica entre a direita e a esquerda que determina a história da Europa – pelo menos no último meio milênio.

E qual é essa crise? Os desapontamentos com as realizações da modernidade se traduzem em ataques à própria razão. Os horrores que acompanharam a revolução russa e o stalinismo resultaram na rejeição do socialismo e da própria possibilidade de uma

sociedade mais justa. Sem falar nas injustiças maciças que os ocidentais fizeram contra populações inocentes e indefesas, de todo esse processo de escravização e de colonização dos povos nas Américas, e depois na África e na Ásia. E sem falar do holocausto dos judeus na II Guerra Mundial. Injustiças cometidas pelo ocidente, não raramente em nome da suposta superioridade de uma ou outra civilização ou raça, tornaram a ideia da universalização do progresso numa amarga piada.

Esses são os ingredientes da crise da esquerda. Ela faz, portanto, parte integral da crise da consciência europeia – se é que podemos falar nestes termos – e nos leva ao debate contemporâneo em torno de quem pode legitimamente participar na conversa sobre quem somos e para onde queremos ir como sociedade. Debate que inexoravelmente nos convida a falar da exclusão de minorias, de mulheres, de homossexuais, de raças.

Hoje esta conversa, que uma vez se iniciou em algum lugar europeu, é global.

Eu vejo Europa e Ocidente, portanto, como definições culturais tendo a ver mais com valores e cultura e menos com uma geografia específica.

Vocês talvez se lembrem que, às vezes, eu começava minhas aulas provocando nossos alunos da USP: ‘Porque o Brasil não pode fazer parte da União Europeia?’ Seria porque acidentes geográficos como um oceano nos separam para sempre? E, realmente, se você pensar a Europa (como a EU enfaticamente afirma), como projeto baseado na ideia de democracia liberal, nos valores de Direitos Humanos universais, eu não entendo por que este projeto não pudesse se expandir para outras regiões da Terra. Sim, a base do projeto foi meio utópica, mas, por outro lado, chegou a se concretizar de modo tangível e relativamente bem-sucedido (embora bastante burocrático) nos planos da cooperação econômica, jurídica, securitária e cultural. Por que este modelo não poderia se expandir para outras partes do mundo? Pois o futuro dos Estados soberanos nacionais, separados, dos quais nós temos 200 no mundo atual não é promissor. Eu não posso ver com grande otimismo a anarquia internacional, aceita pelos realistas como o normal permanente. Então, sim, o ideal é que a União Europeia se expanda. Esta expansão se condiciona a valores subjacentes compartilhados, que inevitavelmente são valores progressistas e universais. É nisto que ainda acredito.

A ideia de Europa está em perigo? Sim. Está com problemas. Felizmente, porém, apesar de todas as tendências “anti” entre grupos populistas tanto de direita quanto da esquerda (há também populistas esquerdistas, em geral euro-fóbicos), a maioria dos cidadãos europeus ainda é a favor do projeto europeu. O apoio gira, provavelmente, dependendo do país e do momento da pesquisa, em torno de 50 a 70% da população. Não é tão mau.

O impulso básico ainda está vivo. E por outro lado, eu não vejo como solução nenhum futuro alternativo baseado no nacionalismo. O programa das direitas proclama que precisamos sair da Europa. Espelha Trump que dizia “*America for the Americans*”. Aliás, no caso dos EUA, o presidente Monroe já clamava “a América para os americanos” há 200 anos (risos). Nos 1820s o grito soou progressista. Hoje reflete o desejo de escapar do resto do globo.

Esses são programas excludentes, um tipo de egoísmo coletivo promovido por líderes blefando representar “o povo” que deve se defender contra o resto do mundo. São ecos

de um mundo ao qual voltar nos imporia um preço alto demais. Os dilemas fundamentais da coexistência internacional são obviamente vinculados a quais valores compartilhamos. Contudo são menos os valores *per se* que nos dividem, pois acho que muitos destes valores, provavelmente, vocês e uma grande parte da humanidade também assinaria. A questão é como eles são aplicados, em particular onde eles se chocam, p.ex. quando mais igualdade conduz a menos liberdade, ou quando devemos delinear as prerrogativas do indivíduo contra as da coletividade.

Essas questões nos aproximam dos dilemas da razão instrumental, como também aparecem nas discussões de Adorno e Horkheimer e dos outros pensadores da Escola de Frankfurt. A razão é importante, mas se você se entrega só à razão instrumental, você abre o caminho para a barbárie. “Como posso estabelecer, da melhor maneira, uma fábrica que vai produzir x produtos? Como posso vender por tal e tal?”. Sem uma racionalidade de valores, isso pode chegar a: “E como posso de maneira mais racional e mais eficaz exterminar meus inimigos?”

É exatamente a mesma maneira de pensar. Os nazistas contiveram a população antissemita na Europa oriental quando esta atacou judeus de forma selvagem e espontânea. O argumento nazista era “racional”: “Chega de improvisação caótica e emocional! Precisamos fazer trens que irão para Auschwitz, calcular quantas pessoas cabem nos vagões, quantas podemos exterminar nas câmaras de gás por dia com qual quantidade determinada de químicos, etc.”

Isso ilustra um tipo de *razão desvinculada de valores*. Weber fala da racionalidade instrumental, que está em contraste com a racionalidade dos valores. Se o Ocidente não conseguir fechar a ponte entre estas duas formas da razão, a crise vai se aprofundar.

RM

Posso só enfatizar dois pontos? O primeiro deles é: você falou bastante do declínio da esquerda, eu queria que você falasse um pouco sobre os valores liberais dentro da Europa (e aí pensando a Europa como um conceito, como você explicou). Como você explica, atores e governos defendendo posições não liberais, como por exemplo, contra pautas LGBT, casamento gay e, mesmo, a defesa da família tradicional, como por exemplo dificultar o divórcio e ir contra o aborto. Isso também, de certa forma, não é um declínio da Europa? O segundo aspecto, que eu gostaria que você falasse, é sobre a ideia de culpa colonial. Eu sei que o debate das artes é até um pouco secundário, mas eu vi um dia desses que a própria Holanda é um país que de certa forma está liderando essa devolução de obras de arte para outros países. Assim numa certa retração, de recuo, dessa posição que no passado era acusada de ser colonialista. Isso também, não é parte desta crise europeia?

PD

Temos que lembrar que as mulheres podem politicamente ser uma “minorias”, mas na verdade, demograficamente, são a maioria. E as “minorias sexuais” todas juntas constituem talvez também uma maioria (só que ninguém ousa falar sobre este ponto). As restrições no comportamento privado e sexual fazem parte do ideário da direita. Porém, não são especificamente europeias. O oposto, as reivindicações da liberdade do indivíduo, fazem parte da pauta da modernidade, vinculada originalmente, como eu disse antes, à esquerda.

A direita, neste esquema, tenta resgatar valores anteriores, ultrapassados pelo processo da modernização. Obviamente, porém, a realidade histórica é mais complexa. Na plena expansão do capitalismo no séc. XIX, os ingleses, protótipos da modernidade, foram vitorianos na sua moralidade. Mesmo assim, em termos gerais, a modernização tende a libertar as pessoas para expressar suas ideias, seus desejos, o que querem da vida. E à expressão seguem experimentação, visibilidade e finalmente, normalização do “anormal” de antes.

Quando os conservadores reconectam com os valores de uma sociedade pré-moderna baseada em obediência às tradições e à revelação divina, a tendência anti-feminina faz quase sempre parte do pacote. Porém isto não é especificamente ocidental. A anti-sexualidade, por exemplo, pode ser mais enraizada no cristianismo do que no judaísmo e no islã; mesmo assim a opressão da mulher existe no Islã e no judaísmo tanto quanto no mundo ocidental, embora as formas difiram. Você vai encontrar outros paralelos na China, no Mundo Muçulmano, na Índia e, em geral, em sociedades agrícolas pré-modernas. Precisariamos confiar nas reconstruções duvidosas dos costumes de tribos pré-estatais para encontrar sociedades pré-modernas supostamente menos misóginas.

Quanto à questão colonial, obviamente, os europeus, os ocidentais, não podem negar que eles foram os conquistadores, espoliadores e opressores da maioria do planeta. Agora, claro, precisamos pagar nossas contas. Existem, porém, várias maneiras para fazer isso. Uma é dizer: por causa da nossa culpa ancestral, coletiva, nós, cujos antepassados fizeram tudo isso, não podemos mais abrir a boca. Deveríamos nos manter num silêncio envergonhado e deixar que os outros digam o que eles quiserem. Uma tal atitude logo chegará a absurdos.

Como exemplo uma pequena anedota: li na CNN que entre a população negra dos EUA há uma certa tendência, que também se expressaria em pressão social recíproca, de não realizar casamentos com brancos por causa da “honra racial”. Agora, imagina se um alemão hoje dissesse algo deste tipo em público, sobre manter a honra da “raça ariana”?!... que aliás não existe: nenhuma raça existe como entidade essencial onde características físicas acarretam qualidades mentais. São todas, em última instância, construções sociais. Considero o racismo reativo das vítimas tão nefasto e condenável quanto o protótipo racista original.

Eu acho que os europeus têm coisas para se envergonhar, os brasileiros têm coisas para se envergonhar, os chineses têm, os árabes também; mas todos temos também razões para sermos orgulhosos com as realizações positivas de nossos antepassados num passado mais distante ou mais recente, e que coletivamente constituem nosso legado comum. Em última instância, nós podemos nos considerar como herdeiros de realizações, que tudo que a humanidade realizou no passado.

É por isso que tenho problemas com certas tendências pós-coloniais, que visam dar espaço à auto expressão dos oprimidos (“subalternos”), facilitar a externalização de traumas como um passo para superar o que foi feito de destrutivo em nosso “centro íntimo”. O impulso, positivo em si, pode acabar em exagero, e gerar uma “plataforma negativa” que apenas hostiliza os descendentes dos responsáveis de então e cria obstáculos à reconciliação.

A instrumentalização do status de vítima se encontra aliás em muitos contextos. Por exemplo, na maneira como Israel manipula às vezes o legado do holocausto: pode-se entender e talvez perdoar muitas coisas erradas que Israel faz, mas isto não desculpa para sempre a opressão dos direitos não menos válidos dos palestinos. A glorificação da vitimização tem um lado não positivo.

RM

Um tema caro à nossa linha editorial – que inclusive já foi tema de um número – é a liberdade de expressão. Teoricamente todos que vivem ou almejam viver numa democracia deveriam defender a liberdade de expressão como um valor fundamental. Todavia, o tema é sensível e polarizado. Não por menos, o ataque terrorista à sede do jornal satírico Charlie Hebdo em 2015 teve e ainda tem grande repercussão. Hoje me parece que o tema foi sequestrado pela “extrema-direita” ou por líderes populistas. Donald Trump foi em seu governo (2016 – 2020) proponente da tentativa de banir a entrada de muçulmanos nos EUA (alegando que a presença deles nos EUA aumentaria a ameaça terrorista) terminando – ele próprio – banido das grandes redes sociais, entre outros motivos, por incitar comportamentos terroristas e por disseminar notícias falsas que podem alimentar e mobilizar grupos violentos. Na sua leitura, como a instrumentalização da liberdade de expressão e seu uso na chamada “guerra cultural” tem contribuído para o cenário contemporâneo de crise da democracia liberal? Seis anos depois de atacar o Charlie Hebdo, o que o islã político aprendeu? Estão ganhando está “guerra” contra a liberdade de expressão?

PD

Não dá para proibir a expressão ou disseminação de um qualquer pensamento sem eventualmente arriscar a prática da livre expressão de opinião em geral. Você sabe onde começa, mas onde vai acabar? Há 200 anos o poeta Heinrich Heine profetizou: “Onde queimam livros, ao final queimarão seres humanos”. A liberdade de expressão permanece a pedra angular da democracia liberal.

Tendo dito isso, acho que na conjuntura atual as ameaças à liberdade de expressão vêm mais de uma certa esquerda do que da direita. Não me vêm à mente muitas tentativas direitistas recentes para censurar ideias – exceto em casos de regimes conservadores pseudo-autoritários como a Polônia, onde a mera menção de colaboração de antissemitas poloneses no Holocausto é considerada como “ataque à honra nacional”. As tentativas de Trump para banir a entrada de muçulmanos nos EUA foram odiosas, mas têm mais a ver com liberdade de mobilidade do que com a da expressão. Este – talvez o pior presidente na história dos EUA – é um atacadista de falsas notícias, mas, novamente, falamos em demagogia, não em censura. A especialidade da direita hoje é mais inundar o mercado das ideias com *fake news*, informações fantasiosas e teorias conspiratórias do que em ativamente frear a expressão das ideias de seu oponente.

Pelo contrário, encontramos na esquerda pós-moderna a tendência para privilegiar a *representação* acima da própria *realidade externa*, já que o relativismo considera esta última como ou inerentemente inatingível, “múltipla” ou inevitavelmente tingida a priori de preconceitos. Ou até inexistente! Tal perspectiva, hoje influente na esquerda, tem fomentado a cultura do cancelamento, cuja origem na luta pela justiça é admirável, mas que desemboca em absurdos. Quem ousa ainda assistir em público a filmes de “pedófilos” como Woody Allen ou Roman Polanski? Você ainda arriscaria ler Harry Potter, a “detestável” obra da transfóbica J.K. Rowling? O famoso jornalista e intelectual público Ian Buruma foi tirado da New York Review of Books por ter publicado um artigo de um autor crítico do movimento *MeToo*. E como uma atriz judia branca como Gal Gadot ousa representar a rainha egípcia “negra” Cleópatra? É pura apropriação cultural!

E a censura politicamente correta de “valores errados” não para no presente: retrospectivamente deslegitima e tenta censurar também “criminosos” históricos tais como o pintor Paul Gauguin (“voyeurista”), o filósofo Immanuel Kant (“racista”), ou o compositor Mozart (“islamóforo”). Assim a história degenera em relatório de tudo o que não deveria ter acontecido! Esta “estratégia” ridícula só vai conduzir a um beco sem saída.

Não acho que os ataques jihadistas ao Charlie Hebdo conseguiram um retrocesso na liberdade de expressão na França. Recentemente um islamista extremista decapitou um professor de escola pública por ter mostrado aos alunos as charges de Charlie – ora, a reação tem sido antes uma mobilização *a favor* das liberdades civis! É verdade que aqui e ali observamos também reações mais preocupantes, mas por enquanto ainda não vi vitórias islamistas impressionantes – fora da própria comunidade deles.

A luta contra ideias que consideramos errôneas deve-se travar por argumentos e não por calar a boca do adversário. Portanto eu sou a favor de uma quase ilimitada liberdade de expressão – incluindo até mentiras perigosas como a negação do holocausto! – com a única exceção de apelos à violência. Estes devem ser reprimidos.

[Parte 3: Pandemia e o OMMM em transformação]

RM

O tema Israel – Palestina lhe é caro e nós sabemos. Os jovens de hoje tendem a simpatizar com os palestinos e Israel tem, recentemente, buscado e mantido diálogos e projetos de cooperação com líderes autocráticos. Qual sua análise da conjuntura geopolítica Israel-palestina? E como Israel tem usado sua resposta aparentemente eficaz à pandemia como um “*soft power*” para tentar melhorar ou mesmo manter a imagem de uma potência regional?

PD

Obrigado pela pergunta, mas tenho que advertir que você está apresentando aqui uma maçã envenenada, que precisaria de uma exposição mais aprofundada do que é possível aqui sem arriscar desmaiarmos antes da sua conclusão (risos). Primeiramente, a cooperação recente com líderes autocráticos não é nada de novo para Israel, que, no passado, já cooperou com ditadores africanos, latino-americanos e outros. Trata-se de uma aplicação da estratégia que Israel desenvolveu já meio século atrás. Haja visto o boicote dos países árabes (que amplamente continua) e a ausência de relações diplomáticas, econômicas ou até culturais com o mundo árabe circundante. Israel busca “saltar acima da muralha árabe” em busca de potências com quem cooperar e se fortalecer. Por exemplo, a Turquia, no passado amiga de Israel, ou o Irã, com quem teve uma boa relação num passado mais distante ainda, quando o Xá da Pérsia foi amigo de Israel. Mas tudo isso não é nada de muito original. Embora eu não aplauda, todos os países fazem isso, às vezes é inevitável tecer relações com regimes não democráticos ou “tiranos amistosos”.

Vejo, no entanto, outros pontos bem mais fundamentais. Israel passa há pelo menos 20 anos por um processo de deslegitimação ideológica internacional. No nível das opiniões públicas, a convicção de que, como país, Israel não deveria mais existir, é hoje

provavelmente mais difundida do que antes. O perigo é que, mais cedo ou mais tarde, os governos sigam as preferências de sua base. Isto, obviamente, não deixa a população israelense muito feliz. De modo geral, a esquerda apoia a causa palestina. A identificação é compreensível, já que os palestinos são o lado mais fraco, são as vítimas. Mas mesmo se vítimas, eu como sionista crítico, ainda definiria os palestinos como “as vítimas das vítimas”. Isto criou uma situação bem idiossincrática, complexa demais para esquemas simplistas anti-imperialistas. Hoje a simpatia com os palestinos, outrora invisíveis, é generalizada com forte respaldo entre intelectuais de esquerda. Por outro lado, vários grupos populistas xenófobos da direita na Europa e nos EUA mantêm uma relação não menos ambígua com o sionismo. São sempre e, em primeiro lugar, anti-imigrantes, anti-muçulmanos, mas, não raramente, também antisemitas. Há até aqueles que, como o Partido Trabalhista na Inglaterra de Jeremy Corbyn, combinam posturas esquerdistas com uma retórica e insinuações antisemitas.

Ao mesmo tempo, o velho “tradicional” antisemitismo da extrema-direita não desapareceu. Aparece na França, por exemplo no velho Jean-Marie Le Pen (o pai de Marine) Le Pen ou em Viktor Orbán, em pleno poder na Hungria. Eu poderia acrescentar mais à lista. Israel, apesar das suas divergências internas, é ainda forte “em casa”. Mas, “na rua”, a situação começa a preocupar.

Naturalmente, muitas das críticas a Israel são justificadas. Temos ali racismo, opressão aos palestinos, além de muita indiferença entre os judeus israelenses. Mas obviamente Israel não é um país de Deuses nem de Demônios. É um país de seres humanos com fraquezas e pontos positivos. Como todos nós, em todos os lugares. O inegável crescimento do antisemitismo no mundo soa para muitos israelenses como uma justificativa a mais para o projeto sionista. É difícil argumentar contra isso.

A força e a capacidade de mobilização na cena internacional das quais Israel hoje ainda dispõe, decorrem, porém, mais da sua força militar e econômica do que da aceitação da sua legitimidade. A erosão desta legitimidade ajuda a direita em Israel. A direita israelense por sua vez aprofunda as exatas políticas que ainda mais erodem a legitimidade. Os tristes resquícios da esquerda sionista enfrentam uma tarefa tipo “*mission impossible*” de tirar o Estado judeu de seu imbróglio destruidor.

Quanto à postura Israelense na pandemia, deve-se admitir que Israel merece admiração por ser realmente bem mais eficaz do que a grande maioria dos outros países. Mas – deveria ser supérfluo enfatizar – não vacina milhões de pessoas para fazer êxito na política externa. Inocula para proteger sua própria população. A política de vacinação mostra a discrepância enorme em termos de desenvolvimento entre o Estado de Israel (que aliás também vacina os cidadãos árabes israelenses, ou seja os palestinos israelenses) e todos os outros países da região. Não acho que esta discrepância seja para sempre impossível de superar. Mas, no momento, ainda existe. Mas a realidade é também que Israel, já por anos, por exemplo, na Guerra civil na Síria, vez ou outra, dava ajuda humanitária às vítimas civis sírias, que são transportadas para hospitais em Israel e tratadas dos ferimentos de guerras.

Israel não ganha muitos pontos na opinião pública internacional por causa disso: a maioria das pessoas não presta atenção; eles não fazem isto por motivos propagandistas, mas como gesto humanitário.

RM

Parte da mídia, até os recentes acontecimentos da semana do dia 12/05/2021, mantiveram congeladas as notícias sobre os conflitos no Oriente Médio. No entanto, os atores (EUA, Israel, Arábia Saudita, Irã e Rússia) não mudaram suas agendas. O que você poderia mencionar sobre os conflitos israelo-palestinos atuais?

PD

Cabem aqui três observações. A primeira, que o conflito entre Israel e o mundo árabe-israelense está, pelo menos em termos propagandísticos, diminuindo. Ninguém mais presta atenção. A negligência facilita o projeto *objetivamente* colonial da direita sionista: *subjetivamente* os colonos na Cisjordânia podem não se *sentir* colonizadores, mas dentro da realidade de soma zero onde ambos os lados inimigos operam, os assentamentos israelenses dificilmente se entendem de outra forma. A anexação rastejante do território palestino por sua vez explica o dilema palestino, pois, momentaneamente, os foguetes do Hamas tornam a violência estrutural de Israel algo visível e internacionalmente relevante. Logo, porém, as represálias israelenses punem a população palestina civil ainda mais; impõe-se cessar-fogo recíproco, e o conflito volta a seu costumeiro perfil baixo. Conclusão: tanto aqui quanto do outro lado da colina, miséria humana totalmente fútil!

Mas, e isto é fundamental, qualquer que seja seu perfil, o conflito não acabou - apesar dos chamados Acordos de Abrão com os Emirados e com o Bahrein, a da tendência de normalização com o Marrocos e até com a Arábia Saudita. Obviamente, eu apoio na medida em que uma paz injusta é melhor do que uma guerra justa. Mas esta paz é oportunista. Reflete uma exaustão da militância árabe, sem nenhuma conciliação. Enquanto nós não temos conciliação, teremos este conflito.

