

MALALA

REVISTA INTERNACIONAL DE ESTUDOS SOBRE O
ORIENTE MÉDIO E MUNDO MUÇULMANO



DESTAQUES

Redefinindo o fundamentalismo islâmico face ao processo de globalização: rastreando origens.
Por *Victor Begeres Bisneto*

The Architecture of Traditional and Modern Afghan Houses and the Fundamentalist Regime: impacts on Women's Lives.
Por *Sayed Abdul Basir Samimi, Artur Rozestraten e Júnia Aparecida Laia da Mata*

A Palestina vai à copa: estudo das imagens circuladas digitalmente sobre demonstrações de apoio à causa Palestina na Copa do mundo da Fifa 2022.
Por *Vitoria Paschoal Baldin*

Malala

v. 11, n. 14 – dez/2023

**REVISTA INTERNACIONAL DE ESTUDOS SOBRE
O ORIENTE MÉDIO E MUNDO MUÇULMANO**

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)

Editoras-executivas:

Cila Lima

Natália Calfat

Assistente editorial:

Maria Eduarda F. Maekawa

Membros/as do Conselho Científico da Revista Malala:

Prof. Angelo Segrillo (USP)

Prof. Ariel Finguerut (GTOMMM-USP)

Prof^a Arlene Clemesha (USP)

Prof. César Henrique de Queiroz Porto (Unimontes)

Prof. Guilherme Casarões (FI Rio Branco)

Prof. Ihsan Yilmaz (Istanbul Institute, Turquia)

Prof^a Isabelle Christine Somma de Castro (NUPRI-USP)

Prof. Marcos Alan Ferreira (UFPB)

Prof^a. Mona Hawi (USP)

Prof^a Monique Sochaczewski (CPDOC/FGV)

Prof^a. Muna Omran (UFF)

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^a. Safa Jubran (USP)

Prof^a. Silvia Ferabolli (UFRGS)

Prof. Tullo Vigevani (UNESP)

Capa

Pessoas na tentativa de remoção dos escombros de seu bairro, destruído por ataques aéreos na cidade de Rafah, no sul da Faixa de Gaza, 19 Outubro 2023

Fonte: UNICEFWESHARE, UNICEF/UNI457951/El Baba.

As publicações são de inteira responsabilidade de seus/suas autores/as.
As opiniões emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da *Malala:*
Revista Internacional de Estudos sobre o Oriente Médio e Mundo Muçulmano.

■ sumário

Apresentação

Cila Lima e Natália Calfat (GTOMMM)..... 6

Nota do Editor

Israel-Palestina: Parar com a Loucura! de Peter Demant (Vrije Universiteit Amsterdam)..... 8

Ensaio

A Palestina vai à Copa: estudo das imagens circuladas digitalmente sobre demonstrações de apoio à causa palestina na copa do mundo da FIFA 2022, de *Vitoria Paschoal Baldin (ECA-USP)*..... 11

A “ameaça islâmica” antes do 11/09: uma análise desde os Estudos Críticos e Segurança, de *Karime Ahmad Borraschi Cheaito (INEST/UFF)* e *Thiago Rodrigues (INEST/UFF)*..... 28

Artigo

Islã, secularismo e concerto nacional: o Uzbequistão no meio do caminho, de *Guilherme Geremias da Conceição (San Tiago Dantas, UNESP/UNICAMP/PUC-SP)*.... 55

Casamento por convergência: identidades estatais e a aliança entre Síria e Irã, de *Camila Hirt Munareto (UFRGS)* e *Gabriela Santos da Silva (UFRGS)*..... 78

Mulheres muçulmanas e o uso do *hijab* no ocidente: a importância da multinormatividade na garantia de liberdades individuais, de *Gabrielle Souza O’ de Almeida (UNISINOS)*..... 99

The Architecture of Traditional and Modern Afghan Houses and the Fundamentalist Regime: impacts on Women’s Lives, de *Sayed Abdul Basir Samimi (USP)*, *Artur Rozestraten (USP)* e *Júnia Aparecida Laia da Mata (UFRGS)*..... 112

Capítulo de tese

Redefinindo o fundamentalismo islâmico face ao processo de globalização: rastreando origens, de *Victor Begeres Bisneto (USP)*..... 128

Resenha de Filme

Três faces e uma voz escondida: o cinema político de Jafar Panahi, de *Thiago Henrique Gonçalves Alves (PPGCOM/UFC)*..... 171

Texto opinativo

O dia em que conheci de perto Malala Yousafzai, de *Anelise Gonçalves (UFRJ)*..... 177

■ apresentação

Em 2023, a *Revista Malala* especializou seu nome, chamando-se agora *Malala: Revista Internacional de Estudos sobre o Oriente Médio e Mundo Muçulmano*. A atualização foi necessária como um movimento para melhor representar o histórico de internacionalização e de profissionalização da Revista, que neste ano chega à edição 14, aos dez anos de existência, com muitos motivos para celebrar e comemorar. Foram mais de dezenas de entrevistas com intelectuais, ativistas e professores relacionados ao tema, de destaque tanto no Brasil como internacionalmente. A *Revista Malala* cresceu não somente dentro da Universidade de São Paulo (USP), com o apoio acadêmico e a ampliação do Conselho Científico, mas também com alegria viu a expansão de seu campo de estudo na academia e no debate público brasileiro. Atualmente é uma publicação científica indexada em relevantes indexadores nacionais e internacionais e com histórico de contribuições de diversos países. Nesse sentido, elevou sua nota Qualis e recebeu mais verba de remanejamento pela ABCD, órgão de fomento das revistas da USP, para concretizar e expandir sua especialização e profissionalização.

Este número conta com dois ensaios: “A Palestina vai à Copa: estudo das imagens circuladas digitalmente sobre demonstrações de apoio à causa palestina na copa do mundo da FIFA 2022”, de Vitoria Paschoal Baldin, que, a partir da análise do compartilhamento de imagens de ativismo palestino nas redes digitais, compreendeu que a militância utilizou o evento para difusão da causa palestina; e “A ‘ameaça islâmica’ antes do 11/09: uma análise desde os Estudos Críticos de Segurança”, de Karime Ahmad Borrasci Cheaito e Thiago Rodrigues, que, recorrendo ao método de pesquisa bibliográfica e documental, em conjunto com o emprego da análise crítica de discurso, apreendeu que a identificação e construção dos “maus muçulmanos” como supostas “ameaças” vinculadas ao “novo terrorismo” se iniciou na década de 1980, percorrendo os anos 1990 e alcançando seu auge a partir de 2001.

A Revista conta também com quatro artigos: “Islã, secularismo e concerto nacional: o Uzbequistão no meio do caminho”, de Guilherme Conceição, que debate a importância da trajetória do Islã para Ásia Central, e, numa perspectiva histórica e comparativa, estuda a influência do Islã e da cultura muçulmana no Uzbequistão; “Casamento por convergência: o papel das identidades na formação da aliança entre Síria e Irã”, de Camila Hirt Munareto e Gabriela Santos da Silva, tendo como objetivo compreender como as identidades influenciam o surgimento e a manutenção da aliança entre a Síria e o Irã; “Mulheres muçulmanas e o uso do *hijab* no Ocidente: a importância da multinormatividade na garantia de liberdades individuais”, de Gabrielle Souza O’ de Almeida, tendo como ponto central a discussão da multinormatividade em um contexto global como meio para salvaguardar a liberdade individual das mulheres na escolha de suas vestimentas, independentemente de suas crenças religiosas e para evitar interferências estatais nos assuntos pessoais de cunho religioso; e “Architecture of Traditional and Modern Afghan Houses and the Fundamentalist Regime: Impacts on Women’s Lives”, de Sayed Abdul Basir Samimi, Artur Simoes Rozestraten e Júnia Aparecida Laia da Mata, cujo objetivo é investigar a relação entre as características

■ apresentação

arquitetônicas das casas tradicionais e modernas no Afeganistão e as restrições impostas à vida das mulheres, levando em consideração os incidentes recentes no país.

Neste número a Revista conta também com um capítulo de tese intitulado “Redefinindo o fundamentalismo islâmico face ao processo de globalização: rastreando origens”, de Victor Begeres Bisneto, que busca compreender as origens e os desdobramentos do fundamentalismo, especialmente quando vinculado à religião islâmica. Este número conta também com uma resenha de filme “Três faces e uma voz escondida: o cinema político de Jafar Panahi”, de Thiago Henrique Gonçalves Alves, cujo objetivo é apresentar dois filmes de Jafar Panahi, um dos maiores nomes do cinema iraniano contemporâneo, discutindo seu contexto e os principais pontos de interesse do diretor. Por fim, a Revista traz também um texto opinativo, “O dia em que conheci de perto Malala Yousafzai”, de Anelise Gonçalves, comentando o encontro desta jornalista com a Malala numa entrevista para um público *teen* da *Folha de S.Paulo*, momento celebrado na foto constante no texto.

Boa leitura!

Cila Lima

Natália Calfat

Comissão Editorial

ISRAEL-PALESTINA: PARAR COM A LOUCURA!

Peter Demant¹

Conheci e me relacionei com inúmeras pessoas de ambos os lados engajadas na luta pacífica por uma solução justa e duradoura do conflito israelo-palestino. Nunca acreditei no dogma da insolubilidade. No entanto, raramente experimentei, como hoje, a dificuldade de manter o “otimismo da vontade” que a história requer daqueles que pretendem ficar do lado da humanidade e do progresso. Mas então, o que pensar? E o que fazer?

A primeira tarefa é entender o que aconteceu, a segunda é avaliar, a terceira, sugerir o caminho a seguir. No que foi sem dúvida o pior erro tático de Israel em décadas, militantes do Hamas conseguiram atacar comunidades israelenses ao redor de Gaza sem aviso prévio. No pior dia desde o holocausto, centenas de judeus civis foram massacrados - até as forças israelenses eliminarem os kamikazes islamistas. O choque não tem precedentes. E a reação israelense é uma tentativa, no momento deste texto e ainda em aberto, a de prometer aniquilar o invasor. Acabar radicalmente com o Hamas é uma meta ambiciosa nunca antes experimentada que, na realidade da Faixa de Gaza, será impossível atingir sem sacrificar milhares de “vítimas colaterais” civis palestinas.

A reação internacional inicial foi mais favorável a Israel, que (excepcionalmente) “gozou” da imagem de vítima. Horas após Israel publicar detalhes sobre as atrocidades cometidas indiscriminadamente contra homens e mulheres, crianças e velhos, o Hamas oficialmente negou: a resistência palestina nunca executaria inocentes, estupraria mulheres ou decapitaria bebês. Tudo seria fruto da propaganda sionista. Começa então a competição entre fatos e confabulações. Entre narrativas mutuamente exclusivas, numa era de inteligência artificial cada vez mais enganadora, como julgar sem aguardar os resultados de uma pesquisa neutra e aprofundada? Impraticável, uma vez que os envolvidos de cada campo devem escolher e fazer seus jogos aqui e agora. Os atacantes são bestas humanas ou honrosos idealistas? Os mortos eram realmente “civis”, numa sociedade que críticos acusam de apartheid e da inexistência de uma categoria de não-combatentes? Ou ainda, após anos de negligência israelense com as reivindicações palestinas, será que os israelenses têm mesmo o direito de promover uma rave com música a poucos quilômetros do interminável sofrimento dos palestinos? Nosso crítico “palestinófilo” prosseguiria: Israel possui mesmo aquela legitimidade para existir tão embutida na lei internacional – sobre as ruínas de uma sociedade árabe preexistente? Um povo oprimido não tem o direito de se defender com as poucas armas que lhe restam? Ao que seu debatedor pró-sionista replicaria: os palestinos

¹ Peter Demant é editor chefe da Revista Malala e professor livre-docente aposentado pela Universidade de São Paulo. É especialista em História Contemporânea, Oriente Médio, Islã e Relações Internacionais. Atualmente leciona na HOVO Amsterdam, Vrije Universiteit Amsterdam. Link para o currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2604594578715465>

■ nota do editor

existem mesmo? Ou são apenas uma nação auto-inventada, pautada num antissemitismo sanguinário e sádico? Cada argumento provoca assim seu contra-argumento, que os estudiosos do conflito quase podem predizer. O ciclo dos argumentos talvez fortaleça emocionalmente os antagonistas, mas nada adiciona à aproximação entre inimigos, pré-condição de qualquer solução política. As imagens de bombardeios israelenses e do sofrimento de suas indefesas vítimas palestinas, logo também sedentas e famintas, se acumularão: e essas imagens mais recentes sepultarão aquelas, anteriores, das lágrimas judaicas. Conhecemos estas viradas de simpatia ou execração. Pelo momento devemos talvez postergar julgamentos detalhados. Porém, já sabemos algo da história deste e de outros conflitos étnicos e identitários: tragicamente, as alegações as mais terríveis frequentemente se verificaram a posteriori.

Embora os incidentes que causaram a atual conflagração serão debatidos por muito tempo, as consequências devem ser enfrentadas imediatamente. Não esqueçamos que o que começou em Gaza não necessariamente terminará em Gaza, nem mesmo em Ramallah ou Jerusalém. Beirute, Riad e Teerã estão na esquina: Washington e Moscou, a poucos minutos do míssil. A primeira tarefa da comunidade internacional, por mais paralisada que esteja (pela pletora de outros conflitos e problemas mundiais) deve rapidamente prevenir uma ulterior escalada das hostilidades. É tarde demais para os israelenses e palestinos que já morreram. Há ainda chances para prevenir o abatimento de milhares de inocentes. Cada novo assassinato, seja de um soldado por outro soldado, ou de terrorista contra vítima inerte, piora a já lamentável situação. Cada morte injusta tem, além do sofrimento imediato, um efeito cascata na sociedade inteira. Como qualquer ativista no campo da paz sabe, bem como um abraço de um antes anônimo parceiro num diálogo pode profundamente mudar sua contrapartida do lado oposto, assim a radicalização de um trará a radicalização em espelho do seu inimigo. Mesmo se isto for o sonho da direita expansionista israelense como também (creio eu) a perversa aposta da direita islamista palestina, e mesmo no atual contexto regional e internacional pouco alentador, não deveria ser impossível encontrar os meios para frear uma guerra de vingança total por Israel contra os palestinos. O melhor seria entrepor uma força internacional. Contudo, e independente das responsabilidades históricas dos lados, israelenses e judeus por toda parte não têm menos direito à segurança do que palestinos. O desarmamento do ou pelo menos controle sobre o Hamas deve ser, portanto, o preço mínimo a pagar por palestinos para salvar vidas palestinas. Isto, por sua vez, pode beirar ao utópico – se não for acompanhado de uma iniciativa internacional séria para finalmente atacar as raízes venenosas de nossa Guerra de Cem Anos. Raízes que constituem fatos inegáveis que o lado palestino repete com razão: o despojamento (por quaisquer motivos até entendíveis, honrosos ou de força maior) de uma população que morava num território por outra; a eterna questão dos refugiados; e a inevitável escolha, no fim da rota, entre a solução de dois Estados (com retirada israelense dos territórios palestinos) ou de um Estado binacional, que serviria então como lar comum às duas nações atualmente tão hostis entre si. Sem um movimento para resolver, o drama atual só pode piorar...

■ nota do editor

Para quem a “receita” acima soa ingênua, é só pensar nas alternativas: ou banho de sangue, ou “mais do mesmo”. Quanto tempo mais?

Se acreditamos no ideal de uma civilização que compartilhamos como seres humanos, nunca poderemos nos satisfazer com um resultado da guerra ditada apenas pelo “que o mais forte vença”, mesmo se, quando o pano descer, for “nosso” lado que se comprovou ser este ator mais forte.

13 de outubro de 2023

A PALESTINA VAI À COPA: ESTUDO DAS IMAGENS CIRCULADAS DIGITALMENTE SOBRE DEMONSTRAÇÕES DE APOIO À CAUSA PALESTINA NA COPA DO MUNDO DA FIFA 2022

PALESTINE GOES TO THE CUP: A STUDY OF DIGITALLY CIRCULATED IMAGES IN SUPPORT FOR THE PALESTINIAN CAUSE AT THE 2022 FIFA WORLD CUP

Vitoria Paschoal Baldin¹

Resumo: O presente ensaio reflete sobre a circulação digital de imagens referentes a demonstrações de apoio à causa palestina ao longo da Copa do Mundo da FIFA realizada no Qatar em 2022. A partir da análise do compartilhamento de imagens de ativismo palestino nas redes digitais foi possível compreender que os ativistas celebravam tais demonstrações, utilizando o evento para difundir a causa palestina. Os registros fotográficos das demonstrações eram encarados como manifestações importantes para luta nacional, compartilhadas e reproduzidas em diversos perfis em plataformas digitais. Além disso, outras representações buscavam significar e legitimar essas ações em perspectiva política mais ampla, argumento que esses autores utilizaram durante a Copa do Mundo de Futebol, em decorrência de seu caráter como evento midiático internacional, para disputar visibilidade e legitimidade à causa palestina.

Palavras-chave: Comunicação; Ativismo digital; Conflito palestino-israelense; Copa do mundo

Abstract: This essay reflects on digitally circulated images in support for the Palestinian cause during the 2022 FIFA World Cup held in Qatar. By analyzing the sharing of Palestinian activism images in digital networks we realized that activists celebrated such demonstrations, using the event to spread the Palestinian cause. Photographic records of the demonstrations were seen as important for the national struggle, shared and reproduced in different profiles on digital platforms. Other representations sought to signify and legitimize these actions in a broader political landscape, arguments used by these actors during the World Cup, due to its character as an international media event, to fight for visibility and legitimacy to the Palestinian cause.

Keywords: Communication; Digital activism; Palestinian-Israeli conflict; World Cup..

Introdução

A Copa do Mundo masculina da Fédération Internationale de Football Association (FIFA) de 2022 no Catar foi a primeira realizada em um país árabe e no mundo muçulmano, e profundamente atravessada por demonstrações de apoio e solidariedade à Palestina. Apesar do país não ter se classificado para a competição, a bandeira palestina estava presente dentro e fora de campo. Torcedores de diferentes países, mesmo aqueles que normalizaram relações com Israel, expressaram seu apoio à causa palestina. Quando o time marroquino avançou para as quartas de finais na competição, os jogadores em campo ergueram a

¹ Mestranda em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP) e Bacharel em História da Arte pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Integrante do Grupo de Estudos COM+ e do Núcleo de Apoio a Pesquisa OBCOM, ambos associados à USP. Pesquisadora de arte e ativismo digital palestino. Link para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0737318615820676>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2487-9123>. Contato: vitoria.pbaldin@gmail.com

bandeira palestina. No Brasil, por exemplo, viralizaram imagens de um palestino, que utilizava a bandeira de seu país, ajudando a família do então treinador da seleção brasileira, Tite². Esses eventos não passaram despercebidos por ciberativistas da causa palestina. Diversas comunicações emergiram digitalmente no período, reproduzindo e celebrando tais manifestações.

Nesse cenário, diversas pesquisas já abordaram a utilização de imagens – tanto pela extrema-direita quando por agentes progressistas – para a ação política (Alper, 2014; Bayerl; Stoyanov, 2016; Khatib, 2012; Milner, 2013), sendo a relação entre imagem e conflitos políticos o principal tópico de diversos autores (Alper, 2014; Mortensen, 2014; Parry, 2010a; 2010b; Seo, 2014; Sontag, 2012). Como Mattoni e Teune (2014) defendem, é importante considerar os fenômenos de mídia para refletir sobre a produção, circulação e utilização de imagens associadas a processos sociais, principalmente ligados ao ativismo. O objetivo do presente trabalho, portanto, é explorar a produção e o compartilhamento de imagens, abordando a utilização estratégica do evento e das comunicações resultantes para o ativismo palestino.

Utilizou-se a observação não-participante de comunicações compartilhadas com as hashtags *#palestine* e *#freepalestine* nas plataformas Facebook, Instagram e Twitter ao longo dos meses de novembro e dezembro de 2022. O presente trabalho se configura como uma pesquisa qualitativa, cujo objetivo é interpretar a mobilização visual de referências à causa palestina ligadas ao contexto da Copa do Mundo de Futebol masculina. Optamos, nesse sentido, por analisar apenas o conteúdo imagético das imagens levantadas, não considerando outros metadados de natureza numérica, como curtidas, comentários e compartilhamentos³.

Partimos do entendimento de que o encontro dos movimentos sociais com as novas tecnologias de comunicação e informação (TICs) abriu novas perspectivas para investigação de processos sociocomunicativos. Os fluxos impostos pelas tecnologias em rede implicam novas possibilidades para atuação ativista, ligada à circulação e legitimação de informações. Essa perspectiva se aprofunda ao observamos sociedades fragmentadas pela perseguição e o conflito, como o caso palestino.

O presente ensaio está organizado em três seções de desenvolvimento. Inicialmente apontamos o enquadramento teórico da pesquisa, associado à noção de constitutividade colaborativa entre mídia e conflito e as perspectivas de atuação midiática em disputas políticas. Na sequência, discutiremos sobre a metodologia adotada para este ensaio. Finalmente, apresentamos e analisamos os resultados obtidos. Argumentamos que os ativistas utilizam eventos midiáticos para posicionar a questão palestina e, em simultâneo, usam as redes

2 Veja um resumo do caso em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2022/11/29/palestino-que-ajudou-familia-de-tite-encontra-o-tecnico-da-selecao.ghtml>. Acesso em: 12 jan. 2023.

3 Além disso, seguimos as proposições de Rogers (2019), compreendendo que a experiência politicamente engajada na Internet não pode ser resumida a esses elementos numéricos, em que a relevância de conteúdos não pode ser sinônimo dessas métricas. O ativismo digital palestino não pode ter sua relevância estruturada apenas em torno de “métricas de vaidade” (Rogers, 2019): a potência política dessas manifestações está ligadas a processos múltiplos de participação, atenção midiática e disputa afetiva (ver Kuntsman, 2020).

digitais para circular essas demonstrações, objetivando conquistar atenção e legitimidade sociopolítica.

Enquadramento teórico

Gadi Wolfsfeld (1997) refletiu sobre as disputas pela atenção midiática e pelos enquadramentos (*media frames*) envolvidos com a cobertura noticiosa de eventos conflituosos. Para o autor, a competição pela atenção midiática tem sido elemento fundamental nos conflitos contemporâneos, especialmente em eventos políticos de natureza desigual. De modo geral, as autoridades, ou os agentes politicamente mais fortes, possuem maior facilidade em disseminar seus enquadramentos de mídia em decorrência da qualidade e quantidade de atenção que recebem. O processo político tem profundos efeitos na mídia noticiosa, em especial quando o poder político consegue se converter em poder sobre a mídia – em perspectivas que vão desde a censura até o exercício de influência cultural (*soft power*). Apesar disso, a mídia também consegue influenciar o processo político, alterando a agenda política, oferecendo legitimidade a diferentes atores ou (re)construindo significados para processos socioculturais diversos.

Assim, dialogamos com o enquadramento da co-constitutividade entre mídia e conflito (Budka; Bräuchler, 2020). Isto é, ao invés de considerar a mídia e o conflito como esferas separadas ou associadas à causalidade unidirecional, há necessidade de observar como essas práticas e eventos são social e culturalmente construídos. Assim, compreendemos a impossibilidade e a inadequação de postular noções deterministas sobre as relações mídia-conflito. Postulamos uma abordagem que considera como

as novas tecnologias, formatos e práticas de mídia mudam as realidades vividas dos conflitos, participantes de conflitos e observadores de conflitos. Mas os conflitos também afetam a mídia, pois mudam a maneira como a mídia é definida, usada, adotada, adaptada, manipulada, integrada ou excluída. Os conflitos podem surgir na mídia e através dela, por exemplo, através da construção ou aplicação de limites de grupos ao longo de linhas étnicas ou religiosas. Mas como a mídia se tornou parte integrante de nossas vidas (conflitantes), isso impossibilita, e é bastante contraproducente, qualquer distinção analítica clara entre mídia e atividades relacionadas a conflitos. (Budka; Bräucher, 2020: 10, tradução nossa).

Apesar disso, como proposto por Wolfsfeld, compreendemos que agentes politicamente mais fortes têm maior facilidade de controlar o ambiente midiático, implicando também no desenvolvimento de estratégias específicas em momentos de conflito para influenciar – e em alguns casos controlar – a mídia noticiosa de modo favorável a eles. Assim, esses agentes, ao controlarem efetivamente o ambiente midiático, ligado também ao controle político mais amplo, conseguem produzir efeitos concretos nos conflitos dos quais participam.

Ao longo do conflito palestino-israelense, ambos os lados utilizam a mídia para atrair simpatia do público à sua causa, enfatizando sua própria injustiça e a brutalidade inimiga. Nesse panorama, historicamente Israel têm conseguido disseminar seus enquadramentos

de mídia, nacional e internacionalmente, de modo mais efetivo (Philo; Berry, 2004; Sabido, 2019; Wolfsfeld; Avraham; Aburaiya, 2000). Philo e Berry (2004), analisando os temas de boletins explicativos da mídia britânica – BBC1 e ITV – ao longo da Segunda Intifada, demonstraram que a mídia tendia a favorecer a narrativa israelense, ocultando detalhes sobre a natureza violenta e desigual dos confrontos.

Esses dados demonstram a eficácia dos esforços de diplomacia pública empreendidos por Israel como parte do processo de gestação de legitimidade internacional, associados a esforços diplomáticos e à disseminação de bens culturais (Siman-Tov; Fridman, 2020). Israel, como Iazzolino (2010) aponta, objetiva conquistar a opinião pública dos países ocidentais aliados, reduzindo a repercussão midiática das ações do exército ou, quando inevitável, enquadrá-las de acordo com ideologias favoráveis a ele.

Dessa forma, o presente trabalho observa as estratégias utilizadas pelos palestinos, enquanto agentes política e militarmente mais fracos do conflito, para apresentar e representar a questão palestina para o público internacional por meio das plataformas digitais. A disputa entre palestinos e israelenses em relação às estruturas para difusão da informação (Wolfsfeld, 1997) se tornaram potencialmente mais igualitárias em decorrência da popularização das tecnologias de rede.

Apesar disso, como Tufekci (2017) defendeu, distintamente das redes tradicionais de mídia – como as empresas de jornalismo –, a difusão de informações nas redes digitais não implica necessariamente que tal comunicação receba atenção e legitimidade, sendo, portanto, preciso que os agentes atuem conscientemente para construção desses processos. Logo, consideramos que os esforços desprendidos pelos ativistas da causa palestina em relação à comunicação digital não decorrem apenas de lógicas de compartilhamento de informação, mas também estão ligadas à gestação de legitimidade e conquista da atenção do público internacional.

Nesse processo, as imagens possuem um papel fundamental nas formas pelas quais o conflito é representado, significado e legitimado para atores externos. Como Hall (2016) apontou, através da representação é possível (re)construir significados; o sentido das coisas, dos objetos e dos eventos, para o autor, é constantemente elaborado e compartilhado por meio das diversas formas de interação humana. A possibilidade de compartilhamento desses significados é base fundamental para as ações comunicativas de ativistas, centrada na tentativa de, por meio da representação, gerar efeitos reais e práticos. Apesar disso, comunicar esses significados implica na necessidade de que os participantes compartilhem o mesmo código linguístico (Hall, 2016). No caso da comunicação digital plataformizada, centrada em intensos fluxos globais, esse cenário é profundamente atravessado por ruídos, em especial decorrentes do pretense posicionamento do inglês como língua universal – que diversos sujeitos não compreendem ou dominam.