Em segundo lugar, Israel está sujeito a um tipo de decadência ideológica que mesmo eu tenho dificuldade para entender. Começou, ao mais tardar, com o fracasso do acordo de *Camp David* em 2000 entre Bill Clinton, Yasser Arafat e Ehud Barak. Este fracasso produziu uma tendência de declínio da esquerda israelense. Quando tento entender, enxergo uma certa dualidade. Por um lado, os israelenses acusam “os palestinos não querem a paz, portanto, nós não podemos ter a paz com eles”. Realmente nas últimas décadas o Hamas, hoje o maior partido palestino, fez tudo o que podia para comprovar este ponto de propaganda israelense. Dá para encontrar tendências mais moderadas, mas eles são desapontadas e estão bem escondidas. O Hamas é ainda um movimento islamista antisemita imbuído de um complexo de martirização. A lógica é “Não importa que nosso povo sofra, se podemos fazer o outro povo sofrer ainda mais.” O resultado: há israelenses que pensam: “nós não podemos ter a paz”, e outros que pensam: “nós não precisamos da paz”. A direita sionista pode se gabar com: “apesar de todo o barulho que o inimigo faz, somos sempre nós que vencemos as guerras.”

E eles têm razão. Graças ou devido à indiferença internacional, Israel simplesmente não paga o preço pela ocupação da Cisjordânia e do assédio de Gaza. Acho uma pena dizer isso: não estou de acordo nem com a estratégia *BDS* (movimento que prega o Boicote, o Desinvestimento e Sanções contra Israel) nem com seus objetivos. Mas, neste ponto, eles não deixam de ter razão. *BDS* diz: Israel não faz nenhum movimento para a paz, pois não sente que tem algo a ganhar com a paz ou a perder continuando a colonização dos territórios palestinos. Então o resultado desta tendência é: “por que fazer o esforço?” Israel

mergulha assim em temas domésticos, culturais ou econômicos tais como a posição dos ultraortodoxos na sociedade, o custo de vida, os impostos etc. E os palestinos simplesmente desaparecem como item político. Temo que isso continue até os *peaceniks* de ambos os lados reverem suas estratégias.

Neste momento, dentro do campo da direita, Netanyahu, a quem eu detesto, vocês sabem (risos), absurdamente tem se tornado o mais moderado “esquerdista” dessa coalizão da direita que ele repetidamente conseguiu construir. Os palestinos também não fazem muito pela paz. Eu simpatizo, tenho compaixão com os palestinos, mas eles continuam, como os israelenses, presos à sua estrutura ideológica. Difícil sair dela. Mas, e isto é a terceira observação, nem os palestinos escapam de suas próprias armadilhas ideológicas. Por um lado há o “você não pode fazer (ainda mais) concessões”. Ir contra os princípios sagrados da luta justa seria uma traição. Quem fala em concessões arrisca uma bala na cabeça. Qual seria então a saída: o Estado binacional, com implementação do direito de retorno dos refugiados palestinos, ab-rogação da Lei do Retorno para judeus, mas plenos direitos iguais para ambas as nações. Este projeto é totalmente utópico. Soa mais como uma reformulação sofisticada para legitimar a reconquista árabe e/ou muçulmana do que como convida sincera à conciliação. Portanto, repele a grande maioria dos judeus tanto israelenses quanto na diáspora. Entre esses dois polos retóricos opostos, não há nenhuma política de passos intermediários. Logo, nesta terra ideologicamente arrasada, os partidos palestinos usam a instabilidade do conflito de forma oportunista. Muitos são políticos corruptos que não servem realmente aos interesses de sua própria população.

Eu não vejo claramente como escapar deste círculo vicioso. Quando os leitores lerem estas palavras, elas estarão provavelmente já ultrapassadas pela realidade política. No momento atual, contudo, coloco minha esperança na nova coalizão israelense da “Mudança” que engloba sete partidos opostos (entre eles, um islamista palestino!) num projeto comum para derrotar a corrida para a catástrofe. Num conflito tão complexo, quicá a salvação chegue do lado mais improvável?

RM

Peter, gostaria de fazer suas considerações finais?

PD

O quadro que esbocei acima nos permite tirar uma lição para os progressistas no conflito Israel – Palestina, mas vale também para o debate ideológico sobre a Europa. Ao abrir os jornais e as mídias, encontramos cada vez mais propósitos negacionistas e odiosos de uma direita radicalmente excludente da diversidade. Nós não precisamos concordar com os gritos da direita, mas se queremos sobreviver, *precisamos entender por que eles gritam e o que eles gritam*. Isto não é tão fácil como soa. Mas não há outra saída.

DEZ ANOS DEPOIS: A PRIMAVERA

ÁRABE FRACASSOU?¹

Paul Aarts²

A autoimolação do vendedor de rua tunisiano Mohammed Bouazizi em 17 de dezembro de 2010 levou a uma onda de protestos no mundo árabe. Agora, o pessimismo reina por toda parte. Guerras (civis), repressão e desemprego crescente assolam a região como nunca antes. A “dupla crise” do mercado petrolífero em colapso e da COVID-19 aprofundou ainda mais os problemas existentes. A Primavera Árabe estava fadada ao fracasso? Por qual lente devemos olhar para compreender o potencial das ondas de protestos?

“A Primavera Árabe fracassou” é uma frase que se ouve com frequência. Após um breve período de euforia em 2010-2011, o clima rapidamente se transformou em desilusão e pessimismo. “Inverno” tornou-se um rótulo popular. Os protestos no Iraque, Argélia, Marrocos, Líbano e Sudão geraram um ínfimo de esperança nos últimos dois anos, mas especialmente desde a pandemia do Coronavírus e a recessão mundial, o caminho para o pessimismo desenfreado e o cinismo indissimulado foi aberto.

Em um recente ensaio para a Política Externa, o especialista em Oriente Médio Steven Cook colocou da seguinte maneira: “A região tornou-se uma distopia marcada pela violência, pelo ressurgimento do autoritarismo, pelo deslocamento econômico e pelo conflito regional, sem uma saída clara (...)”.

¹ Este artigo foi originalmente publicado tanto em holandês pelo Clingendael Institute (Haia), em 21 de outubro de 2020, quanto em inglês, no Fanack.com, em 18 de dezembro de 2020. Para ler este artigo em holandês, acesse: <https://spectator.clingendael.org/nl/publicatie/de-arabische-lente-wel-niet-passe>. Para ler este artigo em inglês, acesse: <https://fanack.com/10-years-later-did-the-arab-spring-fail/>.

² Paul Aarts é professor aposentado de Relações Internacionais no Departamento de Ciência Política (Universidade de Amsterdã). Foi co-fundador da *ZemZem*, uma revista holandesa sobre o Oriente Médio, o Norte da África e o Islã. Desenvolveu o programa “Zeytun Academic Exchange”, com institutos acadêmicos em vários países do Oriente Médio. Escreve principalmente sobre os países do Golfo, particularmente a Arábia Saudita. Suas publicações incluem *Saudi Arabia: A Kingdom in Peril* (Oxford University Press 2015, co-escrito com Carolien Roelants) e *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Affairs* (New York University Press 2006, editado com Gerd Nonneman). Site <https://www.uva.nl/profiel/a/a/p.w.h.aarts/p.w.h.aarts.html?cb>. Contato: P.W.H.Aarts@uva.nl.

Pela primeira vez, é inteiramente razoável sentir-se desesperançado em relação ao Oriente Médio”.³ Palavras claras. No entanto, se o quadro delineado de catástrofe é justificado, é outra questão.

Nem todos compartilham desse cinismo. Afinal, não se pode negar que as revoltas árabes do início da última década foram um momento sem precedentes de consciência e ação políticas. O jugo da submissão foi descartado e os seus efeitos ainda não desapareceram nesse meio tempo.

Mesmo quando a história raramente percorre um curso linear, sendo mais uma série de ciclos e coincidências, permanece importante rastrear traços do passado no presente – como nos ensinou o filósofo e crítico cultural alemão Walter Benjamin. Conquanto a quaisquer “revoluções”, elas ocorreram principalmente na cabeça e nas mentes daqueles que tomaram as ruas e menos a nível político-institucional⁴.

“Descompasso”

Nesse sentido, as revoltas de dez anos atrás foram apenas o início de um longo processo, seja ele “revolucionário” ou não, do qual o resultado é incerto⁵. Essa última parte deve ser fortemente enfatizada.

É então igualmente problemático quanto ingênuo presumir que as ditaduras são insustentáveis a longo prazo e abrirão espaço para a democracia. Estudos baseados nessa ideia contêm um alto nível de desejo.

³ Steven Cook, ‘[The End of Hope in the Middle East](#)’, *Foreign Policy*, 5 de setembro de 2020 (itálico, PA). Do mesmo autor: ‘[Strongmen Die, but Authoritarianism is Forever](#)’, *Foreign Policy*, 5 de julho de 2018. Carolien Roelants também afirma que a Primavera Árabe fracassou. Ver *Dwars door het Midden-Oosten*, Amsterdã: Prometheus, 2018, p. 10. Livros com “Inverno Árabe” na capa são populares no mercado. Veja dois exemplos recentes: Noah Feldman, *The Arab Winter. A Tragedy*, Princeton e New York: Princeton University Press, 2020; e Stephen J. King, *The Arab Winter. Democratic Consolidation, Civil War, and Radical Islamists*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020. Ambos os autores são mais nuançados em sua abordagem da Primavera Árabe do que os títulos sugerem. Outra publicação recente que coloca pontos de interrogação no “fracasso”, é de Marina e David Ottaway, *A Tale of Four Worlds. The Arab Region After the Uprisings*, Londres: Hurst & Company, 2019.

⁴ Neste contexto, Asef Bayat cunhou o termo “refoluções”, algo entre a “revolução” completa e digna e “reforma”. Ver: *Revolution without Revolutionaries. Making Sense of the Arab Spring*, Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 2017, pp. 17-20.

⁵ Ver entre outros Barbara Geddes, ‘[What Do We Know About Democratization After 20 Years?](#)’ *Annual Review of Political Science*, Junho de 1999. Também Eva Bellin, ‘A modest transformation: Political change in the Arab world after the “Arab Spring”’, in Clement Henry & Jang Ji-Hyang (red.), *The Arab Spring. Will It Lead to Democratic Transitions?*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, p. 33-48. René Koekoek em sua recente contribuição ‘[Politiek en idealen](#)’ também faz alguns comentários consideráveis sobre o curso das revoluções (De Groene Amsterdammer, 23 de setembro de 2020).

Em tais estudos, conceitos agradáveis como “sociedade civil”, são frequentemente utilizados⁶. Quanto mais sociedade civil, melhor – ou assim se supõe⁷. A esperança (por um futuro democrático) se confunde com a análise (da realidade complexa).

Não tanto ingênua, mas ainda assim problemáticas são as abordagens que não reconhecem o “descompasso” entre o conteúdo dos protestos e as causas subjacentes a eles. O que isso significa?

Os *slogans* mais usados eram (e são) de natureza política, mas foi (e ainda é) a situação econômica desastrosa que primeiro merece atenção. Este foi, afinal, o mais importante – se não o único – incentivo das revoltas.

Gilbert Achcar explica isso de forma convincente como nenhum outro em seu livro *The People Want* (2013) e *Morbid Symptoms* (2016). Também no contexto da situação econômica em constante deterioração desde 2011, e ainda mais desde o início da pandemia da COVID-19, é notável que não tem-se dado muita atenção⁸.

Política de massas, mas pouco conteúdo de classe

A explicação para esse descompasso observado pode ser encontrada no passado. O economista de Desenvolvimento Dani Rodrik explicou isso muito claramente⁹. Grosso modo, ele explica, a transição do Ocidente para a democracia foi resultado de processos de industrialização em uma época em que a principal oposição social existente era entre capitalistas e trabalhadores.

Por outro lado, na maioria dos países em desenvolvimento – e também no mundo árabe – este não foi o caso. Ali, foi sobretudo uma luta política que ocorreu no contexto da descolonização e da libertação nacional.

Em tal contexto, a emergência da democracia liberal era consideravelmente menos provável, pois as ideologias nacionalistas eram muito mais desenvolvidas do que as ideologias baseadas em classe. Afinal, o inimigo comum era externo e as contradições sociais internas recebiam menos atenção.

⁶ Para uma visão geral literária anterior ver ‘[Wat iedereen moet weten over de Arabische Lente](#)’ (ZemZem, 2012), com títulos como *Inevitable Democracy in the Arab World* (by Wissam S. Yafi), New York: Palgrave Macmillan, 2012. O proeminente jornalista Rami Khoury mencionou em uma entrevista que também é da opinião de que a democracia é “inevitável” no mundo árabe – mesmo que isso não conte para todos os países. Ver *Near East Quarterly*, 9 de setembro de 2011, p. 1-6.

⁷ O sócio-antrópologo libanês e ex-ministro Charbel Nahas fala diretamente sobre “termos vagos como sociedade civil” e enfatiza a indispensabilidade de “partidos políticos bem organizados”. Veja ‘[De explosie biedt ook kans op hervorming](#)’, *NRC Handelsblad*, 18 de agosto de 2020. Argumento semelhante é feito por Paul Aarts & Marcia Luyten, ‘[De Arabische Lente: een mistig seizoen](#)’, *Socialisme & Democratie*, 4/2011.

⁸ Há exceções que tentam unir política e economia. Ver, por exemplo, o trabalho de Andrea Teti e seus colegas no “Arab Transformations Project”. Também alguns estudos de ONGs árabes e think tanks, como *Economic Research Forum*, *Nawaat*, *Observatoire Tunisien de l’Economie*, *Arab NGO Network for Development*, e *Alternative Policy Solutions*. Além disso, várias contribuições para o *Middle East Report* e estudos de [Mark R. Beissinger](#), [Amaney Jamal](#) e [Kevin Mazur](#).

⁹ Dani Rodrik, ‘[The Perils of Premature Deindustrialization](#)’, Project Syndicate, 11 de outubro de 2013; Dani Rodrik & Sharun Mukand, ‘[The Political Economy of Liberal Democracy](#)’, NBER Working Paper No. 21540, setembro de 2015.

As consequências disso ainda são visíveis no presente. A política de massas no Oriente Médio é muito menos acompanhada por uma clara consciência de classe, embora haja algumas exceções, como os protestos operários no Egito, na Tunísia e no Barein.

O analista egípcio Maged Mandour formula essa fraqueza de forma marcante em relação às revoltas árabes: “Aparte os *slogans* de mudança política, os direitos humanos e a necessidade de combater a corrupção, tem havido muito pouco conteúdo social”¹⁰.

Essa análise tem consequências para a avaliação das contribuições ao debate que pleiteiam mais “cidadania” (*muwatana*) e um “Estado civil” (*dawla madaniyya*). Essas são, reconhecidamente, simpáticas, mas têm pouca consideração pelas causas estruturais do poder ideológico e organizacional pouco desenvolvido dos movimentos de oposição.

Argumentos que veem um papel especial para a juventude árabe (às vezes reduzida a “*millennials*”) também são insuficientes e possuem um caráter altamente idealista. Antes de tudo, existe “o” *millenial* ou “a” juventude? Não deveríamos, enquanto realidade sociológica, falar em multiplicidade?¹¹. Afinal, a Famke Louise não representa a juventude nos Países Baixos, como ficou dolorosamente claro recentemente¹².

Paradoxo autocrático

O fato de que o processo de democratização é mais complicado do que às vezes se supõe, é também evidente a partir de estudos recentes que apontam o curso incerto dos acontecimentos após a expulsão de um ditador. Tendências autocráticas parecem ser indisciplinadas.

Nos primeiros anos após uma mudança de poder, muitas vezes há aumento da instabilidade e insegurança – tanto a nível pessoal (instabilidade, violência) quanto a nível econômico (crescimento do desemprego). Pesquisas mostram que civis frequentemente respondem a isso com menos, e não mais, fé na democracia. Este é o chamado “paradoxo autocrático”.

Ao ampliar o foco sobre países onde ditadores caíram e uma verdadeira forma de democracia foi instalada, como aconteceu na Tunísia, vemos uma confirmação desse fenômeno.

¹⁰ Maged Mandour, ‘[On the absence of Arab intellectuals: the colonial connection](#)’, Open Democracy, 15 de julho de 2016 (itálico, PA) e ‘[The poverty of protest](#)’, Open Democracy, 5 de dezembro de 2019.

¹¹ Ver o recente artigo de opinião de Laila al-Zwaini, ‘Geef ons madaniya, wij eisen een civiele staat!’, NRC Handelsblad, 19-20 de setembro de 2020. Para uma perspectiva histórica do papel da juventude, ver Funnekotter, ‘Voor een geslaagde revolutie moet je niet bij de jeugd zijn’, NRC Handelsblad, 30-31 de maio de 2020; e Koekkoek in *Politiek en idealen* (Inglês: ‘Politics and ideals’).

¹² Lennart van der Deure, ‘[Famke Louise vertegenwoordigt de jeugd niet](#)’, NRC Handelsblad, 23 de setembro de 2020

Mais particularmente, parece que o apoio à democracia depende de uma melhoria das circunstâncias econômicas sociais, mais do que dos direitos políticos e civis¹³.

As circunstâncias diárias se deterioraram visivelmente. A renda, por exemplo, diminuiu em um quinto e as taxas de desemprego cresceram extensivamente. Muitos jovens tunisianos querem deixar o país¹⁴.

Quando, além dessa insegurança econômica, há também insegurança pessoal causada por uma crescente agitação e instabilidade política, não é de surpreender que a população fique saudosa e comece a pensar naquele homem forte do passado. E a pandemia do Corona ainda nem sequer havia começado.

COVID-19

As consequências políticas da pandemia da COVID-19 eram previsíveis: sem exceção, todos os governos apertaram a coleira e aumentaram o controle sobre seus civis. Os primeiros estudos apontam o mesmo¹⁵. A lista é longa: bloqueios, emergências, toque de recolher, prisões, forças-tarefa do coronavírus e novas restrições à liberdade de expressão.

Nos lugares onde logo se realizaram manifestações (na Argélia, Iraque e Líbano), as autoridades aproveitaram a oportunidade para impor uma proibição absoluta às reuniões. Todos os espaços que foram, em alguns países, “conquistados” durante a Primavera Árabe, como parques e praças, voltaram completamente às mãos do governo. Também os locais de culto estão sob maior supervisão do que antes.

As consequências econômicas do surto da COVID-19 são devastadoras e fortalecem as tendências descritas anteriormente, e não apenas na Tunísia. Segundo o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Produto Interno Bruto da região diminuirá em média 4,7% e,

¹³ Pietro Marzo & Francesco Cavatorta, “The demise of the Arab strongman? Authoritarianism and the future of the Middle East”, in: Shahram Akbarzadeh (ed.), *Handbook of International Relations of the Middle East*, Londres: Routledge, 2019: p. 265-278; Melani Cammett, Ishac Diwan & Irina Vartanova, ‘[Insecurity and political values in the Arab world](#)’, *Democratization*, 5/2020; Andrea Teti, Pamela Abbott & Francesco Cavatorta, ‘[Beyond elections: perceptions of democracy on four Arab countries](#)’, *Democratization*, 4/2019; Ammar Shamaileh, ‘[Never out of Now: Preference Falsification, Social Capital and the Arab Spring](#)’, *International Interactions*, 6/2019; M. Tahir Kilavuz & Nathanael Gratias Sumaktoyo, ‘[Hopes and disappointments: regime change and support for democracy after the Arab Spring](#)’, *Democratization*, 5/2020.

¹⁴ ‘[In Tunisia, the cradle of the Arab Spring, protesters want jobs](#)’, *The Economist*, 13 de agosto de 2020; Alessandra Bajec, ‘[Tunisia: In Tataouine Socio-Economic Marginalization Is a Time Bomb](#)’, *Arab Reform Initiative*, 24 de julho de 2020; Ishac Diwan, ‘[Tunisia’s Upcoming Challenge: Fixing the Economy Before It’s Too Late](#)’, *Arab Reform Initiative*, 23 de setembro de 2020; Daniel Brumberg & Maryam Ben Salem, ‘[Tunisia’s endless transition?](#)’ *Journal of Democracy*, 2/2020.

¹⁵ ‘[The COVID-19 Pandemic in the Middle East and North Africa](#)’, *POMEPS Studies*, #39, Abril 2020; Amr Hamzawy & Nathan Brown, ‘[How Much Will the Pandemic Change Egyptian Governance and for How Long?](#)’, *Carnegie Endowment for International Peace*, 23 de julho de 2020; Tim Sweijts et al., ‘[De Veiligheidsimplicaties van de Pandemie: De impact van Covid-19 op Europese veiligheid](#)’, *The Hague Centre for Strategic Studies*, 20 de agosto de 2020; Thomas Carothers & David Wong, ‘[Authoritarian Weaknesses and the Pandemic](#)’, *Carnegie Endowment for International Peace*, 11 de agosto de 2020; Francis Fukuyama, ‘[The Pandemic and Political Order](#)’, *Foreign Affairs*, julho/agosto de 2020; Afsoun Afsahi et al., ‘[Five Lessons from the COVID-19 Pandemic](#)’, *Democratic Theory*, 2/2020; Layla Saleh & Larbi Sadiki, ‘[The Arab world between a formidable virus and a repressive state](#)’, *Open Democracy*, 6 de abril de 2020.

em alguns países frágeis e assolados por conflitos, ainda mais.

O setor turístico e os rendimentos dos trabalhadores migrantes, em especial, são duramente atingidos. Não há perspectiva de melhora a curto prazo. Na medida do possível, é mais provável que assumam uma forma em L (uma cauda longa com uma curva ascendente), ou uma série de W (um mergulho duplo)¹⁶.

Em uma região onde 60% da população tem menos de 25 anos, e o desemprego entre os jovens é maior do que em qualquer outro lugar do mundo, isso levará ao crescimento da pobreza, especialmente – mas não só – no setor informal. Não esqueçamos também que esta região tem o maior número de refugiados e deslocados internos do mundo – enquanto o Oriente Médio e o Norte da África contam apenas com 6% da população mundial.

Oportunidades de democratização

Os problemas econômicos no mundo árabe são colossais, especialmente quando se trata de oportunidades de emprego (também em países relativamente ricos, como a Arábia Saudita). Um dado bizarro é que quanto mais instruído você for, maiores serão as chances de ficar desempregado.

Segundo estimativas das Nações Unidas (ONU), por volta de 2030 a região necessitará entre 60 e 100 milhões de empregos. O Egito, por exemplo, precisará criar 3,5 milhões de empregos nos próximos cinco anos; o que equivale a 700.000 empregos por ano¹⁷. Isso, é claro, nunca vai acontecer.

O que isso significa para o futuro e as oportunidades de democratização no mundo árabe? Considerando cenários sobre os efeitos da automatização, digitalização e robotização – e como consequência, um mundo que muito provavelmente terá muito menos empregos ao invés de mais –, o mundo árabe encontra-se em uma posição excepcionalmente ruim. Este já era o caso antes do início da crise do Corona. Esses empregos altamente necessários para garantir a segurança econômica provavelmente nunca estarão lá.

O resultado político disso pode ser cataclísmico. Se esses empregos não chegarem, surgirá um exército de desempregados de longa prazo, que não pode ser considerado de outra maneira do que como uma ameaça direta pelos regimes vigentes.

No contexto histórico da imperfeita política de massas discutida acima, esta situação pode se manter por mais tempo do que se gostaria ou esperaria. A resiliência da ditadura e da repressão é mais óbvia do que qualquer outra coisa. Mesmo as formas “eleitorais” e superficiais de democracia não aparecerão.

Empregos, empregos, empregos

Acabaríamos em um cenário apocalíptico e, afinal, estava Cook certo em sua observação de que a situação é “sem esperanças”? Sejamos honestos: a curto e médio prazo as

¹⁶ O canal americano CNBC recentemente acrescentou a isso a letra K: uma recessão, após a qual a recuperação se dá na sociedade apenas para alguns, mas não para outros. Ver ‘[Worries grow over a K-shaped economic recovery that favors the wealthy](#)’, CNBC, 5 de setembro de 2020.

¹⁷ Ishac Diwan, Nadim Houry & Yezid Sayigh, ‘[Egypt after the Coronavirus: Back to Square One](#)’, Arab Reform Initiative, 26 de agosto de 2020. Para uma análise mais geral e impressionante das taxas de desemprego estruturalmente altas, veja Steffen Hertog, ‘[Segmented market economies in the Arab world: the political economy of insider-outsider divisions](#)’, Socio-Economic Review, 13 de abril de 2020.

coisas só irão piorar.

Nem os governos árabes nem seus nacionais têm muito controle sobre pandemias de vírus ou recessões econômicas mundiais.

Apesar de tudo, ainda há espaço para jogar? Ater-se a políticas econômicas estabelecidas não ajudará. Por outro lado, não se espera que haja uma mudança rápida se isso vier às custas dos poderes estabelecidos.

Além disso, tem-se uma escassez crônica de ideias e propostas na sociedade civil para quebrar esse impasse. Elas são apresentados apenas de forma pouco consistente, incluindo o apelo vacilante pela introdução de uma renda básica universal¹⁸.

É certo que propor uma alternativa realista é quase impraticável, especialmente nas circunstâncias atuais. No entanto, continua sendo essencial. Como fica claro pelo exposto acima, inicialmente trata-se da criação de empregos, empregos e, novamente, empregos. Isto é “o que o povo quer”.

No jargão acadêmico, isso está inserido na definição “forte” de democracia, com ênfase na segurança econômica. A democracia “fina” se restringe a características mais processuais, como eleições e liberdades políticas – não sem importância, mas insuficientes.

Um papel para a UE?

A União Europeia (UE) pode ajudar? Alguns analistas e especialistas observaram que, “Se a Europa não exportar empregos para a África, a África exportará africanos para a Europa”. Estas também são palavras claras. Entretanto, é muito questionável se a UE refletirá e finalmente se distanciará das premissas tenazes em sua política no que diz respeito ao Oriente Médio e ao Norte da África.

Como convincentemente apontado por Andrea Teti e seus colegas, Bruxelas teimosamente se apegua à definição “fina” de democracia, enquanto age no contexto de uma abordagem acrítica de liberalização do mercado. Direitos econômicos e sociais não são tão trazidos à tona¹⁹.

A estabilidade a curto prazo é o princípio norteador, “segurança em primeiro lugar” é o ditado. A cooperação com elites pró-ocidentais – por mais autoritárias que sejam – é a política permanente.

De fato, é imaginável que a Europa possa ajudar os parceiros norte-africanos através de maior interação econômica e se abrir para mais comércio. Mas este não foi o caso no período anterior à recessão econômica, muito menos nas circunstâncias atuais.

Fracassada?

A Primavera Árabe fracassou? Dez anos após as primeiras revoltas, esta é uma per-

¹⁸ Ver nota de rodapé 6. Para um debate estimulante sobre a noção de renda básica universal, ver [Alternative Policy Solutions](#). Neste contexto, é impressionante que o best-seller de Rutger Bregman, *Utopia for Realists: The Case for a Universal Basic Income* (Amsterdã: The Correspondent, 2016) não fora traduzido para o árabe, embora tenha sido traduzido para 32 outras línguas.

¹⁹ Andrea Teti, Pamela Abbott, Valeria Talbot & Paolo Maggolini, *Democratisation against Democracy. How EU Foreign Policy Fails the Middle East*, Londres: Palgrave Macmillan, 2020.

gunta um tanto tola.

Quando, no início dos anos setenta do século passado, a opinião do primeiro-ministro chinês Zhou Enlai sobre o impacto da Revolução Francesa foi solicitada, ele respondeu brincando: “muito cedo para dizer”. Apócrifa ou não, esta afirmação não é sem sentido.

Se olharmos para processos algo semelhantes em outros lugares do mundo, então, por exemplo, destaca-se que levou aproximadamente 170 anos – de 1789 a 1958 – até que a democracia na França (sob Charles de Gaulle) se consolidasse relativamente. E quanto tempo esse processo levou – e com quantos contratempos – na Alemanha, na Itália e em outros países?

Em outras palavras, se o processo de emancipação política é difícil no Oriente Médio e no norte da África, isso não é algo excepcional. Afinal, aconteceu com solavancos na estrada em outros lugares também e, não raramente, dando um passo à frente e dois para trás²⁰.

Ironicamente, é fato que mesmo a única “história de sucesso”, a Tunísia, resolveu um problema com um resultado positivo, mas infelizmente não o problema motor da “revolução”. No lugar das tão desejadas melhorias econômicas, os manifestantes obtiveram um governo constitucional. Em outros lugares, as pessoas ganharam ainda menos ou – na pior das hipóteses – acabaram em um vórtice de conflitos sangrentos.

Nem otimismo, nem pessimismo

Se o Oriente Médio e o Norte da África terão algum tipo de democracia é, naturalmente, imprevisível, embora precisemos considerar mais obstáculos do que seria o caso em outros lugares. Não se trata do “Islã” ou outros fatores culturais, mas sim de uma consciência de classe historicamente desenvolvida e formas inadequadas de oposição daí resultantes.

É óbvio que, ao tentar estimar o futuro, o desejo e o otimismo são equivocados. Entretanto, é míope também, como os pessimistas notórios tendem a fazer, opor-se a isso com uma forma de pessimismo ou mesmo cinismo²¹. Ambas as visões são falhas.

As revoltas de dez anos atrás, e a sua “sequência” em 2018 e 2019 em países como Iraque, Líbano, Sudão, Argélia e Marrocos, definitivamente foram significativas e seria simplista afirmar que a Primavera Árabe “fracassou”. Assim, enquanto aspiramos fazer uma avaliação sóbria e realista, precisamos nos precaver contra o otimismo e o pessimismo infrutíferos.

²⁰ Sheri Berman, [‘The Promise of the Arab Spring. In Political Development, No Pain Without Gain’](#), Foreign Affairs, Janeiro/Fevereiro 2013.

²¹ O ultra-pessimista John Gray menciona isso sobremaneira. A seguinte declaração, no contexto do mundo árabe, foi a mais abrangente: “A democracia liberal não pode ser estabelecida na maioria dos países do Oriente Médio. Em grande parte da região, a escolha é entre o despotismo secular e o governo islâmico” (Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia, Londres: Allen Lane, 2007, p. 146). Para uma visão menos “realista”, ver Susan Neiman, Moral Clarity. A Guide for Grown-up Idealists (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2008). Além disso, Neiman faz uma distinção útil entre otimismo e esperança. Ela confessa nunca ter sido otimista no passado. O termo “otimismo”, explica, refere-se a uma avaliação dos fatos. Deve-se sempre manter a esperança, é a abordagem de Neiman para a vida. [‘Zonder hoop kan ik de wereld niet veranderen’](#), *De Groene Amsterdammer*, 4 de julho de 2019.

AS RELIGIOSIDADES EM CAMPOS DE REFUGIADOS E AS FRONTEIRAS QUE CRIAMOS

Josué Carlos Souza dos Santos¹ e
Cláudio Travassos Delicato²

Resumo: Este artigo é um relato de campo com inserção dos pesquisadores na Turquia e Grécia. A viagem ocorreu em 2017 e os pesquisadores moraram nessas duas nações nesse período, visitando regularmente campos de refugiados e comunidades vulneráveis turcas e gregas. O relato foca em também apontamentos sobre religiosidades dentro de campos de refugiados na Europa através das notas de campo e narrativas aliadas ao estudo qualitativo, inserindo-se no âmbito de estudos do mestrado profissional em Segurança Pública, Direitos Humanos e Cidadania da Universidade Estadual de Roraima.

Palavras-chave: Ciências das Religiões. Refugiados. Migrações. Fronteiras. Relato de Campo.

Abstract: This article is a report about the authors' visit to refugee camps and vulnerable communities in Turkey and Greece. The field research took place in 2017 and the researchers lived in these two nations for two months, visiting the chosen communities regularly. The report focuses on discussions on religiosities within refugee camps in Europe through field notes and narratives combined with a qualitative study, as part of a professional master's studies in Public Security, Human Rights and Citizenship at Universidade Estadual de Roraima.

Keywords: Sciences of Religions. Refugees. Migrations. Borders. Field Report.

Introdução

A mulher que nos recebeu achou curioso e interessante o fato de virmos de tão longe para trabalhar com refugiados em seu vilarejo na Grécia. Skala Skamineas é um pequeno vilarejo costeiro da ilha de Lesbos, perto da fronteira marítima com a Turquia.

¹ Universidade Estadual de Roraima (UERR). Link para o currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4726525198073708>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1172-5763>. Contato: josueh12@hotmail.com

² Universidade Estadual de Roraima (UERR). Link para o currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/6491741235470830>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4664-5819>. Contato: claudio.travassos@uerr.edu.br

Mesmo tendo ouvido falar da Grécia e do grande fluxo de refugiados que chegavam pelos mares que circundam aquela nação, estar lá foi diferente. O propósito de estar ali foi de realizar um trabalho voluntário e humanitário, mas, ao mesmo tempo, com um olhar acadêmico voltado para pesquisa sobre humanidades e ciências sociais aplicadas, inclusive religião e cultura.

Foi então que procuramos instituições que trabalhavam no campo humanitário naquela região. Nessa pesquisa, identificamos que muitas pessoas inseridas nesse contexto de deslocamento migratório forçado vinham de alguns lugares fronteiriços, principalmente da Turquia. Fizemos mais pesquisas para saber quais organizações da sociedade civil estavam em campo atuando com respostas humanitárias nesse contexto. Na Turquia, encontramos basicamente algumas igrejas cristãs que trabalham voluntariamente tanto em Istambul quanto em Izmir. Na Grécia, encontramos a Euro Relief³, a Agência da ONU para Refugiados (ACNUR)⁴, Médicos sem Fronteiras (MSF)⁵, A Organização não Governamental Refugee for Refugees (R4R)⁶ e outras. A viagem ocorreu nos meses de setembro e outubro de 2017 e percorreu os seguintes locais: Istambul e Izmir, na Turquia, e Mytilene e Skala Skamineas, na Grécia. No tempo que ficamos na Grécia chegaram cerca de 300 novos refugiados Sírios, Afegãos e Africanos (Congo e Gana), incluindo mulheres, crianças e pessoas idosas.

Essa inserção em campo é também uma pesquisa acadêmica. Como pesquisa qualitativa, adquire características subjetivas de fenômenos sociais específicos de uma cultura e local (Turquia e Grécia). Como pesquisa exploratória e descritiva, o estudo se permitiu aprofundar em um estudo de caso dentro de uma realidade operacional. Ela também é uma pesquisa participante considerando o envolvimento dos autores com questões relacionadas à migração e direitos humanos, bem como com a inserção em campo. O objetivo dessa inserção em campo foi coletar os dados, aliado com a análise e interpretação dos fenômenos simultâneos que ocorrem com essa população e espaço. Bogdan e Biklen (1994) dirão que o pesquisador qualitativo só começa a estabelecer uma teoria a respeito de seu objeto de estudo “após a recolha dos dados e o passar de tempo com os sujeitos (BOGDAN e BIKLEN, 1994: 50)”.

Nessa direção, essa pesquisa-intervenção conta com o seguinte questionamento: Como acontecem as religiosidades em campos de refugiados na Grécia? Para tentar respondê-las, nos apoiamos nas análises de cultura com base em González (2011), nos estudos de cotidiano com base em Pais (2003) e Heller (2004), nas questões de definição de refugiados com base em Jubilut (2007) e Aydos *et. al.* (2008) e por fim os estudos da religião, encontrando referências em Hock (2010). As opiniões aqui expressas são dos autores e não representam necessariamente as opiniões das Nações Unidas.

Um Mundo pela Janela: primeiras impressões

Para nós, viajar sempre foi um ato aliado à descoberta, exploração, aventura e conhecimento. É um processo de experiências e trocas interculturais. Salgueiro (2002) dirá que:

³ Website: <<https://www.eurorelief.net/>>.

⁴ Website: <<https://www.unhcr.org/greece>>.

⁵ Website: <<https://www.msf.org/greece>>.

⁶ Website: <<https://refugee4refugees.gr>>.

Viagens fazem parte de nosso mundo interligado e complexo, inclusive viagens por puro prazer em que se procura viver algo em tudo diferente da rotina de cada dia — viagens de férias, de descanso, de finais de semana prolongados, em fuga da cidade ou, pelo menos, da cidade onde se vive e trabalha. Viagens de prazer, porém, sem o objetivo de reuniões e contatos profissionais, estão intimamente ligadas justamente a esse mundo ao qual buscam se opor: o mundo do trabalho (SALGUEIRO, 2002: 290).

Na Turquia, cultura, política, normas sociais e costumes são influenciados diretamente pela religião, predominantemente islâmica. Esses grupos são divididos em ramos, como sunitas e xiitas (entre outros), que se distinguem por possuírem formas diferentes de interpretação da Charia, a lei islâmica. Isso significa que, por ser uma nação religiosa, muitas mesquitas podem ser vistas pelas ruas. Em um quarto em um hotel na cidade de Istambul, sons preenchem o silêncio. De hora em hora, soava pelas ruas o alarme com o cântico dos muçulmanos chamando-os para a oração.



Mesquita em Istambul, Turquia. Foto: Arquivo Pessoal.

Anteriormente esse lugar era chamado de Constantinopla, devido sua rica diversidade de culturas, idiomas e geografia. Por ter um porto marítimo e comercial ativo tanto no passado quanto na atualidade, a região se posiciona geograficamente na Europa e Também na Ásia, através do estreito de Bósforo e é uma das principais ligações entre o oriente e o ocidente. Há aproximadamente quatro milhões de refugiados na Turquia (ACNUR, 2020: Online)⁷, representando um dos maiores quantitativos de refugiados do mundo. No que diz respeito a políticas públicas relacionada a esses povos, entretanto, a nação ainda precisa caminhar um pouco mais avante.

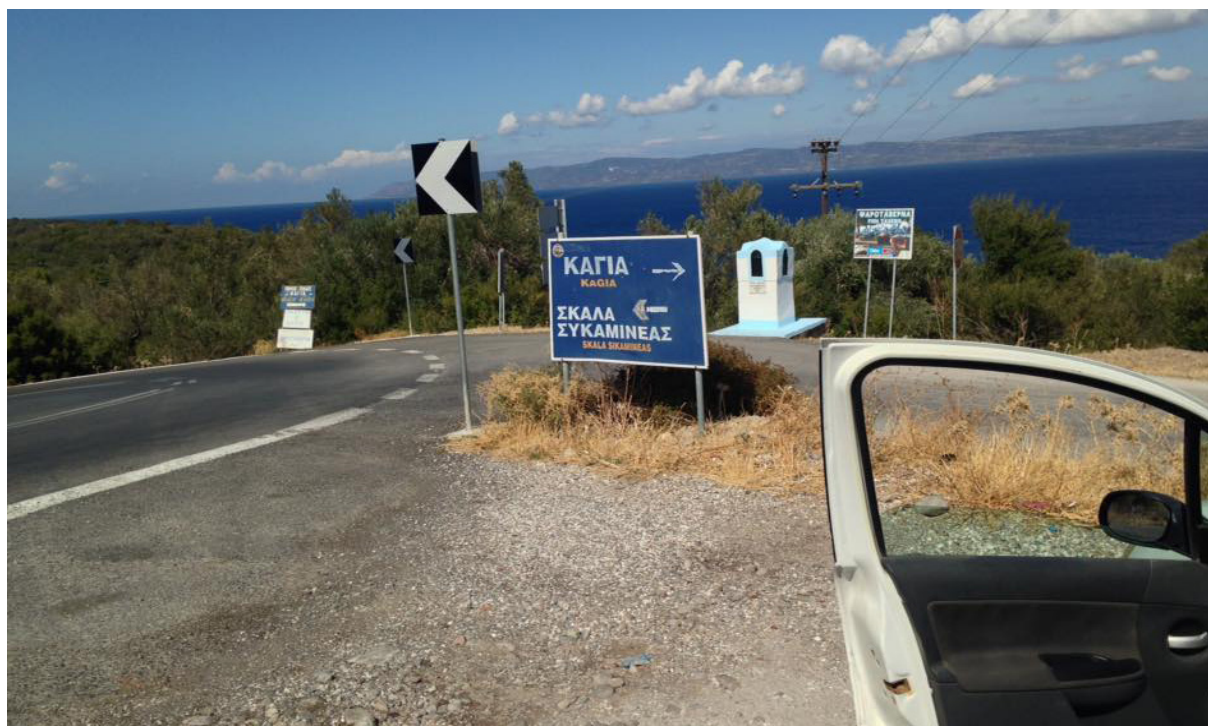
⁷ Disponível em: <<https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/>> Acessado em: 10/06/2021.

Mesmo com acordos internacionais e documentos de validação a nível global⁸, percebemos muitos refugiados pelas ruas, fronteiras fechadas, crianças órfãs desassistidas e inclusive pessoas vivendo no lixão, dividindo o espaço com comunidades ciganas e procurando no lixo o sustento para seu dia e vida, isso tanto em Istambul quanto em Izmir, duas cidades turcas onde estivemos.

Com um tempo muito limitado, realizamos algumas ações voluntárias com esses povos e suas crianças, como distribuição de brinquedos, livros didáticos e brincadeiras lúdicas e pedagógicas através de dois grupos cristãos: um sírio e sua família que narrou ter sido perseguido por todos aqueles que descobriram que ele havia se tornado cristão, inclusive seus familiares; e um missionário brasileiro que vivia em Izmir na época.

Outra Fronteira, Outras Histórias: nós, Deus e o mar⁹

A vida na Grécia é constituída de uma dinâmica que versa entre a modernidade e antiguidade, com ruínas de tempos religiosos e mitológicos invadindo e interagindo com o cenário urbano o tempo todo. Ao entrar em uma loja de souvenir, por exemplo, percebíamos muitas estátuas mitológicas, joias com o simbolismo do olho grego e até objetos que simbolizavam órgãos sexuais masculinos, como chaveiros e demais itens, personificando representações do sagrado e de espiritualidades.



Estradas, Montanhas, Pastos e Campinas no percurso em direção ao vilarejo de Skala Skamineas, Grécia. Foto: Arquivo Pessoal.

⁸ A convenção do ACNUR de 1951 relativa ao estatuto dos refugiados, a lei da união européia para refugiados e até mesmo o tratado de funcionamento da União Européia.

⁹ Inspirado no relato narrativo: “Apesar de este trajeto ser apelidado ‘a rota da morte’, queremos atravessar. Partimos para o desconhecido: somos só Deus, o mar e nós. É Allah quem decidirá nosso destino”. Falah, iraquiano, 50 anos. Disponível em: <<https://istoe.com.br/deus-o-mar-e-nos-cronica-de-uma-traves-sia-do-canal-da-mancha/>> Acessado em: 27/01/2021.

A viagem até o vilarejo de Skala Skamineas passou por estradas que rodeavam abismos e um fluxo intenso de pessoas e animais. Foi nesse percurso passamos próximo aos campos de refugiados Moria e Karatepe, onde tinham respectivamente 4 mil e 800 pessoas vivendo nesses lugares na época. Ao seu entorno e além, crianças sozinhas pedindo carona, talvez órfãos vivendo à margem. Próximo das grandes capitais, a estrada mostrava homens de pele avermelhada, sobrelhas grossas e roupas gastas procurando no lixo algo que servisse, principalmente alimentos. As mulheres, sempre vestindo o Icharb, xador ou burqa, vestimentas comuns de mulheres árabes e muçulmanas, muitas vezes mostravam no olhar suas histórias de vida e percurso.