A partir disso, como Seo e Kinsey (2012) demonstraram, a utilização de imagens tem sido particularmente importante para comunicação entre sujeitos de diferentes

culturas. A produção e circulação de imagens têm sido parte fundamental dos eventos conflituosos contemporâneos em decorrência da possibilidade de transmitir e (re)construir significados transnacionalmente e transculturalmente, diminuindo a incidência de ruídos. Assim, “quando cidadãos ou participantes produzem, distribuem e mobilizam imagens, eles se engajam na batalha contínua para controlar e moldar o conhecimento e a experiência do conflito mediados pelo público [...]” (Mortensen, 2014: 2), em especial para os sujeitos externos.

O foco deste ensaio reside na importância das comunicações visuais, dadas as imagens serem suscetíveis a interpretações, negociações e rejeições, desempenhando um papel central na luta política atual. A relação entre visão e poder é enfatizada por Hochberg (2015), destacando que ver e ser visto podem fortalecer politicamente, mas também oprimir. Ele explora como as configurações visuais moldam o conflito palestino-israelense, questionando como o visível e invisível contribuem para a criação de significado. O surgimento de plataformas focadas em imagens e a ampla circulação delas em várias plataformas e mídias sociais resultaram em um aumento significativo da importância das imagens nas pesquisas sobre mídia contemporânea, conforme demonstrado por Faulkner, Vis e D’Orazio (2017). A disseminação de imagens de dissidência política e protesto por meio das redes sociais digitais transcende fronteiras, indicando a capacidade de globalizar as comunicações de protesto através da internet (Cottle, 2011).

Seo (2014) investigou imagens compartilhadas por Forças de Defesa de Israel e Brigadas Al-Qassam do Hamas no Twitter durante o conflito de 2012 em Gaza, notando diferenças na abordagem utilizada por esses entes. Zhang (2017) estudou as publicações do perfil oficial do Hamas durante o conflito de 2014, identificando a co-evolução de temas locais e internacionais com as narrativas das publicações. Kuntsman e Stein (2015) exploraram imagens no contexto do militarismo digital israelense, enquanto Stein (2017) examinou o uso crescente de tecnologias fotográficas na ocupação militar de Israel, destacando a difusão de câmeras GoPro entre os militares. Tais estudos demonstram como os esforços históricos dos palestinos e ativistas da causa palestina para conquistar legitimidade internacional também foram incorporados às mídias digitais, enquadrando uma nova frente de atuação política através das imagens disseminadas na web.

Este ensaio reconhece a importância de examinar diversas formas de manifestações visuais no ativismo, indo além da fotografia testemunhal – ligada a processos de violência –, incorporando selfies, desenhos, memes e colagens ao escopo do ativismo digital palestino. Partimos do pressuposto, portanto, de que as imagens são parte fundamental das maneiras pelas quais a mídia e os conflitos podem ser co-constitutivos em cenários centrados na ação política transnacional. Isto é, os palestinos utilizam a produção e circulação de imagens de modo a desafiar os enquadramentos midiáticos

difundidos por Israel internacionalmente, objetivando, por meio disso, conquistar apoio à causa palestina, o qual compreende-se que potencialmente produzirá efeitos práticos no conflito palestino-israelense.

Metodologia

Compreendemos a necessidade de considerar a diversidade de significados e valores criados através dos processos de comunicação (Brennen, 2021), entendendo que os processos de comunicação sociocultural estão associados às experiências dos sujeitos do mundo (Bauer; Gaskell; Allum, 2008). Os materiais de análise desta pesquisa são imagens relativas à causa Palestina compartilhadas e produzidas de forma associada aos eventos da Copa do Mundo da FIFA, sediada no Qatar. Para isso, levantaram-se imagens compartilhadas com as hashtags *#palestine* e *#freepalestine* por meio da ferramenta de busca simples, ao longo de novembro e dezembro de 2022. A escolha por buscar as imagens a partir de uma hashtag decorre do entendimento que essa é uma das funcionalidades (*affordances*) centrais de tais plataformas que possibilitam criar agrupamentos e facilita o acompanhamento de determinados tópicos.

Documentamos e analisamos imagens compartilhadas em três plataformas digitais – Twitter, Instagram e Facebook. As imagens levantadas e analisadas são consideradas significativas para compreender a utilização da Copa do Mundo da FIFA de 2022 para difusão da causa Palestina. Consideramos que a análise visual em pesquisas sobre ação política deve considerar uma ampla gama de elementos formais, representacionais e ferramentas para oferecer visibilidade pública àquela comunicação (Doerr; Mattoni; Teune, 2013). As imagens contêm estruturas de significado em simultâneo, complexas e abertas, possibilitando a comunicação intercultural e interlinguística (Seo; Kinsey, 2012; Doerr; Mattoni; Teune, 2013). Investigamos, nesse sentido, as formas visuais de expressão do ativismo digital palestino associado com os eventos da Copa do Mundo, considerando que a observação das formas pelas quais ativistas comunicam visualmente é politicamente importante para compreender as manifestações contemporâneas do ciberativismo palestino.

Assim, a seleção do conjunto do material a ser analisado foi baseada em três critérios: (1) imagens compartilhadas nas referidas plataformas ao longo de novembro e dezembro de 2022 que (2) mobilizavam elementos relativos à causa palestina e eram (3) associados aos eventos da Copa do Mundo da FIFA. O recorte objetiva oferecer para o material a ser analisado, como defende Barthes (apud Bauer; Aarts, 2008), sincronidade, homogeneidade e relevância, respectivamente. Utilizamos a ferramenta de *print screen* para documentar as comunicações observadas. Os resultados obtidos foram organizados no Quadro 1.

Mobilizamos a metodologia proposta por Gilbert (2018) para análise de expressões visuais em ambiência digital, associada com as proposições de Doerr e Milman (2014; 2022) para reflexão sobre a utilização de imagens em movimentos sociais. Assim, inicialmente

analisaremos os aspectos formais das imagens compartilhadas. Para isso, utilizamos o método interdisciplinar em três etapas proposto por Doerr e Milman (2014; 2022): (1) análise do conteúdo visual, identificando os elementos visuais mobilizados; (2) iconografia visual, ou seja, a relação entre os elementos para composição da mensagem; e (3) contextualização, objetivando analisar as imagens em seu contexto de produção, difusão e (re)significação. A partir disso continuaremos com a metodologia proposta por Gilbert (2018), em que os elementos visuais observados na primeira etapa serão articulados com a análise da narrativa em que são associados e as ferramentas (*affordances*) utilizadas pelos sujeitos para compartilhar e circular estrategicamente as imagens.

Resultados

O corpus foi composto, descartando as redundâncias, por 7 imagens compartilhadas – de um universo total de 19 imagens recolhidas – no referido período, associadas às hashtags *#palestine* e *#freepalestine*. O principal elemento visual observado foi a bandeira palestina, presente em diversos casos, associada com demonstrações de apoio por parte dos jogadores do Marrocos e pela torcida em geral.

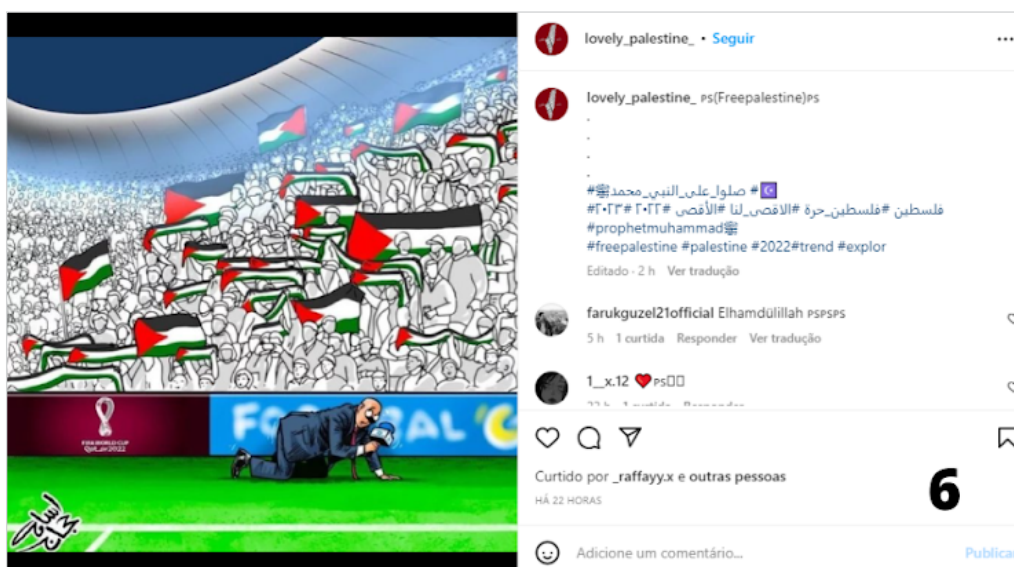


Fig. 1. Comunicação sobre as demonstrações de apoio à causa palestina. Fonte: registro dos autores.

Cabe destaque para a Figura 1, em que a representação das bandeiras palestinas exibidas ao longo da Copa é pontuada como algo que amedronta o jornalismo israelense, uma vez que houve diversas ocorrências de palestinos e apoiadores que confrontaram ou se negaram a ceder entrevista a jornalistas israelenses ao longo do evento (Nereim; Kingsley, 2022; Panja, 2022).

A principal narrativa mobilizada é o apoio à causa palestina internacionalmente, em especial com ênfase na solidariedade de árabes e muçulmanos. Desde a formação

do Estado de Israel em 1948 e a subsequente diáspora palestina, a luta palestina pela autodeterminação e pela criação de um Estado independente tem mobilizado atenção e apoio regional e global (Pappe, 2007). O conflito israelo-palestino se tornou um símbolo poderoso de resistência contra o colonialismo, a ocupação e a opressão. Movimentos populares, organizações políticas e Estados soberanos na região frequentemente expressaram apoio à causa palestina, seja mediante ações diplomáticas, mobilizações populares ou fornecendo recursos.

No entanto, essa solidariedade também enfrentou desafios e complexidades devido a diferentes agendas políticas, alianças internacionais e questões internas de cada país. Enquanto alguns Estados e grupos da região continuam a enfatizar a importância da luta palestina em seu discurso político, outros têm priorizado interesses distintos (Fulton; Yellinek, 2021), refletindo a dinâmica complexa e em evolução da região do Oriente Médio e Norte da África. Apesar disso, a questão palestina ainda tem uma posição central entre as populações desses países, gozando de profunda legitimidade e apoio.

O posicionamento do time do Marrocos, geográfica e ideologicamente próximo à Palestina, incentivou demonstrações dessa natureza. Apesar da presença de outros países de maioria muçulmana ou do Oriente Médio e Norte da África (MENA) na competição, o sucesso do Marrocos na Copa e massivas demonstrações de apoio à Palestina foram elementos fundamentais para a associação entre os países nas comunicações analisadas. Além disso, a primeira realização da Copa em um país árabe também possibilitou que ativistas da causa palestina da região e palestinos expusessem a bandeira do país ao longo do evento em decorrência das facilidades logísticas.



Fig. 2. Fotografia de torcedor com bandeira palestina. Fonte: registro dos autores.

Ao longo do presente estudo foi possível observar a utilização de hashtags como principal ferramenta para difusão e circulação das imagens. A hashtag foi criada para filtrar e contextualizar discussões em ambientes digitais (Bruns; Burgess, 2014). Diversos protestos e movimentos sociais utilizam a ferramenta para comunicação política, organizando e comunicando mobilizações sociais, o que abriu espaço para a emergente literatura sobre ativismo de hashtag, refletindo sobre as maneiras fluídas de se engajar em ações políticas através dessa ferramenta (Hopke, 2015). Nesse sentido, as hashtags são uma importante ferramenta para o ativismo transnacional contemporâneo. Apesar disso, a discussão sobre a validade e particularidade dessa forma de ativismo digital está fora do escopo do presente trabalho.

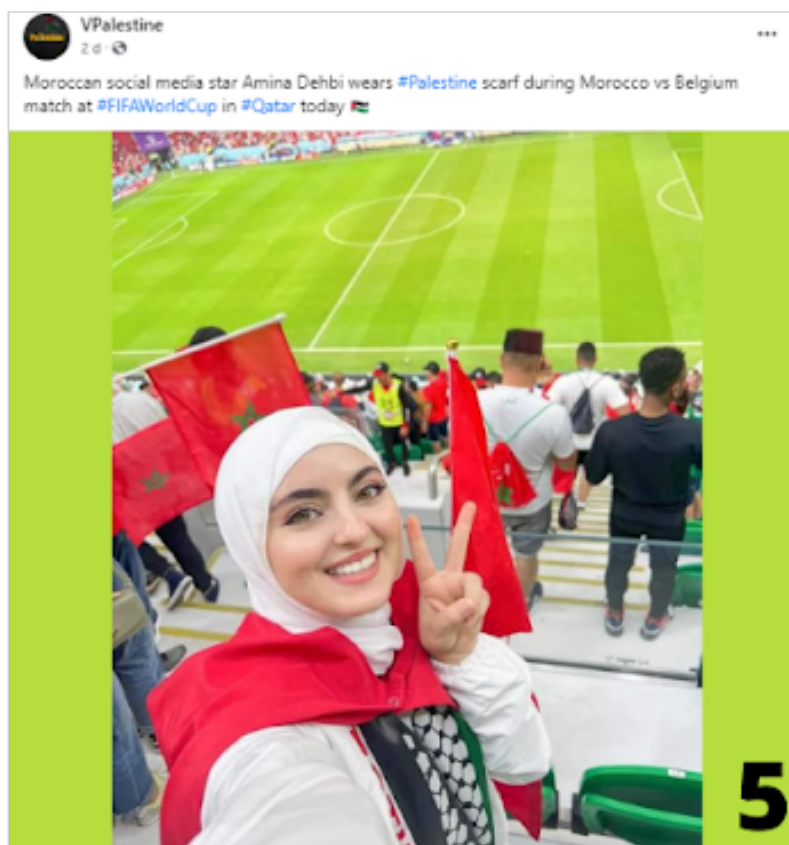


Fig. 3. Selfie de torcedora com bandeira palestina. Fonte: registro dos autores.

Para além das hashtags buscadas também se constatou o uso de hashtags em inglês relativas ao evento (*#qatar2022*, *#FIFAWorldCup*), ao time marroquino (*#marocco*, *#atlaslion*) e à religião muçulmana (*#prophetMuhammad*). Além disso, na Figura 1 também podemos observar a incorporação de hashtags em árabe. Assim, a utilização dessas ferramentas enfatiza a tentativa de explorar as redes de solidariedade da causa palestina, evidenciada pela utilização de termos associados ao ativismo digital palestino, e, simultaneamente, extrapolar tais redes, interligando a questão palestina a debates mais amplos, como a Copa do Mundo e a comunidade muçulmana.

A partir disso, o presente estudo conseguiu identificar a tentativa de associação da questão palestina a grandes eventos midiáticos como parte das estratégias de conquistar atenção internacional. A Copa do Mundo da FIFA realizada no Qatar, dado a seu ineditismo, foi uma grande oportunidade para os ativistas disputarem a atenção midiática, objetivando alcançar efeitos políticos centrados no conflito palestino-israelense. Compreendemos que, em decorrência da maior facilidade de Israel em apresentar seus enquadramentos sobre o conflito, em diversos casos apagando a experiência e as demandas palestinas, os palestinos utilizam eventos midiáticos para competir pela atenção internacional.



Fig. 4. Fotografias com registros de torcedores com bandeiras palestinas. Fonte: registro dos autores.

A utilização das redes digitais é associada a estratégias de mídia em perspectiva mais ampla. Ou seja, a associação da causa palestina com eventos midiáticos é usada para assegurar cobertura jornalística para tais demonstrações. As plataformas digitais são utilizadas para significar essas exposições, ligadas à narrativa de solidariedade internacional e à legitimidade da questão palestina entre diferentes comunidades da região. Ao longo dos jogos diversas fotografias (Figura 2) e selfies (Figura 3) foram compartilhadas nas plataformas digitais de torcedores marroquinos que carregavam bandeiras palestinas, preenchendo os ambientes online e offline de demonstrações de apoio à causa palestina.



Fig. 5. jogadores do Marrocos com bandeiras palestinas. Fonte: registro dos autores.



Fig. 6. Fotografia de atleta do Marrocos com bandeira palestina. Fonte: registro dos autores.

Por meio dessas comunicações celebram-se demonstrações de apoio enquanto possibilidade de conquista de legitimidade a partir da associação a grandes estrelas do futebol mundial. As demonstrações de apoio de jogadores do Marrocos à causa palestina por meio de fotos postadas nas redes sociais usando a bandeira do país (Figuras 5 e 6), desempenham um papel vital nos esforços de amplificação da conscientização global sobre a luta palestina. Figuras públicas e atletas influentes usam sua plataforma para expressar solidariedade, e

isso não apenas chama a atenção para a questão, mas também ressalta a importância da solidariedade internacional na busca por justiça e liberdade.

A representação de eventos de rechaço a jornalistas israelenses (Figura 1) comemora a postura de apoiadores, apesar de seu de serem questionadas em redes de notícias internacionais (Nereim; Kingsley, 2022). Além disso, as hashtags são utilizadas para expandir o público potencial dessas comunicações: disputa-se atenção nas redes digitais, significando essas demonstrações como parte do ativismo civil pró-palestina.



Fig. 7. desenho com associação entre a causa palestina, o Islã e futebol. Fonte: registro dos autores.

Durante a Copa do Mundo da FIFA de 2022 as demonstrações de solidariedade à causa palestina nos arredores dos estádios compartilhadas e celebradas por ativistas (Figura 4) assumiram um papel significativo como expressões da tentativa de conscientização global. O evento esportivo, com sua audiência internacional e atenção da mídia, proporcionou uma plataforma única para aqueles que desejavam chamar a atenção para a luta dos palestinos por autodeterminação e liberdade. As manifestações objetivavam compartilhar sua mensagem com um público diversificado, enfatizando a interconexão entre o esporte, a política e a mídia.

O gesto de prostração feito por jogadores do Marrocos no final das partidas da Copa do Mundo é uma expressão de sua fé muçulmana e uma manifestação pública de devoção religiosa. A prostração é um ato de adoração fundamental no Islã, realizado como parte das orações diárias. A decisão de jogadores marroquinos de incorporar esse gesto em sua rotina pós-partida é um testemunho da importância da religião em suas vidas e identidades. Além disso, tal gesto também serve como um lembrete visível da conexão cultural e

religiosa entre o Marrocos e o Islã, refletindo como a esfera religiosa pode influenciar as esferas públicas e sociais, incluindo o mundo do esporte.

O desenho (Figura 7) que associa a prostração dos jogadores marroquinos no final dos jogos à bandeira palestina é uma representação poderosa da solidariedade e conexão entre a devoção religiosa e a causa palestina. Ao criar uma ligação visual entre o gesto de prostração, que é uma expressão de fé muçulmana, e a bandeira palestina, que simboliza a luta pela autodeterminação e liberdade, os criadores do desenho estão unindo dois elementos de significado profundo. Esse desenho reforça a ideia de que a fé e a justiça social podem estar intrinsecamente ligadas.

Em decorrência das dificuldades oriundas do acesso midiático a atores politicamente mais fracos, os palestinos aproveitaram da atenção jornalística, bem como a difusão nas plataformas digitais dispensadas aos eventos da Copa do Mundo para disputar atenção à causa palestina. Além disso, as demonstrações de apoio realizadas em estádio também estão associadas a tentativas de oferecer legitimidade à questão palestina. Dessa maneira, as comunicações analisadas (1) reforçam e celebram a exposição da causa palestina realizadas offline em relação à Copa da FIFA, objetivando (2) disputar atenção à causa palestina nas redes digitais, aproveitando desse evento midiático.

Considerações finais

O presente ensaio se debruçou sobre a circulação de imagens relativas à Copa do Mundo da FIFA por ativistas palestinos. Consideramos que os fenômenos observados refletem dinâmicas específicas sobre os processos sociais impostos cotidianamente aos palestinos, atrelados às disputas pela atenção internacional como base para enfrentar politicamente esse panorama. Abordamos as formas pelas quais a Copa do Catar ofereceu oportunidades inéditas para explorar o evento de modo a difundir a questão palestina. Partindo da noção de co-constitutividade, argumentamos que os ativistas objetivam mobilizar a mídia de modo a resistir à natureza militarmente desigual do conflito, conquistando legitimidade à causa palestina através da representação de demonstrações de apoio e solidariedade.

Em decorrência da facilidade de Israel em influenciar o ambiente midiático de modo favorável, a causa palestina teve seu espaço progressivamente reduzido diante do público internacional. A Copa do Mundo, portanto, ofereceu novas possibilidades para representar a questão palestina, associando estratégias centradas em demonstrações online e offline. Assim, a representação da questão palestina como um tema de relevância, articulada a grandes times de futebol, possibilitou atuações focadas em reconstruir o significado do conflito, reforçando as demandas por apoio e solidariedade internacional. A associação da questão palestina com a comunidade árabe e muçulmana também foi estratégica em perspectiva narrativa, demandando solidariedade especialmente dessas populações. Assim, tanto em perspectiva formal quanto em termos das ferramentas utilizadas, houve a incidência dessa associação.

A celebração e representação dessas manifestações está relacionada com perspectivas do ativismo palestino de maneira mais ampla, objetivando afetar comunicativamente o público internacional de modo a conquistar apoio suficiente para gerar efeitos concretos pró-palestina. Em decorrência disso, a bandeira palestina foi proeminente em todas as imagens analisadas, intimamente ligada a narrativas de apoio e solidariedade. A utilização de imagens em detrimento de textos opera não apenas a partir da lógica de representação de eventos reais – como o caso das fotografias de registro –, mas estão ligadas às possibilidades de comunicação intercultural e interlinguística, de modo a reduzir possíveis ruídos.

Além disso, também foi possível observar a utilização de hashtags como a principal ferramenta para oferecer visibilidade a tais comunicações em ambiência digital. A articulação com palavras-chave ligadas à questão palestina favorece a difusão digital entre sujeitos interessados no tema. Já a utilização de termos ligados a questões mais amplas, como a religião muçulmana e o evento esportivo, objetiva expandir o público potencial a partir da interconexão com temas diversos.

O presente trabalho observou, a partir do estudo de caso da Copa do Mundo de 2022, como os ativistas da causa palestina utilizam grandes eventos midiáticos como oportunidade para disputar atenção e legitimidade. A partir disso, associam-se a tais eventos para assegurar cobertura jornalística a essas demonstrações e, em simultâneo, utilizam-se das plataformas digitais para (re)circular esses eventos, reforçando narrativas e demandas por solidariedade. As imagens analisadas reforçavam e celebravam as demonstrações realizadas offline ao longo da Copa da FIFA visando disputar atenção à causa palestina nas redes digitais.

Demonstramos que as representações de solidariedade à causa palestina ao longo dos eventos da Copa da FIFA foram uma importante tentativa de inserção da pauta na mídia internacional. Contudo, está fora do escopo deste estudo analisar o impacto social efetivo dessas comunicações. É necessário, nesse sentido, pesquisas futuras que reflitam, além das intenções e possibilidades, sobre o efeito e o impacto real dessas comunicações no público internacional.

Referências

- ALPER, Meryl. “War on Instagram: Framing Conflict Photojournalism with Mobile Photography Apps”. *New Media and Society*, v. 16, n. 8, p. 1233-1248, 2014.
- BAUER, Martin W.; AARTS, Bas. “A construção do corpus: um princípio para a coleta de dados qualitativos”. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (ed.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 39-63.
- BAUER, Martin W.; GASKELL, George; ALLUM, Nicholas C. “Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento”. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (ed.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 17-35.

BAYERL, Petra Saskia; STOYNOV, Lachezar. "Revenge by Photoshop: Memefying Police Acts in the Public Dialogue about INJUSTICE". *New Media and Society*, v. 18, n. 6, p. 1006-1026, 2016.

BRENNEN, Bonnie S. *Qualitative Research Methods for Media Studies*. London: Routledge, 2021.

BUDKA, Philipp; BRÄUCHLER, Birgit. "Introduction: Antropological Perspectives on Theorizing Media and Conflict". In: BUDKA, Philipp; BRÄUCHLER, Birgit (ed.). *Theorising Media and Conflict*. New York: Berghahn, 2020. p. 4-32.

COTTLE, Simon. *Mediatized conflicts*. Berkshire: Open University Press, 2006.

DOERR, Nicole. "The Visual Politics of the Alternative for Germany (AfD): Anti-Islam, Ethno-Nationalism, and Gendered Images". *Social Sciences*, v. 10, n. 1, p. 20-38, 2021.

DOERR, Nicole; MILMAN, Noa. "Working with Images". In: DELLA-PORTA, Donatella (org.). *Methodological Practices in Social Movement Research*. Oxford: Cambridge University Press, 2014. p. 418-445.

DOERR, Nicole; MILMAN, Noa. "Visual Analysis and the Study of Political Participation". In: GIUGNI, Mario; GRASSO, Maria (org.). *Oxford Handbook of Political Participation Research*, 2022. p. 314-328.

DOERR, Nicole; MATTONI, Alice; TEUNE, Simon. *Advances in the visual analysis of social movements*. London: Emerald, 2013.

FAULKNER, Simon; VIS, Farida; D'ORAZIO, Francesco. Analysing Social Media Images. In: BURGESS, Jean; MARWICK, Alice; POELL, Thomas (Ed.). *The SAGE handbook of social media*. California: Sage, 2017, p. 159-178

FULTON, Jonathan; YELLINEK, Roie. "UAE-Israel Diplomatic Normalization: A Response to a Turbulent Middle East Region". *Comparative Strategy*, v. 40, n. 5, p. 499-515, 2021.

GILBERT, Tamsyn. "Looking at Digital Art: Towards a Visual Methodology for Digital Sociology". *The American Sociologist*, v. 49, n. 4, p. 569-579, 2018.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: PUC, 2016.

HOPKE, Jill E. "Hashtagging Politics: Transnational Anti-Fracking Movement Twitter Practices". *Social Media+Society*, v. 1, n. 2, 2015.

HOCHBERG, Gil Z. *Visual occupations: violence and visibility in a conflict zone*. London: Duke University Press, 2015.

IAZZOLINO, Gianluca. "Digital Shahid: Palestinians Covering Occupied Palestine: From Broadcast Media to Citizen Journalism". *Arab Media Society*, n. 12, p. 1-14, 2010.

KHATIB, Lina. *Image Politics in the Middle East: The Role of the Visual in Political Struggle*. New York: Bloomsbury, 2012.

KUNTSMAN, Adi. "Reverberation, Affect, and Digital Politics of Responsibility". In: BOLER, Megan; DAVIS, Elizabeth (org.). *Affective Politics of Digital Media*. Abingdon: Routledge, 2020. p. 69-85.

KUNTSMAN, Adi; STEIN, Rebecca L. *Digital Militarism: Israel's Occupation in the Social Media Age*. Stanford: Stanford University Press, 2015.

MATTONI, Alice; TEUNE, Simon. "Visions of Protest: A Media-Historic Perspective on Images in Social Movements". *Sociology Compass*, v. 8, n. 6, p. 876-887, 2014.

MILNER, Ryan M. "Pop Polyvocality: Internet Memes, Public Participation, and the Occupy Wall Street Movement". *International Journal of Communication*, v. 7, p. 34, 2013.