Ao chegar à vila, constituída predominantemente por pescadores, agricultores, pastores de ovelhas, refugiados e trabalhadores humanitários internacionais, nos comunicamos com o Omar Alshakal, o fundador e coordenador da organização não governamental Refugee for Refugees. Ele, sírio, se apresenta como refugiado e resiliente. Ele diz que sua cidade natal foi cercada pelo grupo terrorista Estado Islâmico e então teve que fugir pela sua vida. Vivendo por um tempo no Líbano, foi salva-vidas voluntário e depois teve que retornar à sua terra para ajudar sua família no início da guerra civil. Uma vez de volta à Síria, a ambulância que conduzia ele e outros voluntários que ajudavam vítimas da guerra foi bombardeada em um ataque aéreo, e ele foi o único que sobreviveu. Com dificuldades de locomoção graças a esse atentado, migrou para a Turquia em busca de tratamento médico e foi aconselhado a seguir para a Europa, onde fez o percurso a nado pelo mar Egeu durante 14 horas. Depois de viver um tempo nas ruas de Atenas, decidiu ir para a Alemanha para outros trabalhos voluntários, mas seu visto foi barrado por ser acusado injustamente de pertencer ao Estado Islâmico. Após sobreviver a uma guerra civil, travessia de fronteiras terrestres e marítimas, passar por montanhas e outros obstáculos, decidiu retornar à Grécia e fundar um projeto, que logo viria a se tornar uma ONG de ajuda e recepção de outros refugiados: nascia então a Refugee for Refugees, ou, em português, Refugiado para Refugiados.

Após essa apresentação, ele nos levou a um local que chamava de cemitério de coletes, onde são descartados os coletes utilizados pelos refugiados que fazem essa travessia. Ele narrou que ainda em 2015 chegavam consecutivamente muitos botes lotados de pessoas desesperadas, chorando e com debilidades físicas, motoras e traumas diversos. Esses botes, por sua vez, eram contratados irregularmente com um “coiote”, uma pessoa ou organização local que cobrava ilegalmente um valor por indivíduo para encher os botes que fariam a travessia. Cada bote, ele dizia, tinha lugar seguro para em média oito pessoas. Entretanto, os botes chegavam com quarenta/cinquenta pessoas, incluindo crianças, levando a ocasionais mortes na travessia. Pensando em mapear essas estatísticas, a Organização Internacional das Migrações (OIM) lançou a iniciativa “Migrantes desaparecidos: Rastreamento de mortes ao longo das rotas migratórias”¹⁰. No relatório do ano de 2017, 1.836 mortes são registradas em todo o mediterrâneo, incluindo Espanha, Itália, Chipre e Grécia (OIM, 2021: Online)¹¹.

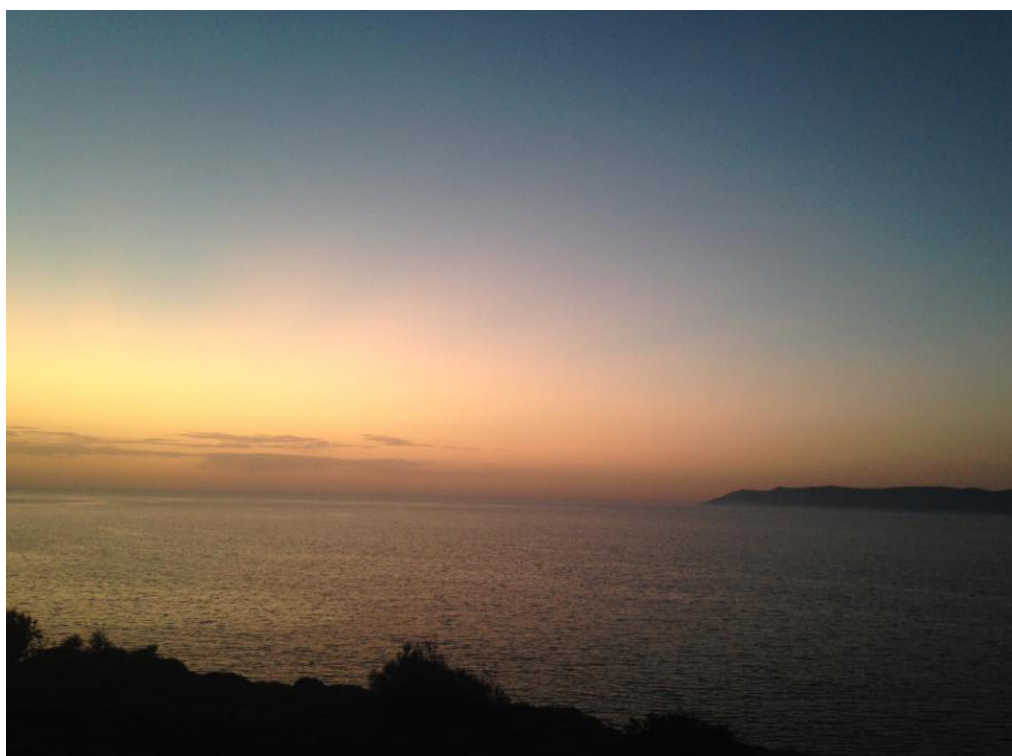
Além do mar agitado e do risco de deportação, outro perigo também fazia parte da travessia fronteiriça entre Turquia e Grécia: os piratas.

¹⁰ Tradução nossa. A versão original, em inglês, é a seguinte: Missing Migrants: Tracking deaths along migratory routes.

¹¹ Disponível em: < <https://missingmigrants.iom.int/region/mediterranean> > Acessado em: 10/06/2021.

Entre os principais riscos que esses navegantes representavam, estava a captura de pessoas para tráfico humano e roubo do motor do bote para venda. Quando esse último acontecia, geralmente era pedido para as pessoas nos botes se jogarem na água para que eles pudessem roubá-lo. Regularmente também acontecia de um bote ser avistado no meio do mar, mas após um tempo se percebia ele não chegava na Grécia ou retornava à Turquia. Geralmente as travessias aconteciam às madrugadas, com visibilidade menor para não serem capturados, porém mais riscos, como mar agitado, frio intenso e os outros já mencionados anteriormente.

Organizamo-nos então em dois grupos e turnos: aqueles que ficariam nas montanhas e no mar realizando a missão “landing” e também aqueles que ficariam no posto de recepção, onde receberíamos os refugiados que conseguiam atravessar a fronteira marítima. Percebemos nesses dois turnos que a quantidade e qualidade do trabalho o tornava ainda mais peculiar, intenso e emergencial. A parte do *landing* se constituía basicamente em utilizar os equipamentos disponíveis (binóculo, óculos de visão noturna, etc.) para tentar avistar as pessoas que tentam cruzar o mar dentro desse contexto de deslocamento forçado. Se isso acontecesse, comunicaríamos via rádio à R4R e também à polícia grega, que faria o resgate das pessoas e os levaria até os voluntários no mar e terra, cobrindo-os com manta térmica, entregando água potável e fazendo a primeira triagem de algum possível caso de saúde grave. Após isso, os levariam ao posto de recepção Stage 2, local onde ficariam até que a logística organizaria o transporte até o campo de refugiados mencionados acima, se tivesse lugar para eles. Caso não tivesse vagas, ficariam nas ruas, onde enfrentariam um difícil verão, inverno congelante e outras adversidades.



Montanha grega com uma vista para a Turquia. Foto: Arquivo Pessoal.

A respeito daqueles voluntários que ficariam no Stage 2 esperando os refugiados chegarem, seria atribuída a missão de preparo do campo através da limpeza, organização e triagem de doações alimentares e não alimentares que logo seriam entregues. Quan-

do as pessoas chegavam, lhes era entregue uma sopa quentinha, água, cobertor e eram alocados devidamente em seus colchões camas. Geralmente as pessoas ficavam 24 horas alojadas nesse local até que o ônibus alugado pela polícia grega os levaria até os campos próximos a Mitilini pela manhã do dia útil seguinte. Dali ficariam esperando seu registro como solicitantes de refúgio, feito pelo ACNUR e com participação governamental, que seria analisado em um prazo oficial de até um ano e depois seria dito se de fato são refugiados reconhecidos ou apenas solicitantes.

Os fenômenos de deslocamentos migratórios decorridos como consequência de graves violações de direitos humanos já estão presentes na história da humanidade. Desde a antiguidade se pode perceber o grande fluxo de judeus migrando para diferentes regiões do mundo em decorrência do holocausto e outras situações políticas e religiosas, o genocídio armênio em decorrência da ofensiva da Tríplice Entente e também a grande crise de refugiados na Europa devido às duas grandes guerras, ocorridas entre o período de 1914-1918 e 1939-1945, entre outros povos e conflitos, colocando o refúgio no centro de estudos de segurança pública, direitos humanos e cidadania a nível mundial.

Como fruto dos avanços de paz advindos da Primeira Guerra Mundial, a Organização das Nações Unidas (conhecida anteriormente como Sociedade das Nações e Liga das Nações) surgiu e estabeleceu em 1948 a Declaração Universal dos Direitos Humanos, iniciativa declarada na Assembleia Geral das Nações Unidas naquele mesmo ano e que serviu como um guia para as nações implementarem leis de garantia de direitos como acesso a educação, cidadania, saúde, liberdade religiosa, entre outros.

Nos anos seguintes seriam criados mecanismos internacionais de suporte ao exercício e garantia desses direitos, como a criação do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) com o mandato de garantia e proteção de refugiados e também a incorporação da Organização Internacional das Migrações (OIM) às Nações Unidas com um mandato de garantia da assistência a pessoas em situação de migração motivada por interesses econômicos, conflitos e instabilidades na nação de origem ou de acolhimento. Para Jubilut (2007), refugiados são:

(...) seres humanos que precisam buscar proteção em outro território que não o de sua origem ou residência habitual, em função de perseguições que sofrem (JUBILUT, 2007: 23).

São pessoas que deixaram seu país e sua casa, trabalho, amigos e inclusive famílias “(...) devido a um medo fundado de perseguição por razões de raça, religião, nacionalidade, pertencimento a um determinado grupo social ou opinião política (AYDOS *et al.*, 2008: 04)”, vindo buscar proteção em outra nação.

No entanto, as nomenclaturas em relação a refugiados e também migrantes são amplas, e às vezes, vagas. Aydos (2008), fala que a diferenciação entre alguém que é forçado a migrar e aquele que se desloca voluntariamente são necessariamente as experiências e necessidades particulares que um refugiado possui. No entanto, a problemática ainda é ampla e desafiadora na tentativa de explicar quem são de fato refugiados além das definições oficiais aproximadas:

Existem vários termos em uso para descrever migrantes forçados de diferentes tipos, incluindo o próprio termo refugiado ou outros como solicitantes de refúgio/asilo (asylum-seekers), refugiados humanitários (humanitarian refugee), exilados, transferidos (transferees) e até refugiados econômicos (economic refugees).

(...) as definições desses termos são geralmente vagas, e pouca evidência é apresentada para mostrar que eles são sociologicamente significantes no sentido de descrever um grupo de características que são inatas ou traços definidos de uma população teoricamente distinta.

(...) o termo refugiado teria um uso analítico não como um rótulo para um tipo especial, generalizável de pessoa ou situação, mas apenas como uma ampliação legal ou descritiva, que traz consigo um mundo de status socioeconômico, histórias pessoais e situações psicológicas (AYDOS *et al.*, 2008: 04-05).

Religiosidades em um Campo de Refugiados

No campo de refugiados, religião e cultura caminhavam juntas. Em minhas caminhadas, eu procurava compreender aquele local onde viviam tantas pessoas por longos períodos a partir da minha própria compreensão sobre moradia e habitação. Eu olhava as tendas, o formato de suas construções, o solo com pedras. Percebia diferentes nacionalidades convivendo entre si. Afegãos, Sírios, Africanos. Adultos e crianças de culturas diferentes ocupando um espaço totalmente novo, criado a partir de um acontecimento inusitado.



*Um Campo de Refugiados nas montanhas Gregas, próximo ao vilarejo de Skala Skamineas.
Foto: Arquivo Pessoal.*

Nos estudos de cultura existem considerações em diversas áreas, como antropologia, sociologia, educação, filosofia e tantas outras. Aqui escolhemos utilizar o conceito do teólogo González (2011) que a apresenta como um processo que acontece em duas instâncias simultâneas de culturas interagindo entre si: um externo e outro interno. A escolha do autor se dá pela relação que posso fazer dessas instâncias como espaço da sociedade circundante (externo) e o espaço dentro dos campos de refugiados (interno). A respeito do processo externo, o autor aponta para o fato de que constitui em desafios e oportunidades como alimentação, vestimenta, abrigo, defesa contra possíveis inimigos, entre outros. Trazendo para nossas análises em campos de refugiados, percebemos esses desafios externos como sendo a adaptação cultural em outro local que não o seu habitual e que inclui acesso a meios de vida como mercado de trabalho, estudos, adaptação linguística, religiosa e tantas outras. As possibilidades são várias. A respeito do processo interno, o autor aponta como signos e significados que permite a comunicação entre um determinado grupo humano, em uma relação não apenas com o ambiente circundante, mas também entre indivíduos, famílias e todos os demais membros do grupo outros (GONZÁLEZ, 2011: 37). Aqui, apontamos desafios internos o da convivência intercultural com outros povos, o respeito às mais diferentes culturas enquanto não apenas mantém sua história e cosmovisões, mas as adaptam por motivos de sobrevivência e aceitação no coletivo da vida no campo.

Um campo de refugiados é um ambiente multicultural, criado a partir de uma situação emergencial, que não dispõe de acesso aos recursos sociais que uma sociedade organizada de forma legislativa, executiva e judiciária dispõe, como saneamento básico, escola, serviços de saúde, lazer, acesso a lugares religiosos, entre outros. Nele, as pessoas vivem suas vidas e convivem com os outros diferentes e iguais. Diferentes por conta da nacionalidade, cultura, idiomas e visões de mundo, iguais pela semelhança no processo de deslocamento migratório forçado, ponto em comum entre os sírios, afegãos, africanos e demais.

É nesse local que diferentes nacionalidades e até mesmo apátridas criam e compõem seu cotidiano. Em um estudo de 2003, o sociólogo José Pais falará sobre os enigmas e revelações que fazem parte do cotidiano do ser humano que nos é pertinente aqui na pesquisa. Ele nos mostra que:

(...) se o cotidiano é o que se passa quando nada se passa – na vida que escorre, em efervescência invisível – é porque “o que se passa” tem um significado ambíguo próprio do que subitamente se instala na vida, do que nela irrompe como novidade (“o que se passou?”), mas também do que nela fui ou desliza (o que se passa...) numa transitoriedade que não deixa grandes marcas da visibilidade (PAIS, 2003: 28).

Mais adiante, ele dirá que são as rotas do cotidiano se constituem em uma encruzilhada entre rotina e ruptura. Rotina aqui adquirirá um sentido ontológico que traz a segurança de que a realidade é aquilo que se vê (PAIS, 2003: 29). Ruptura, no sentido de que significam irromper os sentidos da realidade a partir da experiência cotidiana. Nesse caso, ruptura compõe um campo semântico da rotina que ajudam a compreender melhor as raízes etimológicas do termo.

É nesse formato que os refugiados desenvolvem seu cotidiano. Enquanto eles são

acolhidos por um sistema internacional que respalda essa assistência, eles esperam. Esperam pela comida, esperam por projetos de capacitação, esperam pela decisão oficial de regularização migratória, esperam para viver. Heller (2004) falará que “a vida cotidiana não está “fora” da história, mas no “centro” do acontecer histórico: é a verdadeira “essência” da substância social (HELLER, 2004: 21)”.

Essa autora em muito contribuiu com os relevantes apontamentos em torno de fatos e conceitos que compõe o cotidiano. Ela dirá, por exemplo, que o ser humano é particular e genérico. Particular em um sentido de características únicas e pessoais, e genérico por ter outras características inerentes a todos os seres humanos. Seria possível ao cotidiano ser também particular e genérico?

A vida cotidiana é, em grande medida, “heterogênea”; e isso sob vários aspectos, sobretudo no que se refere ao conteúdo e à significação ou importância de nossos tipos de atividade. São partes orgânicas da vida cotidiana: a organização do trabalho e da vida privada, os lazeres e o descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação (HELLER, 2004: 18).

A religião se constitui um elemento comum no desenvolvimento de comunidades organizadas. Ela é também parte desse complexo cotidiano, constituindo inclusive um processo ontológico fundamentado em uma relação do sujeito questionador de si com o seu mundo ao redor. Nesse processo, homem e mundo são inseparáveis (ZANETTE; CARDOSO; SANTOS, 2020: 12). Perguntávamo-nos então: como as religiosidades¹² se manifestam nesse ambiente?

Muitos autores em diversas áreas do conhecimento contribuíram com interpretações sobre o que é religião, como Leuba (1917), Agostinho (1997), Otto (2007), Hock (2010) e outros. Cícero (106-43 a.C) usava a expressão *cultus deorum* para designar “culto” ou “cultivo” aos deuses antigos. Lactâncio (240-320 d.C), mais adiante, trás o popular conceito *religare*, que significa ligar de novo, no sentido de uma conexão re-estabelecida com Deus. Depois, Agostinho (354-430 d.C) propõe o *religio vera*, que significaria religião verdadeira, adaptando assim as notas de Lactâncio.

Alguns acontecimentos ocidentais presentes no *zeitgeist*¹³ nas épocas seguintes (iluminismo, reforma protestante e outros) levaram a concepções sobre religião, envolvendo diversidade, moralidade e diferentes cosmovisões. David Hume (1711-1776), por exemplo, identificou a religião como *natural religion*, um termo que representa conceitualmente estar envolvida por detrás e acima da ampla diversidade de religiões. Poderia também falar sobre diversas outras contribuições em busca de um termo mais apropriado, como Freud e a psicanálise e religião, Marx e o socialismo científico e religião e tantos outros. Entretanto, também são importantes alguns olhares sobre essas questões no oriente.

Na escatologia islâmica, por exemplo, algumas expressões são utilizadas para se

¹² Aqui “religiosidades” se referem a um sentido de multi representações e interações da religião e do sagrado no indivíduo e no ambiente circundante.

¹³ Essa expressão é utilizada aqui representando pensamentos e ideias específicos que giravam em torno de um determinado período ou localização geográfica.

aproximar de uma definição de religião, como *dâna* e *adyân*, que fazem menção a hábitos, formas de vida e acerto com algo/alguém superior. Já no contexto Hinduísta, os termos utilizados são *dharma* e *dhr*, do sânscrito, que correspondem a aspectos e sistemas que compõe as tradições hindus e aproximam a uma definição oriental apropriada. No budismo, os ensinamentos giram em torno da ordem das coisas. A palavra *dhamma* faz menção à senda óctupla, ou seja, o conjunto de ações que levam ao fim do sofrimento. No oriente da Ásia, o termo utilizado ao se aproximar da religião é *tao*, sendo um caminho/princípio que está na base de tudo. No contexto chinês, a palavra *bai shen*, que significa veneração dos deuses, é uma espécie de definição de religião coletiva com muitos ramos derivados. No contexto africano, oceânico e também no indígena brasileiro, não existe um consenso sobre o que pode ser religião ou espiritualidade, podendo ser tudo¹⁴ ou também nada.

Outras considerações poderiam ser feitas aqui para procurar exemplificar como outros povos pensavam religião e espiritualidade, como egípcios, judeus, babilônicos, nórdicos, celtas e outros. Entretanto, nos cabe mencionar que o ponto fundamental é que as religiosidades, como forma de expressões ou sentimentos pela religião, pelo sagrado e por questões espirituais, estão inseridas dentro de contextos culturais, linguísticos, históricos e até mesmo geográficos.

Pensando nisso e em vários outros fatores que compõe a vida do ser humano, no ano de 1948 surgiu a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Organização das Nações Unidas. Segundo ela, o individuo é livre para escolher, exercer e mudar sua religião sozinho ou no coletivo e através da prática, dos ritos e do ensino¹⁵. Entretanto, indivíduos que vivem em campos de refugiados são seres que foram privados de tais direitos, como por exemplo, convivência familiar com parentes, de viver em sua nação de origem. Privados de acesso a lugares de vivência religiosa, como igrejas, mesquitas, templos.

Em alguns momentos utilizávamos de observações etnográficas para através dela procurar entender os diferentes acontecimentos dentro de um campo de refugiados. Em outros, parávamos para escutar o que diziam os refugiados a respeito de sua vida, sua trajetória e vivência, quando esses falavam inglês e assim podíamos nos comunicar através da linguagem verbal¹⁶.

Nossa primeira impressão ao pensar naqueles campos de refugiados na Grécia era que sua maioria era composta de sírios fugindo de perseguições do Estado Islâmico, mas fomos surpreendidos quando descobrimos que muitas outras nacionalidades estão fugindo de diferentes tipos de calamidades¹⁷. O Afeganistão, por exemplo, passa por um período de mais de 30 anos em conflitos armados, com gerações inteiras que crescem nesse contexto de guerra. No contexto dos conflitos contemporâneos da África, Congo e Gana também são listados como em conflitos armados ou guerra civil há igualmente muitos anos.

Se no centro de chegada e recepção a situação era pacífica, nos demais campos de

¹⁴ Ou seja, pessoas, objetos, elementos da natureza, animais, fenômenos ambientais, costumes e outros.

¹⁵ Artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/udhr/documents/udhr_translations/por.pdf>. Acessado em: 11/06/2021.

¹⁶ Apesar de comum entre os adultos, com as crianças foi um desafio. Ao pesquisar sobre ensinar inglês para refugiados nos campos na Grécia, Tsagdi *et. al.* (2020) falam sobre o caso da escola *lexena* e dos diferentes desafios que encontram no campo, entre eles, o fato de que muitas crianças presenciaram traumas. As autoras falam ainda que os professores deveriam ser mais bem preparados.

¹⁷ Importante pontuar que os motivos dos sírios são os mais variados, incluindo, mas não se limitando, às perseguições sofridas pelo grupo terrorista que se autodenomina Estado Islâmico.

refugiados havia tensão a todo instante. Super lotados, as pessoas se aglomeravam para receber suas refeições e também água. Com muitas mulheres sobreviventes de diversos tipos de violência, idosos, pessoas com graves problemas de saúde e muitos menores desacompanhados, as pessoas vinham originalmente de diferentes partes do mundo, como Egito, Somália e os outros já citados anteriormente. Com diversos problemas de infraestrutura, segurança e WASH¹⁸, a vida no campo tinha seus diversos desafios.