MORTENSEN, Mette. *Journalism and Eyewitness Images: Digital Media, Participation, and Conflict*. Abingdon: Routledge, 2014.

NEREIM, Vivian; KINGSLEY, Patrick. "Arab Fans Confront Israeli Repórteres Covering World Cup in Qatar". *The New York Times*, 4 dez. 2022. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2022/12/04/world/middleeast/qatar-israel-world-cup-arab-palestinian.html>. Acesso em: 12 jan. 2023.

PANJA, Tariq. "Waving the Flag of the World Cup's Unofficial Team". *The New York Times*, 7 dez. 2022. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2022/12/07/sports/soccer/palestine-flag-world-cup.html>. Acesso em: 11 jan. 2023.

PAPPÉ, Ilan. *Historia de la Palestina moderna: un territorio, dos pueblos*. Madri: AKAL, 2007.

PARRY, Katy. "Media Visualization of Conflict: Studying News Imagery in 21st Century Wars". *Sociology Compass*, v. 4, n. 7, p. 417-429, 2010a.

PARRY, Katy. "A Visual Framing Analysis of British Press Photography During the 2006 Israel-Lebanon conflict". *Media, War and Conflict*, v. 3, n. 1, p. 67-85, 2010b.

PHILO, Greg; BERRY, Mike. *Bad News from Israel*. London: Pluto, 2004.

ROGERS, Richard. "Engajados de outra maneira: as mídias sociais: das métricas de vaidade à análise crítica". *Métodos Digitais: Teoria-Prática-Crítica*, p. 73-98, 2019.

SABIDO, Ruth Sanz. *The Israeli-Palestinian Conflict in the British Press*. Canterbury: Palgrave Macmillan, 2019.

SEO, Hyunjin. "Visual Propaganda in the Age of Social Media: An Empirical Analysis of Twitter Images During the 2012 Israeli-Hamas Conflict". *Visual Communication Quarterly*, v. 21, n. 3, p. 150-161, 2014.

SEO, Hyunjin; KINSEY, Dennis F. "Meaning of Democracy around the World: A Thematic and Structural Analysis of Videos Defining Democracy". *Visual Communication Quarterly*, v. 19, n. 2, p. 94-107, 2012.

SIMAN-TOV, David; FRIDMAN, Ofer. "A Rose By Any Other Name? Strategic Communications in Israel". *Defence Strategic Communications*, v. 8, p. 17-52, 2020.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. E-book.

STEIN, Rebecca L. "GoPro Occupation: Networked Cameras, Israeli Military Rule, and the Digital Promise". *Current Anthropology*, v. 58, n. S15, p. S56-S64, 2017.

TUFEKCI, Zeynep. *Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest*. New Haven: Yale University Press, 2017.

WOLFSFELD, Gadi. *Media and Political Conflict: News from the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

WOLFSFELD, Gadi; AVRAHAM, Eli; ABURAIYA, Issam. "When Prophecy Always Fails: Israeli Press Coverage of the Arab Minority's Land Day Protests". *Political Communication*, v. 17, n. 2, p. 115-131, 2000.

ZHANG, Jinjin. "The Politics of Representation on Social Media: The Case of Hamas during the 2014 Israel-Gaza Conflict". *Arab Media and Society*, v. 24, p. 1-13, 2017.

A “AMEAÇA ISLÂMICA” ANTES DO 11 DE SETEMBRO: UMA ANÁLISE DESDE OS ESTUDOS CRÍTICOS DE SEGURANÇA

THE “ISLAMIC THREAT” BEFORE SEPTEMBER 11: A CRITICAL SECURITY STUDIES APPROACH

Karime Ahmad Borrascchi Cheaito¹
Thiago Rodrigues²

Resumo: Este ensaio tem como objetivo analisar como o processo de identificação de um “inimigo islâmico” como “ameaça” à segurança estadunidense não se iniciou em 11 de Setembro de 2001. Para isso, recorreu-se ao método de pesquisa bibliográfica e documental, em conjunto com o emprego da análise crítica de discurso. Foi possível apreender que a identificação e construção dos “maus muçulmanos” como supostas “ameaças” vinculadas ao “novo terrorismo” se iniciou na década de 1980, se intensificou a partir da década de 1990, com o fim da Guerra Fria, e alcançou seu auge a partir de 2001.

Palavras-chave: Islã; muçulmanos; 11 de setembro; securitização; Teoria Crítica.

Abstract: This essay analyzes how the identification of an ‘Islamic enemy’ as a ‘threat’ to US national security did not start only after September 11, 2001. Bibliographical and documental survey were conducted and the textual corpus underwent critical discourse analysis. The analysis showed that the identification and construction of ‘bad Muslims’ as supposed ‘threats’ linked to the ‘new terrorism’ started in the 1980s, gained traction in the 1990s with the end of the Cold War, and reached its peak after 2001.

Keywords: Islam; Muslims; September 11; Securitization; Critical Theory.

Introdução

O 11 de Setembro de 2001 tornou-se um marco histórico devido, de um lado, à magnitude e ao ineditismo dos atentados realizados pela Al-Qaeda contra a maior potência mundial, e, por outro, pelas respostas que foram dadas a esses ataques por parte dos Estados Unidos da América e seus aliados, que resultaram em um conjunto de transformações nas políticas securitárias no plano global e no estabelecimento de uma nova agenda de segurança implementada em Estados por todo o planeta: a chamada “guerra contra o terror” (Foot, 2010; Frank; Malreddy, 2018; Rodrigues, 2013; Singh, 2015).

Os atentados contra a maior potência econômica e militar no pós-Guerra Fria resultaram na transformação de medidas securitárias supostamente emergenciais, pontuais e

1 Mestre em Estudos Estratégicos pelo Instituto de Estudos Estratégicos da Universidade Federal Fluminense (INEST/UFF), Pesquisadora do Laboratório NEXUS: Segurança e Defesa nas Américas (SeDeAMERICAS/INEST/UFF) e membra do Grupo de Estudos sobre Conflitos Internacionais (GECI-PUC/SP). Link para o Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3234530533770607>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3060-3702>. Contato: karimecheaito@id.uff.br

2 Professor associado no Instituto de Estudos Estratégicos da Universidade Federal Fluminense (INEST_UFF), Coordenador do grupo de pesquisa Segurança e Democracia nas Américas (SeDeAMERICAS) e membro do conselho diretor do CRIES/Argentina. Bolsista em produtividade do CNPq. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7161863911197127>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0962-0391>. Contato: trodrigues@id.uff.br

excepcionais – aquelas previstas em dispositivos constitucionais chamados “estado de exceção” – em novas leis e práticas de segurança regulares e sem prazo para serem revogadas (Agamben, 2004; Motta, 2018). A construção e consolidação dessa estrutura de normas garantiu a continuidade de práticas que atentam contra os direitos humanos fundamentais, a intensificação de intervenções diplomático-militares dos EUA e a produção de “zonas sombrias” de “não-direito”, como a prisão estadunidense na base militar de Guantánamo, na ilha de Cuba (Agamben, 2004; Valim, 2017).

No entanto, embora a agenda política, militar e jurídico-legal estadunidense de “combate ao terrorismo” e à “ameaça islâmica” tenha se intensificado e desenvolvido novos mecanismos em resposta aos atentados de 11 de Setembro, assim como permitido o aprofundamento de lógicas securitárias já em andamento (como o controle individual e coletivo por meios eletrônicos e de rastreamento digital), argumentamos aqui que essa agenda não se iniciou em 2001. Nesse sentido, este artigo tem como objetivo investigar, a partir dos Estudos Críticos de Segurança e dos Estudos Críticos de Terrorismo, como a construção de uma “percepção de ameaça” islâmica contemporânea não se inaugurou com o 11 de Setembro, embora tenha ganhado novos contornos e instrumentos a partir desta data.

Desse modo, nosso foco neste trabalho centra-se nos anos anteriores a 2001, e, especificamente, no papel dos sucessivos governos estadunidenses no que concerne ao desenvolvimento da concepção de um “inimigo islâmico”. Argumenta-se que a base discursiva e material que tornou possível e legítima a “guerra contra o terrorismo” provém de um processo anterior de construção política, discursiva e estratégica que resultou em um conjunto de ações que reconstruíram, no imaginário coletivo e na opinião pública – tanto no Norte como no Sul Global – a noção do “*mau muçulmano*” como uma ameaça potencial aos EUA e à “civilização ocidental” (Huntington, 1994).

A concepção de “mau muçulmano” tem sido trabalhada por Mahmood Mamdani (2002; 2005) a partir da perspectiva crítica de como a ideia de “bons muçulmanos” (seculares e ocidentalizados) e “maus muçulmanos” (fanáticos e bárbaros) seriam julgamentos referentes a identidades políticas, e não a identidades culturais ou religiosas. No entanto, nesta pesquisa utilizaremos a concepção de “maus muçulmanos” para analisar como, nas décadas anteriores ao 11 de Setembro, os governos estadunidenses, por meio dos seus discursos e documentos de estratégia, identificaram setores das comunidades muçulmanas como “potenciais inimigos”. Nesta análise, para além da identidade política observada por Mamdani, também se considera relevante a classe social dos muçulmanos que serão estigmatizados, seus países de origem – identificados como “Estados falidos” – e como, principalmente nas estratégias discursivas, o fator cultural teve forte influência na identificação dessa “ameaça”.

Para tanto, este ensaio está organizado em três seções. Primeiro apresentamos a perspectiva teórica que norteou esta pesquisa, notadamente a Teoria Crítica e suas variáveis: os Estudos Críticos de Segurança (Bilgin, 2004; 2008; Booth, 1991; Browning; McDonald,

2013) e os Estudos Críticos de Terrorismo (Franks, 2009; Raphael, 2009). Nessa seção buscou-se explorar como essas abordagens teóricas podem fornecer uma perspectiva analítica alternativa para o objeto quando confrontadas com as teorias hegemônicas no campo acadêmico das Relações Internacionais e dos Estudos Estratégicos.

Em seguida analisa-se o processo de identificação dos “maus muçulmanos” pelos governos estadunidenses e de sua construção como potenciais “inimigos e ameaças” a partir da década de 1980 e, mais precisamente, a partir da década de 1990, com o fim da Guerra Fria. Por fim, analisamos como o 11 de Setembro intensificou, adaptou e atualizou as políticas contraterroristas desenvolvidas nas décadas anteriores, produzindo novos mecanismos de “combate às ameaças” e de “combate ao terrorismo”, com destaque em como elas atingiram diretamente parcelas expressivas das comunidades muçulmanas dentro e fora dos EUA.

Teoria Crítica, Estudos Críticos de Segurança e de Terrorismo: alternativas às abordagens tradicionais

Se a teoria é, como afirma Silva (2005: 255), “a maneira como a mente funciona para compreender a realidade confrontada”, entendemos que os instrumentos de análise oferecidos pela Teoria Crítica podem nos propiciar elementos teórico-analíticos com potencial para elaborar não apenas uma descrição do objeto a que nos propomos, mas também uma leitura problematizadora das práticas securitárias colocadas em marcha pela identificação do “mau muçulmano” como “inimigo” e “potencial ameaça”.

O vasto campo teórico e metodológico chamado de Teoria Crítica surgiu durante os anos de 1920 a partir das pesquisas desenvolvidas por um conjunto de filósofos de procedência marxista, entre eles Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Max Horkheimer, que fundamentaram as bases epistemológicas e ontológicas do que ficou conhecida como Escola de Frankfurt (Adorno; Horkheimer, 1985; Marcuse, 1986). Esses teóricos não contribuíram, especificamente, para a área da Relações Internacionais (RI) e para o leque de temáticas proposto por essa área de conhecimento. Alguns autores, no entanto, como Robert Cox (1996; 2007) e Stephen Gill (2000; 2003), tomaram elementos da Escola de Frankfurt e de outras procedências marxistas, especialmente a gramsciana, para criticar, rever e renovar as análises vigentes e prevaletentes nas Teorias de Relações Internacionais até os anos 1980 e 1990 (Amusquivar, 2021; Nogueira; Messari, 2005)

Robert Cox (1996; 2007) – conhecido como um dos pioneiros em trazer as contribuições do comunista italiano Antonio Gramsci para as RI – apropriou-se do conceito de “hegemonia” na acepção de Gramsci (2007), entendendo-o como a forma de poder político exercido pela combinação entre *coerção* e *consentimento*. Sendo assim, a prática de governar em sentido *latu* – a capacidade de conduzir a conduta de outrem – não seria apenas conseguida pelo uso e pela ameaça do uso da força, mas também pela produção de um sistema de valores e instituições aceitos como válidos, necessários ou, pelo menos, inevitáveis pelos atores do sistema a serem “governados”. Nos limites deste ensaio, é importante destacar como a construção da

imagem do “mau muçulmano” e a difusão de normas e de práticas securitárias “contraterroristas” fizeram parte deste processo de construção de uma estrutura discursiva, normativa e tática dos EUA com vocação “hegemônica”, ou seja, visando ser aceita, absorvida e replicada por países em todo o mundo contra um “inimigo” considerado comum.

No campo dos estudos de segurança contemporâneos, a proposta de uma abordagem analítica alternativa a outras, como destacado por Bilgin (2004: 195, tradução nossa), não “quer dizer que os itens da agenda tradicional tenham perdido sua pertinência”, mas que, no interior de determinadas temáticas, as abordagens tradicionais se mostraram limitadas e pouco elucidativas dos processos históricos em curso. Cox (1996), na esteira das tradições frankfurtiana e gramsciana, sustentou que toda teoria é feita por alguém, para alguém e visa atender interesses políticos e econômicos específicos. Assim, as novas teorias que surgiram avessas às escolas Realista e Liberal permitiram pensar criticamente a segurança internacional a partir de uma lógica não-estatal-militar, propondo alternativas ao “vício” no viés estatocêntrico e atentas ao compromisso ético-político de analisar as relações internacionais desde uma perspectiva emancipatória (Rodrigues, 2010).

Cabe analisar – em diálogo com os objetivos deste ensaio – como comumente essas teorias tradicionais abordam o terrorismo, principalmente quando esse termo começou a aparecer vinculado aos muçulmanos e ao Islã. Para isso, serão apresentadas duas abordagens que tomaram forma a partir das contribuições da Teoria Crítica: os Estudos Críticos de Segurança (ECS) e os Estudos Críticos de Terrorismo (ECT).

O 11 de Setembro foi considerado um importante marco para os estudantes dos ECS, pois o acontecimento evidenciou os limites e as insuficiências das abordagens tradicionais de segurança frente aos dilemas políticos, econômicos e culturais contemporâneos (Bilgin, 2008). Entretanto é necessário entender que os ECS são compostos por uma multiplicidade de abordagens, não constituindo um corpus único. Dentre suas principais correntes, destacam-se a Escola de Copenhague e a Escola Galesa. Nesta pesquisa, dar-se-á foco à última, principalmente nos trabalhos desenvolvidos pela pesquisadora turca Pinar Bilgin (1999; 2004; 2008).

Diferentemente das abordagens tradicionais, os pesquisadores da segurança crítica argumentam que os Estados são o meio, não o fim das políticas de segurança (Buzan; Hansen, 2012; Gomes, 2017). Por esse motivo, algumas questões devem permear as pesquisas que utilizam os ECS como abordagem, como: Qual segurança deve ser priorizada? A “segurança” é para quem ou o quê? Quais são as ameaças e como elas são identificadas? De onde os discursos de segurança provêm e a quem servem? E, principalmente, o que a segurança faz/produz/resulta politicamente? (Browning; McDonald, 2013). Bilgin (2008) afirma que a “politização da segurança” permite que se repense a segurança com o objetivo de descobrir o caráter político que envolve a sua definição e elaboração.

A escolha por centrar a análise no papel dos EUA na identificação dos “inimigos islâmicos” em um processo que antecede o 11 de Setembro deve-se à compreensão de que a

hegemonia, na perspectiva adotada, não é entendida apenas como a *supremacia material* (militar e econômica) dos Estados mais poderosos, mas também como uma relação na qual essas potências assumem um papel dirigente com base em uma combinação de recursos materiais, ideias e instituições de modo que os demais Estados se convençam das vantagens – ou suas classes dominantes conquistem determinadas vantagens – advindas de uma dada ordem mundial (Mathias, 2016; Nogueira; Messari, 2005).

Já na área dos estudos de terrorismo, observa-se que o discurso central do que Heath-Kelly (2010) categoriza como Teoria Ortodoxa do Terrorismo se fundamenta na ideia de um dualismo composto pelas concepções de legitimidade/ilegitimidade. Em sua epistemologia, privilegia-se a abordagem binária legal/ilegal e legítima/ilegítima para explicar o terrorismo a partir de uma perspectiva tradicionalista (Realista ou Liberal), fortemente influenciada pela visão weberiana e centrada no Estado. Nestas dicotomias, constrói-se a percepção de que toda e qualquer violência não-estatal é ilegítima, logo, passível de ser enquadrada como “terrorista”, enquanto a violência estatal é identificada como legítima, pois o Estado é visto como a entidade responsável pela garantia da segurança e detém o monopólio do uso legítimo da violência (Franks, 2009). Em suma:

O terrorismo é, portanto, empregado como termo pejorativo por atores hegemônicos para justificar moralmente sua reivindicação de legitimidade e condenação moral de seus oponentes, permitindo, assim, o uso legítimo da violência estatal e evitando a necessidade de negociação e compromisso (Franks, 2009: 155, tradução nossa)

Foi no âmbito da Escola Galesa que um grupo de estudiosos construiu uma espécie de Área Temática intitulada Estudos Críticos de Terrorismo, que passou a produzir pesquisas sobre terrorismo utilizando-se de múltiplas abordagens com enfoque no conceito de emancipação (Santos; Herz; Medeiros, 2019). Toros e Gunning (2009) afirmam que os estudos de terrorismo devem considerar os atores em suas múltiplas identidades, analisando-os no interior de todo seu contexto – social, político e histórico –, e não a partir de leituras que buscam uma validade universal e neutra para o conceito de “terrorismo” e, assim, terminam desconsiderando os elementos que compõem o terrorismo enquanto um fenômeno político e social. Nesse sentido, em diálogo com a investigação proposta neste trabalho, essa abordagem busca desafiar “como o discurso de segurança hegemônico predominante se aplica ao terrorismo, e questionar as visões que ‘servem para legitimar e, portanto, reproduzir, a ordem mundial prevalecente” (JONES, 1999: 160 apud TOROS; GUNNING, 2009: 91, tradução nossa).

Sem buscar, neste trabalho, aprofundar o debate teórico-conceitual que permeia o conceito de terrorismo, assim como as diferentes propostas de definição teórica do fenômeno, cabe apenas ressaltar que, a partir dos ECT, entende-se que existem diferenças quanto à conceituação de “terrorismo” que estão vinculadas à forma como ele é entendido politicamente pelo agente ou fonte que o define. Em outras palavras, entende-se que as

designações criadas não são motivadas apenas por ameaças reais e objetivas, mas também por questões políticas, estratégicas e econômicas que “imaginam”, “projetam” ou deliberadamente “produzem” inimigos e ameaças.

Esta introdução teórica é relevante pois o papel da academia e da pesquisa científica na produção do “inimigo terrorista” no Norte Global foi fundamental desde a década de 1980, em especial nos EUA. Quando o tema é “terrorismo”, trabalhos acadêmicos se mostraram em permanente diálogo e permeabilidade, e se (co)fundamentam constante e dialeticamente com as decisões estratégico-militares e jurídico-políticas de sucessivos governos estadunidenses e de seus principais aliados (Cheaito, 2023). A análise da literatura produzida pelos principais autores “tradicionais” ou “ortodoxos” revela a articulação entre as interpretações registradas e os elementos apresentados em discursos oficiais, como evidencia-se nas publicações de Byman (2003), Bruce Hoffman (2017), Matthew Levitt (2015) e Paul Wilkinson (2006).

Como demonstrado por Raphael (2009), nos últimos trinta anos um pequeno e politicamente significativo grupo de acadêmicos dos EUA, notadamente do campo de estudos sobre terrorismo, tem operado no estabelecimento de agendas de pesquisas e influenciado na formulação de políticas governamentais dos EUA por meio dos trabalhos realizados com o Pentágono, a Agência Central de Inteligência (CIA), o Departamento de Estado e outras agências do governo. Para o pesquisador, essas pesquisas apropriaram-se de forma acrítica de fontes governamentais e, em diversos momentos, reproduziram informações como “fatos” sem base empírica. Essa questão corrobora com a perspectiva apresentada de que a enunciação do “terrorismo” ou “terrorista” tem o objetivo de criar um campo de condenação moral dos identificados como “inimigos”, de modo a autorizar o uso de mecanismos de violência estatal e a alteração de normas que permitam a normalização do “estado de exceção”, da “guerra” e de outras formas de violência (Franks, 2009).

Em suma, compreende-se neste estudo que as bases teóricas fornecidas pelos Estudos Críticos de Segurança e Estudos Críticos de Terrorismo constituem uma base central para analisar as leis antiterrorismo e as políticas contraterrorismo dos Estados Unidos porque permitem a apreensão dos interesses políticos e visões de mundo que não são explicitamente registrados em trabalhos acadêmicos supostamente neutros e objetivos que se embasam nas teorias tradicionais. Embora não constitua o objetivo desta investigação, destaca-se que essas abordagens também fornecem perspectivas analíticas pertinentes e alternativas para pesquisas que se voltem para o estudo de organizações designadas como terroristas.

Desse modo, com enfoque nos objetivos dessa investigação³, a escolha destas abordagens se justifica diante da compreensão de que a categoria de “ameaça islâmica” é uma *categoria socialmente construída*, advinda de uma visão enviesada e interessada econômica, política e geopoliticamente, ocidental e etnocêntrica do “Outro”. A partir do exposto,

3 Entende-se que existe uma área no interior dos estudos sobre terrorismo que podem considerá-lo como tática de guerra. Contudo, essa pesquisa enfocará no uso político deste termo e em seus objetivos.

utilizaremos os referenciais citados para analisar o processo anterior ao 11 Setembro de identificação e construção dos “maus muçulmanos” como “ameaças” e a consolidação dessa premissa – e seus desdobramentos – a partir de 2001.

“As fronteiras do Islã são sangrentas, como também o são suas entranhas”: o “inimigo islâmico” antes do 11 de Setembro

Embora comumente sejam utilizados como equivalentes, as concepções de “inimigo” e “ameaça” possuem elementos que as diferenciam. De acordo com Saint-Pierre (2018), o inimigo pode ou não, de acordo com as circunstâncias, ameaçar ou ficar em uma posição de ameaça contra outrem. Já a “percepção de ameaça” é mais fluida e existe uma indefinição que a ronda e que faz dela um artifício eficiente para a própria estrutura política, especificamente para o aparato policial e militar para a gestão de territórios e populações (Rego-Monteiro, 2021). Por operar como uma “percepção”, os discursos sobre ameaças conseguem ser disseminados mesmo quando os fatos ou sujeitos “ameaçadores” não correspondem a ameaças reais.

Para Edward Said (2011), a comunidade muçulmana e a construção moderna desse “Outro” pelo Ocidente encontram suas raízes entre o fim do século XVIII e início do XIX, quando potências europeias, principalmente a França e o Reino Unido, detinham 67% dos territórios do mundo na forma de colônias, protetorados, domínios e *commonwealths*. Naquele contexto, as antigas dicotomias, de procedência medieval, entre o Nós/Outro ou entre Ocidente/Oriente foram atualizadas com o objetivo de justificar, explicar e naturalizar a existência do colonialismo da era do capitalismo industrial. Até a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), diversos países de maioria muçulmana controlados por estas duas potências foram sustentadamente mantidos na posição de “Outro”, o que aprofundou nas metrópoles o imaginário coletivo de uma oposição “natural” entre o “Nós” – que correspondiam aos civilizados, ocidentais, europeus – e aqueles que não são o “Nós”, e que conseqüentemente correspondiam ao oposto: os inferiores, bárbaros e violentos (Affonso; Marreiro, 2019).

Com o fim da Segunda Guerra Mundial – marcada pela independência de diversos protetorados na região médio-oriental, como Líbano, Síria e Jordânia – e início da Guerra Fria, a relação entre setores das comunidades muçulmanas e os governos estadunidenses começou a se modificar, tanto no âmbito doméstico dos EUA, como nas relações exteriores. No primeiro domínio destaca-se a Operação Boulder, instaurada em 1972, que, a partir da iniciativa do governo de Richard Nixon, realizou uma investigação em larga escala sobre imigrantes árabes nos EUA e árabes-americanos, de maioria muçulmana. Os métodos de investigação e as táticas de vigilância foram considerados invasivos e discriminatórios e, de acordo com Akram (2002), Pennock (2018) e Wancewicz (2018), tinham como principal objetivo reprimir o ativismo árabe-americano em prol da Palestina.

A partir da década de 1980, emergiram as primeiras formulações do que se denominou de “novo terrorismo”, com o objetivo de compreender os atentados suicidas no Líbano em

1983 contra a embaixada dos EUA, e, posteriormente, a explosão no World Trade Center (1993) e o atentado no metrô de Tóquio com gás sarin (1995) (Nasser, 2014). Jackson, Smyth e Gunning (2009) e Nasser (2014) destacam que a definição do “novo terrorismo” apresenta vários problemas metodológicos e conceituais. Delacoura (2009) afirma que muitos dos grupos identificados no interior dessa terminologia são organizações historicamente atuantes na região do Oriente Médio, África e Ásia (Sudeste e Meridional, principalmente), mas que se tornaram apenas recentemente um problema de segurança pelos EUA e que, de modo pragmático e instrumental, passaram a ser designados como organizações terroristas.

Outro problema é que o “novo terrorismo” aparece vinculado com a ideia de “terrorismo religioso” e, conseqüentemente, relacionado com determinantes culturais e religiosos, principalmente islâmicos (Nasser, 2014). Isso abriu a possibilidade para que grupos como a Al-Qaeda, que possui particularidades históricas e métodos específicos de ataque, fossem compreendidos e enquadrados na mesma categoria que outros grupos autodenominados islâmicos, que possuem suas próprias particularidades e se diferem significativamente – em relação às táticas, estratégias, objetivos e ideologias – uns dos outros, como se torna evidente nos grupos designados como terroristas pelos EUA no *Foreign Terrorist Organizations* (US Department of States), analisado adiante.

No âmbito externo, as relações entre os EUA e os países de maioria islâmica no Oriente Médio⁴ também sofreram inflexões em um contexto de competição entre EUA e URSS por zonas de influência na região. A Revolução Iraniana, em 1979, com o seu caráter explicitamente antiamericano e antiocidental, pode ser compreendida como um momento-chave na mudança das relações entre os EUA e as comunidades muçulmanas não-ocidentais, principalmente aquelas mais críticas à influência estadunidense na região. Sobre este ponto, a queda do regime do tradicional aliado estadunidense e das potências europeias, Shah Reza Pahlavi, e a ascensão ao poder de Aiatolá Khomeini, que demarcou a oposição do Irã às principais potências ocidentais, se tornou um “problema” e uma “ameaça” para os interesses estadunidenses na região médio-oriental. Torna-se possível apreender, através dos discursos oficiais dos EUA, como os governos iranianos passaram de aliados a acusados pela “destruição da paz no Oriente Médio” e “por patrocinar grupos terroristas” (Cheaito, 2023: 103). Nas palavras de Bill Clinton (30/04/1995)⁵, o Irã era “o principal patrocinador estatal do terrorismo internacional”.