Os colegas da organização Médicos sem Fronteiras relatavam que diversos refugiados – inclusive crianças – tentavam o suicídio devido os infortúnios que lhes havia acometido, antes ou durante sua chegada e permanência naquele lugar. De fato, um ano após nosso tempo na Grécia o MSF divulgaria que em um período de Fevereiro a Julho de 2018:

“(…) quase 25% das crianças (18 de 74) haviam se autoflagelado, tentado suicídio ou pensado em cometê-lo. Outros pacientes também sofrem de mutismo eletivo, ataques de pânico, ansiedade, comportamentos agressivos e pesadelos constantes (MSF, 2018: Online)¹⁹”.

Assim, os conflitos dentro do campo eram diários, e situações como incêndios, pequenas contendas e até mesmo morte já eram corriqueiras. Sobre aqueles que por algum motivo não conseguiam entrar no campo (ou fugiam deste), restava-lhes tentar a sorte nas ruas ou até mesmo um novo percurso migratório a outra nação. Nas épocas de inverno, temia-se por mortes causadas por congelamento devido às baixas temperaturas não apenas na Grécia, como em toda a Europa (MSF, 2017: Online)²⁰.

¹⁸ Sigla em inglês muito usada no campo humanitário e significa Water, Sanitation and Hygiene, que em português quer dizer água, questões sanitárias e higiene.

¹⁹ Disponível em: <<https://www.msf.org.br/noticias/grecia-aumentam-tentativas-de-suicidio-e-autoagressao-entre-criancas-refugiadas-no-campo-de>> Acessado em: 11/06/2021.

²⁰ Disponível em: <<https://www.msf.org.br/noticias/congelados-na-europa-inverno-castiga-milhares-de-pessoas>> Acessado em: 11/06/2021.



*Em Mytilene, na Grécia, os muros também falam. Tradução: Fronteiras não são veganas.
Foto: Arquivo Pessoal.*

Todo esse contexto é importante mencionar porque impactava diretamente nas religiosidades encontradas no campo. É importante pontuar que ao migrar as pessoas trazem consigo seus símbolos, signos, ritos e mitos em relação ao sagrado, que inclui principalmente sua vivência religiosa. Bem na entrada no campo Moria, uma pequena instalação foi levantada, e tinha o nome de Igreja das Nações. Essa igreja, predominantemente cristã e mantida por refugiados voluntários que viviam no próprio campo já tinha sido alvo de ataques de refugiados extremistas religiosos de outras religiões representadas no campo, mas ainda assim decidia continuar em funcionamento. Alguns refugiados relatavam que, ao se assumirem cristãos em sua comunidade, uma onda de perseguição e intolerância religiosa passava a fazer parte de sua rotina, motivo que os fizeram migrar por sua vida.

No dia a dia do campo, as religiões se misturavam, mas sem sincretismo. Apesar de haver a intolerância por parte de alguns, também tinha respeito por parte de outros. Os tapetes e finos colchonetes no chão eram colocados para oração dos muçulmanos, enquanto que bíblias e círculo de oração cristã eram feitos em outro espaço. Os trabalhadores humanitários, inclusive voluntários, também possuíam suas próprias crenças religiosas, porém não lhes era permitido evangelizar dentro do campo, sendo essa prática livre apenas para os refugiados entre si.

Diante de tantas circunstâncias complexas e histórias difíceis, nossa impressão é de que a religião dava força e esperança aos refugiados para continuar vivendo e sendo resilientes. De todos os achados e observações que fizemos no campo, essa, sem dúvida, é a que mais se encaixa no contexto da importância da religiosidade na vida do ser humano, principalmente no contexto humanitário, onde muitos perderam tudo e só lhes resta suas próprias crenças e convicções.

As Fronteiras que Criamos

Como resultado, pudemos compreender que as religiosidades no campo são construções diárias. As percebemos como multiculturais, desafiadoras, complexas e estimuladoras, dependente de diversos fatores incomuns, como viver em tendas, ao invés de casas, de conviver com diferentes culturas e nacionalidades, de alimentação coletiva em horários determinados através das filas enormes que se aglomeravam. De cultos improvisados ao ar livre ou dentro de pequenas tendas, de compartilhamento de orações e cumplicidade. De conflitos, perseguições e intolerância, mas de resistência, luta e esperança. Pudemos interpretar também as interações significativas que surgiam a partir da relação com os trabalhadores humanitários de diferentes nacionalidades e contextos, inclusive voluntários missionários. Identificamos que as crianças falam através de seus desenhos, mesmo quando não usam palavras. Que os olhares revelam dificuldades e caminhos tortuosos, mesmo em silêncio. Foi preciso sair da zona de conforto para ultrapassar a barreira do superficial e só então conhecer o profundo.

Ter vivido essa experiência a partir do olhar acadêmico e de pesquisa se tornou um elemento importante de aproximação, estabelecimento de comunicação e intercâmbio cultural, em um processo de relações internacionais e interpessoais. O mais importante em tudo isso não foi o resultado obtido, mas o percurso. O entendimento é que as fronteiras que criamos de fato existem no sentido geográfico, mas só depende de nós para deixarem de existir em tantos outros, como aqueles limitados às questões políticas de segregação e exclusão. Nos os observávamos, mas nos víamos. Pesquisamos sobre outros e nos encontramos no caminho.

Os campos de refugiados continuam recebendo pessoas em suas jornadas de sobrevivência e nunca estiveram tão cheios em toda sua história. Eles continuam a chegar na Europa dos mais diferentes países do Oriente Médio e nações além. As histórias continuam ali aguardando a chance de serem ouvidas, compreendidas e ecoadas a todo canto onde possam chegar.

Referências

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS (ACNUR). **Dados sobre Refúgio**, ano 2020. Disponível em: <<https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/>> Acessado em: 10/06/2021.

AYDOS, Mariana Recena; BAENINGER, Rosana; DOMINGUEZ, Juliana Arantes. **Condições de Vida da População Refugiada no Brasil: trajetórias migratórias e arranjos familiares**. In: III Congreso De La Asociación Latinoamericana De Población, 2008, Córdoba. III Congreso de La Asociación Latino Americana de Población ALAP, 2008, Córdoba - Argentina. III Congreso de La Asociación Latino Americana de Población ALAP. Rio de Janeiro: ALAP, 2008. Disponível em: <http://www.faed.udesc.br/arquivos/id_submenu/1416/artigo_sobre_refugiados_2008_mrj.pdf> Acessado em: 11/06/2021.

BOGDAN, Robert; BIKEN, Sari. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Tradução Maria João Alvarez e outros. Lisboa: Porto, 1994.

CANEDO, Daniele. **Cultura é o quê? - reflexões sobre o conceito de cultura e a atuação dos poderes públicos.** In: V Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura - Enecult, 2009, Salvador. Anais V Enecult, 2009. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19353.pdf>> Acessado em: 11/06/2021.

GONZÁLEZ, Justo. **Cultura & Evangelho: o lugar da cultura no plano de Deus.** São Paulo: Hagnos, 2011.

HELLER, Ágnes. **O cotidiano e a história.** Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião.** São Paulo: Loyola, 2010.

JUBILUT, Liliana Lyra. **O Direito Internacional dos Refugiados e sua aplicação no ordenamento Jurídico Brasileiro.** 1. Ed. São Paulo: Método, 2007.

LEUBA, James Henry. **The belief in God and immortality: A psychological, anthropological and statistical study.** Boston: Sherman, French & Co, 1916. Disponível em: < http://moses.law.umn.edu/darrow/documents/Leuba_Belief_in_God_Complete.pdf> Acessado em: 10/06/2021.

MÉDICOS SEM FRONTEIRAS. **Grécia: aumentam as tentativas de suicídio e autoagressão entre crianças refugiadas no campo de Moria.** 2018. Disponível em: <<https://www.msf.org.br/noticias/grecia-aumentam-tentativas-de-suicidio-e-autoagressao-entre-criancas-refugiadas-no-campo-de>> Acessado em: 11/06/2021.

_____. **Congelados na Europa: inverno castiga milhares de pessoas.** 2017. Disponível em: <<https://www.msf.org.br/noticias/congelados-na-europa-inverno-castiga-milhares-de-pessoas>> Acessado em: 11/06/2021.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DAS MIGRAÇÕES. **Missing Migrants - Tracking Deaths Along Migratory Routes.** Disponível em: < <https://missingmigrants.iom.int/region/mediterranean>> Acessado em: 10/06/2021.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAIS, José Machado. **Vidacotidiana: enigmas e revelações.** São Paulo: Cortez, 2003.

SALGUEIRO, Valéria. **Grand Tour: uma contribuição à história do viajar por prazer e por amor à cultura.** São Paulo, v. 22, n.44, p. 289-310, 2002. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/rbh/a/6hKN4T5Shdv7gn5w7c8RWRf/?format=pdf&lang=pt>> Acessado em: 10/06/2021.

TSAGDI, Sofia; TSITSIKAS, Efthimios; TSIKALOU, Maria; THEOLOGOU, Konstantinos. **Teaching English to Refugees in Greece: The Case of Lexena School.** The IAFOR International Conference on Education - Hawaii 2020. Disponível em: <http://25qt-511nswfi49iayd31ch80-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/papers/iic-hawaii2020/IICEHawaii2020_55603.pdf> Acessado em: 10/06/2021.

ZANETTE, Edgard Vinicius Cacho; CARDOSO, Pewry Thor Terra. SANTOS, Josué Carlos Souza dos. **Consciência e engajamento na filosofia de Jean-Paul Sartre: Notas sobre**

fenomenologia e consciência pré-refletiva. REVISTA ELETRÔNICA AMBIENTE: GESTÃO E DESENVOLVIMENTO, v. 13, p. 6-17, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.uerr.edu.br/index.php/ambiente/article/view/904/548>> Acessado em: 10/06/2021.

■ resenha de livro

CONTRASTES E CONEXÕES ENTRE O IMPÉRIO OTOMANO E O IMPÉRIO DO BRASIL, NA LEITURA DE MONIQUE SOCHACZEWSKI

Daniel de Oliveira Cunha¹

MONIQUE SOCHACZEWSKI

Do Rio de Janeiro a Istambul: Contrastes e conexões entre o Brasil e o Império Otomano (1850-1919)
Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2017
331 páginas

Estudo pioneiro e inovador baseado em sua tese de doutorado, defendida na Fundação Getúlio Vargas em 2012, o livro da historiadora brasileira Monique Sochaczewski, publicado pela Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG) em 2017, é uma investigação sobre os contrastes e as relações bilaterais entre o Império Otomano e o Império do Brasil, duas “entidades políticas” que se enquadram no que ela define como “impérios periféricos”, e aproximados sob a mediação dos Estados europeus. Com estilo sóbrio e detalhista, a autora realizou exaustivo levantamento de material documental e imagético, tendo recorrido a acervos públicos do Brasil, da Turquia e do Reino Unido, entre outros países. Este é um dos poucos e mais profundos estudos comparativos entre as duas civilizações, embora a autora recuse o termo “comparativo” (como se verá abaixo), a despeito da periodização circunscrita às respectivas civilizações, particularmente na conjuntura em que o Império do Brasil se consolidou e até ampliou seu território, ao mesmo tempo em que – eis uma das diferenças mais marcantes – o Império Otomano foi perdendo gradativamente suas possessões, até ser sucedido pela (territorialmente muito menor) República Turca, em 1923.

A obra é dividida em cinco capítulos, agrupados em três partes, além da Introdução. Na Primeira Parte (Capítulo 1), gira em torno do conceito de “império periférico”, articulado a uma “sociedade internacional de cunho europeu e em vias de expansão global” (p. 25). A Segunda Parte (Capítulos 2 e 3) trata dos “contrastes” (respectivamente, entre inserções no mundo e entre as duas capitais imperiais). Na Terceira Parte (Capítulos 4 e 5), são reconstruídas as “conexões” (respectivamente, as político-econômicas e as que se referem às políticas brasileiras de imigração).

¹ Graduado em Ciências Sociais (FFLCH-USP); mestre em Direito (FD-USP). Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3258010347088636>. ORCID ID: 0000-0003-2262-4255. E-mail: oliveiracunha@hotmail.com.

A obra ainda contém um anexo iconográfico com 32 imagens, algumas das quais são descritas ao longo dos capítulos.

Sochaczewski assinala, na sucinta Introdução, sua preferência pela ideia de “contrastes”, e assinala sua recusa pela “pretensão” a uma “comparação sistemática” entre os dois impérios (p. 27). A taxativa observação é compreensível até certo ponto, pois ela dá a entender que optou por um estilo de escrita e de análise mais fluido, sem o ônus de encaixar sua análise histórica a justificativas teóricas rígidas e à validação de grandes teorias. Além disso, suas principais referências teóricas (a Escola Inglesa e os teóricos da comunicação não verbal na política internacional) costumam ser apontadas em outros lugares como contribuições “ecléticas” à disciplina de Relações Internacionais, o que não necessariamente é uma qualificação pejorativa. Em todo caso, a obra não deixa de ser um estudo comparativo por excelência, metodologicamente próximo aos estudos historiográficos que realçam o “contraste de contextos” (termo de Theda Skocpol e Margaret Somers, referências em Sociologia Histórica Comparativa), isto é, que explicitam as peculiaridades dos casos comparados com base não em generalizações em busca de postulados universais, mas no recurso a tipos ideais (e “império periférico”, termo forjado por Sochaczewski, pode ser caracterizado como tipo ideal).

O Capítulo 1 corresponde à apresentação do arcabouço teórico utilizado pela autora, que segue o programa de pesquisa da Escola Inglesa de Relações Internacionais, centrado no conceito de “sociedade internacional”, embora ela aponte certo eurocentrismo no pensamento de Hedley Bull (posteriormente corrigido por outros de seus expoentes, como Adam Watson). Leitora crítica que parte de um ponto de vista exterior às regiões “centrais” do planeta (ou seja, oriunda do antigamente chamado Terceiro Mundo), a autora procura preencher essas insuficiências com um empréstimo conceitual pontual, qual seja, o termo “periferia”, por ela retrabalhado como “império periférico”. A questão principal é mostrar como dois entre os vários impérios periféricos negociaram sua adesão a uma sociedade internacional “em expansão” a partir da Europa e de seus projetos expansionistas e, ao mesmo tempo, conquistaram o reconhecimento com base no princípio da igualdade soberana.

Adentrando os “Contrastes” (Parte II), o Capítulo 2 é dedicado a algumas agendas e compromissos paralelos de política externa: a institucionalização dos respectivos aparatos diplomáticos em conformidade com o padrão geral da “sociedade internacional” e a obrigação de cumprimento dos tratados, mesmo que impostos de modo ostensivo pela potência hegemônica (a Grã-Bretanha), particularmente os compromissos assumidos com a abolição da escravidão (não só o modelo escravocrata brasileiro, mas também o escravismo em contexto islâmico) e o respeito aos direitos das minorias cristãs (no caso otomano). Ainda no tocante às respectivas agendas externas, é traçado um paralelo entre a “busca por alternativas” (ou ao menos “complementos”; p. 177) em termos bilaterais (especialmente em relação aos Estados Unidos, no caso brasileiro, ou em relação à Alemanha, no caso otomano) e entre as objeções feitas pelos dois “impérios periféricos” a certos temas da agenda multilateral (insistência brasileira no princípio da igualdade soberana, e advertência otomana à “civilização europeia” quanto ao respeito pelos fundamentos, instituições, símbolos e devotos do Islã).

Se os dois impérios não fazem parte integral da “civilização europeia”, por pertencerem a outras regiões geográficas, devem ao menos se apresentar como sociedades

“civilizadas” perante as principais potências europeias e as “alternativas” a elas, para que sejam aceitos como membros plenos da sociedade internacional. Para mostrar como essa dupla negociação ocorreu, Sochaczewski recorre à emergente disciplina das pesquisas sobre a “comunicação não verbal da diplomacia” (p. 109), que centram o foco nos elementos simbólicos, rituais, cerimoniais, retóricos e literários, em síntese, nos “sinais intrínsecos” da prática diplomática. Algumas ilustrações dessa manifestação de capital simbólico são as viagens de D. Pedro II à Europa e ao Egito (1871-1872), e mais adiante à América do Norte e ao Oriente Próximo (1876-1877), bem como a do sultão Abdul Aziz à Europa (1867). Outras ainda são o envio de representações nas exposições universais, como a de Londres de 1862, em que o Brasil participou pela primeira vez, e a de Paris de 1867, a primeira que contou com a presença otomana. Nos termos da “diplomacia não verbal”, esses périplos estão entre os melhores exemplos de “rituais de autocongratulação” (p. 120). Uma das impressões deixadas após a leitura desse capítulo é a de que o imperador brasileiro foi mais bem-sucedido ao melhorar a reputação de seu país que o congêneres otomano (a despeito do execrável modelo escravocrata brasileiro). A principal razão para tanto foi de ordem religiosa, uma vez que o sultão era também o califa, o líder espiritual de confissão rival do cristianismo, temida e odiada na Europa desde a época das Cruzadas.

O Capítulo 3 introduz a leitura sobre dois outros símbolos de poder e de prestígio, as capitais imperiais, “palcos” de grandes projetos de modernização urbanística e arquitetônica, “cartões postais” de sociedades aspirantes ao posto de membros plenos de uma sociedade internacional eurocêntrica. Ao buscarem “consolidar sua soberania interna e externamente” (p. 157), as capitais eram, nas palavras da autora, “vitrines” dispostas para o mundo exterior e “escolas” impostas para o interior daquelas entidades políticas em processo de centralização político-administrativa e de nacionalização, no sentido de convergência para a formação de Estados nacionais.

Ao deixarem de ser “vedadas ao olhar europeu”, a partir da inviabilização do pacto colonial na América Portuguesa e da discriminação contra os infiéis cristãos na sede do Califado, ambas as cidades puderam ser retratadas com maior riqueza de detalhes. Dois artistas visuais e cenógrafos de “olhar mais atento” sobre as capitais em questão, cada qual autor de uma “Viagem Pitoresca” com “larga divulgação na Europa”, são destacados: Antoine-Ignace Melling, segundo Orhan Pamuk, “europeu autêntico” (*sic*) que teve o gênio de se tornar também um “legítimo *istanbullu*” (p. 154-6); e Jean-Baptiste Debret, que inaugurou, de acordo com José Murilo de Carvalho, a “história da vida privada em imagens” no Brasil, além de ter sido, para Sochaczewski, uma espécie de biógrafo do país em formação (p. 157-9). Mas essas representações foram apenas “prólogos” das estratégias adotadas mais tarde pelos governantes brasileiros e otomanos, com a ampliação do rol de “instrumentos na busca por inserção internacional” (p. 152).

Introduzindo a Parte III (“Conexões”), o Capítulo 4 apresenta alguns personagens históricos talvez injustamente pouco conhecidos. Um deles é o navegador otomano Piri Reis, com seu conhecimento profundo sobre as navegações de Cristóvão Colombo e as expedições portuguesas inclusive no continente americano e nos Mares do Sul, como revelam os mapas de sua autoria, hoje apenas parcialmente conhecidos. Apesar de seus muitos serviços prestados a sucessivos sultões, Piri, malgrado em sua tentativa de retomar o estreito de Hormuz dos portugueses, teve destino trágico, ao ser decapitado a mando de Suleiman I, em 1554. Do lado sul-americano, outro personagem inusitado na história dos “contatos intraperiféricos” em questão é um dos mais importantes “libertadores da

América”, o venezuelano Francisco de Miranda². Tendo vivido em Constantinopla ainda como observador militar a serviço do Império Espanhol, Miranda desenvolveu um ponto de vista contrário ao da maioria dos preconceituosos viajantes europeus que cruzaram o Bósforo, ao elogiar diversos aspectos da sociedade otomana como um todo, inclusive o imperador, com seu instinto de “responsabilidade pública”, que para ele destoava do desprezo que os congêneres ocidentais dispensavam a seus próprios súditos.

Algumas páginas são dedicadas aos momentos imediatamente anteriores e posteriores à assinatura do Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre o Brasil e o Império Otomano, assinado em Londres, em 5 de fevereiro de 1858. Surgem, nesse contexto, diversos outros personagens menos conhecidos de ambas as partes que atuaram, com zelo e “boa vontade”, como representantes ou intermediários dos respectivos meios diplomáticos, entre os quais os sempre elogiados dragomanos (intermediários diplomáticos cristãos) Andreas Papolani e Antonio de Summerer, bem como o experiente diplomata brasileiro Antonio Alves Machado de Andrade Carvalho, o por vezes dificultoso embaixador otomano em Londres, (Constantino) Musurus Bey, e os napolitanos da família Debané, que trabalharam como representantes consulares para sucessivos governos brasileiros, mesmo após o fim da monarquia.

Não surpreende que o motivo principal desse primeiro estabelecimento de relações formais tenha sido o café brasileiro, já então comercializado em grande volume nas diversas províncias do Império Otomano, porém, predominantemente por intermédio de comerciantes europeus. O principal interesse brasileiro deveu-se, portanto, ao comércio direto do principal produto responsável pela riqueza nacional, e, tanto melhor, de outros produtos importantes da pauta exportadora, como açúcar e couro. No entanto, em razão das muitas dificuldades de intercâmbio que se interpuseram, essas primeiras conexões se traduziram em uma ligação frouxa e hesitante entre os dois impérios, não tendo alcançado nem mesmo as “intenções iniciais de maior interação comercial” (p. 204).