Na década de 1980, grupos que após a Guerra Fria foram considerados pelos EUA como terroristas, eram identificados como seus aliados na “luta contra o comunismo”. Pecequillo (2006) afirma que o apoio aos Freedom Fighters no Afeganistão, por exemplo, durante esse período foi um processo fundamental para a compreensão do posterior fortalecimento do

4 Para fins desta pesquisa, o Oriente Médio será compreendido como a delimitação dos seguintes países: Turquia, Síria, Líbano, Israel, Palestina (Autoridade nacional e Território Ocupado), Egito, Jordânia, Arábia Saudita, Iêmen, Omã, Emirados Árabes Unidos, Bahrain, Catar, Kuwait, Iraque e Irã.

5 Todos os discursos analisados e reproduzidos neste artigo podem ser encontrados na íntegra em: <<https://www.presidency.ucsb.edu/>>

Talibã e da Al-Qaeda, que, em um primeiro momento, também foram identificados como aliados dos estadunidenses na luta contra a URSS. Procópio (2001: 74), também cita o caso dos Freedom Fighters ressaltando que:

Definir tanto a natureza quanto as características do terrorismo, diferenciar os velhos dos novos atos de terror é tarefa complexa porque complexas são as diversas causas e origens do terrorismo. Na geopolítica internacional, os olhares sobre o terrorismo tampouco continuam os mesmos. Por exemplo, os “freedom fighters” antes considerados como heróis da resistência afegã em luta contra os soviéticos são, hoje, vistos como concentração de barbárie.

Assim, embora o 11 de Setembro seja um marco no enrijecimento das leis antiterrorismo e nas práticas contraterroristas, o tema está presente nas agendas de segurança estadunidense desde as décadas anteriores. Paulo Roberto Vieira (2022) apresenta em sua análise como antes de 2001 os documentos de estratégia de segurança nacional dos EUA já apresentavam uma preocupação, mesmo que em menor grau, acerca do “terrorismo fundamentalista” e do “fundamentalismo islâmico”. Dentre os documentos analisados pelo pesquisador antes do 11 de Setembro e que já apresentavam estas variáveis, destacam-se aqueles apresentados no Quadro 1.

Quadro 1 - Documentos de segurança que abordaram o “fundamentalismo islâmico” antes de 2001

Documento	Ano
National Security Decision Directive 138	1984
National Security Decision Directive 176	1985
National Security Decision Directive 179	1985
National Security Decision Directive 180	1985
National Security Decision Directive 207	1986
National Security Decision Directive 224	1986
National Security Decision Directive 238	1986
National Security Decision Directive 270	1987
The National Security Strategy	1987
The National Security Strategy	1988
The National Security Strategy	1990
The National Security Strategy	1991
The National Security Strategy	1993
The National Security Strategy	1994
The National Security Strategy	1995
The National Security Strategy	1996
The National Security Strategy	1997
The National Security Strategy	1998
The National Security Strategy	2000

Quadro 1 – Documentos de segurança que abordaram o “fundamentalismo islâmico” antes de 2001. Elaboração própria com base em Vieira (2022).

Como se observa numa série de documentos entre 1982 e abril de 2001, os EUA desenvolveram políticas e constituíram programas específicos para combater o terrorismo, ou, como era compreendido, o “novo terrorismo”. Nesses dezessete anos foram produzidos 38 documentos sobre terrorismo em diferentes ramos deste Estado, dentre eles o Departamento de Estado (um documento), Departamento de Defesa (quatro documentos), Federal Bureau of Investigation (FBI) (um) e Congresso Nacional (seis)⁶. Duas categorias de documentos merecem ser destacadas: as Executive Orders e as National Security Decision Directive.

As Executive Orders (EO) são decisões expressas do presidente com imediata aplicação versando sobre diversos temas da administração federal. As duas que foram editadas nesse período foram assinadas por Bill Clinton, referentes a bloqueios de bens e de recursos financeiros de grupos classificados como terroristas pelos EUA. A EO 12947, de 1995, e a EO 13099, de 1998, são relacionadas à proibição de relacionamentos políticos e comerciais que “ameacem o processo de Paz no Oriente Médio”. Uma terceira EO, de número 13129, foi assinada em 1999, no simbólico dia 4 de julho, e teve como alvo a interceptação de fundos do Talibã – mais de dois anos antes do seu nome ser mundialmente conhecido.

Já as National Security Decision Directive (NSDD) da década de 1980 são documentos também assinados pelo presidente, mas que, como indica o nome, versam exclusivamente sobre questões de segurança nacional, tendo como característica o fato de serem secretas (“Top Secret” ou “Classified”). Vieira (2022: 109) afirma que em 1986 a NSDD já apresentava as inquietações dos tomadores de decisão diante da “ameaça islâmica”:

Ao publicar o NSDD 238, os Estados Unidos passaram a expandir seu discurso antiterrorista para áreas como o Oriente Médio e Sudoeste Asiático [que são regiões de maioria islâmica], buscando se ‘opor ativamente a elementos radicais e terroristas na região, apoiando países moderados contra agressões externas e subversão, e mantendo Israel com vantagem militar qualitativa’ (NSDD, 1986: 14 apud VIEIRA, 2022: 109, acréscimos nossos).

Outros exemplos são a NSDD 179, de 1985, que criou a Task Force on Combating Terrorism, e a NSDD 205, que viabilizou a Counter-Terrorist Operations Against Libya (1986), num momento em que a “nova ameaça” do terrorismo islâmico ainda aparecia conectada com países entendidos como financiadores de grupos terroristas e que não eram, necessariamente, fundamentados “interpretações radicais” do Islã. Alguns anos depois, esses Estados ficaram conhecidos como “Estados falidos”⁷. Nesse segundo documento destaca-se o objetivo de: “causar sérios danos à infraestrutura que Gaddafi usa para prover orientação

⁶ Para a relação completa dos documentos, consulte: <https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB55/index1b.html#V>

⁷ Os “Estados falidos” fazem referência às instituições políticas que são identificadas como fragmentadas – social, étnica e socialmente – e incapazes de garantir a ordem e o funcionamento local, que perpassam por problemas humanitários e que podem servir de “terreno fértil” para o surgimento de grupos radicais (Pecequilo, 2012). Dentre as principais procedências quanto ao uso desse termo, destaca-se o artigo,

e suporte ao terrorismo global” (1986). Muamar Gaddafi, com discurso pan-africanista e anti-imperialista, foi acusado de financiar grupos considerados terroristas do “mundo árabe” e/ou do Oriente Médio.

Com o fim da Guerra Fria e no contexto de reestruturação das relações internacionais diante do “fim do inimigo comunista”, a agenda política e de segurança dos EUA na década de 1990 enfatizou o estabelecimento de um “novo problema” à segurança internacional. Dentre os possíveis inimigos que substituiriam a URSS, Pecequilo (2012) destaca três: os “amarelos” (representando o crescimento do Japão), os “vermelhos” (representando a China), e os “verdes” (relacionados com a expansão do Islã e dos movimentos políticos islâmicos). De acordo com Pecequilo (2012: 6):

A ideia do inimigo tornou-se funcional para o estabelecimento da identidade nacional a partir do outro, tanto que, com o fim da bipolaridade, uma das principais dificuldades estratégicas tem sido a de estabelecer um novo “outro”. Na ausência destes parâmetros, as relações políticas e jogos de barganha domésticos revelam tanto uma estrutura permeável ao debate e a demandas, como à fragmentação e instabilidade.

Principalmente a partir da década de 1990, os diferentes governos dos EUA passaram a fomentar as retóricas e as políticas de segurança que construíam e identificavam os “maus muçulmanos” como sujeitos perigosos, bárbaros, que geravam insegurança e eram inimigos dos interesses e valores da América. Segundo Vieira (2022: 112), “a construção identitária em relação ao inimigo durante os governos George H. W. Bush e Bill Clinton prezavam pela estruturação de uma nova ordem mundial pautada em seus princípios democráticos e liberais”.

Esse processo de intensificação dos “maus muçulmanos” como “potencial ameaça” foi impactado fundamentalmente por três acontecimentos: a Guerra do Golfo, no início dos anos de 1990, que ganhou ampla repercussão midiática; os atentados ao World Trade Center, em 1993, que resultaram no Presidential Decision Directive 39 (1995) e no Anti-terrorism and Effective Death Penalty Act (1996); e a tese de Samuel Huntington sobre o “choque de civilizações”.

Durante o governo de Bill Clinton (1993-2000), observa-se que os documentos de segurança buscaram dissociar o “combate ao terrorismo” de um “ataque aos muçulmanos”, afirmando que as estratégias adotadas eram “direcionadas para ações de governos e grupos terroristas, não povos e crenças” (NSS, 1999, p. 45). Contudo, ao observar a criação de mecanismos de identificação de grupos terroristas, como o *Foreign Terrorist Organizations* em 1997, e o caráter dos grupos designados como terroristas, que são majoritariamente organizações autodenominadas islâmicas, a retórica e a prática da gestão Clinton entram em contradição (Cheaito, 2023). Para Vieira (2022), embora no âmbito discursivo os governos de Clinton e, posteriormente, de George W. Bush apresentassem uma preocupação

publicado em 1992, pelos diplomatas norte-americanos Gerald Helman e Steven Ratner, intitulado *Saving Failed States*.

em separar “terrorismo” de “Islã”, ambos recuperavam a ideia de choque civilizacional de Samuel Huntington (1993; 1997), como se observa na passagem: “o que está em jogo não é apenas a liberdade da América. Esta é a luta do mundo. Esta é a luta da civilização” (Bush, 2001 apud Vieira, 2022: 115).

Huntington propõe em sua tese a divisão do mundo no pós-Guerra Fria entre diferentes civilizações que o compõem, e, em sua argumentação, o “choque de civilizações” substituiria o conflito ideológico característico da Guerra Fria. Segundo sua análise, a civilização islâmica seria aquela que mais ameaçava os valores liberais e democráticos estadunidenses (Huntington, 1997; Bilgin, 2004; Pecequilo, 2012). Em suas palavras, “as fronteiras do Islã são sangrentas, como também o são suas entranhas” (Huntington, 1997: 328). Com isso, após a midiaticização da Guerra do Golfo e os atentados ao World Trade Center em 1993, é possível apreender como o desenvolvimento dessa tese ganhou centralidade e influenciou as políticas e os discursos estadunidenses, em especial após 2001.

Nasser (2014) aponta que, no interior desta corrente, os princípios e objetivos do Islã se sobrepunham ao racionalismo político, pois até suas ações políticas eram supostamente permeadas pelo fundamentalismo religioso. A imagem do Islã que se propagou nesse período e que passou a permear diferentes esferas sociais é que ele representa uma religião que possui uma força de resistência à modernidade no meio de um conjunto de “fés flexíveis”, resultando em uma apreensão ocidental à “alteridade” muçulmana (Pasha, 2017). Com isso, além da identidade religiosa, os “maus muçulmanos” precisam ser compreendidos como associados a uma identidade social e política, que seria, de acordo com Huntington (1997), incompatível com os valores da “civilização ocidental”. Edward Said (2007) afirma que esse trabalho realizado pelas mídias, principalmente as estadunidenses, objetivou caracterizar o Islã como algo “perigoso em si mesmo” para que fosse possível construir, no imaginário social, uma imagem da religião e dos seus adeptos – principalmente os “maus muçulmanos” – como indissociáveis da violência e do radicalismo. A construção dessa imagem estabelecia uma relação quase natural entre Islã e violência.

Desse modo, o governo Clinton se destacou pela reorientação das táticas e estratégias em relação ao combate ao terrorismo e aos grupos designados pelos EUA como terroristas. Em 1993, o Conselho de Segurança Nacional estava sob a liderança de Anthony Lake, responsável pela criação da estratégia de Engajamento e Expansão (E&E), que ficou estabelecida nos documentos do National Security Strategy (NSS) de 1994, 1995 e 1996. Com o holofote direcionado para os supostos riscos do terrorismo internacional e transnacional, Clinton começou a investir, principalmente em seu segundo mandato (1997-2000), nos estudos, táticas e estratégias de prevenção e combate às “ameaças terroristas”. Para isso, contou com os esforços de Richard Clark⁸ e dos serviços de inteligência, como CIA e FBI.

⁸ Especialista em segurança nacional dos Estados Unidos e ex-funcionário do governo. Atuou como Coordenador Nacional de Segurança, Proteção de Infraestrutura e Contraterrorismo entre 1998 e 2003.

Foi durante seu governo que se criou, por exemplo, no Escritório de Contraterrorismo do Departamento de Estado, a lista de Organizações Terroristas Estrangeiras (Foreign Terrorist Organizations, FTOs, em inglês), com o objetivo de designar, prevenir e combater os grupos designados como terroristas. Essa lista e os critérios pré-estabelecidos para designar uma organização como terrorista exercem, até os tempos atuais, um grande peso nas decisões estatais concernentes ao combate ao terrorismo e na designação de grupos terroristas que devem ser, nacional e internacionalmente, combatidos (Cheaito, 2023).

Para Jackson (2005), ao analisar não apenas a “Guerra ao Terror” de 2001, mas também outras medidas de “combates ao terrorismo” desenvolvidas e declaradas por presidentes anteriores, nota-se que as estratégias discursivas seguem um padrão: 1) a criação de um sentimento de ressentimento excepcional e de vitimização; 2) a demonização e desumanização de um inimigo, que passa a ser o “Outro”; 3) a construção de uma ameaça e um perigo eminente que exige uma ação imediata e enérgica; 4) a justificação e legitimação do contraterrorismo.

Para Rodrigues (2013), com os atentados de 2001 os discursos que reforçavam o antagonismo entre civilização e barbárie e, respectivamente, ocidente e oriente, foram atualizados. Embora Bill Clinton e George W. Bush, em sua retórica, negasse o vínculo direto entre Islã e terrorismo, na prática os países-alvo de intervenções militares em nome do “combate ao terror” – com destaque para o Iraque e o Afeganistão –, o perfil dos presos por suspeita de terrorismo e a composição da lista de FTOs explicitam e estereotipam quem eram os inimigos identificados. Esse momento, influenciado pela gradual construção anterior da “ameaça islâmica”, teve com o 11 de Setembro sua manifestação máxima, como será analisado na próxima seção.

11 de Setembro de 2001: consolidação da “ameaça islâmica” e seus desdobramentos

Quando a academia resgatou, no século XXI, Samuel Huntington e o seu “choque de civilizações”, tais ideias serviram como uma das formas – com respaldo da “ciência” – para caracterizar “a ‘civilização islâmica’ [como] ameaçadora e digna de preocupação para a manutenção de uma dada ordem mundial” (Rodrigues, 2013: 208). Embora, como mencionado, o “combate ao terrorismo” e, especificamente, ao “novo terrorismo” tenha se iniciado em décadas anteriores, o 11 de Setembro se caracterizou pelas mudanças políticas, militares e jurídico-legais de combate à “ameaça islâmica” e, em especial, aos “maus muçulmanos”, que representariam um perigo à segurança dos cidadãos estadunidenses.

A resposta imediata aos atentados do 11 de Setembro foi a declaração da “Guerra ao Terror”, por George W. Bush, que ficou marcada notadamente pela Guerra do Afeganistão (iniciada em dezembro de 2001), pela condenação na ONU do programa nuclear iraniano (2001), pela inclusão do Irã no grupo de países financiadores do terrorismo transnacional, chamado de “Eixo do Mal” (2002), no estabelecimento da controversa Doutrina da Guerra

Preventiva (2002), que permitia a ação – inclusive intervencionista – para a contenção antecipada de possíveis ameaças à segurança e/ou aos interesses econômicos e geopolíticos dos EUA (2002), e a Guerra do Iraque (iniciada em março de 2003).

Dentre os documentos desenvolvidos, destaca-se o estabelecimento do Patriot Act (2001), National Security Strategy (2002) e a Estratégia Nacional de Combate ao Terrorismo (NSCT, sigla em inglês), de 2003, que definiu o que deveria ser entendido como terrorismo e quem eram os terroristas que deveriam ser combatidos. Como descrito por Pecequillo (2012: 20):

Embora não tenham afetado o equilíbrio de poder mundial naquele momento, os atentados geraram efeitos internos e externos, que provocaram essas mudanças no médio prazo. Internamente, os mesmos liberaram as forças neoconservadoras, favoreceram a construção de um novo inimigo, o terrorismo fundamentalista islâmico de caráter transnacional (retomando o medo da onda verde) e a implementação de regras de censura e restrição de liberdades civis pelo Estado.

Antes disso, a declaração da Doutrina Bush, em 2002, deu início a uma inédita fase de articulações diplomático-militares de âmbito global que trouxeram para as relações internacionais a noção de “guerra preventiva” para justificar intervenções militares. Rodrigues (2013) destaca que enquanto nas organizações internacionais e nos espaços acadêmicos buscava-se discutir, no plano teórico, o que deveria ser enquadrado como terrorismo, a Guerra ao Terror, protagonizada pelos Estados Unidos, executava ações baseadas na retórica da autodefesa e ancorada em práticas contraterroristas.

Um notório exemplo foi a intervenção realizada no Iraque em 2003, país apontado pelo governo Bush como patrocinador do terrorismo transnacional e possuidor – embora nunca tenha sido comprovado – de armas de destruição em massa. A defesa de uma “ação preventiva” modificou os padrões de conduta existentes entre Estados até então, resultando em consequências importantes para a segurança, os Direitos Humanos e o Direito Internacional (Affonso; Marreiro, 2019). Como exposto no NSS de 2002 (14, tradução e grifo nossos): “[...] Devemos estar preparados para deter Estados bandidos e seus clientes terroristas *antes* que se tornem aptos a nos ameaçar ou usar armas de destruição em massa contra os EUA e seus aliados e amigos”.

Dentre as agências/estruturas burocráticas criadas pelo Estado nesse momento, que visavam a oferecer um suporte às novas políticas de defesa e segurança, destacam-se o Terrorist Threat Integration Centre, o Foreign Terrorist Tracking Task Force, o Joint Interagency Task Force for Counter-Terrorism, o Counter-Terrorism Campaign Support Group, as Unidades de contraterrorismo do FBI e da CIA, além do Homeland Department, formado em novembro de 2002. Além disso, desenvolveram-se concomitantemente mudanças jurídicas, burocráticas e de táticas securitárias entre as polícias e as forças militares. Dentre as mudanças, destacamos a prisão e interrogatórios em que se são utilizadas tortura física e psicológica contra suspeitos de terrorismo (como o caso das prisões de Guantánamo e

Abu Ghraib), atividades de intensiva vigilância e monitoramento internos e restrição de liberdades civis aos cidadãos estadunidenses (Nasser, 2014; 2021).

O novo momento nas agendas de segurança e defesa dos EUA se evidencia em documentos como a Estratégia de Segurança Nacional dos Estados Unidos da América (The National Security Strategy of the United States of America, 2002; 2006), a Estratégia Nacional de Combate ao Terrorismo (National Strategy for Combating Terrorism, 2003; 2006) e a Estratégia de Defesa Nacional (National Defense Strategy, 2008). Esses documentos apresentaram um acentuado enfoque nos chamados “Estados falidos”, “patrocinadores de terrorismo” e “organizações terroristas”, que passaram a ser descritas como “ameaças existenciais” ao país, ou seja, ameaças à própria existência do Estado e da sociedade estadunidenses (Cheaito, 2023).

Embora tenham sido promulgadas, a partir de 2001, novas leis de combate ao terrorismo, Paul Chevigny (2004) afirma que elas podem ser identificadas como adicionais ao processo que se iniciou nos governos anteriores, descritos na seção anterior. Chevigny (2004: 151) afirma que:

[...] as autoridades públicas dos Estados Unidos, tanto no âmbito local quanto no nacional, se aproveitaram da indignação e do medo causados pelos atentados para tentar assumir o controle do povo, e até mesmo da política do país. Tratam as críticas, como esta que faço aqui, como atos de deslealdade.

Esse “controle do povo” caracteriza-se pelas alterações na garantia de proteção à privacidade dos indivíduos, que resultaram num maior grau de invasão da privacidade dos estadunidenses por meios eletrônicos, informantes e infiltrados tanto na esfera da inteligência, como em casos criminais e contra ativistas políticos nacionais. A ideia propagada pelo governo de que “você é a favor ou contra nós” passou a influenciar e pressionar a opinião pública e o imaginário coletivo, que se encontrava permeado pelo medo e pela consequente busca por segurança diante o “novo inimigo” (Cheaito, 2023).

Acerca do aprimoramento da legislação antiterrorismo, destaca-se o USA Patriot Act, que criou novas instituições de segurança, como o citado Departamento de Segurança Interna (Homeland Security), instituiu a detenção preventiva de milhares de pessoas consideradas suspeitas – mesmo que sem provas concretas -, impulsionou o desenvolvimento de programas de vigilância e coleta de informações pela Agência de Segurança Nacional, Federal Bureau of Investigation (FBI) e autoridades locais, e intensificou as medidas de segurança para aeroportos, fronteiras e eventos públicos.

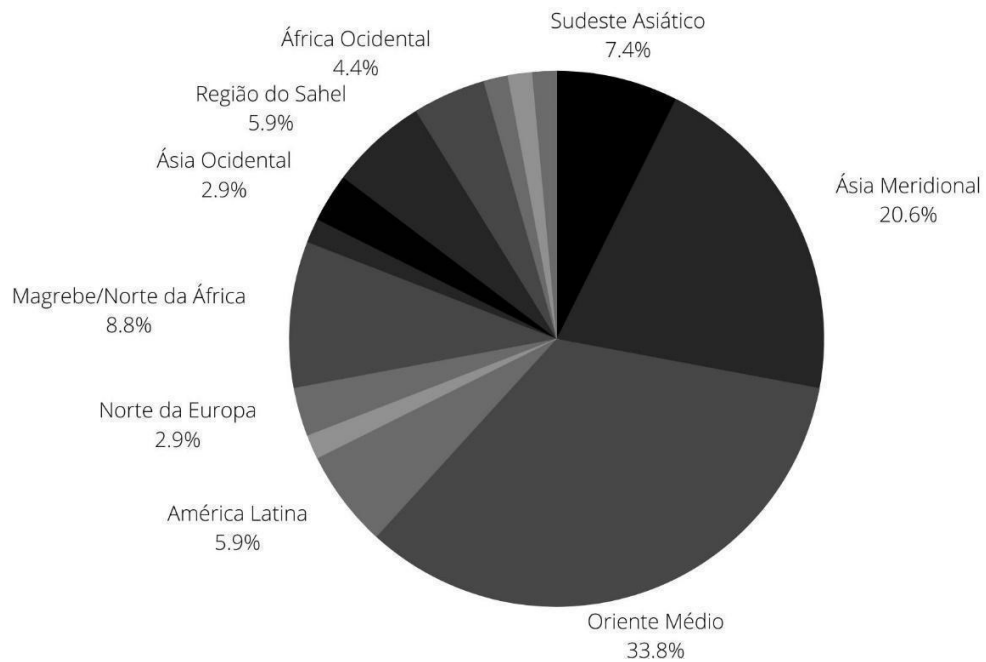
Quadro 2 – Principais dimensões do Ato Patriótico de 2001

Aumento dos poderes para vigilância governamental, incluindo o acesso das forças das leis federais ao setor privado de registros médicos, financeiros, educacionais e empresariais.
Melhoria da autoridade de vigilância eletrônica, como acesso ao correio eletrônico, endereço eletrônico, livros e computadores.
Utilização de “escutas telefônicas itinerantes” por investigadores, que permitem a vigilância das conversas telefônicas de um indivíduo em qualquer telefone, em qualquer parte do país.
Utilização de mandados de busca a nível nacional (em vez de local).
Poderes para acesso aos registros bancários.
Detenção de imigrantes sem acusação, até uma semana, por suspeita de apoio ao terrorismo.
Deportação de imigrantes que angariam dinheiro para terroristas de organizações designadas ou suspeitos.
O Secretário de Estado está habilitado a designar qualquer grupo, estrangeiro ou doméstico, como “terrorista”.
Criação de um novo crime, o “terrorismo doméstico”, que inclui atividades que envolvam atos perigosos para a vida humana e que constituam uma violação ao direito penal, se parecer que se destina: (i) a intimidar ou coagir uma população civil; (ii) influenciar a política do governo através de intimidação ou coerção; ou (iii) afetar a conduta do governo através da destruição maciça, assassinato ou rapto.

Quadro 2 – Principais dimensões do Ato Patriótico de 2001. Elaboração própria com base em Thomas, 2002: 95-96 apud Jackson, 2005: 14.

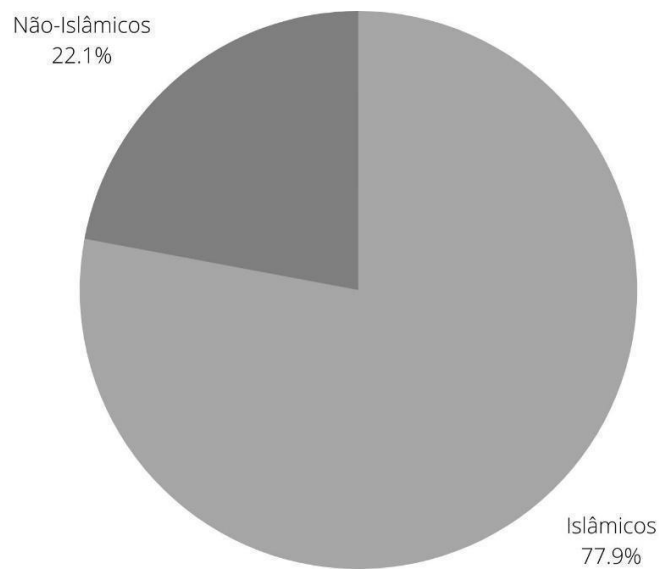
Com uma análise mais aprofundada da lista de *Foreign Terrorist Organizations* – e comparando-a ao perfil das organizações que estavam presentes na lista original de 1997 –, a lista pós-11 de Setembro é evidentemente atualizada em termos políticos a fim de permitir o combate a determinados grupos, países ou indivíduos. A lista original de 1997 incluía, além de organizações políticas autodenominadas islâmicas, outras de perfil revolucionário – como as FARC, o Exército Vermelho Japonês e o Sendero Luminoso – e grupos nacionalistas – como o IRA Real da Irlanda do Norte e o ETA basco. Após 2001, muitas dessas organizações foram retiradas da lista, como o ETA, as FARC e o Exército Vermelho Japonês, ao passo que aumentou exponencialmente o número de organizações autodenominadas islâmicas, que hoje compõem mais de 70% dos nomes listados (Beck; Miner, 2013; Cheaito, 2023). Ao analisar as organizações designadas de 1997 a 2022, dois elementos se fazem notar: a regionalidade dos grupos designados e a quantidade de grupos autodenominados islâmicos.

Gráfico 1: Regionalidade das organizações designadas como FTOs⁹



Fonte: Cheaito, 2023: 45

Gráfico 2: Presença de grupos islâmicos versus não-islâmicos na lista de FTOs



Fonte: Cheaito, 2023: 46.

É possível apreender como a conjuntura pós-Guerra Fria, a reconfiguração do “novo inimigo”, a ascensão da retórica contra o fundamentalismo islâmico e o desenvolvimento de uma agenda de segurança focalizada no combate ao “novo terrorismo” influenciaram de

⁹ As regiões não nominadas no gráfico apresentaram apenas uma organização, sendo elas: Ásia Central, Leste Europeu, África Central, África Sudeste e África Oriental.

modo preciso a composição dessa lista – que conta com critérios amplos o suficiente para permitir tanto a designação como a revogação de classificações como “terrorista” (Cheaito, 2023). Em diálogo com Nasser (2021: 82), “ao definir a ameaça em termos genéricos, a administração esperava desviar as alegações de que a guerra global contra o terrorismo visava a apenas um inimigo em particular”. Atualmente a lista conta com 68 organizações, sendo que, de 1997 a 2022, vinte grupos tiveram sua designação revogada. Destes, onze organizações não se autodenominam de caráter islâmico.

Ao analisar as organizações designadas como “terroristas” a partir de 2001, é notável a maior inclusão de grupos e organizações autodenominadas islâmicas: de 51 organizações que foram designadas como terroristas de 2001 a 2021, 46 se autodenominam islâmicas. Acerca deste dado, não nos interessa negar que determinados grupos, como ISIS e Al-Qaeda (com suas diferentes ramificações) e que se autoidentificam como islâmicos, de fato realizem atentados que se enquadram dentro dos requisitos estabelecidos pelo governo estadunidense para designar uma organização como terrorista¹⁰. As questões que emergem a partir desse levantamento realizado, no entanto, são: 1) a presença de organizações – incluindo partidos políticos – que são designados mas não dialogam com os pré-requisitos estabelecidos, como o caso do Hezbollah (Cheaito, 2023); e 2) a partir dos dados expostos pelo *Global Terrorism Database*, as dezenas de organizações ativas que não se identificam como islâmicas, que empregam táticas e ataques considerados “terroristas” (de acordo com os critérios utilizados), mas que não foram oficialmente designadas pelos EUA como tal (Beck; Miner, 2013).

Para Gunning (2007), existe uma disputa discursiva entre os lados em que são utilizados termos como “legítimo”, “bom”, “ilegítimo”, “maus”, “inimigo”, “segurança” e “insegurança” para construir sua autoimagem e a imagem do “Outro”. Nota-se como a proclamação de uma “Guerra ao Terror”, além da adoção de uma agenda política, militar e jurídico-legal de aplicação do anti e contraterrorismo, também utilizou estratégias discursivas com vistas a assegurar a divulgação do “excepcionalismo” estadunidense como defensor do “bem”, da “liberdade” e da “civilização”, como se observa na passagem: “a guerra ao terror [...] é uma luta de ideias e esta é uma área onde a América deve se destacar” (NSS, 2002: 31). Sobre esse ponto, Blight (2012) e Siraj e Bakare (2022) demonstram como essa autoimagem está fundamentada na crença dos EUA de que eles são uma nação incumbida de uma responsabilidade de “libertar” os outros e “consertar” o mundo.

Segundo os parâmetros estabelecidos por Buzan, Weaver e De Wilde (1998), para que um processo de securitização se efetive é preciso que um agente/ator dotado de legitimidade – primordialmente a partir do Estado – diante de uma dada *audiência* – geralmente a “sociedade civil”, ou o conjunto de atores que conformam a população-alvo de um discurso – emita um enunciado que identifique uma “ameaça existencial” – uma ameaça supostamente

10 Os critérios e requisitos utilizados para designar ou revogar uma designação podem ser consultados em: <https://www.state.gov/foreign-terrorist-organizations/>.

concreta à própria existência de um Estado, da sua sociedade e dos seus valores –, e que tal identificação seja considerada crível pela audiência. Se a audiência não aceita o argumento do enunciador, torna-se mais difícil assegurar a legitimidade de decisões que aumentem o poder discricionário do Estado em nome da segurança de “todos”.

Portanto, para que um processo de securitização seja exitoso, é necessário criar consenso interno e aprofundar um sentimento de insegurança coletiva. Os sentimentos de *medo* e de *insegurança* são capazes de tornar suspeitas e perigosas as etnias, religiões e quaisquer grupos que diferem do sujeito que enuncia a ameaça (Castells, 2018).

Ramos (2015) afirma que o medo humano pode ser desencadeado tanto por situações reais como por situações imaginárias, por isso é possível que se crie uma “percepção de ameaça” que provoque nos sujeitos o sentimento de insegurança, mesmo que essa ameaça não exista de fato. A partir disso, um medo individual pode se tornar um medo coletivo e gerar inquietação social, ansiedade e incertezas que legitimem práticas “excepcionais”¹¹ (Ramos, 2015). A “Guerra ao Terror” despertou um pânico generalizado em populações do Norte Global – mas não só –, que conferiu uma percepção de “ameaça difusa”, um perigo supostamente “concreto e imediato”, mesmo que essa “guerra” só pudesse funcionar no plano metafórico, como ressaltado por Hobsbawm (2007).

Além da importância dos discursos governamentais e diplomático-militares na criação do medo coletivo e dessa “nova ameaça”, é necessário destacar o importante papel dos meios de comunicação e canais midiáticos nesse processo. A indústria cultural e as produções de cultura de massas – nos termos da Escola de Frankfurt –, como os filmes hollywoodianos, criaram vínculos diretos entre os muçulmanos e as formas mais radicais e fanáticas de violência. Criou-se nessas produções cinematográficas uma naturalização essencialista dos países árabes e/ou dos “maus muçulmanos” como violentos e primitivos, assim como o estereótipo dos muçulmanos, de modo generalizante, como terroristas irracionais, de modo a ocultar toda a complexidade e pluralidade política, econômica, social e, inclusive, religiosa da chamada “civilização islâmica” (Said, 2007; Shaheen, 2003). Nota-se que essas produções constituíram uma variável central no processo de criação do imaginário coletivo dessas “novas ameaças”.

Além das consequências jurídicas, políticas e militares brevemente apontadas, cabe também mencionar os efeitos subjetivos que a estigmatização do Islã e a segregação social, política e econômica dos muçulmanos e das muçulmanas nas sociedades ocidentais têm gerado. A partir de 2001 evidenciou-se um aumento da violência e maus-tratos, com violações de direitos contra os requerentes de asilo, os imigrantes e os refugiados que advêm de países de maioria islâmica e/ou não-ocidentais (Cheaito, 2023; Jackson, 2005). Esses abusos se estendem em diferentes esferas políticas, burocráticas e sociais. No âmbito

11 A criação desse sentimento coletivo faz parte da história estadunidense, como o medo do imigrante entre finais do século XIX e as primeiras décadas do século XX (renovado contemporaneamente contra os latino-americanos), o medo do comunismo entre os anos 1940 e 1980, o medo da instabilidade econômica (nos anos 1930, 1970 e 1980), o medo da “degeneração” moral, entre outros.

burocrático, criou-se e empregou-se regras mais rigorosas para entrada e permanência no país de destino. Alguns meses após o 11 de Setembro, mais de 1200 suspeitos foram detidos em todo EUA, em caráter de prisão preventiva, sendo eles majoritariamente muçulmanos (Jackson, 2005).

Chevigny (2004) mostra como o serviço de migração criou um sistema especial de registro principalmente para homens e meninos árabes e/ou muçulmanos, o que fortalecia socialmente o estereótipo do “inimigo”, da “ameaça”, dos “provocadores da insegurança nacional” – adicionando-se aí o componente racista do “tom de pele árabe”. Segundo o autor, a criação desse sistema resultou em uma série de detenções arbitrárias, sem justificativas plausíveis (apenas pela origem no Oriente Médio ou em países de maioria islâmica), e gerou pânico e revolta entre a comunidade muçulmana espalhada pelo território estadunidense.

Uma questão levantada durante esta investigação foi: Quem se beneficia dos desdobramentos de uma “guerra ao terror”? Para Jackson (2005), essa agenda e seus desdobramentos políticos e militares favoreceram o financiamento, o poder e o prestígio de órgãos como o Pentágono, a CIA, o FBI, entre outras agências de segurança. Além disso, o pesquisador demonstra como o mercado financeiro também se beneficiou do aumento dos gastos governamentais e privados, que movimentaram diretamente as empresas de defesa, indústrias bélicas e fornecedores militares (como a Boeing, Raytheon, Lockheed Martin e Northrop Grumman). Além desses setores, a indústria farmacêutica, responsável por fornecer vacinas, medicamentos e equipamentos de descontaminação para os serviços de emergência nos países que foram alvos das intervenções militares, também se beneficiou. Todas essas empresas, somadas às da área de energia (do petróleo e derivados) compõem um poderoso núcleo lobista em Washington (Mahajan, 2002).

As populações dos países de maioria islâmica também foram diretamente atingidas e passaram a ser os principais alvos das políticas intervencionistas dos EUA. Os casos do Afeganistão e do Iraque são alguns exemplos notórios que caracterizaram a “Guerra ao Terror” do século XXI e que, de acordo com as perspectivas críticas, se mostraram contra-producentes. No Afeganistão, o Talibã não foi desmantelado e retornou ao poder político depois de 20 anos de ocupação militar estadunidense; o Iraque foi invadido, o poder político desestabilizado, fragmentou-se a sociedade civil e não se encontrou nenhuma prova de que o país possuía armas de destruição em massa. Com isso, observa-se como o cerco e as tentativas de combater os “fundamentalistas islâmicos” por meio de intervenções militares diretas ou por meio de sanções econômicas, pressões políticas, discursos políticos difamatórios e acusações muitas vezes infundadas, têm tido efeitos contrários (Bilgin, 2004; Pasha, 2017; Cheaito, 2023).

Considerações finais

Ao procurar compreender as medidas adotadas a partir do 11 de Setembro no interior da lógica de um processo, analisar esse período anterior de gradual construção política e

discursiva dos muçulmanos como “potenciais ameaças” à segurança e aos valores estadunidenses se tornou imprescindível. A partir de 2001, embora nos discursos oficiais Bill Clinton e George W. Bush se negassem a vincular diretamente o Islã ao terrorismo, as decisões políticas e militares adotadas contradizem essa negação. Com um arcabouço simbólico já trabalhado pelos discursos governamentais e pela indústria cultural que estigmatizava o “muçulmano” como “radical”, “irracional”, “fanático” e “violento”, o caminho estava preparado para que os discursos securitários antiterroristas fossem amplamente aceitos por diferentes populações e setores da sociedade.

A partir das abordagens teóricas utilizadas nesta pesquisa, notadamente os Estudos Críticos de Segurança e Estudos Críticos de Terrorismo, tornou-se possível analisar o processo de identificação de parcelas das comunidades muçulmanas, os chamados “maus muçulmanos”, como “potenciais ameaças” à segurança estadunidense, com foco no período que antecedeu o 11 de Setembro. Salienta-se que essa identificação perpassa a questão religiosa e se articula a questões políticas, sociais, culturais e econômicas. A utilização dos estudos críticos permite que se reflita a realidade a partir da perspectiva de que ela está em constante mudança, que varia de acordo com os contextos e interesses.

Em decorrência do recorte e delimitação estabelecidos para esta pesquisa, uma análise mais aprofundada que envolva o pós-11 de Setembro e, em especial, as relações entre EUA e Al-Qaeda e, em espectro mais amplo, as relações entre o país e a ascensão do Islã Político, ficarão como temas para futuras investigações.

Buscou-se demonstrar como desde a década de 1980 documentos oficiais nas áreas de segurança e defesa dos EUA já apresentavam o “combate ao terrorismo” como uma pauta, associada à concepção de “novo terrorismo” ou “fundamentalismo islâmico”. Durante a década de 1990, especificamente, observou-se como o fim da Guerra Fria e do “inimigo soviético” foram fundamentais para a necessidade de criação de um “novo inimigo” e a intensificação da retórica contra o “inimigo islâmico”, principalmente após os atentados ao World Trade Center em 1993. Observou-se, com isso, que os discursos políticos analisados, assim como as produções acadêmicas do período, tiveram suas argumentações fortemente influenciadas por Samuel Huntington e sua tese do “choque de civilizações”, que teve suas ideias retomadas em 2001.

Com o início da “Guerra ao Terror” e da Doutrina Bush, parcela expressiva da comunidade muçulmana, principalmente aquela pertencente a classes econômicas mais desfavorecidas e exploradas, se tornou alvo de políticas de securitização e contraterrorismo. Oficializou-se, a partir desse momento, um conjunto de práticas previamente construídas contra os imigrantes árabes e muçulmanos que vivem em países ocidentais e realizou-se invasões militares em países de maioria islâmica considerados inimigos e/ou cúmplices do terrorismo fundamentalista, como o Afeganistão, em 2001, e o Iraque, em 2003.

Em suma, buscou-se apresentar neste ensaio como as definições de terrorismo, segurança e ameaça são constructos conceituais definidos por disputas entre perspectivas

político-sociais que, de forma complexa e dialética, produzem consensos hegemônicos sobre determinados grupos sociais, resultando em consequências reais para as populações que passam a ser estigmatizadas.

Desse modo, o processo de construção dos muçulmanos como “ameaça” e “inimigos” desde a década de 1980 representa uma dada ordem política, social e ideológica tida como tolerante e superior – a Ocidental e, especificamente, a estadunidense –, e aciona mecanismos de violência e segregação que se retroalimentam. O estabelecimento de uma cooperação interestatal e interagências em nome da “Guerra ao Terror” resultou no desenvolvimento de uma alta capacidade no recolhimento e processamento de informações e aumentou-se o poder de violência do Estado em nome do “combate ao terrorismo”.

Uma vez que uma sociedade abraça esses discursos e passa a temer um “Outro”, que é identificado e construído como inimigo, o contraterrorismo ganha legitimidade e apoio, tornando-se uma forma de controle e, muitas vezes, dominação, que não é apenas física, mas também subjetiva.

Assim, observou-se como o 11 de Setembro, além de uma tragédia em solo norte-americano, também se desdobrou como uma tragédia para parcelas expressivas das comunidades muçulmanas em todo o planeta, que se tornaram vítimas de práticas políticas, sociais, econômicas e militares que as consideram inerente e invariavelmente perigosas e letais.

Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AFFONSO, Luiza Bizzo; MARREIRO, Matheus Moraes Alves. “O ‘Terrorismo Islâmico’ sob a ótica do Construtivismo e do Pós-colonialismo”. *Mural Internacional*, v. 10, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AKRAM, Susan M. “The Aftermath of September 11,2001: The Targeting of Arabs and Muslims in America”. *Arab Studies Quarterly*, v. 24, n. 2-3, p. 61-118, 2002.
- AMUSQUIVAR, Érika. *Gramsci e a geopolítica: um debate sobre poder e território*. Jundiaí: Paco Editorial, 2021.
- BECK, C. J.; MINER, E. Who Gets Designated a Terrorist and Why? *Social Forces*, v. 91, n. 3, p. 837–872, 2013.
- BILGIN, Pinar. “Security studies: Theory/practice”. *Cambridge Review of International Affairs*, v. 12, n. 2, p. 31-42, 1999.
- BILGIN, Pinar. ‘Critical Theory’. In: SECURITY STUDIES: AN INTRODUCTION. *Security Studies: An Introduction*. Routledge, 2008.
- BILGIN, Pinar. *Regional security in the Middle East: a critical perspective*. London: Taylor & Francis e-Library, 2004. Disponível em: <<http://www.crcnetbase.com/isbn/9780415325493>>. Acesso em: 19 mar. 2022.

BLIGHT, James G. (org.). *Becoming enemies: U.S.-Iran relations and the Iran-Iraq War, 1979-1988*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2012.

BOOTH, Ken. Security and Emancipation. *Review of International Studies*, 17, 1991, p. 313-326.

BROWNING, Christopher S.; MCDONALD, Matt. The future of critical security studies: Ethics and the politics of security. *European Journal of International Relations*, v. 19, n. 2, p. 235–255, 2013.

BUZAN, Barry; HANSEN, Lene. *A evolução dos estudos de segurança internacional*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

BUZAN, Barry; WEAVER, Ole; DE WILDE, Jaap. *Security: a new framework for analysis*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1998.

BYMAN, Daniel. “Should Hezbollah Be Next?” *Foreign Affairs*, vol. 82, no. 6, 2003, pp. 54–66

CASTELLS, Manuel. *Ruptura: A crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CHEAITO, Karime Ahmad Borrasci. *O Processo de Designação do Hezbollah como Organização Terrorista pelos Estados Unidos da América: Acusações, Contradições e Consequências (1985-2006)*. Dissertação de Mestrado, UFF, 2023. 169 p.

CHEVIGNY, Paul. “A repressão nos Estados Unidos após o atentado de 11 de setembro”. *Sur, Revista Internacional de Direitos Humanos*, v. 1, n. 1, p. 150-167, 2004.

COX, Robert. “Social forces, states and world orders: beyond international relations theory”. In COX, Robert W.; SINCLAIR, Timothy J. *Approaches to world order*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

COX, Robert. “Gramsci, hegemonia e relações internacionais: um ensaio sobre o método”. In GILL, Stephen (org.) *Gramsci, materialismo histórico e relações internacionais*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007, p. 101-123.

DELACOURA, Katerina. Middle East are studies and terrorismo studies: establishing links via critical approach. In: JACKSON, Richard; SMYTH, Marie Breen; GUNNING, Jeroen (Ed.). *Critical terrorism studies: A new research agenda*. Taylor & Francis, Routledge, cap. 7, 2009.

FOOT, Rosemary. “Exceptionalism Again: The Bush Administration, the ‘Global War on Terror’ and Human Rights”. *Law and History Review*, v. 26, n. 3, p. 707-725, 2008.

FRANKS, Jason. Rethinking the Roots of Terrorism: Beyond Orthodox Terrorism Theory—A Critical Research Agenda*. *Global Society*, v. 23, n. 2, p. 153–176, 2009.

FRANK, Michael C.; MALREDDY, Pavan Kumar. “Global responses to the ‘War on Terror’”. *European Journal of English Studies*, v. 22, n. 2, p. 92-102, 2018.

GILL, Stephen. Toward a Postmodern Prince? The Battle in Seattle as a Moment in the New Politics of Globalisation’ Millennium. Vol. 29:1, 2000, p. 131-41.

GILL, Stephen. "The post-modern prince" In *Power and resistance in the New World Order*. New York: Palgrave MacMillan, 2003, p. 211-222.

GOMES, Aureo Toledo. "A Escola Galesa de Estudos Críticos em Segurança Internacional: 25 anos depois". *Revista Carta Internacional*, v. 12, n. 1, p. 173-197, 2017.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere: Maquiavel, Notas sobre o Estado e a Política*. vol. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GUNNING, Jeroen. A Case for Critical Terrorism Studies? Government and Opposition, v. 42, n. 3, p. 363-393, 2007.

HEATH-KELLY, Charlotte. "Critical Terrorism Studies, Critical Theory and the 'Naturalistic Fallacy'". *Security Dialogue*, v. 41, n. 3, p. 235-254, 2010.

HOBSBAWM, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HOFFMAN, Bruce. *Inside Terrorism*. New York: Columbia University Press. Third Edition. 2017.

HUNTINGTON, Samuel. Choque das civilizações? Política Externa. São Paulo, vol. 2, n. 4, março de 1994.

HUNTINGTON, Samuel. *O Choque das Civilizações e a Recomposição da Nova Ordem Mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

JACKSON, Richard; SMYTH, Marie Breen; GUNNING, Jeroen (Ed.). *Critical terrorism studies: A new research agenda*. Taylor & Francis, Routledge, 2007.

JACKSON, Richard. *Writing the war on terrorism: language, politics, and counter-terrorism*. Manchester ; New York : New York: Manchester University Press ; Distributed exclusively in the USA by Palgrave, 2005.

LAQUEUR, Walter. *A history of terrorism*. New Brunswick, N.J: Transaction, 2001.

LEVITT, Matthew. Iranian and Hezbollah Operations in South America: Then and Now. *Prism: A Journal of the Center for Complex Operations*, p. 119-133, 2015.

MAHAJAN, Rahul. *The New Crusade: America's War on Terrorism*. New York: Monthly Review Press, 2002.

MAMDANI, Mahmood. "Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism". *American Anthropologist*, v. 104, n. 3, p. 766-775, 2002.

MAMDANI, Mahmood. *Good Muslim, bad Muslim: America, the Cold War, and the roots of terror*. New York: Three Leaves Press, 2005.

MARCUSE, Hebert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Abingdon: Routledge, 1986.

MATHIAS, Meire. “Teoria de Relações Internacionais e a concepção de política exterior: uma reflexão em Gramsci”. In PASSOS, Rodrigo; FUCILLE, Alexandre (Org.). *Visões do Sul: crise e transformações do sistema internacional*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016, p. 97-114.

MOTTA, Bárbara. *Securitização e política de exceção: O excepcionalismo internacionalista norte-americano na Segunda Guerra do Iraque*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

NASSER, Reginaldo Mattar. “As falácias do conceito de ‘terrorismo religioso’”. In MELLO E SOUZA, André; NASSER, Reginaldo Mattar; MORAES, Rodrigo Fracalossi de. (Org.). *Do 11 de Setembro de 2001 à Guerra ao Terror*. Brasília: ipea, 2014, p. 65-88.

NASSER, Reginaldo Mattar. *A Luta Conta o Terrorismo: os Estados Unidos e os Amigos Talibã*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

NOGUEIRA, João Pontes; MESSARI, Nizar. *Teoria das Relações Internacionais: correntes e debates*. Rio De Janeiro: Elsevier, 2005.

PASHA, Mustapha Kamal. *Islam and international relations: fractured worlds*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, cap. 3, 2017.

PECEQUILO, Cristina Soreanu. Bush II: a ascensão neoconservadora ou o novo declínio? *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 5, n. 2, p. 353, 2006.

PECEQUILO, Cristina Soreanu. *Os Estados Unidos e o século XXI*. 1.ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

PENNOCK, Pamela E. “From 1967 to Operation Boulder: The Erosion of Arab Americans’ Civil Liberties in the 1970s”. *Arab Studies Quarterly*, v. 40, n. 1, p. 41-52, 2018.

PROCÓPIO, Argemiro. Terrorismo e relações internacionais. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 44, p. 62–81, 2001.

RAMOS, Guilherme Antunes. *Reflexões sobre a Islamofobia nos Estados Unidos após onze de setembro de 2001: a construção discursiva da ameaça islâmica e o processo decisório em política externa*. 200 f. Dissertação de Mestrado, UERJ, 2015.

RAPHAEL, Sam. In the service of power: terrorism studies and US intervention in the global South. In JACKSON, Richard; SMYTH, Marie Breen; GUNNING, Jeroen (ed.). *Critical terrorism studies: A new research agenda*. London/Nova York: Routledge, p. 49-65, 2009.

REGO-MONTEIRO, Lício Caetano. *Esperando os bárbaros: geopolíticas da segurança no Brasil do século XXI*. Rio de Janeiro: Consequência, 2021.

RODRIGUES, Thiago. *Guerra e Política nas Relações Internacionais*. São Paulo: Educ, 2010.

RODRIGUES, Thiago. Guerra e Terror. In CASTELO BRANCO, Guilherme (org.). *Terrorismo de Estado*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 155-153, 2013.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAINT-PIERRE, Héctor Luis; VITELLI, Marina Gisela (org.). *Dicionário de segurança e defesa*. São Paulo: Unesp Digital, 2018.

SHAHEEN, Jack G. Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 588, p. 171–193, 2003.

SILVA, Marco Antônio de Meneses. “Teoria Crítica em Relações Internacionais”. *Contexto Internacional*, v. 27, n. 2, p. 249-282, 2005.

SINGH, Rashmi. “‘Defensive Liberal Wars’: The Global War on Terror and the Return of Illiberalism in American Foreign Policy”. *Revista de Sociologia e Política*, v. 23, n. 53, p. 99-120, 2015.

SANTOS, Pablo Victor Fontes; HERZ, Monica; MEDEIROS, Jéssika Cardoso de. (In)Seguranças e terrorismos: um estudo comparado entre as mídias online BBC e a Dabiq Magazine a partir dos ataques em Paris. *Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, v. 42, n. 2, p. 89–116, 2019.

SIRAJ, Uzma; BAKARE, Najimdeen. “Iran–USA Relations: From Exceptionalism to Containment Policy”. *Journal of Asian Security and International Affairs*, v. 9, n. 1, p.99-121, 2022.

TOROS, Harmonie; GUNNING, Jeroen. Exploring a critical theory approach to terrorismo studies. In: JACKSON, Richard; SMYTH, Marie Breen; GUNNING, Jeroen (Ed.). *Critical terrorism studies: A new research agenda*. Taylor & Francis, Routledge, 2009, p. 87-108.

UNITED STATES. *National Security Decision Directive 179*. 1985a. Disponível em: <https://irp.fas.org/offdocs/nsdd/nsdd-179.htm>. Acesso em: 10 set. 2022.

UNITED STATES. *National Security Decision Directive 238*. 1986b. Disponível em: <https://irp.fas.org/offdocs/nsdd/nsdd-238.pdf>. Acesso em: 10 set. 2022.

UNITED STATES. *The National Security Strategy*. 1987. Disponível em: <https://nssarchive.us/wp-content/uploads/2020/04/1987.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2022

UNITED STATES. *The National Security Strategy*. 1988. Disponível em: <https://nssarchive.us/wp-content/uploads/2020/04/1988.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2022

UNITED STATES. *A National Security Strategy of Engagement and Enlargement*. 1994. Disponível em: <https://nssarchive.us/wp-content/uploads/2020/04/1994.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2022

UNITED STATES. *A National Security Strategy of Engagement and Enlargement*. 1995. Disponível em: <https://nssarchive.us/wp-content/uploads/2020/04/1995.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2022.

UNITED STATES. *A National Security Strategy of Engagement and Enlargement*. 1996. Disponível em: <https://nssarchive.us/wp-content/uploads/2020/04/1996.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2022

UNITED STATES. *A National Security Strategy of Engagement and Enlargement*. 1999. Disponível em: <https://clintonwhitehouse4.archives.gov/media/pdf/nssr-1299.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2022

UNITED STATES. *A National Security Strategy for a New Century*. 2000. Disponível em: <https://nssarchive.us/wp-content/uploads/2020/04/2000.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2022

US DEPARTMENT OF STATES. *Foreign Terrorist Organizations*. Disponível em: <https://www.state.gov/foreign-terrorist-organizations/>. Acesso em: 25 set. 2023.

VALIM, Rafael. *Estado de exceção: a forma jurídica do neoliberalismo*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2017

VIEIRA, Paulo Roberto da Silva. *Veridicção e terror: uma genealogia do terrorismo fundamentalista a partir das estratégias de segurança nacional dos Estados Unidos (1987-2015)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói: 2022.

WANCEWICZ, Molly. “Operation Boulder and its Effects on Arab-American Communities of the 1970’s”. *Gettysburg Social Sciences Review*, v. 2, n. 2, p. 152-168, 2018

WILKINSON, Paul. *Terrorism versus democracy: the liberal state response*. 2nd ed., New ed., [Rev. ed.]. London ; New York: Routledge, 2006

ISLÃ, SECULARISMO E CONCERTO NACIONAL: O UZBEQUISTÃO NO MEIO DO CAMINHO

ISLAM, SECULARISM AND NATIONAL CONCILIATION: UZBEKISTAN AT A HALFWAY POINT

Guilherme Geremias da Conceição¹

Resumo: Para um olhar desatento, a Ásia Central pode parecer periférica à trajetória do Islã no Oriente Médio. No entanto, essa extensa região e especialmente o Uzbequistão ocupam uma posição importantíssima na história muçulmana. Desde o início do processo de islamização, porém, a relação entre a religião islâmica e os governos locais se desenvolveu de maneira distinta. Dessa forma, o artigo oferece uma perspectiva histórica e comparativa sobre a influência do Islã e da cultura muçulmana para a construção do Uzbequistão moderno e analisa como essa influência foi percebida e gerenciada durante o processo de consolidação nacional. Defende-se que, de um ambiente intelectual impressionante ao florescimento do Estado secular, hoje o Uzbequistão busca equilibrar a herança do passado, reformulando elementos do presente, para solidificar sua identidade e encontrar seu lugar ao sol.