A penúltima sessão do quarto capítulo é dedicada ao autor de um dos mais importantes relatos da chamada “literatura de viagem” no Brasil, a saber, o imã árabe otomano Al-Baghdadi. Tripulante de um vapor da Marinha otomana a caminho dos domínios imperiais com saída para o Índico, Al-Baghdadi teve a oportunidade de conhecer algumas cidades litorâneas brasileiras na década de 1860, devido a uma escala para ajustes técnicos no navio. Surpreendido com a presença de milhares de escravos muçulmanos no Rio de Janeiro, na Bahia e em Pernambuco, oriundos da África Ocidental, decidiu se estabelecer no Brasil por três anos, com o propósito de “instruir” e “retificar a conduta” dos fiéis islâmicos, dada sua aparente “ignorância” sobre “rituais e afins” (p. 205-8). Foram essas, assinala a autora, as primeiras impressões diretas de um otomano na América do Sul, do mesmo modo como as de Francisco de Miranda haviam sido as primeiras de um sul-americano nos domínios otomanos.

Na direção oposta, também houve brasileiros “de destaque” que visitaram os domínios otomanos na segunda metade do século XIX, como o engenheiro mineiro Christiano Benedito Ottoni, atraído pelas obras do Canal de Suez e da malha ferroviária em expansão no Egito (p. 209). Mas o viajante mais ilustre foi o próprio imperador.

Suas duas viagens à região (ao menos duas ao Egito) são tratadas na última sessão do ca-

² Também rememorado no Brasil, especialmente na cidade de São Paulo, por ter uma estátua em sua homenagem na Avenida Paulista.

pítulo. D. Pedro II tinha especial interesse pelo Egito Antigo, pela egiptologia e até mesmo pelo significado dos hieróglifos (p. 162). É sabido que falava seis idiomas e estudou outros a fundo. Ainda em seu reinado, estudou árabe, hebraico, persa, sânscrito e turco com especialistas, como o barão austríaco Gustave Schreiner (p. 213); durante seu exílio em Paris, às vésperas de sua morte, manteve as aulas de línguas do Oriente Médio com o orientalista alemão Christian Friedrich Seybold (p. 256).

Apesar de os dois périplos terem sido descritos à época como discretas “viagens em incógnito”, Sochaczewski discorda da interpretação segundo a qual tenham sido meros “*tours* de distração”. Para ela, devido aos encontros protocolares e ao capital simbólico envolvido, representaram também uma modalidade de “diplomacia de chefe de estado” (p. 125). Mesmo assim, ela conclui que o imperador foi um “orientalista” (p. 220), não no sentido do político engajado, dado por Edward Said, mas no sentido usado por Robert Irwin, o do “diletante”, curioso, porém politicamente desinteressado.

A imigração de súditos otomanos de diversas origens para o Brasil é o tema do Capítulo 5. Para além das relações formais entre as duas entidades políticas, mesmo que “tênuas”, os primeiros fluxos migratórios de “turcos” (súditos do Império Otomano) para as Américas a partir da década de 1870 ocorreram em grande parte por financiamento próprio entre indivíduos e famílias. É sugestivo que os primeiros árabes oriundos da “Grande Síria” tenham vindo por conta própria, pois o Estado brasileiro manifestava preferência por imigrantes europeus e norte-americanos, por estes serem considerados mais “civilizados”. Preconceitos oficiais à parte, a autora mostra como última viagem de Pedro II ao Oriente Próximo, assim como seu discreto apoio financeiro para a criação de estabelecimentos religiosos cristãos e educacionais na região, parecem ter servido como incentivo para que famílias de cristãos árabes e de armênios se interessassem pelo Brasil como opção de refúgio. Em todo caso, não há evidências documentais que comprovem algum interesse oficial do Estado imperial em promover o Brasil como destino potencial para essas comunidades (p. 235).

As primeiras famílias gregas recebem tratamento talvez demasiado sucinto pela autora, em termos de origens geográficas e sociais, bem como de motivações para seu deslocamento para o Brasil. Aparentemente de melhor condição social, se comparadas a outros grupos, vieram tanto da Grécia quanto da Anatólia e se estabeleceram em diversos estados brasileiros.

Já os primeiros armênios que se estabeleceram no Brasil se deslocaram voluntariamente, ainda antes das migrações forçadas causadas pelos grandes massacres que culminaram nos controversos episódios de 1915. Entre os pioneiros estava o engenheiro ferroviário Mihan Latif, nascido em Constantinopla. Convidado pessoalmente por Pedro II a se estabelecer no Brasil, residiu no país em duas ocasiões, tendo se casado com brasileira e participado da construção de estradas de ferro em Minas Gerais, bem como de reformas urbanísticas no Rio de Janeiro (p. 247).

Por fim, o fluxo de súditos judeus do Império Otomano para o Brasil foi também causada não tanto por pressões humanitárias e querelas diplomáticas entre europeus e otomanos (quando comparada com a dos armênios), mas mais diretamente pela ascensão do nacionalismo turco e o conseqüente fim da “vida comunitária independente” nos *milletts*. Como o processo de “turquificação” implicava na obrigatoriedade do serviço militar, o custo de oportunidade da saída caiu drasticamente, principalmente durante o regime

dos Jovens Turcos. Depoimentos valiosos de imigrantes judeus no Brasil mostram que a tolerância em relação aos judeus era maior quando comparada com aquela dispensada a outros grupos (p. 253).

Entre todos esses grupos que compunham a “colônia otomana”, os árabes foram os que mais sofreram com o processo de inclusão e adaptação social, tanto no Brasil como em outras localidades da América do Sul (particularmente a Argentina). Devido ao grande número de crimes e mesmo de assassinatos cometidos contra os mascates no interior desses países, o Império Otomano, em seus últimos anos de existência, acabou por estreitar relações diplomáticas com esses países, oficialmente com o intuito de defender os interesses e a vida de seus súditos. Entretanto, o objetivo maior parece ter sido o de barrar a imigração otomana e, assim, evitar que potenciais emigrantes fugissem ao crescentemente demandado alistamento obrigatório no exército otomano (p. 260).

Como balanço geral do livro, é de se destacar que a sensibilidade da autora no tratamento dos contrastes e das conexões entre as duas entidades políticas vai além dos aspectos das relações diplomáticas formais, ultrapassando até mesmo o limiar do que ela caracteriza como “diplomacia não verbal” e “informal”, ou extra-oficial, já que ela também apresenta o aspecto societário da aproximação entre as duas civilizações, ao deslocar o foco da cúpula política e diplomática ao tecido social brasileiro e otomano. Em suas próprias palavras: “um relacionamento mútuo que fugiu ao controle governamental” (p. 273).

De nossa parte, enumeramos algumas considerações críticas ao conteúdo do livro de Sochaczewski, bem como alguns acréscimos pontuais e eventualmente úteis para quem se interesse pelos temas abordados pela autora, lembrando que, por sua própria sugestão, “vale ainda reforçar a empiria e adentrar em detalhes” (p. 278):

1) Seria oportuno um aprofundamento conceitual quanto à qualificação dos dois impérios assinalados como “periféricos”. Caberia questionar se os dois impérios “periféricos” em questão não estariam a caminho de se tornarem “semiperiféricos” (de acordo com a teoria do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, citado apenas de relance pela autora), em razão de seu peso geopolítico e geoeconômico regional;

2) Outro aspecto interessante de potencial aproximação entre os dois impérios, não abordado pela autora, diz respeito ao convite por carta enviado a D. Pedro I em abril de 1822, feito por nacionalistas “filo-helenistas”, para que ele assumisse o trono da Grécia e liderasse os beligerantes gregos contra o Império Otomano. Um deles, o capitão Nikolaou Kiefala, chegou mesmo a comparar o então príncipe regente português ao fundador de Constantinopla, o imperador Constantino. A carta, no entanto, só chegou ao Rio de Janeiro após a independência do Brasil. Mais uma vez, o contraste fundamental entre os dois impérios (no caso, ainda o português) dizia respeito à disputa entre as duas grandes religiões monoteístas;

3) Em relação à segunda metade do século XIX, seria oportuno contrastar o movimento constitucionalista do escritor Namık Kemal, líder do movimento dos “Jovens Otomanos” (a não serem confundidos como os “Jovens Turcos”) e fundador do jornal *Hürriyet* (A Liberdade), com movimentos políticos brasileiros da mesma época, como a Liga Progressista de 1864 e o Partido Republicano de 1873.

■ resenha de livro

A ISLAMOFOBIA PRIVADA DE HOLLYWOOD: UMA ANÁLISE DO LIVRO AMERICAN ISLAMOPHOBIA: *UNDERSTANDING THE ROOTS AND RISE OF FEAR.*

Bruno Tadeu Novato Resende¹

KHALED A. BEYDOUN
Oakland: University of California Press, 2018
264 páginas

No livro *American Islamophobia: Understanding the Roots and Rise of Fear*, o professor universitário especialista em direito constitucional e direitos civis, Khaled Beydoun, apresenta aos leitores a estrutura política que permitiu que a islamofobia prosperasse no imaginário social norte-americano. Na presente resenha apresentarei aos leitores como os filmes americanos reproduzem várias das estereotípias denunciadas por Beydoun tendo como premissa alguns conceitos da história política e cultural.

Khaled Beydoun é um dos principais pensadores da atualidade no que concerne à islamofobia. Conta com publicações relevantes também em outros temas, como segurança nacional, segurança cibernética e direitos civis. O autor já publicou uma série de livros, sendo *American islamophobia* o seu trabalho de maior impacto, e apresentou suas ideias em jornais de grande circulação nos Estados Unidos, como *The New York Times* e *The Washington Post*, e nas principais revistas acadêmicas de direito do país. Atualmente atua como professor na escola de direito da Universidade do Arkansas e é professor sênior na faculdade da Califórnia, em Berkeley.

Na epígrafe, Beydoun apresenta aos leitores uma citação de Edward Said evidenciando qual será a tônica metodológica utilizada em *American Islamophobia*.

O trecho escolhido apresenta como Said, ao escrever o *Orientalismo*, pretendia conferir uma resposta de um oriental aos orientalistas, os quais haviam prosperado por muito tempo graças ao silêncio dos orientais. De forma similar ao trabalho de Said, Beydoun afirma que pretende oferecer uma resposta aos estereótipos estabelecidos por um grupo

¹ É doutorando do programa de pós-graduação em história da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e tem interesse na área de Ásia e África, assim como em suas confluências culturais nos Estados Unidos, por meio de fontes midiáticas impressas e audiovisuais. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0937068258533157>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5012-8713>. Contato: bruno_tnr@hotmail.com

social hegemônico sobre outro minoritário nos Estados Unidos da América.

Na introdução, o autor apresenta o impacto social dos atentados de 11 de setembro de 2001 sobre ele, sua família e sobre a comunidade muçulmana americana, visto que os perpetradores do ataque eram do mesmo grupo social que eles. O medo da reação odiosa, que aconteceria nos meses posteriores, se tornou um traço preponderante da corda bamba existencial que caracteriza a identidade muçulmana daquela data até a atualidade. Para Beydoun, essa sensação de medo, galvanizada pelo Estado americano através de políticas danosas à comunidade muçulmana e ao Islã, seria a melhor forma de exprimir a concepção de islamofobia.

Segundo o autor, esse sistema que incutiu medo e intolerância na população não surgiu em 11 de setembro, sendo uma forma profunda de ódio americano existente há vários séculos. Os atentados de 2001 apenas contribuíram para que esse preceito aparecesse com políticas mais agressivas e de forma institucionalizada sob o auspício da “Guerra ao terror”.

Ao considerarmos a respeito da proposição de Beydoun, sobre a existência de um ódio secular contra os muçulmanos e ao islã, nos questionamos qual o papel da mídia na reprodução e no endosso desse imaginário negativo. Para entendermos como a mídia contribui com a divulgação dos estereótipos previamente estabelecidos dentro de uma determinada sociedade precisamos, inicialmente, compreender dois conceitos fundamentais da História cultural: o conceito de imaginário social e o conceito de representação.

Segundo Bronislaw Baczko (1985) o imaginário social é um substrato ideológico criado de forma coletiva e mantido por uma comunidade. Esse substrato é responsável por modelar condutas, visões de mundo e modos de sociabilidade que podem endossar a ordem vigente ou servir como elemento contestador. A partir dessa perspectiva, o imaginário social aparece como responsável pela elaboração das representações e das caricaturas em um dado contexto histórico e social.

Com respeito ao conceito de “Representação”, Chartier (1990, p. 17) elucida que a terminologia se exemplifica por meio de classificações, divisões e delimitações que organizam apreensões do mundo social como categorias de percepção do mundo real. Essas categorias sempre buscam universalizar os interesses dos grupos que as forjaram através de práticas políticas, sociais e escolares que impõem uma autoridade a custo do menosprezo de outros grupos sociais.

O imaginário de uma determinada sociedade pode ser identificado e explorado através de diversas fontes históricas. Nessa resenha escolhemos o cinema de ficção, dado que segundo Lagny (2009, 102 – 105), por se alimentar mais dos modelos de “longa-duração” do que das inovações, esse objeto histórico é bastante produtivo no que se refere à análise das representações de uma determinada sociedade. De acordo com essa premissa, apresentaremos uma análise de um conjunto de filmes com o propósito de verificar se o pressuposto de Beydoun, a qual islamofobia existe nos Estados Unidos há vários séculos, aparece de forma latente no cinema. Começaremos analisando algumas produções anteriores aos atentados de 11 de setembro.

No filme *Back To the Future* (1985) [De volta pro Futuro], com lucro estimado em 210 milhões de dólares nos Estados Unidos e mais de 178 milhões no resto do mundo,

uma guerrilha de origem líbia e de inspiração muçulmana pretende construir e detonar uma bomba nuclear em território americano sem nenhuma razão consistente. A presença de uma milícia muçulmana em uma cidade fictícia de pequeno porte da Califórnia em um filme cujo objetivo é explorar o passado de uma família problemática, através de uma viagem no tempo, é totalmente deslocada da narrativa. Demonstra ainda a existência de um imaginário e de um conjunto de referentes que representam os muçulmanos como naturalmente maus e violentos, já que a presença deles ali é absurda e totalmente irrelevante para a trama.

O filme *The Siege* (1998) [Nova York Sitiada], com faturamento acima dos 40 milhões de dólares nos Estados Unidos e 70 milhões no resto do mundo, apresenta aos espectadores a missão de um agente do FBI, de uma agente da Cia e de um general norte-americano para impedir que um grupo terrorista detone uma série de explosivos espalhados pela cidade de Nova York. Embora procure caracterizar alguns personagens árabes de forma positiva, o filme apresenta à audiência os terroristas como muçulmanos violentos e mártires aptos a se sacrificar por uma causa controversa e frívola, porquanto a ameaça à bomba se deve a prisão de um líder religioso.

No capítulo um, o autor se aprofunda na definição do termo islamofobia retomando o assassinato de três jovens muçulmanos americanos na Carolina do Norte, que ele ressalta como coração sul do país e, conseqüentemente, mais adepta da vilanização do islã promovida pela emissora de televisão Fox News. Ao citar a frase de Yusor Abu-Salha para seu pai antes de ser assassinada, “eu acho que isso é pela maneira como nos parecemos e nos vestimos”, Beydoun evidencia que os *Hicks*² da vizinhança de Yusor e dos outros jovens assassinados não os enxergavam como estudantes americanos, mas como *Outsiders*, como uma comunidade a parte que não compartilhava do mesmo imaginário social deles, uma vez que suas visões de mundo e memórias afetivas não eram as mesmas (BACZKO, 1980).

O autor entende que o aforismo islamofobia se explicita por meio de uma estrutura que pressupõe o islã como inerentemente violento, alienado e inassimilável. Essa presunção parte da crença que a identidade muçulmana é correlata com uma propensão ao terrorismo. Em outras palavras, Beydoun caracteriza a islamofobia como uma progênie do orientalismo, um ideário que coloca o islã como antagonista do ocidente e que foi construído embasado em estereótipos do imaginário orientalista formado durante as incursões dos europeus à Ásia.

O autor desdobra o conceito em três vertentes principais: a islamofobia privada, a islamofobia estrutural e a islamofobia dialética. No que se refere à islamofobia privada, Beydoun demonstra que se trata de uma corrente em que a islamofobia é praticada por atores que não possuem laços com o Estado, como instituições privadas, redes de televisão e o cinema.

A islamofobia estrutural se explicita através da institucionalização de práticas discriminatórias e da promulgação de leis por parte dos atores governamentais com intuito de associar a identidade islâmica a uma ameaça à segurança nacional. Essa forma de islamofobia se ancora sobretudo no imaginário orientalista. A guerra ao terror, iniciada pelo

² Termo utilizado para designar sulistas interioranos. Um termo aproximado em português seria caipira.

presidente George Bush, seria o expoente mais evidente dessa corrente.

A terceira e última vertente, a islamofobia dialética, é a menos detectável por ser o fio que amarra as outras duas tendências. De modo geral, o autor demonstra que o entendimento dessa corrente perpassa pela compreensão de como a islamofobia estrutural se modela, se remodela e endossa pontos de vista ou atitudes concernentes ao Islã e aos muçulmanos dentro e fora das fronteiras norte-americanas.

O filme *Cast a Giant Shadow* (1960) [À Sombra de um Gigante], apresenta cada uma dessas correntes descritas por Beydoun, visto que ao retratar o conflito árabe-israelense, essencializa e desumaniza todos os árabes como psicopatas violentos através de estereótipos orientalistas. O mais evidente deles aparece na caracterização dos insurgentes árabes e palestinos de forma similar aos povos beduínos do norte da África, ainda que esses povos que viviam no Oriente Médio na época da produção se vestissem de maneira totalmente diferente.

A cena que demonstra a desumanização de maneira mais axiomática se dá através da representação completamente descabida e despropositada de uma vítima da insurgência. De modo dramático, o filme apresenta uma mulher amarrada a um ônibus, com seu tronco nu e uma estrela de Davi desenhada em suas costas. Fica explícito como a película retrata os radicais como grotescos e naturalmente malvados, sem nenhuma causa razoável que permita ao espectador fazer uma reflexão mais profunda sobre o problema político da região.

Essa cena também demonstra que as demandas justas dos palestinos e a complexidade cultural inerente a um grupo social diverso como é o caso dos árabes não fazem parte do imaginário norte-americano construído através dos séculos. A existência de uma considerável parcela cristã é totalmente ignorada e as diferenças regionais entre os povos do Oriente Médio e da África, no que se refere as tradições e costumes, são amalgamadas visando atribuir aos antagonistas um traço de exotismo.

No Capítulo dois, Beydoun inicia suas considerações sobre as raízes da islamofobia moderna com uma citação do ex-presidente Donald Trump de 2016, na qual o então candidato alega acreditar que o islã odiava todos os americanos. A partir dessa proposição, o autor retoma a decisão das cortes de justiça de não conferir cidadania americana aos muçulmanos entre os anos de 1794 a 1944, com intuito de explanar a razão do sentimento anti-muçulmano que existe no país e de demonstrar que não se tratava de um fenômeno recente.

Segundo Beydoun, os muçulmanos sempre foram indesejados, inassimiláveis e demonizados como grupo através da história americana. A campanha anti-imigração e pela expulsão dos islamitas dos Estados Unidos, promovida por Donald Trump durante a corrida presidencial de 2016, apenas mobilizava e ressignificava um sentimento anti-islâmico, fortemente fundamentado em estereótipos, enraizados no país há vários séculos.

O autor evidencia que, da mesma forma que houve uma racialização dos negros como sinônimo de escravidão e propriedade, o islamismo passou a ser sinônimo de identidade exclusiva dos povos árabes e oriundos do Oriente Médio. Um negro muçulmano, por exemplo, era uma contradição jurídica. Ao citar Edward Said, Beydoun evidencia que a vilanização do islã faz parte do processo de definição da identidade branca europeia através de um processo que ele caracteriza como de identidade espelhada, isto é, a Europa

como antítese do Oriente. Os políticos responsáveis pela construção das bases políticas e jurídicas dos Estados Unidos, logo após a independência, compreendiam o islã como uma antítese da verdadeira fé protestante e que, por essa razão, não deveria ser incentivado.

O filme infantil *Aladdin* (1992), da Disney, apresenta aos espectadores como o imaginário orientalista está profundamente enraizado na sociedade americana. Fica evidente, logo nas primeiras cenas, que o protagonista Aladdin e a princesa Jasmine, seu par romântico, não são representados de maneira caricatural como o resto dos personagens humanos que têm um sotaque carregado. Essa escolha da direção apresenta uma preocupação em conferir humanidade e empatia aos protagonistas, diferentemente dos guardas e dos habitantes do país fictício de Agrabah.

A película apresenta ainda uma sequência na qual, após Aladdin performar uma canção que sua terra é um local bárbaro e violento em que você pode acabar perdendo uma orelha, a princesa Jasmine quase tem a mão cortada por dar uma maçã para uma criança pobre e faminta. As representações demonstram aos espectadores de forma bastante explícita como a violência é naturalizada pelos orientais, como se eles vivessem de acordo com as normas de quinhentos anos atrás, um claro contraste com o modo de vida ocidental.

Embora as hipóteses de Beydoun encontrem eco no imaginário norte-americano, como os filmes apresentados evidenciam, não podemos deixar de notar como o autor se utiliza do termo islamofobia de forma fluída. Apesar de considerar que essa prática foi estabelecida há vários séculos, Beydoun se apropria do conceito de orientalismo, buscando explicar o processo de fundação dos Estados Unidos sob bases cristãs, e não distingue, de maneira evidente, esse pressuposto da islamofobia. Ou seja, malgrado o autor pontue que o orientalismo é o predecessor do ódio ao islã, as balizas dos conceitos acabam por se confundir.

Ao trabalharmos com a História, é imprescindível que nos atentemos para o risco do imperativo do presente, uma vez que assim como evidencia Adam Schaff o presentismo relativiza os fatos históricos e “[...] considera a história como uma projeção do pensamento e dos interesses presentes sobre o passado” (1995, 101).

No capítulo três, Beydoun dá início as suas considerações propondo um debate sobre um novo clash de civilizações recorrendo ao estudioso que popularizou o termo, Samuel Huntington. Segundo Huntington, é impossível amarmos o que somos se não odiássemos o que não somos, assim como é impossível ter amigos verdadeiros sem inimigos verdadeiros. Sobre esse excerto o autor demonstra que, embora dos anos 1980 pra cá a grande maioria dos ataques terroristas tenha sido perpetrada por homens brancos cristãos, os muçulmanos sempre foram o alvo preferencial não só dos nacionalistas reacionários, como também da grande imprensa.