Palavras-chave: Uzbequistão; Islã; Secularismo; Construção Nacional

Abstract: To an inattentive gaze, Central Asia might seem peripheral to the trajectory of Islam in the Middle East. But this vast region, and especially Uzbekistan, hold an important position in Muslim history. Since the beginning of the Islamization process, the relations between Islamic religion and local governments have evolved in a distinct manner. This article provides a historical and comparative perspective on the influence of Islam and Muslim culture in shaping modern Uzbekistan, analyzing how it was perceived and managed during national consolidation. From an impressive intellectual environment to the flourishing secular state, Uzbekistan today seeks to balance its heritage by reshaping elements of the present to solidify its identity and find its place in the sun.

Keywords: Uzbekistan; Islam; Secularism; National Construction

Introdução

Perguntei para o reitor da mais antiga *madrassa* de Bukhara qual a porcentagem da população que ainda participava das atividades religiosas. Após uma pausa, o reitor fugiu à questão dizendo que muitas pessoas “rezavam em casa”. Indaguei ainda se a sua congregação incluía membros do Partido Comunista. A sua resposta foi negativa. “Mas talvez eles também rezem em casa”, logo nos disse. Por fim, perguntou-nos quantos muçulmanos praticantes viviam nos Estados Unidos (Gunther, 1959: 491 apud Pincelli, 2018).

¹ Mestrando em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas, criado a partir da associação entre Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp), Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pesquisador do Observatório de Regionalismo (ODR/Unesp, Unicamp, PUC/SP) e Colaborador Externo do Núcleo Brasileiro de Estratégia e Relações Internacionais (NERINT) e do Centro Brasileiro de Estudos Africanos (CREBRAFRICA), ambos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Link para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2921449117421847>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9591-5048>. Contato: guilherme.g.conceicao@unesp.br

A verdade é que provavelmente John Gunther, jornalista americano escritor de *A Rússia por dentro* (1959), não tenha conseguido responder à pergunta do reitor uzbeque. Pesquisas estimam que em 2018 havia cerca de 3 milhões de muçulmanos no país (Besheer, 2018). No Brasil esse número é inferior: em torno de 1 milhão em 2022 (Marchiori, 2022). Por comparação, havia cerca de 50 milhões de islamitas na União Soviética (Pincelli, 2018). Nesse sentido, ainda que, para um olhar desatento, a Ásia Central possa parecer periférica ao “foco” muçulmano no Oriente Médio, a ampla região centro-asiática e o espaço pós-soviético, especialmente o Uzbequistão, ocupam uma posição central na história do Islã.

Após a islamização desse território a partir do século VIII, os oásis da região subsidiaram o surgimento de um ambiente intelectual impressionante, incomparável a qualquer outro lugar do mundo naquela época. A partir desse momento o que hoje conhecemos como Uzbequistão passou por uma série de transformações e, como isso sugere, é possível dizer que o Islã na Ásia Central nunca foi homogêneo, e sua relação com a sociedade, ou mesmo o tratamento adotado pelos governos da região que se sucederam no poder ao longo de séculos, se alterou substancialmente. Do pluralismo religioso às restrições russas (1865-1917), e do Estado secular soviético à independência (1924-1991), houve o desenvolvimento de uma série de políticas de absorção, adaptação, e mesmo repulsa dos costumes muçulmanos locais.

Conforme extensamente discutido pela maioria dos teóricos da modernização, o papel da religião é uma das características distintivas entre sociedades “tradicionais” e “modernas”. Se, por um lado, nas sociedades tradicionais, a religião é uma importante força de coesão – senão a única – por outro, nas sociedades modernas, cuja coesão se baseia em valores seculares como democracia e igualdade, a religião não desempenha um papel de influência (Weissbrod, 1983). No entanto, essa visão foi contestada por Robert Stauffer (1973), que argumentou que alguns valores de coesão ainda são necessários, mesmo em sociedades modernas altamente “avançadas”, como os Estados Unidos, embora esses valores possam ser “secularizados” e relevantes principalmente em tempos de crise (Stauffer, 1973)².

Sobretudo a partir da Revolução Iraniana (1979) e da derrota da União Soviética na guerra contra o Afeganistão (1989) se alimentou a percepção do Islã enquanto um

2 Ainda que esta pesquisa não se concentre primordialmente em uma revisão teórica abrangente de conceitos como “modernidade”, “modernização”, “identidade” e “nacionalismo”, é imperativo reconhecer a importância de evitar a naturalização de tais termos. É igualmente essencial ressaltar que o objetivo deste trabalho não reside em estabelecer hierarquias de valor entre concepções de “atraso” e “avanço” enquanto sinônimos de “moderno e progressista” e “tradicional e religioso”, respectivamente. A abordagem adotada reconhece a complexidade dessas categorizações, que muitas vezes são influenciadas por perspectivas eurocêntricas e ocidentais. Nesse sentido, como parte dos chamados Estudos Subalternos (*Subaltern Studies*), e como forma de questionar a noção de “modernidade” de uma perspectiva pós-colonial, Dipesh Chakrabarty, autor de *Habitations of Modernity: Essays in the wake of Subaltern Studies* (2004), desconstrói a ideia de que a modernidade seja um conceito universal e homogêneo, e argumenta que ela pode ser encontrada em diferentes espaços alternativos que pertencem aos mundos de vida particulares das pessoas, inclusive em comunidades “tradicionais”. Para Chakrabarty (2004) esse não é um fenômeno que se desenvolveu apenas no Ocidente, mas sim um processo global que afeta todas as culturas e sociedades, uma vez que se relaciona com a expansão colonialista pelo mundo.

instrumento político emancipatório, que grupos e movimentos muçulmanos passaram a utilizar para reconstruir sua base política, econômica, social e cultural, de acordo com os dogmas islâmicos e da participação democrática. Esse processo se difere, portanto, daqueles que utilizam táticas violentas enquanto expressão de sua radicalização ideológica, como os movimentos *jihadistas* (Coggiola, 2011). Recentemente o Uzbequistão começou a observar uma intensificação no recrutamento de combatentes entre os jovens do país pelo Estado Islâmico, e, de acordo com as agências de mídia do governo, mais de 500 cidadãos uzbeques lutam na linha de frente da organização (Yovkochev, 2021). Nesse sentido, apesar de não possuir um papel universal, conforme apontado por Lilly Weissbrod (1983), a religião, ainda atual, pode proporcionar uma sensação de pertencimento e comunidade em uma sociedade secular ao fornecer símbolos que delineiam a identidade nacional.

Assim, o presente estudo oferece uma perspectiva histórica e comparativa sobre a influência do Islã e da cultura muçulmana para a construção do Uzbequistão moderno e como esta influência foi percebida e gerenciada. A pesquisa baseou-se sobretudo na revisão bibliográfica de fontes primárias e secundárias para subsidiar a discussão do tema, e argumenta que o atual governo uzbeque usa um tipo particular de gerenciamento da religião no país. Considerando a importância dessas investigações, a escolha da pesquisa bibliográfica como metodologia se justifica pela limitada acessibilidade às fontes primárias sobre o assunto. Dado o caráter delicado e sensível da história islâmica na região, os recursos muitas vezes estão dispersos e inacessíveis, tornando a pesquisa bibliográfica uma abordagem prudente e valiosa. Ao conduzir uma revisão abrangente da literatura disponível, esse método oferece uma maneira de mapear e sintetizar o conhecimento existente, identificar lacunas e construir um arcabouço sólido para futuras investigações. No entanto, é imperativo que pesquisas futuras busquem oportunidades para acessar e examinar mais fontes primárias, quando possível, a fim de aprofundar ainda mais nossa compreensão (ainda pouco explorada) da relação Islã-sociedade no Uzbequistão moderno.

Este trabalho está dividido substancialmente em três partes: a primeira explora o desenvolvimento da religião islâmica na Ásia Central, levando em consideração o contexto de expansão árabe e a colonização russa; a segunda examina as iniciativas elaboradas pelo governo soviético para a promoção de um Islã secular, investigando as políticas adotadas pelo Partido Comunista para a construção da identidade nacional uzbeque; e a terceira, por fim, analisa a abordagem pós-soviética, buscando responder se os atuais líderes do Uzbequistão adotam novas estratégias para a inserção do Islã na sociedade e de que modo estas se diferem, ou não, de práticas antecessoras.

O Islã e a Ásia Central: considerações iniciais

A região que hoje reúne o território do Uzbequistão foi conhecida por diferentes nomes ao longo da história. Dentre os mais famosos estão Sogdiana, Transoxiana, Mavarannahr

e Turquestão (conforme estabelecido pelos russos). Todos estes foram utilizados como uma referência à parcela meridional da Ásia Central, uma região que tem sido o ponto de encontro de itinerários comerciais (como os da famosa Rota da Seda), além de, também, “elo” entre Ocidente e Oriente. Tal posição de “ponte”, somada aos recortes socioculturais existentes, fizeram com que durante a antiguidade houvesse uma simbiose de várias doutrinas religiosas e crenças no local, como o Zoroastrismo, o Xamanismo, o Maniqueísmo, o Judaísmo, o Cristianismo e o Tengriismo (Hambly, 1985; Rodrigues, 1999; Yovkochev, 2021).

A chegada do Islã à região e suas sucessivas ondas de conquista marcaram, no entanto, uma nova fase no desenvolvimento social e político da Ásia Central. A maioria dos avanços ocorreu em campos seculares como o da matemática, ciência e medicina, mas os estudos teológicos não foram negligenciados. A mais proeminente coleção de relatos dos ditos do Profeta (*hadith*) foi registrada por Muhammad al-Bukhari, natural de Bukhara, além de outros pensadores locais do Islã, como Abu Muslim, Imam al-Maturidi³ e Imam at-Termezi (Yovkochev, 2021). As interpretações “heterodoxas” da região também desempenharam um papel central no desenvolvimento das formas místicas e esotéricas do Islã, como o sufismo. Várias das maiores ordens sufis, hoje conhecidas mundialmente, tiveram origem na Ásia Central, destacando-se a ordem Naqshbandiyya, que se estende atualmente dos Balcãs à Indonésia (Hambly, 1985).

Essa islamização da Transoxiana teve início com os primeiros avanços da conquista árabe sobre o continente, o que ocorreu durante o Califado Abássida, entre 643 e 644 d.C. Tal processo, entretanto, foi lento e oneroso, uma vez que as populações centro-asiáticas, nômades e sedentárias, e seus governantes eram avessos à dominação e à anexação árabe. Dessa forma, a conquista, que havia sido iniciada estrategicamente a partir do Khurasan, levou séculos para ser concluída, com a islamização alcançando os níveis mais altos apenas sob a administração local samânida, nos séculos IX e X⁴ (Hambly, 1985).

Percebendo que o uso da força não funcionava adequadamente, árabes e aliados desenvolveram um novo método para a islamização da região: incentivos econômicos, segundo o qual as populações não convertidas ao Islã deveriam pagar um imposto separado (*jizya*), além de integrar as sociedades locais às práticas muçulmanas por meio de atividades missionárias, o chamado “convite islâmico” (*da’wa*). Foi a partir dessa fase de islamização, no século VIII – quando o Islã se espalhou predominantemente por meio da massa de teólogos de origem não-árabe – que a conquista de territórios foi efetiva, resultado também da expansão dos limites do Califado Omíada (Yovkochev, 2021).

3 A vertente islâmica dominante, Hanafi, e a escola de teologia Maturidi (nomeada em homenagem a Abu Mansur Muhammad al-Maturidi, natural de Samarkand) conferiram ao Islã da Ásia Central um caráter altamente distintivo (Yovkochev, 2021).

4 Para o professor da Academia Islâmica de Tashkent, Shuxrat Yovkochev (2021), que estuda o avanço árabe sobre a Ásia Central, algumas cidades da Transoxiana resistiram fortemente à islamização. Yovkochev afirma que habitantes de Bukhara se converteram ao Islã três vezes, mas acabaram retornando às suas crenças anteriores; já os corásmios, que viviam nas regiões montanhosas de Mavarannahr, permaneceram pagãos mesmo após a chegada do Islã.

Esses teólogos, sobretudo os hanafitas, se dedicaram a uma “perspectiva” local do Islã, levando em consideração as tradições culturais existentes na região e dispondo de um papel especial para a disseminação muçulmana na Ásia Central no final do século VIII e início do IX. Durante esse período, as estruturas políticas dos turcos nômades Carluquis (séculos VIII e IX) e Caraquitas (séculos X e XIII) apoiaram igualmente os sufis e os mutakallims. A escola (*mazhab*) Shafiita foi proeminente em centros como Tashkent, Turquestão, Khorezm e em parte de Bukhara até o final do século XII. No entanto a *mazhab* Hanafi permaneceu mais leal e adaptada às tradições pré-islâmicas locais, predominando em Samarkand, Ustrushana, Bactro, Termez e cidades do Vale de Ferghana⁵ (Yovkochev, 2021).

Os teóricos da jurisprudência islâmica (*ulama*) e os juristas locais (*faqih*) habilmente e com sucesso reinterpretraram, a partir de posições comuns, as normas do direito habitual, de modo que não contradissem os cânones do Islã. Assim, os *faqihs* de Samarkand, em suas sentenças e pronunciamentos (*fatwas*), levavam em conta os interesses de todas as camadas sociais, incluindo as comunidades não muçulmanas daquelas sociedades⁶. A tolerância dos teólogos hanafitas permitiu que os povos turquicos preservassem seu antigo feriado zoroastrista Navruz (feriado de Ano Novo e festival da primavera), que foi adaptado ao monoteísmo⁷.

Após o interlúdio mongol e a passagem de Gengis Khan pela Ásia Central, no século XIII, o que causou a destruição de mesquitas, madraças e centros científicos, o fluxo comercial da Rota da Seda foi recuperado e a disseminação do Islã retomada. A adoção da religião islâmica pelos líderes mongóis da Horda Dourada, nomeadamente por Berke Khan (1255-1266) e os subsequentes governantes locais, incluindo o Uzbek Khan (1313-1341), levou ao avanço do Islã nas estepes, atraindo novos grupos étnicos (Hambly, 1985). Assim, a religião foi conduzida também entre parcelas significativas dos nômades do norte, região hoje equivalente ao atual Cazaquistão.

Durante esse período o sufismo aumentou consideravelmente sua influência social e, de maneira similar às *mazhab* mencionadas anteriormente, as irmandades sufis contribuíram para a catalização do Islã adaptado às condições locais e às antigas doutrinas religiosas da Transoxiana. Com a prática do *ziarat*,⁸ o sufismo da linha Naqshbandiyya exercia

5 As escolas de jurisprudência islâmica, como hanafita, shafita, maliquita e hanbalita, desempenham um papel fundamental na interpretação e aplicação das leis islâmicas (*sharia*). Cada uma dessas escolas representa uma abordagem distinta para entender os princípios e diretrizes do Islã, levando em consideração as fontes do direito islâmico, como o Alcorão e a *Sunnah* (tradições do Profeta Maomé). A escola Hanafi é consideravelmente mais “aberta” no que diz respeito à recepção de fontes não escriturais da *sharia*. Fundamentados nessa tradição, os teólogos da Ásia Central eram tolerantes em relação às práticas místicas, que correntes mais rigorosas do Islã, como a Shafiita ou Hanbali, consideravam não islâmicas (Yovkochev, 2021).

6 Mais tarde, esse ensinamento e esforço criativo ficou conhecido como al-Maturidiya e recebeu ampla popularidade entre todos os hanafitas do mundo muçulmano (Yovkochev, 2021).

7 Hoje, o Navruz é acompanhado pela leitura do Alcorão, pela doação de esmolas, pelo perdão mútuo de dívidas, pela reconciliação de partes em conflito e pela preparação e distribuição de alimentos. Essa abordagem dialética ainda conservou a música tradicional, o consumo de carne de cavalo, bem como o uso de roupas típicas dos povos nômades da região de estepes (Yovkochev, 2021).

8 Uma forma de peregrinação a locais associados a Maomé, seus familiares e descendentes.

uma ascendência significativa entre as classes mais altas do Estado e as pessoas comuns. Os mestres espirituais (*Pirs*) das confrarias esotéricas sufis (*tariqat/tariqats*) desfrutavam de grande prestígio entre todos os estamentos sociais, e sua pertença à aristocracia centro-asiática dos Sayyid e Khodja permitia que eles frequentemente deixassem de lado seus interesses ancestrais e étnicos, posicionando-se enquanto ideólogos da solidariedade islâmica (Yovkochev, 2021).

Cabe lembrar que, até o estabelecimento do domínio colonial Russo sobre a Ásia Central (1865-1917), o sufismo foi fortemente difundido, sobretudo a partir de Samarkand, em 1370, quando Amir Timur (Tamerlão) emerge enquanto uma força dominante na Transoxiana, após a fragmentação política mongol. O líder turco conquistou os territórios ocidentais da Ásia Central, Irã, Cáucaso e a região das estepes ao norte do Mar de Aral e foi responsável pelo último florescimento intelectual centro-asiático, promovendo o Renascimento Timúrida da cultura e da arte perso-islâmica no século XV (Rodrigues, 1999).

Ainda durante o Império Timúrida (1370-1507), a literatura Chagatay, considerada matriz do uzbeque moderno, alcançaria seu apogeu, e até hoje está relacionada com os projetos de nação e o nacionalismo emergente do Uzbequistão que conhecemos. As lembranças dessa “era de ouro” ecoaram pelos próximos séculos e seguiram a formação de teólogos e religiosos sufis, como Makhdum-i Azam e Sufi Allayar (Yovkochev, 2021). Passados os anos de estabilidade política, tribos turco-mongóis islamizadas, como a dos Shaybanidas, conseguiriam garantir uma hegemonia transitória em partes do antigo Estado Timúrida e assumiram o legado sedentário e muçulmano de defensores do Islã ao fundarem os Canatos Uzbeques (centrados em Bukhara, Khiva e, posteriormente, Khokand) (Golden, 2011).

Com o advento da fragmentação política dessas frágeis estruturas de poder, e face à incapacidade de uma resistência organizada e prolongada às investidas militares czaristas, a região da Ásia Central foi conquistada pela Rússia na segunda metade do século XIX⁹ (Becker, 2004). A influência dos líderes religiosos (*sheiks*) sufis sobre a sociedade local foi considerada a principal ameaça ao regime estabelecido sobre o então rebatizado Turquestão, e nesse sentido foram adotadas medidas rigorosas para pulverizar tal poder, como a liquidação e a transferência de terras e propriedades de doação (*waqf*) das *tariqats* para a Coroa. No entanto, muitos grupos sufis e seus líderes continuaram em atividade, em alguns casos promovendo embates contra o czarismo, como foi a rebelião liderada por Muhammad Ali Madali (da ordem Naqshbandiyya), brutalmente reprimida em 1898, no que hoje é a cidade uzbeque de Andijan (Abdullaev; Khotamov; Kenensariyev, 2011).

9 Soma-se ao quadro de crescente desunião entre esses organismos políticos (como as disputas territoriais entre o Canato de Khoqand e o então Emirado Bukhara, desde a invasão iraniana de Nader Xá, em 1740, governado por Emires) os fatores de alteração estrutural do Antigo Sistema Mundial. No caso, com o advento das novas rotas comerciais marítimas, que deslocaram o eixo econômico entre Ocidente e Oriente para os oceanos Atlântico e Índico, centros comerciais como Bukhara, Merv e Samarkand começaram a declinar constantemente (Hambly, 1985; Rodrigues, 1999).

Enquanto Bukhara e Khiva gozavam de certa autonomia política, na qualidade de protetorados ou mesmo vassalos do Czar¹⁰, nos oblasts¹¹ submetidos ao Governo Geral do Turquestão (unidade colonial administrativa responsável pelos demais territórios meridionais da Ásia Central) houve um esforço para padronizar o sistema de leis, enfraquecer as aristocracias assentadas e nômades, desapropriar as terras da população nativa, explorar a agricultura na máxima extensão possível e promover a colonização. A política russa, fundamentada no discurso salvacionista, também deu prioridade esmagadora aos interesses da metrópole na esfera da educação, em oposição ao direito natural dos muçulmanos a um tipo liberal de desenvolvimento cultural (Abdullaev; Khtamov; Kenensariiev, 2011; Khalid, 1998).

Nesse sentido, parte das *intelligentsias* locais perceberam as imposições do regime colonial como uma humilhação permanente aos sentimentos nacionais e religiosos de seu povo. No entanto, alguns, ao invés de confrontarem as forças armadas, escolheram fazer oposição ao Império por meio de reformas graduais da sociedade tradicional, a fim de adaptá-la à vida moderna. Essa abordagem foi pauta do movimento dos Jadídeos¹² ou “*Jadid*” (da palavra árabe para “novo”), que produziu novas organizações políticas e passou a defender as condições necessárias para o renascimento nacional, misturando harmoniosamente elementos europeus úteis à rica cultura espiritual do Islã (Khalid, 1998).

O nacionalismo muçulmano e a construção do Uzbequistão soviético: um Islã secular?

Após a primeira fase da Revolução Russa em 1917, a Revolução de Outubro, ou Bolchevique, trouxe a esperança de liberação dos povos subjugados pelo Império Czarista. Esse objetivo foi inclusive pauta de uma carta do Conselho de Comissários do Povo dirigida especificamente a todos os trabalhadores muçulmanos da Rússia e do Oriente, em que foi expresso o seguinte:

Muçulmanos da Rússia, Tártaros do Volga e da Criméia, Quirguizes e Sarts da Sibéria e do Turquestão, Turcos e Tártaros da Transcaucásia, Chechenos e habitantes das montanhas do Cáucaso, todos vocês cujas mesquitas e locais de louvor foram destruídos, cujas crenças e costumes foram pisoteados pelos czares e opressores da Rússia! De agora em diante, suas crenças e costumes, suas instituições

10 Com a vitória do Czar sobre as tropas centro-asiáticas, os governantes de Bukhara e Khiva concordaram em abolir a escravidão em seus territórios e concederam aos conquistadores o direito de residência, bem como o livre comércio de produtos russos no local e sua independência política no nível externo (sobretudo no que se refere ao seu relacionamento com a Coroa Britânica diante o contexto do Grande Jogo – 1813-1907) (Hopkirk, 1990).

11 Termo comumente utilizado para se referir às subdivisões administrativas e territoriais de alguns países eslavos e ex-soviéticos.

12 Os Jadídeos, que posteriormente ajudariam a influenciar a corrente de pensadores políticos dos “Jovens de Khiva” e dos “Jovens de Bukhara”, perceberam agudamente que a principal razão da queda e da perda de soberania dos Estados centro-asiáticos pré-coloniais se encontrava no atraso abrangente da sociedade da Ásia Central. Eles identificaram as fontes desse atraso nas esferas político-social, econômica e cultural da região, e, com o tempo, mesmo sofrendo a perseguição do regime, desenvolveram sua própria imprensa periódica e sua agenda passou a incluir uma gama ampla de questões sociais, econômicas, políticas, culturais e, principalmente, educacionais, por meio do que eles denominaram “Novo Método” (Khalid, 1998).

nacionais e culturais são declaradas livres e invioláveis. Organizem suas vidas nacionais livremente e sem obstáculos. Este é o seu direito. Saiba que os seus direitos, assim como os direitos de todos os povos da Rússia, estão protegidos pelo poder da Revolução e por seus órgãos, os Conselhos de Deputados dos Trabalhadores, Soldados e Camponeses. Apoiem, então, essa Revolução e seu órgão executivo, o Governo! [...] Muçulmanos de toda a Rússia! Muçulmanos do Oriente! Nós esperamos a sua solidariedade e o seu apoio nesse caminho em direção ao renascimento do mundo!

Assinado: V. Ulyanov [Lênin], Presidente do Conselho de Comissários; J. Djughashvili [Stálin], Comissário para Assuntos de Nacionalidade (Castagne, 1922: 5-6).

Em outra ocasião, numa carta endereçada ao já estabelecido Conselho Turquestão dos Comissários do Povo, V. I. Lênin escreveu, em 22 de novembro de 1919:

Não é exagero dizer que o estabelecimento de relações adequadas com os povos do Turquestão tem agora uma importância imensa e marcante para a República Socialista Federativa Soviética da Rússia [...]. A atitude da República dos Trabalhadores e Camponeses Soviéticos para com as nações mais fracas e até então oprimidas tem um significado muito prático para toda a Ásia, para todas as colônias do mundo e para milhares de pessoas (Lênin, 1965: 19).

Nesse sentido, de acordo com Donald Carlisle (1994) e Adeeb Khalid (2015), o Estado do Uzbequistão, enquanto uma república federada à União Soviética (República Soviética do Uzbequistão – RSS Uzbeque), surgiu dessa cooperação local durante o processo de delimitação territorial-nacional da Ásia Central em 1924. Um movimento apoiado pelo Exército Vermelho ainda durante a Guerra Civil Russa (1918-1921), quando estabelecidas as breves e transitórias Repúblicas Populares de Bukhara (1920-1924) e Khorezm (1920-1924), que puseram fim aos antigos protetorados czaristas na região (Emirado de Bukhara e o Canato de Khiva), que passaram a ser governados por personalidades Jadídeas (Abashin et al., 2011; Becker, 2004).

Ao priorizarem uma reforma abrangente da religião e da tradição islâmica, assim como muçulmanos modernistas de outras partes do mundo¹³, os Jadídeos buscavam “adequar” a sociedade tradicional centro-asiática às “demandas da nova era”. Dessa forma, a fé, a nação e o progresso se misturavam facilmente para produzir um discurso de nacionalismo muçulmano secular. Como afirmou um autor Jadídeo, Abdurauf Muzaffa, “a fé (*din*) repousa na nação (*millat*), e a nação no nacionalismo (*milliyat*)” (Khalid, 2003: 576). Esse nacionalismo muçulmano certamente não era incontestável. De acordo com Khalid (2003), esse movimento de transformação da comunidade muçulmana (*ummah*) em *millat* estava fortemente entrelaçado com discursos de raça e etnia, bem como com os de soberania territorial.

A *millat*, nesse sentido, como imaginada pelos Jadídeos, abrangia os muçulmanos sedentários da Ásia Central, que eram, em termos étnicos, implicitamente considerados

13 No início do século XX era comum ser agnóstico ou até mesmo ateu e ainda assim manter uma forte identidade nacional muçulmana. Além disso, é importante observar que o fenômeno do nacionalismo muçulmano secular não se limitou apenas à Ásia Central, estando presente também entre os muçulmanos modernistas de outras partes do Império Russo, bem como no Império Otomano e na Índia Britânica (Khalid, 1998).

turcos. Assim, ao imaginarem toda a população sedentária do Turquestão como uzbeque e ao reivindicarem toda a tradição do Estado islâmico e da alta cultura do Império Timúrida, marco de florescimento do Chaghatay, os “muçulmanos do Turquestão” tornaram-se “Uzbeques” e a língua “Chaghatay”, modernizada com o alfabeto latino e purificada de palavras estrangeiras, o “idioma uzbeque” (Khalid, 2006). Essa tipificação foi fortemente apoiada por Moscou, uma vez que as identidades nacionais da era soviética centravam-se na língua como o marcador mais importante da nação (Abashin et al., 2011; Carlisle, 1994).

Para Walker Connor (1994) e Samuel Huntington (1996), a identidade nacional pode ser encontrada justamente na ancestralidade, em uma história de linguagem comum, etnia e visões de mundo. Essas semelhanças de linguagem e sua relação com cultura e identidade nacional também são analisadas por Eric Hobsbawm (1996), em seu artigo “Language, Culture, and National Identity”, em que argumenta que a língua é um fator crucial na formação da identidade nacional, pois é através dela que as pessoas se comunicam e compartilham suas experiências culturais. Além disso, o autor ainda destaca que a escolha da língua oficial em um país pode ter implicações políticas e sociais significativas, afetando a inclusão ou exclusão de grupos minoritários (Hobsbawm, 1996), o que no caso centro-asiático pode ser observado com a latinização do alfabeto e a modernização do Chagathay¹⁴.

Assim, o projeto de construção do Estado e a política das nacionalidades, geralmente atribuídos às “mãos de ferro” de Stalin, ao contrário do que alegam muitos estudiosos e parte convencional da literatura *mainstream*, procuravam justamente sanar a forte divisão social local. Além disso, a construção do Uzbequistão, ocorrida oficialmente em 1924, não era simplesmente um produto do Partido Comunista Russo ou Uzbeque, pelo contrário, sua criação foi a vitória, nas condições soviéticas, de um projeto de nação idealizado pela *intelligentsia* muçulmana do Turquestão, que conservou costumes e heranças de crucial importância para solidificar a unidade do Estado (Abashin et al., 2011; Carlisle, 1994; Khalid, 2015)¹⁵.

Conforme aponta Khalid (2015), embora o “internacionalismo soviético” ou mesmo a ideia do “*Homus Sovieticus*” tenha fundamentado grande parte da ação de Moscou sobre as regiões que compunham a União Soviética, tais argumentos foram baseados na suposição de que cada indivíduo pertencia a uma nação distinta, talvez o legado mais poderoso do período soviético na Ásia Central contemporânea. A constituição da confederação, dessa

14 Cabe aqui ressaltar que, embora a língua desempenhe um papel crucial na construção da identidade nacional, as fronteiras dos Estados nacionais nem sempre refletem estritamente esse princípio.

15 Ainda se faz de extrema importância destacar que o processo de formação territorial das nações centro-asiáticas é parte de um debate complexo na literatura. Para a maioria dos especialistas, naturalmente ocidentais, a criação da Confederação das Repúblicas Soviéticas apresentava um projeto que, apesar do apoio de elites locais, também dependia da cooperação de aliados políticos inseridos nas sociedades a serem “colonizadas”. Essa abordagem, frequentemente observada nos empreendimentos coloniais de impérios europeus na África, Ásia e Oceania, é normalmente atribuída ao império russo, mas também à União Soviética. A busca por uma conexão com ancestralidade e língua compartilhadas, nesse sentido, não apenas legitimaria discursivamente, mas também solidificaria o domínio político. Assim, para essa perspectiva, Moscou aliou-se aos partidos comunistas locais e às elites muçulmanas uzbeques, colaboradores-chave na consolidação do poder soviético na região.

maneira, reconhecia explicitamente símbolos de Estado, como bandeiras, além da formação de parlamentos e intelectuais nacionais. Houve ainda uma campanha para a promoção da alfabetização, da saúde pública e dos direitos das mulheres.

No entanto, ainda que o “ser muçulmano” não fosse colocado em oposição ao “ser soviético”, o poder dos bolcheviques trouxe mudanças significativas no ambiente social e político em que o Islã existia. Eles buscaram remodelar radicalmente a sociedade e o indivíduo, criando um Estado que intervisse em todos os aspectos da vida. Isso se tornou ainda mais importante porque os soviéticos assumiram o poder em um país que consideravam carente de condições necessárias para o progresso nacional. Assim, o tratamento ao Islã na Ásia Central incluiu o fechamento de mesquitas, madraças e a proibição de práticas religiosas tradicionais¹⁶ (Cornell; Zenn, 2018; Khalid, 2003; Naumkin, 1992).

Em 1927, o Partido Comunista lançou o *hujum*, ou assalto, ao modo de vida tradicional. Seu foco principal era o véu – milhares de mulheres se desvelaram em atos públicos de desafio à tradição. A longo prazo, no entanto, muitos de seus objetivos foram alcançados. O véu eventualmente desapareceu; o discurso público foi radicalmente desislamizado; e os costumes locais foram gradualmente “soviétizados”. [...] Os canais oficiais de socialização, como o sistema escolar e o exército, que atingiram profundamente a sociedade, não eram apenas seculares, mas ateístas (Khalid, 2003: 576-577).

Ademais, cabe aqui esclarecer que a visão universalista do Estado bolchevique tinha como objetivo remodelar o comportamento e as normas de seus cidadãos, em vez de ser simplesmente um Estado colonial agindo sobre os súditos nativos, contando com apoio entre as elites locais. Não obstante, apesar da campanha de secularização em forma de “revolução cultural”, promovida a partir da década de 1920, a substituição dos valores religiosos por valores seculares se tornou improvável na medida em que esses serviam, paradoxalmente, para demarcar a identidade nacional do país (Khalid, 2015).

Dessa maneira, a reprodução da tradição erudita do Islã passou a ser limitada a dois locais restritos: a Direção Espiritual Muçulmana para a Ásia Central e o Cazaquistão (SADUM) e o Instituto Islâmico Imam al-Bukhari. O reconhecimento oficial permitiu uma base institucional para a prática e reprodução do Islã, mas os *ulama* oficiais também eram esperados para apoiar as iniciativas do Estado no âmbito doméstico e internacional¹⁷, ainda que sob suspeita de observadores estrangeiros (Cornell; Zenn, 2018; Khalid, 2003; Naumkin, 1992). Assim, apesar da relação entre Islã e nação ser diferente da visão dos Jadídeos em termos teóricos, em termos práticos ocorreu a concretização de seus ideais, já que os

16 Durante a existência da União Soviética não houve atividade sufi das *tariqats*. A partir de 1929, iniciou-se a supressão rigorosa da religião e a perseguição aos teólogos dessa escola. Os *dervixes* e *kalandars*, assim, foram reconhecidos como elementos reacionários e “contrarrevolucionários” a serem imediatamente exterminados (Cornell; Zenn, 2018; Naumkin, 1992).

17 A partir dos anos 1960 os estudantes começaram a ser enviados para países árabes amigáveis, o que levou a um interesse crescente no Islã modernista diretamente relacionado aos Jadídeos (Khalid, 2003).

ulama eram oficiais vistos como intelectuais religiosos amplamente educados, iluminados e reformistas¹⁸ (Khalid, 2003).

No final dos anos 1970, entretanto, ocorreu uma disputa teológica na Ásia Central entre dois grupos de *ulama*: os puristas religiosos e os tradicionalistas. Essa disputa introduziu o termo “*Wahhabi*”¹⁹ na esfera pública do Uzbequistão. Embora ambos os grupos compartilhassem origens semelhantes e laços de iniciação e parentesco, diferiam em suas relações com o Estado e na transmissão do conhecimento islâmico. Como resultado, teólogos independentes com inclinação salafista, apoiados até a década de 1980 por Moscou, tornaram-se críticos ainda mais contundentes das tradições religiosas locais, o que pode ter influenciado o surgimento do islamismo extremista no Vale de Ferghana durante a transição para a independência do país (Cornell; Zenn, 2018; Khalid, 2003; Naumkin, 1992).

Um personagem chave nesse processo foi al-Shami al-Tarabulsi, de origem libanesa, que chegou à Ásia Central em 1919. Al-Tarabulsi, inspirado pelo salafismo, endossou vigorosamente a Revolução Bolchevique e as políticas de restrição da prática sufi no país. Posteriormente, alguns de seus discípulos foram nomeados para liderar o SADUM, onde permaneceram por quase meio século, até 1989. Nesse sentido, para Svante Cornell e Jacob Zenn (2018) a própria instituição que Moscou criou para regular e controlar a religião local foi entregue a figuras profundamente imersas na teologia salafista, e hostis tanto ao Islã sufi popular quanto à tradição Hanafi da Ásia Central (Cornell; Zenn, 2018).

No entanto, embora o estímulo à iniciação religiosa tenha sido restrito, ou limitado, durante o período soviético, para Rasma Karklins (1979), os centro-asiáticos mantiveram fortes elementos de identidade muçulmana. O renascimento islâmico no Uzbequistão do final dos anos 1980, no contexto das políticas do Glasnost e da Perestroika, encabeçadas por Mikhail Gorbachev, baseou-se na redescoberta da cultura muçulmana. Durante esse período houve uma rebelião contra a liderança religiosa oficial do SADUM: mesquitas foram construídas, mestres sufis regressaram do exílio e a educação religiosa básica foi restabelecida. Também o interesse pelo alfabeto árabe foi renovado e, principalmente, houve uma tentativa de resgatar a afirmação do aspecto religioso da identidade nacional, como será visto a seguir.

O Islã no Uzbequistão pós-1991: da radicalização à síntese nacional

Apesar de repentinos, quando os primeiros vestígios de dissolução da União Soviética começaram a se tornar evidentes, o Uzbequistão iniciou, a contragosto, seu processo de

18 Esperava-se que os *ulama* oficiais cooperassem com as políticas estatais, tanto em âmbito interno quanto externo, e seu papel era moldado pela agenda soviética, ou seja, a tradição erudita do Islã estava sujeita a restrições e diretrizes estabelecidas pelo governo (Naumkin, 1992).

19 “*Wahhabi*” ou “*wahabita*” refere-se a uma vertente ultraconservadora do Islã sunita que surgiu no século XVIII na região que hoje é conhecida como Arábia Saudita. Essa corrente é associada ao nome de Muhammad ibn Abd al-Wahhab, um teólogo e reformador religioso que pregava um retorno à pureza original do Islã, conforme a interpretação rigorosa dos primeiros anos da religião (Algar, 2002).

separação da confederação, e, embora o desaparecimento do sistema soviético não tenha necessariamente surpreendido, o país precisou lidar com inúmeras dificuldades nas esferas política, econômica e social. Para Giampaolo Capisani (2000: 81), em meados de 1991 o Uzbequistão não era mais o bastião da autoexpressão e a “vitrine islâmica para o Oriente Médio e Próximo”, incentivada anteriormente pela União Soviética, mas sim “um país a caminho do subdesenvolvimento”.

O governo do então presidente, Islam Karimov, buscou ancorar sua legitimidade promovendo o nacionalismo uzbeque e, dessa forma, proporcionando as condições mínimas para o Estado garantir a unidade nacional. Esse nacionalismo esteve relacionado com o “molde soviético”, no entanto passou a homenagear figuras puramente uzbeques e denunciou qualquer imagem que estivesse relacionada ao passado “colonial” russo²⁰. Utilizando-se de um panteão de heróis nacionais, como o próprio Amir Timur, o governo condecorou grandes figuras muçulmanas, como al-Bukhari, al-Maturidi e al-Tirmidhi (Merritt, 2004; Weitz, 2018). A política em relação ao Islã pode ser mais bem compreendida nesse contexto, quando Karimov passa a celebrar a herança cultural islâmica da região e invoca os valores morais e éticos dela decorrentes.

Além de estabelecer uma Universidade Islâmica na capital, Tashkent, o Estado declarou dois feriados religiosos, Ruza hayit e Kurban hayit, e fortaleceu seus laços com países e organizações internacionais muçulmanas. Esse movimento, iniciado ainda na Perestroika, contribuiu para um rápido renascimento do Islã no Uzbequistão e, de certa maneira, para o fortalecimento da unidade nacional e da autoconsciência, ao promover a união interna e a solidariedade entre muçulmanos²¹ (Cornell; Zenn, 2018). No entanto, o vácuo de poder deixado pela União Soviética levou a uma torrente onda de violência regional que foi significativa para o processo de concertação nacional uzbeque e suas relações com o Sistema Internacional durante os primeiros anos de sua independência plena.

Além das pressões ocidentais para que o novo governo adotasse um modelo econômico de livre mercado, e da necessidade de estabelecer um corpo burocrático-administrativo robusto para o desenvolvimento dessas mudanças no curto prazo, soma-se ao contexto do colapso soviético a natureza fluida das fronteiras e dos territórios centro-asiáticos, o que incidiu sobre os tumultos étnicos no Vale de Ferghana entre quirguizes e uzbeques, no enclave de Osh, no Quirguistão, em 1990 (Cornell; Zenn, 2018; Weitz, 2018). Nesse sentido, a transição para a independência do Uzbequistão foi marcada por um período de turbulência na medida em que as autoridades centrais passaram a ser desafiadas por

20 O uzbeque foi declarado a língua oficial em 1989; nacionais foram promovidos dentro da estrutura burocrática e nas forças de segurança do Estado; o então Lenin College foi renomeado, tornando-se Timur College; estátuas de Marx e Lênin ou qualquer outra lembrança do período soviético foram substituídas por monumentos de “figuras nacionais uzbeques” nos centros do país etc. (Merritt, 2004; Weitz, 2018).

21 O número de pessoas que se declaravam muçulmanas aumentou significativamente, assim como o número de mesquitas e peregrinos para o *Hajj* (peregrinação à Meca). Também houve um aumento na quantidade de *hujras* (conselhos comunitários), onde a língua árabe e as disciplinas tradicionais muçulmanas eram ensinadas (Weitz, 2018).

grupos extremistas em meio à ausente capacidade de Tashkent de exercer poder sobre o território do país.

No Vale de Ferghana, essa atmosfera sem lei contribuiu para o surgimento de organizações radicais de inspiração salafista, que se referiam a si mesmos como “reformadores” (*mujaddidiylar*) ou Wahhabis (Cornell; Jonsson, 2014). Esses grupos eram, em parte, produtos da influência estrangeira e das políticas soviéticas descritas anteriormente, e buscavam impor uma prática literalista do Islã, desenvolvendo formações paramilitares que competiram com o Estado pelo monopólio da força. A cidade de Namangan foi o epicentro do crescente confronto entre essas forças e as autoridades locais. Em 1990, um grupo que se autodenominava Justiça Islâmica (*Islam Adolati*) gradualmente começou a usurpar as funções do Estado, patrulhando mercados, prendendo indivíduos, fechando lojas que comercializavam produtos alcoólicos e impondo vestimentas tradicionais islâmicas às mulheres (Cornell; Jonsson, 2014; Hunter, 2013).

Posteriormente os militantes uzbeques se envolveram no tráfico de drogas do Afeganistão, e as motivações de ao menos partes desse movimento foram fortemente afetadas por essa relação. No contexto em que o Vale de Ferghana também se tornava um refúgio para missionários islâmicos do Golfo, Afeganistão e Paquistão, houve o encorajamento da atividade dessa “polícia paralela”, chefiada por Tahir Yuldashev, legatário do Partido Adolati, o qual, traído por Karimov, passou a liderar atos de violência no país (Cornell; Jonsson, 2014; Hunter, 2013). No entanto, nos meses seguintes o governo uzbeque conseguiu consolidar poder suficiente para restaurar o controle sobre os rebeldes de Ferghana e se engajou em um amplo esforço para suprimir as forças do Islã político, salafistas e não salafistas, no país.

As detenções em massa e a perseguição sistemática realizadas sob a ordem direta de Karimov aumentaram significativamente após os eventos no vizinho Tadjiquistão. A guerra civil daquele país colocou o governo da nova república contra uma força de oposição diversificada, liderada por fundamentalistas, que por sua vez estavam intimamente ligados à Aliança do Norte, formada por tadjiques no Afeganistão. Os militantes uzbeques de Yuldashev, exilados do Vale de Ferghana e afastados da política nacional pela via democrática, tornaram-se um componente importante dessa oposição, mas gradualmente gravitaram em torno do movimento Talibã. Após o acordo de paz de 1997 no Tadjiquistão, esses combatentes uzbeques se mudaram para o Afeganistão e se autodenominaram oficialmente Movimento Islâmico do Uzbequistão (IMU)²².

O governo Karimov conseguiu remover grande parte dos extremistas do território da república, sobretudo após a intervenção dos Estados Unidos no Afeganistão em 2001 (Weitz, 2018), mas, grupos estrangeiros, supostamente não violentos, tentaram preencher esse

22 No Afeganistão, o grupo, que buscava estabelecer um califado islâmico no Uzbequistão, recebeu apoio da Interservices Intelligence Agency do Paquistão, do regime Talibã e da al-Qaeda, de Osama bin Laden, além de orquestrar inúmeros atos de terrorismo no Estado uzbeque, utilizando suas instalações no Quirguistão (Cornell; Zenn, 2018). No início de 1999 uma série de explosões de bombas em Tashkent, presumivelmente obra da IMU, quase matou o presidente Karimov (Merritt, 2004).

vácuo, incluindo o Hizb-ut-Tahrir al-Islami (HT)²³. O movimento, que se espalhou rapidamente na Ásia Central durante a década de 1990 e em meados dos anos 2000, gerou vários grupos dissidentes, como é o caso do Akromiya, concentrado em Andijan. As atividades da organização tiveram sucesso em operar uma comunidade islâmica na região, e foram, inclusive, elogiadas pelo governo uzbeque. No entanto, após a mudança do governador local e uma crescente desavença com o grupo, o movimento respondeu com um ataque fortemente armado contra as autoridades da cidade em 2005, o que resultou no episódio conhecido como o “Massacre de Andijan” (Karagiannis, 2006).

Para Svante Cornell e Jacob Zenn (2018), esse processo de politização do Islã e sua radicalização não apenas foi subsidiado pela penetração de uma literatura extremista vinda do exterior, como também por uma propaganda em sites de língua uzbeque e russa no país. Além dos grupos já mencionados, outros organismos *jihadistas* surgiram no Uzbequistão ao longo dos anos 2000, como a União da Jihad Islâmica, o Jamaati Tablig, ou mesmo o próprio Estado Islâmico, que, assim como os demais, defende a interpretação estrita da *sharia* e o estabelecimento de um Califado na região. Por outro lado, e também parte do processo de consolidação nacional em torno de símbolos e da própria evolução política do Islã, houve o surgimento de novos partidos e movimentos sociais sob slogans religiosos e nacionalistas. Essa atividade política foi intensificada no contexto de transição dos anos 1990, e resultou nos programas dos partidos Liberdade (*Erk*), Unidade (*Birlik*) e o Partido do Renascimento Islâmico (Cornell; Zenn, 2018).

No entanto, como parte das iniciativas adotadas pelo governo uzbeque naquele período, as atividades desses organismos foram estritamente proibidas (Merritt, 2004). O Uzbequistão também desenvolveu instituições-chave para lidar com assuntos religiosos no país, como a Diretoria de Muçulmanos do Uzbequistão, que pode ser vista como a sucessora “natural” da SADUM, e o Comitê de Assuntos Religiosos sob o Gabinete de Ministros, ambas organizações estreitamente alinhadas com o Estado. Dentre as principais atribuições oficiais desses órgãos se encontra a cooperação mútua entre *madhabs* e a representação legal de seus interesses (Khalid, 2003).

Ainda assim, embora as leis do Uzbequistão não promovam explicitamente uma *madhab* em detrimento de outra, as autoridades religiosas dessas organizações priorizaram o hanafismo. Em 1997, por exemplo, o Comitê de Assuntos Religiosos publicou cerca de cinquenta mil exemplares de um manual que se dedicava à propagação em larga escala da *madhab* Hanafi, uma posição fortemente apoiada pela Diretoria de Muçulmanos do Uzbequistão e pelo governo (Cornell; Zenn, 2018). Recentemente, em 2018, o site muslim.uz publicou um artigo intitulado “Hanafismo, uma escola moderada”, no qual um autor do

23 O HT é uma organização internacional, aparentemente estabelecida na Palestina, em 1953, após a separação do Ikhwan al-Muslimin, que visa restabelecer o califado e fazer cumprir a lei islâmica. É organizado em células secretas de cinco a sete membros e enfatiza a necessidade de islamização da sociedade por meios não violentos como pré-requisito para a islamização do Estado (Karagiannis, 2006). Após 2010, no entanto, o HT parece não estar mais funcionando no Uzbequistão, enquanto continua a existir no Quirguistão e no Tadjiquistão (Cornell; Zenn, 2018; Weitz, 2018).

Instituto Islâmico de Tashkent refere-se à *madhab* enquanto “a nossa doutrina” (2018). De acordo com essa política, o corolário da promoção Hanafista foi também a identificação de outras tradições islâmicas, particularmente definidas enquanto “estrangeiras” ou mesmo “potencialmente prejudiciais” à República, como o Wahabismo.

Nesse sentido, a proscricção de organizações religiosas que fugissem dos “parâmetros” hanafistas foi a alternativa encontrada pelas autoridades uzbeques para “proteger” o Islã no Uzbequistão contra o que consideraram “extremismo”. Estima-se que, entre 1992 e 1993, cerca de cinquenta religiosos da Arábia Saudita, Emirados Árabes Unidos e outros países muçulmanos foram expulsos do Uzbequistão, e em 1999 foi criado o Qanoat Center, organização responsável por examinar todos os tipos de literatura religiosa, incluindo vídeos e áudios, sobretudo aqueles vindos do Golfo, e determinar se seriam difundidos (Cornell; Zenn, 2018). Essa categorização em “tipo certo” e “tipo errado” de Islã, no entanto, é extremamente ambígua. Para Khalid (2003: 588):

Em um texto oficial, como parte de um esforço educacional para combater o “extremismo religioso”, o próprio conceito tornou-se sinônimo de “fundamentalismo” e “wahabismo”. Na prática, a definição de “extremismo” é altamente expansiva, abrangendo qualquer tentativa de uma figura ou organização religiosa de participar da vida pública do país. Esses rótulos têm sido aplicados com grande liberalidade para reprimir os oponentes políticos do governo e restringir a própria atividade religiosa no Uzbequistão.

Além disso, “o bem da nação” exigia que o tipo “errado” de Islã fosse controlado por meios impiedosos se necessários, como foram as inúmeras prisões arbitrárias e a resposta violenta do governo ao incidente de Andijan, por exemplo. Esse conjunto de políticas punitivas, às vezes draconianas, para indivíduos e grupos considerados extremistas por natureza tornou-se uma das questões mais controversas no relacionamento do Uzbequistão com os países ocidentais e organizações internacionais. Os críticos dessas práticas expressaram preocupações com a violação de direitos humanos, e sobretudo com as restrições de indivíduos por exercerem ou expressarem suas crenças de maneira não violenta (Aydin, 2004; Melvin, 2004; Merritt, 2004). Especialistas também apontam para a ineficiência de barrar ideologias baseadas na religião: para eles, essa posição apenas fortalece o apelo de tais correntes ideológicas. Robin Nicole Merritt (2004), por exemplo, defende que a popularidade do IMU crescia devido às dificuldades sociais, mas principalmente às políticas autoritárias do governo.

Assim como muitos outros, esse é um desafio particular que compõe a manutenção de um sistema que busca o equilíbrio entre a religião, sua influência e a cultura secular. Para Svante Cornell, Frederick Starr e Julian Tucker (2017) essa relação entre Estado e religião pode ser sistematizada e dividida em cinco modelos distintos. O primeiro, denominado “Fusão”, combina as esferas política e espiritual, em que o Estado impõe uma religião

específica à população, proibindo e reprimindo outras crenças²⁴. O segundo modelo, “Religião Dominante”, é semelhante ao anterior, elevando uma doutrina como religião “oficial”, mas se difere ao tolerar e conceder um nível de autonomia a grupos religiosos minoritários²⁵. O terceiro, modelo de “Neutralidade do Estado”, é frequentemente considerado sinônimo de secularismo. Assim, objetiva separar o Estado da religião, ou seja, relegar a religião à esfera privada, protegendo a liberdade de todas as comunidades religiosas, sem interferência estatal²⁶. O quarto modelo é o “Laico/Isolante”, e, diferente do secularismo, tem como objetivo proteger o Estado e os indivíduos da religião institucionalizada. Esse modelo ainda envolve a intervenção estatal para regular a organização das comunidades religiosas e limitar suas manifestações no espaço público²⁷. Por fim, localizado no extremo oposto deste espectro, está o modelo “Hostil”, que desencoraja ativamente, e muitas vezes com o uso da força, tanto manifestações privadas quanto públicas da religião²⁸ (Cornell; Starr; Tucker, 2017).

Levando em consideração esses indicadores e a Constituição do país, pode-se afirmar que o Uzbequistão é oficialmente “uma república democrática, laica, constitucional unitária que declara e protege as liberdades civis, semelhante à maioria das democracias modernas” (Uzbequistão, 1992a). O preâmbulo da Constituição uzbeque determina que o documento tem o objetivo de “criar um Estado humano e democrático governado pela lei”. O art. 1º também afirma que “o Uzbequistão é uma república democrática soberana”. No entanto, o art. 18 implicitamente refere-se ao caráter secular do Estado, pois afirma que todos os cidadãos “serão iguais perante a lei, sem discriminação por [...] religião [...]”. Da mesma forma, o art. 31 afirma que “a imposição compulsória de religião é inadmissível” (Uzbequistão, 1992a).

Na sequência, a Lei de Educação, adotada em 1992, determina que o sistema público educacional é baseado na ciência e no secularismo, além de estabelecer que certas disciplinas, como a filosofia, são “parte integrante do currículo”, uma vez que “ajudam a desenvolver a

24 Exemplos históricos incluem o Império Bizantino e a Espanha da Contrarreforma. Atualmente, para Svante Cornell, Frederick Starr e Julian Tucker (2017), poucos Estados adotam esse modelo, como o Vaticano e a Arábia Saudita. No entanto, há tendências de transição para modelos mais flexíveis, como o Irã pós-1979, que se aproxima dessa forma, mas com tolerância seletiva às minorias religiosas (Cornell; Starr; Tucker, 2017).

25 Exemplos desse modelo incluem as monarquias europeias do século XIX e o Império Otomano com seu sistema de *Millet*. O Japão da Era Meiji também pode ser adicionado à lista, pois integrou o xintoísmo à burocracia estatal, ao mesmo tempo em que permitia o exercício da liberdade religiosa (Cornell; Starr; Tucker, 2017).

26 Esse modelo, exemplificado pela Constituição Americana, surgiu a partir dos conflitos sectários entre denominações religiosas na Inglaterra e nas colônias norte-americanas. Hoje, a maioria dos países europeus, especialmente a Alemanha, foi em direção a esse modelo, incluindo as monarquias que ainda mantêm, principalmente por motivos cerimoniais, ligações formais com o que já foi uma igreja estatal privilegiada (Cornell; Starr; Tucker, 2017).

27 Difundido no pós-Revolução Francesa, esse modelo é adotado em países como a Turquia, onde houve um movimento gradual para controlar o papel do Islã sunita na sociedade (Cornell; Starr; Tucker, 2018).