Beydoun reitera que, utilizando as premissas do conceito de clash de civilizações, pretende explorar o período anterior ao surgimento da islamofobia moderna: o período anterior ao 11 de setembro de 2001. De acordo com o autor, a política de segurança nacional empregada pelos Estados Unidos, baseada fortemente na teoria de Samuel Huntington, revitalizou e reempregou os estereótipos enraizados no orientalismo que, ao serem apropriados pela grande mídia, contribuíram muito mais para uma guerra contra os muçulmanos do que contra uma guerra contra o terror de fato.

Beydoun chama a teoria de Huntington, publicada em 1993, de novo orientalismo, já que assim como seus predecessores, o cientista político teoriza em cima de mais de um bilhão de pessoas como se fossem um monólito de malignidade. De acordo com Huntington, o problema não seria o islã radical, mas sim toda a religião, por se tratar de uma civilização diferente e obsessiva com sua falta de poder.

No capítulo quatro, o autor aprofunda o raciocínio a respeito do *clash* de civilizações demonstrando como a política de Guerra ao Terror foi na realidade uma guerra contra os islamitas. Beydoun recorre à citação do ex-presidente George Bush, a qual ele afirma que sua Guerra ao Terror começava contra a Al-Qaeda, mas não terminava ali, para exemplificar seu pressuposto. Ele inicia sua análise demonstrando como o 11 de setembro e a publicação do Ato Patriótico contribuíram para que o sistema legal americano, se alimentando das estereotipias orientalistas, endossasse a raiva pública contra os muçulmanos e não muçulmanos de pele mais escura (como os sikhs), inaugurando uma nova era de islamofobia estrutural que perpassaria os governos Bush, Obama e Trump.

Segundo o autor, um exemplo dessa islamofobia estrutural foi a proposta de banimento da Sharia, que correu pelos parlamentos de estados como Louisiana, Mississippi e Tennessee, no ano de 2011. Sob a égide de se tratar de uma ideologia totalitária e uma doutrina política militar, políticos do sul tentaram aprovar uma lei que na prática limitaria a confessionalidade islâmica. Beydoun ressalta que essa proposta não só era incorreta do ponto de vista jurídico, visto que a interpretação dessa lei varia de acordo com o entendimento do leitor do islã, como islamofóbica por contrastar com a cláusula pétreia da constituição de livre liberdade de culto.

Um dos filmes que melhor expressa a ideia de guerra entre civilizações e a guerra contra os muçulmanos apresentadas nos capítulos três e quatro, é o filme do político democrata James Webb, *Rules of Engagement* (2000) [Regras do Jogo]. Na produção, um coronel americano é execrado e processado pelo sistema judiciário dos Estados Unidos por assassinar dezenas de civis iemenitas, porém, com ajuda de um colega do pelotão, ele consegue provar que suas ações foram resultado de um ataque súbito de uma massa raivosa, incluindo mulheres e adolescentes, e acaba inocentado por legítima defesa. Essa revelação deixa implícito ao espectador que o inimigo não seria o fundamentalismo islâmico, mas sim toda a civilização islâmica, incluindo mulheres e crianças, assim como proposto por Huntington sete anos antes.

Vale ressaltar que, conquanto o argumento de Beydoun encontre, mais uma vez, seu equivalente nos filmes hollywoodianos da época, o autor assume, de forma determinista, que o livro de Huntington teve um impacto dominante sobre a política americana da década de 1990, o que não necessariamente é verdade. Ao considerarmos o conjunto de pensadores que impactaram o pensamento conservador nos anos 1980 e 1990, Francis Fukuyama seria o nome mais proeminente, já que foi responsável por formular a doutrina Reagan. O trabalho de Huntington aparece em um contexto de transição da política internacional americana e oferece uma alternativa de análise do cenário internacional, após a queda da União Soviética, a partir de uma chave ligada à cultura, conceito praticamente ignorado por Fukuyama em *O Fim da História* (Browning; Halcli; Webster 2000, 60 – 66).

No capítulo cinco, o autor propõe ao leitor uma reflexão sobre os conceitos de radical e de ameaça imaginada. Beydoun evidencia que a administração Obama foi responsável por direcionar a Guerra ao terror do exterior para os cidadãos muçulmanos que viviam nos Es-

tados Unidos, fossem imigrantes ou americanos de nascença. Diante da ascensão do Estado islâmico em 2011, o governo Obama criou uma política de contrainteligência, conhecida como CVE (Countering Violent Extremism), que se estruturava nas formas consolidadas de islamofobia, escolhendo os alvos pela fé e não pelo seu histórico criminal. Segundo o autor, essa medida foi extremamente destrutiva para o identitarismo muçulmano, dado que o simples fato de expressar sua confissão por meio da vestimenta ou aparência confere aos islamitas uma imagem negativa associada à perpetração da violência.

No capítulo seis, Beydoun inicia suas considerações apresentando uma citação do muçulmano americano mais famoso da história, Muhammad Ali. No excerto designado pelo autor, o boxeador afirma que enquanto a comunidade negra norte-americana não fosse livre, ele também não seria, ainda que estivesse em uma posição de status e de privilégio financeiro. Ao pautar uma discussão entre racismo e islamofobia, Beydoun reitera que ambas as causas não seguem linhas separadas em decorrência da relação inextricável entre negritude e identidade muçulmana que existe nos Estados Unidos.

Ao tratar do movimento *Black Lives Matters*, que ganhou força no segundo mandato de Obama (2012 – 2016), Beydoun revela que o grupo mais simpático às pautas dos negros eram os muçulmanos, com 66% de apoio. Os islamitas eram favoráveis ao movimento que defendia uma reforma política que garantisse à comunidade negra um acesso pleno à cidadania por perceber uma similaridade com a primavera árabe e também em função dos questionamentos sobre a estrutura americana, que, assim como era racista, era também islamofóbica. Cabe destacar ainda uma convergência entre muçulmanos e judeus americanos no que tange a essa causa. Segundo Webb (2001, 24), durante a luta pelos direitos civis nos anos 1950 e 1960, os judeus configuraram o grupo confessional que mais apoiou as demandas da população negra, e no caso do movimento de 2014 apareciam em segundo lugar com 57%.

A associação dos negros com o islã não era um fenômeno recente, de acordo com Beydoun. A estrutura do Estado americano foi poucas vezes tão ameaçada quanto pela Nação do Islã (NOI), grupo que reclamava a dignidade afro-americana enfatizando a importância da família, do orgulho racial e do empoderamento da comunidade negra. No entanto, pela visão restrita do Estado americano, ao associar o islã ao Oriente Médio e aos povos árabes, a Nação do Islã foi classificada como um grupo de charlatães. Os ataques à organização eram políticos e raciais e, quando miravam na vertente confessional, o grupo era tratado como um culto à parte.

No último capítulo, Beydoun mais uma vez inicia suas considerações com uma citação, desta vez da poetisa Nayyirah Waheed. Segundo Waheed, os imigrantes haviam partido o oceano ao meio para chegar até ali, apenas para não encontrar ninguém que os quisesse. O autor usa esse aforismo para exemplificar ao leitor que seu objetivo nesse capítulo era tratar da política de banimento de muçulmanos iniciada pelo presidente Trump, caracterizada por ele como a “Islamofobia de hoje”.

Beydoun dialoga com a obra de James Baldwin, *The Fire Next Time*, publicada em 1962, durante o Movimento dos Direitos Civis, para exemplificar a batalha contemporânea que os islamitas estavam enfrentando diante da onda de ódio que emergiu durante a campanha presidencial de 2016 e se consolidou com o estabelecimento de uma política para o banimento de muçulmanos. A eleição de Trump significou, de acordo com Beydoun, um momento de transição para a comunidade muçulmana, dado que esse grupo passaria

a endossar de forma mais expressiva movimentos e pautas progressistas como o combate ao privilégio branco, o feminismo interseccional, a xenofobia e os direitos dos LGBTQs.

Essa aproximação colaborou para que a ideia de islamofobia não ficasse mais restrita à academia ou aos advogados muçulmanos e ganhasse espaço em jornais de grande importância, como o *The New York Times*, redes sociais e escolas cristãs e judaicas. Esse movimento foi a principal diferença entre os ataques sofridos após o 11 de Setembro e a política de banimento iniciada pelo governo Trump em 2017, visto que após o atentado de 2001 existiu um vácuo na representação dos muçulmanos não brancos.

Em 2017 a situação se deu de forma diferente em função da representação política que os islamitas haviam angariado na última década. Os muçulmanos contavam com a articulação e com a liderança de congressistas democratas, como Ilhan Omar, de Minnesota e André Carson, de Indiana, para confrontar a narrativa política islamofóbica da Casa Branca.

A respeito dessas proposições nos parece um tanto idealizado Beydoun considerar os muçulmanos como um bloco progressista sem levar em conta as nuances da filosofia religiosa promulgada pelo islã e seu contraste com muitas pautas tidas como progressistas. O próprio autor evidencia, no capítulo cinco, que no passado os muçulmanos escolheram virar às costas para os muçulmanos negros em sua luta contra o racismo, o que demonstra que o apoio a essas causas não viria de uma forma tão orgânica quanto ele faz parecer. O presentismo (Schaff, 1995) aparece de forma evidente mais uma vez, já que Beydoun evidentemente relativiza certos posicionamentos da comunidade islâmica para assegurar uma narrativa favorável.

No epílogo, Beydoun inicia sua conclusão destacando algumas citações, incluindo uma fala de seu pai antes de falecer, em 2016: “Você voltou para casa um pouco antes de eu voltar pra Alá, dele viemos para ele voltaremos.” Beydoun encerra seu trabalho citando seu retorno à Detroit, o processo de aceitação da morte de seu pai e a tentativa de sua antiga vizinha de infância de mascarar os traços da identidade muçulmana, após a vitória de Trump, como exemplos da fluidez dos conceitos de lar e imigração.

O autor reitera que os Estados Unidos eram o país onde os imigrantes muçulmanos haviam escolhido viver com a finalidade de realizar seus sonhos e eles eram capazes de realizá-los, apesar de toda discriminação. Ao votar, marchar e lutar para exercer uma religião demonizada por leis e políticas, os muçulmanos americanos dão vida às liberdades civis que, embora garantidas pela Constituição, lhes foram sistematicamente negadas. Ele encerra a discussão alegando que, assim como eles enterravam seus pais, algum dia eles iriam enterrar definitivamente a islamofobia.

Nos capítulos seis, sete e no epílogo, Beydoun procura fazer uma crítica construtiva à comunidade muçulmana ao evidenciar sua falta de organização e apoio às pautas progressistas, ao mesmo tempo que enxerga de forma positiva o futuro desse grupo identitário após a política de banimento imposta pelo ex-presidente Trump. Hollywood não ficou alheia a uma forte parcela da sociedade americana que rejeitava as políticas de Trump contra os muçulmanos e apresentou novas representações pautadas a partir de uma ótica mais concisa e menos estereotipada pelo imaginário orientalista.

O filme *Shaft* (2019), por exemplo, apresenta uma visão mais humanizada dos per-

sonagens muçulmanos e se utiliza do humor para criticar, de forma ácida, os estereótipos presentes no imaginário norte-americano, como quando um dos protagonistas pergunta ao Imã se ele nasceu em um país islâmico ou se se converteu ao islã em uma cela de prisão. A produção tem um plot twist, no qual os personagens muçulmanos, acusados de terrorismo, são inocentados e um dos protagonistas acusa o FBI de racismo e deixa a organização. Essa sequência não só obriga o espectador a questionar os estereótipos, que representam os islamitas como violentos e adeptos de uma causa frívola embasada em concepções frágeis do islã, como também apresenta uma crítica à islamofobia estrutural, promovida por atores estatais.

Nas produções originais das redes de televisão e dos serviços de *streaming*, outras experiências apresentando personagens muçulmanos sem estereótipos grosseiros e em situações cotidianas também se tornaram populares. Embora em alguns casos o islã se confunda com o secularismo, séries como *Legends of Tomorrow*, *American Gods*, *Master of None*, *Superstore*, *The Blacklist* e *Counterpart* apresentam personagens muçulmanos de forma humanizada, não diferindo tanto de suas contrapartes “ocidentais”.

No caso da série *Master of None*, por exemplo, o protagonista, um indiano muçulmano, está completamente integrado à sociedade americana, porém se vê constantemente em conflito com suas referências religiosas e com a tradição de seu país de origem. O programa explora os costumes e as tradições ligados ao islamismo e a Índia, como quando o personagem se sente culpado por gostar de carne de porco ou como quando precisa lidar com um casamento arranjado pela sua família, utilizando a mesma forma das clássicas séries de comédia, ou seja, sem recorrer às caricaturas estabelecidas pelo imaginário.

Por fim, apesar de algumas colocações pontuais em relação ao texto e ao uso do conceito islamofobia pelo autor, fica evidente que Beydoun se embasa em elementos concretos para determinar como a rejeição ao islã estava enraizada no imaginário americano. A análise dos filmes de ficção realizada nessa resenha não só endossa a hipótese do autor sobre a existência de uma islamofobia privada, promovida pelo cinema, mas também demonstra como os americanos entendiam sua identidade como uma construção social fundamentalmente oposta aos muçulmanos. Todavia, a década de 2010 assinalou um aumento da diversidade na indústria cinematográfica, o que contribuiu para que esse imaginário iniciasse um processo de ressignificação.

Beydoun, ao mesclar suas experiências pessoais com autores clássicos e com a história dos Estados Unidos, procura evidenciar como o conceito de entendimento funciona como “uma casa de muitas mansões” (SALIBI, 2005, p.234), não havendo um modelo único para se alcançá-lo. A islamofobia é um fenômeno calcado no orientalismo e seus estereótipos, e tem como principal pretensão não só reafirmar uma política identitária exclusivista para o ocidental, criado como antítese do oriental, mas promover uma suposta superioridade entre os dois modelos. O que autor procura evidenciar em cada capítulo é que afirmação identitária muçulmana não significa, necessariamente, um risco aos valores e aos símbolos do imaginário ocidental e, por essa razão, não pode ser associada ao terrorismo e muito menos ser sinônimo dos grupos étnicos do Oriente Médio, excluindo correntes importantes como os negros somalis e os norte-americanos.

Bibliografia

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Antropos,

1985.

BROWNING, Gary; HALCLI, Abigail; WEBSTER, Frank (Edição). Understanding contemporary society. Londres: Sage: Publications, 2000

CHARTIER, Roger. A história Cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, s/d.

LAGNY, Michèle. O cinema como fonte de história. IN: Cinematógrafo: Um olhar sobre a História. Salvador : EDUFBA; São Paulo : Ed. da UNESP, 2009.

ROSS, Steven J. Hollywood Left and Right: How Movie Stars Shaped American Politics. USA: Oxford university, 2011

SALIBI, Kamal S. A House of many mansions. The History of Lebanon Reconsidered. Londres e Nova York: I.B. Tauris, 2005

SCHAFF, Adam. História e verdade. Trad. Maria Paula Duarte. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995

WEBB, Clive. Fight Against Fear: Southern Jews and Black Civil Rights. Athens: University of Georgia, 2001

■ resenha de filme

8 FACES DA TURQUIA: UM PARALELO COM MINHA VIDA NA TURQUIA Resenha sobre a série turca “8 em Istambul” (Netflix)

Por **Mustafa Göktepe**¹

FICHA TÉCNICA

Direção e roteiro: Berkun Oya

Exibição: Netflix

Duração: 1 temporada, 8 episódios de aprox. 50 min. cada

Classificação: 16 anos

País: Turquia

Gêneros: Drama, suspense, série

¹ Naturalizado brasileiro, nato turco, casado com brasileira, pai de duas filhas, residente no Brasil desde 2004. Fundador e presidente do Instituto pelo Diálogo Intercultural, uma ONG brasileira com atuação acadêmica, cultural e social em São Paulo, Brasília e no Rio de Janeiro. Professor visitante de Língua e Cultura Turca na Universidade de São Paulo (USP), desde 2010. Professor visitante de Civilização Turco-islâmica na Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), de 2009 a 2013. Professor de Língua Turca na Universidade de Brasília (UnB) de 2013 a 2014. Tradutor juramentado (AD-HOC) de turco-português na Junta Comercial do Estado de São Paulo (JUCESP) e Junta Comercial do Distrito Federal (JCDF). Tradutor e revisor de livros, filmes, novelas e documentários. Intérprete profissional. Sócio proprietário da rede de restaurante de delivery de comidas turcas “Lahmajun – Delícias Turcas” em São Paulo, Brasil. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8569681553122469>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2517-1346>. Contato: mustafa@institutopelodialogo.org.br.



Sendo eu um turco (naturalizado brasileiro) que vive no Brasil há 17 anos, e que não pode viajar à Turquia desde 2016³, passei por muitos sentimentos e emoções, principalmente nostalgia e saudade, ao assistir “8 em Istambul” (“Bir Baskadir” em turco e “Ethos” em inglês). Os diferentes grupos socioculturais da sociedade turca e a interação entre eles estão muito bem apresentados nesse drama lançado mundialmente pela Netflix em novembro de 2020, com oito episódios de aproximadamente 50 minutos. Por isso, ao longo da resenha traçarei paralelos dos personagens com a minha vida e família, como turcos e enquadrados em alguns desses diferentes grupos socioculturais da sociedade turca.

O nome em português faz menção a oito principais personagens da série: cada uma representando uma face da sociedade turca: Meryem, Sinan, Peri, Gülbin, Yasin, Ali Sadi Hodja, Hayrunnisa, Hilmi. É claro que elas não esgotam as possibilidades de grupos sociais na Turquia, mas certamente retratam boa parte deles.

O personagem principal, Meryem⁴ (Öykü Karayel), que ilustra o cartaz do drama, representa “a maioria” da sociedade turca, principalmente do interior, na Anatólia, a parte asiática da Turquia: humilde, trabalhadora, respeitadora das tradições e dos pontos essenciais da religião. Meryem é um retrato das mulheres que não tiveram a oportunidade de estudar, viajar, conhecer o mundo. Fazem diversos sacrifícios para viver dignamente: cozinham, limpam e arrumam a casa, cuidam das crianças e algumas, inclusive, trabalham

² Fonte da imagem: <https://interprete.me/wp-content/uploads/2020/11/8-em-istambul-netflix-serie-drama-turco-0.jpg>

³ Eu sou um membro do Movimento Hizmet. O Hizmet (“serviço” na língua turca), é uma iniciativa civil mundial, enraizada na tradição espiritual e humanística do Islam, inspirado pelas ideias e ativismo do erudito turco Fethullah Gülen. É um movimento social, cultural e educacional, cujos princípios básicos decorrem dos valores humanos universais, como o amor pela criação, respeito às diferenças, empatia pelo ser humano, compaixão e altruísmo. Fethullah Gülen é um teólogo turco, literato, pensador, escritor, poeta, líder de opinião, ativista pela educação, defensor da paz, considerado como um influente erudito muçulmano. (Cf. informações oficiais presentes no site do movimento e do Fethullah Gulen, respectivamente: www.movimentohizmet.com.br e <https://fgulen.com/pt>).

⁴ Meryem é Maria em turco, que se refere à mãe de Jesus. Jesus (Isa, em turco e árabe) é considerado um profeta que nasceu milagrosamente, sendo a sua mãe, Maria, virgem. É a única mulher que tem uma das 114 suratas (capítulos do Alcorão, o livro sagrado dos muçulmanos) em seu nome, no qual é narrada a sua história e a de Jesus. Na Turquia, há mais de 300 mil mulheres com esse nome.

fora com faxina ou outros serviços.

Fazendo um paralelo da personagem com minha família, digo que minha mãe é uma dessas *Meryems*. Ela nasceu e cresceu num vilarejo próximo à cidade de Beysehir, na província de Konya, região central da Turquia. Trabalhou desde a sua infância nos campos de plantação de trigo, grão-de-bico, legumes e frutas, cuidou das hortas, vacas e ovelhas. Por ser obrigatório, ela foi à escola para estudar o equivalente ao Fundamental I, porém, esse estudo foi interrompido por causa de um incêndio em sua casa, o qual queimou grande parte do corpo dela. Ainda criança, passou meses no hospital, em outra província, longe de sua família. Lembro-me de que ela me contava que, apesar de quase analfabeta, escreveu poesias sobre a solidão que sentia naquele hospital – e, mais tarde, teve que aprender a ler e a escrever sozinha, já que não conseguiu completar sua educação.

Anos depois, ela deu à luz a mim, em casa mesmo, naquele vilarejo de Konya, com parceiras voluntárias, e em alguns dias voltou aos trabalhos na colheita, me carregando amarrado em suas costas. Deu à luz as minhas duas irmãs da mesma forma. Eu cresci nesse ambiente, também começando a trabalhar no campo ainda na infância. Estudei na escola da aldeia até os 10 anos. Mas meus pais, que não queriam essa vida para mim e para minhas irmãs, decidiram se mudar para Izmir (Esmirna), a terceira maior cidade da Turquia, no extremo Oeste do país, próxima às ilhas gregas no Mar Egeu; conhecida como a cidade mais ocidentalizada do país. Lá, meu pai alugou um apartamento e trabalhava como motorista com seu trator, que levava do vilarejo, numa obra pública de viadutos. Em poucos anos, a obra foi concluída e meu pai ficou desempregado. Foi aí que começamos a vender meias, camisetas e roupas, depois ovos, melancias e outras frutas, até que, por fim (e por muitos anos), batata e cebola, nas ruas e nas feiras de rua. Digo começamos, pois com 13 anos eu comecei a trabalhar com meu pai, empurrando um carrinho com os produtos que vendíamos e gritando para atrair os clientes. No entanto, chegou o momento em que não dava mais para pagar aluguel apenas com esse ganho. Por isso, meu pai acabou construindo nossa casinha, ele mesmo, com barro e tijolos que encontrou como sobras de grandes obras, num morro distante do centro urbano, num lugar parecido com as favelas brasileiras, onde não havia encanamento de água potável, fornecimento de energia, nem sistema de esgoto. Eu passei minha adolescência toda nessa casa, na qual estudei para o Ensino Médio e para o vestibular, muitas vezes à luz de velas: a energia foi fornecida pela prefeitura só alguns anos depois que nós construímos essa casinha.

Quando eu consegui ingressar na universidade, fui o primeiro do nosso vilarejo e da nossa família a ter esse êxito. Foi o maior orgulho para meus pais e para mim. Minha mãe me ensinou e motivou a ser trabalhador, não desperdiçar nada, estudar para não ter a vida difícil que eles tiveram. Minha mãe, como a Meryem de *8 em Istambul*, sempre foi positiva, carregou muitos pesos nas costas e teve muitas doenças. Meryem e minha mãe representam uma grande parte das mulheres turcas.

No entanto, voltando à personagem do filme, Meryem não é casada, nem conseguiria planejar um casamento, pois se sacrifica para cuidar dos sobrinhos e do irmão, devido às condições de saúde ruins de sua cunhada. Meryem pensa, sente, mas não consegue e não tem com quem se expressar. Isso a afeta até o ponto de ter desmaios. Quando finalmente procura tratamento em hospitais, Meryem é diagnosticada com problema psíquico, por isso, começa a ter atendimento com uma psiquiatra num hospital público.

Em seu trabalho como faxineira, Meryem tem contato com o personagem Sinan (Ali

Yücesoy), que representa “a maioria” entre a juventude de elite das grandes metrópoles turcas: solteiro, secular e moderno, um *playboy*. Vive sozinho, sem laços familiares, sem amigos verdadeiros, sem esposa e sem filhos, trazendo as mulheres com quem sai para sua casa, um apartamento luxuoso num condomínio moderno. Meryem tem sentimentos por ele, mesmo sabendo que não há a mínima possibilidade de ter um relacionamento com ele. Por sua vez, Sinan sente admiração e atração por ela: muito provavelmente, pela pureza dela. Isto é notado quando ele chega a cheirar as roupas que a faxineira usa ao limpar a casa, as quais ficam guardadas num armário do banheiro.

A mãe de Sinan vive em um apartamento, no meio de muita bagunça, depressiva, sozinha. Ela espera atenção e carinho do filho, mas, por não receber, sempre reclama dele. No entanto, a série dá a entender que a falta seja recíproca, pois ele também sofreu com ausências da mãe: por exemplo, ela nem se lembra, não por esquecimento pela idade, mas por falta de atenção mesmo, se o filho ou o marido falecido gostavam de comida com carne moída, o que deixa claro o quanto ela está ou esteve distante de Sinan.

Este é um tipo de família que tem a riqueza que muitos sonham ter, mas não tem sentimentos, não tem emoção, não tem amor pela vida, pela família e pelas amizades. É triste dizer que a cada dia a quantidade desse tipo de “família” aumenta, não só na Turquia, mas em todo o mundo. Nas grandes cidades, muitos vivem nos apartamentos, a um metro de distância do seu vizinho, mas muitas vezes nem sabem seu nome. Neste sentido, Sinan é uma demonstração de que ser rico e viver de forma moderna nem sempre são elementos suficientes para ser feliz.

Duas classes em tensão

Meryem tem atendimento para tratar de seus desmaios, num hospital público, pela psiquiatra Peri (Defne Kayalar). Peri representa “a maioria” entre a elite turca; secular, moderna, com estudos no exterior, é alguém que vê a vida que leva como “a vida normal”, como se fosse a única opção correta. Em um dos episódios, Peri reconhece o preconceito que tem contra as mulheres de véu. Embora ela saiba que tal preconceito seja errado tanto pela sua profissão quanto por questões éticas e pessoais, não consegue impedir seus ressentimentos. Afinal, a formação que ela recebeu na família e no exterior, o ambiente e o círculo de amizades que ela possui cultivam a visão de que tudo o que está ligado à religião, à tradição significa antiguidade, atraso. A série mostra que Peri herdou muitos desses preconceitos da mãe. Em uma cena, quando a personagem está sentada no sofá na sala da casa dos seus pais, todos assistindo televisão, sua mãe reclama por ter visto uma moça com véu e diz que “Essas mulheres estão em todo lugar e ficam mostrando-as”.

Uma das personagens que ajudam o espectador a conhecer Peri é Melisa (Nesrin Cavadzade), uma das amantes de Yasin e atriz popular das novelas turcas – e colega da psiquiatra nas aulas de yoga. Quando Melisa pergunta a Peri se há mulheres de véu em sua família, ouve a resposta: “Não, nós somos todas normais”.

Tal pensamento sobre a “normalidade” se relaciona à questão da secularização da Turquia. Esta foi liderada por Mustafa Kemal Atatürk, o fundador da República da Turquia, após o fim do Império Otomano, como resultado da derrota na I Guerra Mundial. Um pouco antes da I Guerra, o Império já estava sofrendo com a perda de seus territórios e tendo problemas com a Revolta Árabe, mas após o conflito, o Reino Unido e a França, vitoriosos, dividiram os territórios árabes que faziam parte do território otomano. Foi o fim de uma longa dominação

que chegou desde partes do Irã de hoje, no Leste, até Viena, no Oeste; da Ucrânia e Crimeia, no Norte, até o Egito, Argélia, Síria e Iraque, no Sul; ou seja, o Império administrou por muito tempo uma população de diversas etnias, culturas e religiões. Além disso, por ter sido o maior e mais poderoso país muçulmano, o Califado Islâmico (representação máxima dos muçulmanos) estava no poder do Sultão otomano. Isso mudou com a guerra. Atatürk, como líder militar que foi vitorioso na Guerra de Independência Turca contra as potências ocupantes, fundou a República da Turquia, como um país laico e democrático, abolindo a monarquia e o califado. Tomou medidas como mudar o alfabeto do árabe para o latino, ocidentalizar o ensino e a educação, restringir - praticamente proibir - o ensino religioso. Seu mandato aconteceu em um sistema unipartidário, desde a fundação da República em 1923 até a sua morte em 1938.

A elite turca, desde os tempos de Atatürk, foi à Europa, principalmente França, para estudar, conhecer o Ocidente, os valores ocidentais e laicos, e ocupou os postos mais importantes na administração pública ao voltar à Turquia. Até o começo do século XXI, isso continuou assim. Sempre que houve uma ascensão de partidos conservadores ou religiosos, o que representava uma possibilidade de mudança em relação ao sistema vigente, vieram à tona golpes militares e o sistema kemalista foi, deste modo, mantido. Essa situação só mudou com a subida de Recep Tayyip Erdogan ao poder. No entanto, o que inicialmente pareceu uma representação da vontade da maioria da população, em alguns anos se transformou numa evidência de que o autoritarismo mudara de mão, passando dos kemalistas aos islamistas.

Por isso, a polarização na sociedade turca não é algo novo. Uma parte (os religiosos, conservadores) vê a outra como infiel, desrespeitadora de valores e tradições, admiradora do Ocidente e dos valores ocidentais. Já a outra parte (os kemalistas, os ocidentalistas com um certo menosprezo à sua cultura, religião) enxerga a primeira a partir das ideias de atraso, retrocesso, subdesenvolvimento, ignorância dos valores ocidentais e modernos etc.

Em "*8 em Istambul*", pode-se dizer que as personagens Peri e Meryem representam muito bem essas classes, divisões entre elas, visões de uma sobre a outra. Peri é uma turca moderna, solteira, altamente qualificada, com experiências e estudos no exterior. Já Meryem é uma turca tradicional, solteira, com formação básica e não conhece nem outras cidades do país. Enquanto atende Meryem, Peri parece estar usando a paciente para tentar superar seu preconceito sobre a outra classe, sentindo talvez um pouco de inveja dela. Ao mesmo tempo, Meryem pode falar sobre si e seus problemas apenas com Peri, por não ter mais ninguém com quem fazê-lo. Ou seja, as duas personagens nutrem admiração e ressentimentos uma em relação à outra. Os encontros de Peri e Meryem são como aulas de experiência para estudantes de psicologia e psicanálise.

Questão curda

Peri tem supervisão de seus atendimentos com Gülbin (Tulin Özen), uma psicanalista profissional, filha de uma família curda. Embora a família dela seja da região Sudeste da Turquia, onde em geral há pouca formação, poucas oportunidades de crescimento pessoal e profissional e muita influência cultural e religiosa, Gülbin tem uma vida secular, não segue tradições e normas. A família conservadora se opõe ao estilo de vida dela. Ela e a irmã, com quem está em constante conflito, fazem menções à falta de atendimento e à discriminação do Estado turco na região Sudeste do país, onde mora a maioria da po-

pulação curda. Um irmão com paralisia cerebral é um dos motivos de discussão, inclusive com confronto físico. Isso porque Gülbin decide tratá-lo com o uso de *cannabis*, o que não é comum, talvez até proibido no país, mas a irmã não gosta da ideia e rebate.

A questão curda na Turquia é um assunto polêmico e usado continuamente por políticos. Os curdos eram um dos povos que faziam parte da população do Império Otomano, como os armênios, árabes e gregos. Quando Atatürk fundou a Turquia, ele o fez como um país de conceito estado-nação, ou seja, a existência do país está fortemente relacionada ao povo turco. Por isso, a partir de então, as minorias, incluindo a maior delas, os curdos, começaram a ficar em segundo plano. Não tiveram (até hoje) direito a estudar na própria língua, praticar a sua cultura e rituais religiosos e sofreram discriminação nos serviços estatais. Isso fez com que a região Sudeste da Turquia, onde a maioria da população curda vive, tivesse baixos níveis de desenvolvimento em educação, investimentos públicos e privados, industrialização, empregabilidade e turismo. Embora essa região tenha as cidades mais antigas do mundo, como Sanliurfa e Antioquia, o turismo sempre esteve longe do desejado. Surgiram grupos armados, o mais conhecido PKK (Partido dos Trabalhadores do Curdistão), para lutar por um Curdistão autônomo no Sudoeste da Turquia e mais direitos para os curdos na Turquia. O grupo foi fundado em 1978 e a partir de 1984 começou uma extensa luta armada contra a Turquia, liderado por Abdullah Öcalan, preso desde 1999. Mas, pela forma violenta que atuaram com armas e ataques terroristas, perderam a razão pelas coisas que reivindicavam pelos curdos. Por décadas, a guerra entre o exército turco e esses grupos fez a região sofrer ainda mais. Muitas famílias perderam seus filhos, seja como soldados do exército turco, seja como membros do PKK.

Um dos meus sócios aqui no Brasil, no nosso restaurante de delivery de comida turca, é curdo e ouvi muitas histórias tristes dele sobre este assunto. Ouço o idioma curdo quase todo dia, quando ele fala com sua mãe e seus parentes na Turquia.

No que diz respeito ao enredo da série, as personagens de Gülbin e sua irmã Gülan fazem menções a todas essas questões, criticando indiretamente os militares (já que não poderiam criticá-los diretamente na Turquia). Em uma das conversas, Gülbin fala para a irmã que o chute dado na barriga de sua mãe grávida, 35 anos atrás, causara a doença do irmão. Novamente, entendemos essa mensagem subliminar sobre a opressão sofrida por curdos, a partir do exército turco e dos poderes públicos.

O entorno de Meryem

Meryem mora na casa do seu irmão Yasin (Fatih Artman), com a cunhada em depressão Ruhiye (Funda Eryigit) e os sobrinhos, uma menina e um menino. O menino não consegue falar. Yasin é um homem do interior, conservador, mas não consegue achar um trabalho digno, por isso, mesmo sendo religioso, trabalha como segurança numa casa noturna. Por fim, Ruhiye é uma mulher traumatizada pela violência que sofreu na infância, na aldeia onde nasceu e cresceu. Seu trauma fez com que desenvolvesse uma depressão profunda e tivesse que passar a responsabilidade pelos cuidados da casa e de seus filhos para Meryem.

Yasin retrata bem o homem do interior, que se importa muito com o que os outros dizem e ama sua esposa e seus filhos, mas não consegue expressar isso a eles. Ele se casa com Ruhiye aceitando que ela foi violentada quando era criança. Porém, não fazia ideia de que, por conta da aflição causada pela experiência, Ruhiye entraria em depressão e viveria

sob total silêncio, numa vida sem sentido, só olhando para o longe, pensando vagamente, sem fazer praticamente nada, às vezes orando - para a direção errada, o que causa brigas entre o casal.

É importante destacar que traumas como o que Ruhiye foi submetida são realidade em todos os países, inclusive os de maioria muçulmana. Acredito que não haja religião nem cultura que não condene a violência de um homem contra uma criança; ao mesmo tempo, homens violentos existem em todas as sociedades. Porém, ao fazer uma comparação entre a história da personagem com o contexto do Brasil, imagino que a reação aqui seria um pouco diferente. Na Turquia, tal violência é vista (nem por todos, mas por uma maioria) como motivo de vergonha para a mulher (enquanto deveria ser vergonha para o homem que comete o estupro), muitas vezes não é exposta e a menina acaba sem o apoio da família e de um psicólogo, o que, infelizmente, pode causar depressão, como a vivida por Ruhiye. Há pessoas ignorantes que, para “limpar” essa “vergonha”, casam suas filhas com seus estupradores, o que é um absurdo. No caso do enredo da série, fica claro que a personagem poderia ter sofrido menos danos, se tivesse sido acolhida e tratada no tempo adequado, se não se sentisse culpada pelo que aconteceu e se o homem tivesse sido exposto e punido.

O conservador Yasin e o “playboy” Sinan representam dois tipos bem diferentes de homens turcos. Entretanto, eles mantêm muitas coisas em comum; ambos não conseguem expressar o amor que sentem. Yasin é um homem que nunca irá conseguir dizer “eu te amo” para sua esposa ou até para seus filhos. Pela forma que foi criado e pelas normas que o cercam, isso é algo difícil de acontecer, senão impossível. Da mesma forma, Sinan, embora seja um jovem graduado e moderno, nunca terá coragem de dizer o quanto gostaria de estar com Meryem, talvez até formar uma família com ela. Ele vê isso como impossível por causa das grandes diferenças sociais, que lhe parecem um enorme muro entre eles; por isso, se contenta em sentir o cheiro das roupas dela no banheiro.

Outro personagem masculino da trama é Ali Sadi Hodja (Settar Tanrıöğen), o líder espiritual do bairro onde mora Meryem, uma área rural distante dos pontos centrais de Istambul. Ele é consultado pelos moradores sobre assuntos variados. Yasin é um dos moradores que faz consultas com o sheik (religioso que guia os muçulmanos e orações nas mesquitas) e orienta a irmã Meryem a fazer o mesmo. O Hodja de bom coração é querido e respeitado pelos moradores e tem uma família feliz, pelo menos aparentemente, até que perde a esposa durante uma viagem de férias com seu trailer à sua cidade natal e fica muito abalado.

Embora Ali Sadi seja um religioso tradicional, sua filha adotada Hayrunnisa (Bige Önal) sonha com uma vida mais secular, sob influência de colegas da faculdade. Ela usa lenço para agradar a sua família, mas, na realidade, isso não é o que quer para sua vida: é homossexual e gosta de música eletrônica, a qual escuta escondida em seu quarto, onde também se maquia, atenta para não ser flagrada pelo pai. No final da série, a jovem decidirá viver a vida como sonha, tirará o lenço e abandonará o pai - que não descobre sobre a homossexualidade da filha -, se juntando a sua namorada.

Ali Sadi Hodja tem um ajudante na mesquita, Hilmi, que é muito diferente do sheik, pois estuda ciências modernas, filosofia e fala muito, fazendo citações dessas leituras. Porém, essa pessoa falante fica muda quando vê ou está perto da Meryem, seu sonho como esposa. Ele fica tímido, hesita muito no que fala e acaba cometendo gafes por causa da

ansiedade. Cenas como essa representam bem o que os homens e as mulheres conservadores passam nesses momentos. Para pessoas como esses dois se casarem e formarem uma família, outros deveriam ajudar, intermediar e incentivar.

Uma reflexão final

Em “*8 em Istambul*”, cada roupa, chinelo, sapato, música de fundo, iluminação, cenário é selecionado a dedo para levar o espectador para dentro da realidade de cada personagem e ajudá-lo a enxergar os conflitos socioculturais entre os diferentes segmentos da sociedade turca. As cenas da bela cidade de Istambul trazem um gosto a mais ao seriado.

A trama trata de complexas contradições e choques entre modernidade e tradição, religião e secularismo, desejos e normas culturais/sociais/religiosas, conservadores e liberais, além de demonstrar o existente preconceito entre esses grupos, a violência contra mulheres, a fé praticada ou simplesmente respeitada, submissão às normas, traumas e segredos mantidos em silêncio gritante em cada pessoa, família e costume na sociedade turca. Em muitos momentos, o espectador se sente obrigado a ter empatia, o que motiva uma forte reflexão sobre a necessidade de evitar fazer julgamentos precipitados sobre “o outro”. Isso também deve forçar o espectador a refletir não apenas sobre o (talvez distante) contexto turco, mas também sobre a sociedade da qual faz parte. Eu mesmo fiz isso pensando nas realidades que testemunho no Brasil. Embora os brasileiros tenham vários pontos comuns, há um abismo entre classes no que diz respeito a riqueza, formação, cultura, religiosidade e qualidade de vida. Como as famosas novelas brasileiras retratam essas realidades do Brasil, as séries turcas distribuídas no mundo afora através das plataformas digitais, como Netflix, Amazon Prime, Disney Plus, entre outras, servem à promoção da cultura turca, apresentação de diferentes formas de vida dos cidadãos turcos, belezas do país e alguns dos problemas.

Como empresário, tive e tenho oportunidade de trabalhar com brasileiros de diferentes grupos sociais, culturais e religiosos. Além disso, tenho esposa brasileira, e por meio dela, uma grande família brasileira (sogros, cunhados, tios etc.), com quem tenho uma relação muito boa. Essas convivências me fizeram enxergar na sociedade brasileira complexidades semelhantes às que vi na série turca da Netflix.

No que concerne especificamente à trama turca, a polarização política, o abismo entre a elite e a classe média, o preconceito e até a hostilidade entre seculares e conservadores - acirrados ainda mais com o discurso discriminatório do presidente Recep Tayyip Erdogan, no poder desde 2002 - são apresentados de forma tão natural que o espectador começa a ver isso como “normal”. No entanto, é preciso ressaltar que a Turquia tem sofrido importantes mudanças. Principalmente nos últimos seis anos, Erdogan conseguiu ganhar poder e se tornou um ditador exterminador dos direitos fundamentais, das liberdades básicas, da imprensa livre, da independência dos poderes, e por conseguinte, da democracia.

O constante uso da religião por Erdogan para fins políticos vem causando uma grande transformação na Turquia, de um estado laico e secular a um estado –quase - confessional, islamista. Estou usando o termo islamista não para definir a religiosidade, mas sim o proveito político tirado da religião: fazer da religião o seu discurso político, aparecer como se fosse religioso, como se fizesse algo bom para a religião e para a religiosidade das pessoas. Mas, no fundo, isso causa o maior dano à própria religião. Pois a religião perde a sua essência nesse tipo de interpretação e uso indevido pelos políticos. O político

não deve se meter na religião das pessoas, e deve apenas praticar a sua, se tiver uma. Eu sou um muçulmano praticante e não concordo com diversas coisas que Erdogan faz, vejo muitas ações dele como coisas não permitidas na religião, como pecaminosas e antiéticas. A trama menciona esses assuntos com um toque leve, até porque eu imagino que não poderia se aprofundar e criticar, por razões óbvias de perseguição e censura que poderia sofrer. Isso me deixa muito triste. Eu gostaria muito de ver que as séries turcas, os filmes turcos, as notícias na Turquia pudessem ser totalmente livres do medo e da censura. Certamente isso faria com que essas produções fossem ainda melhores.

Por fim, é certo que “*8 em Istambul*” provoca reflexões por parte de quem assiste. Motiva o espectador a ter empatia, pensar na sua família, no seu cônjuge, nos seus filhos, no seu colega, no seu vizinho, no seu empregado, e a observar seus sentimentos, medos e pensamentos, enxergando os pontos comuns e discrepantes. Pois, como no seriado, também na vida real as vidas de pessoas de diferentes classes sociais e culturas se entrelaçam, todos convivem e formam a sociedade. O Brasil era um ótimo exemplo dessa convivência. Digo “era”, pois, infelizmente, o Brasil está perdendo esse grande valor que tinha na sua sociedade. As pessoas que torcem para times adversários no futebol, que têm posições políticas diferentes, que têm práticas religiosas ou formas de vida diferentes conseguiam discutir, conversar. Nos últimos anos, talvez acompanhando o cenário mundial, a polarização vem aumentando e essas conversas não são como antes, ao ponto das pessoas sentirem cada vez mais necessidade de combinar a não entrar em assuntos polêmicos, principalmente políticos, para não criar desconforto nos encontros.

Espero que as coisas mudem, aqui no Brasil e lá na Turquia. E que o Brasil volte a ter aquela convivência exemplar, agradáveis bate-papos entre amigos de diferentes posições políticas, times de futebol, religiões e classes sociais. E que a Turquia volte a ter democracia, com a independência dos poderes, imprensa livre, academia sem influência, laicidade no sentido da separação entre religião e estado, garantia de direitos fundamentais a todos os cidadãos.

A Revista Malala agradece os pareceristas desta edição

Ana Carolina dos Santos (USP)

Augusto Veloso Leão (UFU)

Flavia X. Paniz (UNICAMP)

Rhaissa Pagot (UFRGS)

Silvia Ferabolli (UFRGS)

Vinícius Lerina Fialho (UFRGS)

Youssef Alvarenga Cherem (UNIFESP)