28 Para Svante Cornell, Frederick Starr e Julian Tucker (2017), é associado a Estados controlados por ideologias ateístas, mais proeminentemente os socialistas e comunistas do século XX. Esses Estados não apenas têm uma dose saudável de ceticismo em relação à religião organizada, mas também são anti religiosos. Os Estados comunistas, como exemplos primários do modelo “Hostil”, buscaram restringir e até mesmo erradicar a religião (Cornell; Starr; Tucker, 2017).

tolerância religiosa e étnica entre a geração mais jovem”. Ademais, o art. 7º da Lei de Liberdade Religiosa e Organizações Religiosas, estabeleceu que “A República do Uzbequistão garante o direito de seus cidadãos de obter educação secular independentemente de suas crenças religiosas” (Uzbequistão, 1998). A promoção do secularismo, nesse sentido, não se restringe ao campo educacional, mas também está presente na Doutrina Militar do país, que afirma que “o Uzbequistão [...] está construindo uma sociedade legal, democrática e secular”, (Uzbequistão, 1995), e no Código Penal, que torna ilegal, em seu art. 216, “formar associações públicas ou organizações religiosas contra a lei e participar de suas atividades” (Uzbequistão, 2015).

O Estado uzbeque ainda fez uso de importantes ferramentas para promoção e o alcance da estabilidade social pretendida, como as estruturas tradicionais dos *Khodjas* e *Mahallas*. O primeiro instrumento faz alusão a um grupo social, já citado neste artigo, e que historicamente desempenhou um papel vital na vida sociocultural da Ásia Central. Esse grupo é considerado inclusive mais representativo para os uzbeques do que os partidos políticos de molde “ocidental”, por exemplo, e têm desempenhado um papel influente na propagação do Islã entre as tribos nômades. Já os *Mahallas*, por outro lado, são comunidades locais que desenvolvem uma série de atribuições pertinentes para a vida cotidiana dos uzbeques, fornecendo serviços sociais e ajudando a manter a ordem pública (Alonso; Kalanov, 2017; Dadabaev, 2013).

Ainda que o atual governo continue restringindo as atividades de grupos religiosos considerados “não tradicionais”, priorizando a *madhab* Hanafi, desde que Shavkat Mirziyoyev assumiu a presidência do Uzbequistão, em 2017, o país conseguiu administrar a disseminação do extremismo religioso em seu território. Mirziyoyev manteve a ênfase do secularismo na educação e defendeu explicitamente o Islã “tradicional”, mas promoveu a tolerância religiosa, libertando muitos presos políticos do período Karimov e estabelecendo unidades culturais como o Centro Internacional de Pesquisa Científica Imam Bukhari, a Academia Islâmica do Uzbequistão e o Centro de Cultura Islâmica. Essas iniciativas refletem uma continuação de políticas anteriores, com uma mudança de ênfase na promoção das formas tradicionais do Islã, na medida em que a estabilidade e a segurança nacional são alcançadas. Além disso, o Estado criou condições igualitárias e confortáveis para que houvesse o funcionamento de outras confissões religiosas no país²⁹ (Cornell; Zenn, 2018).

Conclusão

A influência do Islã e da cultura muçulmana desempenhou um papel significativo na formação do Estado uzbeque, delineando sua identidade nacional, política e cultural. A

29 Estima-se que atualmente existam cerca de 16 confissões religiosas no Uzbequistão, incluindo 2238 organizações religiosas. O maior número é composto pelas organizações muçulmanas, como a Direção Espiritual dos Muçulmanos do Uzbequistão, a Kaziyat dos Muçulmanos do Karakalpakstan e o Instituto Islâmico de Tashkent (Yovkochev, 2021).

compreensão aprofundada dessa relação intrincada não só enriquece nosso conhecimento histórico, mas também lança luz sobre os complexos desdobramentos contemporâneos na região. O estudo dessa influência ainda contextualiza a transformação do Uzbequistão ao longo do tempo, e fornece uma base para abordar os desafios e as oportunidades que emergem em uma sociedade cada vez mais globalizada.

Este estudo oferece uma base sólida para a exploração mais aprofundada das nuances das influências islâmicas e culturais no Uzbequistão em pesquisas futuras, considerando diferentes períodos históricos e regiões específicas do país. Além disso, a abordagem metodológica da pesquisa bibliográfica demonstrada neste trabalho pode servir como um guia valioso para investigações semelhantes, dada a dificuldade de acesso a fontes primárias devido a restrições de acesso ou deterioração de documentos ao longo do tempo. No entanto, é importante ressaltar a necessidade de abordagens interdisciplinares e colaborativas para compensar essa limitação, permitindo uma compreensão mais abrangente e precisa das influências culturais e religiosas que moldaram o Uzbequistão contemporâneo.

De maneira geral, podemos dizer que após a islamização da Transoxiana durante os séculos VII e XII a região tornou-se um dos centros da civilização islâmica, contribuindo significativamente para a ampliação das culturas e ciências muçulmanas. A síntese de religiões já existentes proporcionou uma inserção peculiar para o Islã naquelas sociedades, o que também foi essencial para o surgimento de inúmeros teólogos e estudiosos muçulmanos na região. Para Adeeb Khalid (2015), os discursos de progresso e nação chegaram à Ásia Central no início do século XX justamente por meio do nacionalismo muçulmano. Eles despertaram o interesse de um grupo de islâmicos reformistas, os Jadídeos, que encontraram nesses discursos a esperança de regeneração cultural de sua sociedade diante da conquista e colonização russa.

Ademais, a Revolução Bolchevique reformulou a concepção de *millat* pela *intelligentsia* local, já que, antes de 1917, os Jadídeos geralmente entendiam o plano nacional enquanto “os muçulmanos sedentários do Turquestão”, uma nação confessional e territorialmente limitada. O Islã ligado aos interesses da nação, nesse sentido, tornou-se a característica definidora de uma comunidade que passou a ser vista enquanto unidade política situada na história e na geografia, o que logo encontrou, na rápida etnização estimulada pela União Soviética, a evolução da imaginação política dos Jadídeos e do seu projeto de Estado, o Uzbequistão.

No entanto, a secularização, desenvolvida a partir das políticas bolcheviques que se sucederam, recusou-se a reconhecer o papel da religião e negou sua inclusão ao novo sistema de valores centrais. Nesse caso, conforme é lembrado por Lilly Weissbrod (1983), seria de se esperar a introdução de um conjunto completamente novo de símbolos nacionais e, certamente, a formulação de uma nova identidade baseada no secularismo. Essa abordagem limitou as práticas religiosas locais e restringiu atividades tradicionais, ainda que se observasse um interesse de promover a construção do Estado e a universalização

de direitos (pondo fim à forte fragmentação regional), muito diferente das políticas adotadas pela administração colonial anterior, que priorizava a sobreposição de direitos e a (in) diferença entre os povos da região e sua cultura (fomentando a divisão social).

Nesse sentido, pode-se dizer que, apesar de diferentes em essência, a abordagem russa e soviética para o Islã no Uzbequistão buscou afastar o modelo de “Fusão” tradicional, que envolvia a mistura do poder espiritual e político na região. No entanto, enquanto a coroa Czarista optou pelo modelo de “Religião Dominante”, privilegiando os interesses da metrópole e, dessa forma, da Igreja Ortodoxa russa, os bolcheviques mantiveram-se no limiar entre os modelos “Cético/Isolante” e “Hostil” ao promoverem críticas ao Islã, na medida em que, paralelamente, estabeleciam órgãos de regulação (ou mesmo de isolamento) da religião.

Ainda assim, apesar dessas limitações, a existência de locais oficiais para a reprodução da tradição erudita do Islã, juntamente com a disponibilidade de educação religiosa e o renascimento das práticas muçulmanas, principalmente na década de 1980, contribuíram para uma revitalização islâmica na Ásia Central pós-soviética. Esse renascimento foi impulsionado pela abertura política da época, que permitiu uma exploração mais ampla da identidade nacional e cultural, incluindo a redescoberta do Islã e a conexão com o restante do mundo muçulmano. No entanto, o governo uzbeque curiosamente não retornou ao modelo de “Fusão”, tampouco chegou a adotar o terceiro, de “Neutralidade Estatal”, que interpreta as questões religiosas enquanto puramente cívicas e de caráter privado.

No momento da independência, as autoridades uzbeques enfrentaram o desafio de redefinir a relação do Estado com a religião em um ambiente completamente hostil, e, durante a primeira década desse processo, o Uzbequistão construiu instituições estatais seculares ao mesmo tempo em que promoveu práticas religiosas tradicionais e procurou proibir a rápida ascensão do proselitismo extremista. Dessa forma, apesar de restritivas, as políticas do governo não surgiram no vácuo, mas a partir de si mesmo. Produto da particular vulnerabilidade do fim da União Soviética e diante da torrencial onda de violência regional, o jovem Estado precisou consolidar sua unidade territorial em torno da identidade nacional enquanto investia no combate a grupos islâmicos concorrentes.

Obviamente os esforços das autoridades não visaram apenas as manifestações violentas, mas a própria natureza da ideologia extremista, considerada perigosa diante do cenário de incertezas. Assim, apesar do paralelo infeliz que trouxe o retorno de Andijan como centro de massacres (tanto em 1898 como em 2005), é possível afirmar que, diferentemente daqueles que atribuem o aumento do apelo e da adesão popular a grupos extremistas à sua perseguição, existe, na realidade, uma série de outros fatores complexos para o impulsionamento desse(s) radicalismo(s). Além disso, mesmo com as inúmeras críticas aos métodos do governo, as práticas lideradas pelo presidente Karimov parecem ter alcançado certo sucesso na medida em que garantiram a estabilidade interna do país e asseguraram, paralelamente, a continuação de seu processo de construção do Estado e

concerto nacional ao optarem por uma *madhab* específica dentro de um panteão de símbolos tradicionais da rica cultura islâmica regional.

Os críticos ocidentais à posição uzbeque enfatizam a autoridade “anti democrática” e o controle do Estado sobre os processos religiosos no país, no entanto ignoram o fato do governo ter estabelecido leis de pluralismo, cooperando com as congregações islâmicas tradicionais, cristãs e judaicas estabelecidas no local, ao mesmo tempo em que proibiam crenças manifestadamente incompatíveis com o secularismo, a igualdade de direitos dos cidadãos e, ironicamente, a própria democracia. Dessa forma, diferente do que aponta Khalid (2003), a política uzbeque em relação ao Islã não se baseou apenas e exclusivamente em um “movimento global pós-Guerra Fria” ou “pós-11 de Setembro”, que forneceu uma linguagem universal ao fundamentalismo, em que os países simplesmente optavam por um posicionamento do “lado certo da cerca”, em defesa “da Razão, do Iluminismo e do Secularismo”, e contra “o fanatismo, o obscurantismo e a reação”.

Conclui-se ainda que o Uzbequistão preferiu um modelo distinto de governança religiosa. Desenvolvendo políticas que apresentam elementos dos segundo e quarto tipos ideais mencionados (“Religião Dominante” e “Cético/Isolante”), ao promover a restauração das práticas religiosas tradicionais da Ásia Central, a proteção do Estado a influências nocivas e a conservação de leis e educação seculares, o país se encontra no meio do caminho, na busca de seu eixo de equilíbrio para continuar o processo de construção nacional. Em última análise, o estudo da influência do Islã e da cultura muçulmana no Uzbequistão não apenas preenche uma lacuna no conhecimento histórico, mas também lança luz sobre as complexidades da identidade cultural em um mundo cada vez mais interconectado.

Nesse sentido, ainda que a religião não seja o único fator de definição da identidade de um Estado, sendo necessária a inclusão de uma série de diversidades, existe ainda uma forte relação entre ela e o sistema de valores em torno do qual os grupos sociais no Uzbequistão – em particular – se estabeleceram e com os quais seus membros se identificaram. O caso uzbeque deixa evidente que a substituição desses valores centrais por valores seculares é improvável, ou mesmo contraproducente, quando estes servem justamente para demarcar a identidade nacional de um país.

Referências

ABASHIN, Sergey; ABDULLAEV, Kamoludin; ABDULLAEV, Ravshan e KOICHIEV, Arslan. “Soviet Rule and the Delineation of Borders in the Ferghana Valley, 1917–1930” In: STARR, S. Frederick (Ed.). *Ferghana Valley: The Heart of Central Asia*. London: Routledge, 2011. p. 94-118.

ABDULLAEV, Ravshan; KHOTAMOV, Namoz; KENENSARIEV, Tashmanbet. “Colonial Rule and Indigenous Responses, 1860-1917” In: STARR, S. Frederick (ed.). *Ferghana Valley: The Heart of Central Asia*. Londres: Routledge, 2011. p. 69-93.

■ artigo

ALONSO, Antonio; KALANOV, Komil. "The Role of *Khodjas* and *Mahallas* in Uzbekistan: Tools for Social Stability?". *UNISCI/UNISCI Journal*, n. 45, p. 247-265, 2017.

ALGAR, Hamid. *Wahhabism: A Critical Essay*. Oneonta: Islamic Publications International, 2002.

AYDIN, Gülşen. *Authoritarianism Versus Democracy in Uzbekistan: Domestic and International Factors*. Master's Thesis, Middle East Technical University, 2004.

BECKER, S. *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924*. 2. ed. London: Routledge, 2004.

BESHEER, Mohamed. "New Estimates Show U.S. Muslim Population Continues to Grow". *Pew Research Center*, 3 jan. 2018. Disponível em: <https://tinyurl.com/2npszb65>. Acesso em: 4 dez. 2023.

CAPISANI, Giampaolo R. *The Handbook of Central Asia: A Comprehensive Survey of the New Republics*. London: I.B. Tauris, 2000.

CARLISLE, Donald S. "Soviet Uzbekistan: State and Nation in Historical Perspective". In: MANZ, Beatrice F. (ed.). *Central Asia in Historical Perspective*. Boulder: Westview, 1994. p. 111-121.

CASTAGNE, Joseph. "Le Bolchevisme et l'islam: les organizations sovietiques de la russie musulmane". *Revue de monde musulmane*, n. 51, p. 5-6 1922.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Habitations of Modernity: Essays in the wake of Subaltern Studies*. Chicago: Permanent Black, 2004.

COGGIOLA, Osvaldo. *Islã histórico e islamismo político*. Porto Alegre: Pradense, 2011.

CONNOR, Walker. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press, 1994. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/j.ctv39x5s6>. Acesso em: 4 dez. 2023.

CORNELL, Svante; JONSSON, Michael (ed.). *Conflict, Crime and the State in Postcommunist Eurasia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014. p. 68-81.

CORNELL, Svante; ZENN, Jacob. *Religion and the Secular State in Uzbekistan*. London: Central Asia-Caucasus Institute; Silk Road Studies Program, 2018.

CORNELL, Svante; STARR, Frederick S.; TUCKER, Julian. *Religion and the Secular State in Kazakhstan*: Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program. London: Central Asia-Caucasus Institute; Silk Road Studies Program, 2017.

DADABAEV, Timur. "Community Life, Memory and a Changing Nature of Mahalla Identity in Uzbekistan". *Journal of Eurasian Studies*, v. 4, n. 2, p. 181-196, 2013. DOI: 10.1016/j.euras.2013.03.008.

GOLDEN, Peter B. *Central Asia in World History*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

GUNTHER, John. *A Rússia por dentro*. Rio de Janeiro: Globo, 1959. 491 p.

HAMBLY, Gavin. *Ásia Central*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1985.

HUNTER, Shireen. *Islam and politics in Central Asia*. In: ESPOSITO, John L.; SHAHIN, Emad E.-D. (ed.). *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2013. pp. 307-323.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

HOBBSBAWN, Eric. "Language, Culture, and National Identity". *Social Research*, v. 63, n. 4, p. 1065-1080, 1996.

HOPKIRK, Peter. *The Great Game on Secret Service in High Asia*. London: John Murray, 1990.

KARKLINS, Rasma. "Islam: How Strong Is It in the Soviet Union?: Inquiry Based on Oral Interviews with Soviet Germans Repatriated from Central Asia in 1979". *Cahiers du monde russe et soviétique*, v. 21 n. 1, p. 65-81, 1979. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/cmr_0008-0160_1980_num_21_1_1374. Acesso em: 4 dez. 2023.

KARAGIANNIS, Emmanuel. "Political Islam in Uzbekistan: Hizb Ut-Tahrir Al-Islami." *Europe-Asia Studies*, v. 58, n. 2, p. 261-280, 2006. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20451186>. Acesso em: 4 dez. 2023.

KHALID, Adeeb. "A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan". *International Journal of Middle East Studies*, v. 35, n. 4, p. 573-598, 2003.

KHALID, Adeeb. "Backwardness and the Quest for Civilization: Early Soviet Central Asia in Comparative Perspective". *Slavic Review*, v. 65, n. 2, p. 231-251, 2006.

KHALID, Adeeb. *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.

KHALID, Adeeb. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press, 1998.

LÊNIN, Vladímir Ilítch. "To the Communists of Turkestan". In: LÊNIN, Vladímir Ilítch. *Collected Works*. 4. ed. Moscow: Progress, 1965. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1919/nov/10.htm>. Acesso em: 4 dez. 2023.

MARCHIORI, Brenda. "Mulheres não nascidas muçulmanas, mas que decidem seguir o islã, sofrem mais preconceito". *Jornal da USP*, 30 maio 2022. Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/mulheres-nao-nascidas-muculmanas-mas-que-decidem-seguir-o-islã-sofrem-mais-preconceito/#:~:text=No%20Brasil%2C%20existem%20entre%20800,Mu%C3%A7ulmanas%20no%20Brasil%20>. Acesso em: 4 dez. 2023.

MELVIN, Neil. "Authoritarian Pathways in Central Asia: A Comparison of Kazakhstan, the Kyrgyz Republic, and Uzbekistan". In: RO'I, Yaacov (ed.). *Democracy and Pluralism in Central Eurasia*. London: Routledge, 2004. DOI: 10.4324/9780203009260.

MERRITT, Robin Nicole. *Facade Democracy: Democratic Transition in Kazakhstan and Uzbekistan*. Dissertação de mestrado, University of Central Florida 2004. Disponível em: <https://stars.library.ucf.edu/etd/143>. Acesso em: 4 dez. 2023.

NAUMKIN, Vitaly. "Islam in the States of the Former USSR". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 524, p. 131-42, 1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1046711>. Acesso em: 4 dez. 2023.

PINCELLI, Renato. "Por dentro da URSS: os muçulmanos". *Hypercubic: um hiperespaço de ideias*, 25 mar. 2018. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/hypercubic/2018/03/por-dentro-da-urss-os-muulmanos/>. Acesso em: 4 dez. 2023.

RODRIGUES, Miguel Urbano. *Nómadas e Sedentários na Ásia Central*. Porto: Lápis de Memórias, 1999.

STAUFFER, Robert E. "Civil Religion, Technocracy, and the Private Sphere: Further Comments on Cultural Integration in Advanced Societies". *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 12, n. 4, p. 415-425, 1973. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1385046>. Acesso em: 4 dez. 2023.

UZBEQUISTÃO. *A Doutrina militar da República do Uzbequistão*. Tashkent: LexUZ. 1995. Disponível em: <https://lex.uz/docs/-134024>. Acesso em: 4 dez. 2023.

UZBEQUISTÃO. *Código Penal da República do Uzbequistão*. Tashkent: LexUZ, 2015. Disponível em: <https://lex.uz/acts/111453?ONDATE=11.08.2015#2722768>. Acesso em: 4 dez. 2023.

UZBEQUISTÃO. *Constituição da República do Uzbequistão*. Tashkent: LexUZ, 1992a. Disponível em: <http://constitution.uz/en/clause/index>. Acesso em: 4 dez. 2023.

UZBEQUISTÃO. *Lei de Educação da República do Uzbequistão*. Tashkent: LexUZ, 1992b. Disponível em: http://lex.uz/pages/getpage.aspx?lact_id=16188. Acesso em: 4 dez. 2023.

UZBEQUISTÃO. *Lei de Liberdade Religiosa e Organizações Religiosas da República do Uzbequistão*. Tashkent: LexUZ, 1998. Disponível em: http://lex.uz/pages/GetAct.aspx?lact_id=65108. Acesso em: 4 dez. 2023.

WEISSBROD, Lilly. "Religion as National Identity in a Secular Society". *Review of Religious Research*, v. 24, n. 3, p. 188-205, 1983.

WEITZ, Richard. "Uzbekistan's New Foreign Policy: Change and Continuity under New Leadership". In: STARR, Frederick; CORNELL, Svante E. *Uzbekistan's New Face*. London, [s. n.], 2018. p. 82-114.

"Hanafi is a moderate sect". MUSLIM.UZ, 23 mar. 2018 Disponível em: <http://old.muslim.uz/index.php/maqolalar/zhuma-mav-izalari/item/6713>. Acesso em: 4 dez. 2023.

YOVKOCHEV, Shuxrat. "Contribution of the Peoples of Uzbekistan to Islamic Culture and Civilization". Academia.edu, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/69884553/Article_on_Uzbekistan_Heritage_in_Islamic_Sivization_for_Akademia. Acesso em: 4 dez. 2023.

CASAMENTO POR CONVERGÊNCIA: IDENTIDADES ESTATAIS E A ALIANÇA ENTRE SÍRIA E IRÃ

MARRIAGE BY CONVERGENCE: STATE IDENTITIES AND THE ALLIANCE BETWEEN SYRIA AND IRAN

Camila Hirt Munareto¹ e Gabriela Santos da Silva²

Resumo: Este artigo procura compreender como as identidades influenciam o surgimento e a manutenção da aliança sírio-iraniana. Por meio de uma análise qualitativa e interpretativa da literatura sobre o tema, a pesquisa investiga três momentos: a guerra entre Irã e Iraque, a Guerra do Líbano e o conflito na Síria, a fim de compreender os elementos que constituem esse vínculo. Argumenta-se que a aproximação – e a manutenção – da aliança entre Síria e Irã é pautada pela complementariedade de suas identidades estatais, constituindo o que denominamos de “casamento por convergência”.

Palavras-Chave: Síria; Irã; identidade

Abstract: This article examines how identities influence the creation and maintenance of the Syrian-Iranian alliance. By means of a qualitative and interpretative analysis of the specialized literature, the research analyzed three moments – the war between Iran and Iraq, the Lebanon war and the conflict in Syria – to unveil the constitutive elements of this bond. The rapprochement – and maintenance of the alliance – between Syria and Iran is guided by the complementarity of their state identities, constituting a ‘marriage by convergence.’

Keywords: Syria; Iran; identity

Introdução

Desde 1979, com a eclosão da Revolução Islâmica e a instauração do regime revolucionário iraniano, Síria e Irã têm sido importantes aliados dentro do Oriente Médio. O governo sírio – que mantinha certa desavença com o Irã pré-revolucionário devido à aproximação do Xá com os norte-americanos – foi o primeiro país árabe a reconhecer o novo regime após a queda da monarquia, e quando a guerra Irã-Iraque teve início a Síria deu um passo além e se tornou uma das grandes apoiadoras do Irã, transformando a relação em uma verdadeira aliança – que perdura até os dias de hoje (Goodarzi, 2009: 34; Seale, 1995: 358).

Diante da percepção de que o vínculo entre os dois países se trata de uma das mais importantes e duradouras alianças na região, o presente trabalho tem como objetivo investigar os elementos que constituem a parceria entre Síria e Irã. Ainda que outras iniciativas

1 Doutoranda em Estudos Estratégicos Internacionais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestra em Ciências Sociais e bacharela em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa sobre as Relações Internacionais do Mundo Árabe (NUPRIMA). Link para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3222216021979176>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4169-7927>. Contato: camila.hirt.munareto@gmail.com

2 Doutoranda e mestra em Estudos Estratégicos Internacionais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bacharela em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pós-Graduada em Estudos Diplomáticos pelo Centro de Estudos em Direito e Negócios (CEDIN). Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa sobre as Relações Internacionais do Mundo Árabe (NUPRIMA). Link para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1377270177618254>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6709-0205>. E-mail: silva.gaabii@gmail.com

tenham sido feitas nesse sentido, a literatura tende a focar nos condicionantes geopolíticos dessa aproximação, considerando a relação entre esses países um “*casamento de conveniência contra inimigos comuns em uma atmosfera de crise e de isolamento político no Oriente Médio*” (Kandil, 2008: 440³). Essas explicações, no entanto, desconsideram que a tomada de decisão ocorre diante de um determinado contexto interpretativo e ignoram os fatores sociais e intersubjetivos envolvidos na construção dos interesses estatais.

Diante dessas limitações, este artigo parte do entendimento de que a identidade está no centro do processo de definição de interesses e formação de alianças, procurando analisar a relação sírio-iraniana a partir da ótica construtivista das relações internacionais. Para tanto, adota-se o princípio construtivista de que “a realidade social emerge da atribuição de sentido e funções a objetos físicos”, de modo que “entendimentos coletivos, como as normas, fornecem um propósito aos objetos físicos e portanto ajudam a construir a realidade” (Adler, 1999: 207). Essa perspectiva não coloca questões identitárias e geopolíticas como opostas, e tampouco desconsidera a influência que as questões materiais exercem na construção da aliança entre os países. O que se propõe, na verdade, é que, embora se aceite a noção de que há um mundo real e material, ele “não é inteiramente determinado pela realidade física e é socialmente emergente” (Adler, 1999: 208). Desse modo, considera-se que os determinantes geopolíticos adquirem importância para a constituição da relação sírio-iraniana a partir do sentido atribuído a eles por ambos os países.

Apesar da consolidação do campo construtivista nas Relações Internacionais, observa-se uma lacuna na exploração dos elementos identitários no que diz respeito à aliança entre Síria e Irã. Nesse sentido, este artigo procura responder à seguinte pergunta de pesquisa: Como as identidades influenciam o surgimento e manutenção da aliança sírio-iraniana? Por meio de uma análise qualitativa e interpretativa da literatura sobre o tema, propõe-se: (i) descrever as relações entre Síria e Irã a partir de três episódios históricos em que tais laços foram aprofundados – guerra entre Irã e Iraque (1980-1988), Guerra do Líbano (2006) e o conflito na Síria (2011); (ii) investigar as identidades e os interesses regionais de Síria e Irã; (iii) compreender como estes exercem influência na política externa desses países e na constituição da aliança; e (iv) analisar as transformações experimentadas por essa relação nos momentos elencados.

Argumenta-se, assim, que a aproximação – e a manutenção – da aliança entre Síria e Irã é pautada por suas identidades estatais, constituindo o que denominamos “casamento por convergência”. As identidades dão forma aos interesses de cada um dos países e, com isso, influenciam na delimitação de suas parcerias externas. Nesse sentido, do mesmo modo que a convergência entre as identidades estatais possibilitou a aproximação entre Síria e Irã, essas identidades também foram transformadas a partir da aliança, adquirindo novos interesses no decorrer do tempo. Isso nos permite argumentar que as identidades e

3 Tradução nossa. A versão original, em inglês, é a seguinte: “a marriage of convenience against common enemies in an atmosphere of crisis and political isolation in the Middle East”

a aliança sírio-iraniana existem por meio de interações recíprocas e influência mútua, o que as confere um caráter mutável e favorece a continuidade da relação. Nesse sentido, ainda que a parceria sírio-iraniana tenha sido estabelecida em um contexto de isolamento político e identificação de inimigos em comum, argumenta-se que a persistência dessa aliança não é apenas conveniente, mas sim resultado de um processo de retroalimentação entre suas identidades, o que foi capaz de consolidar essa parceria ao longo dos anos.

O processo de formação das alianças e a coconstituição da relação entre Síria e Irã

A compreensão da relação estabelecida entre Síria e Irã passa necessariamente pela análise dos fatores que influenciam seus comportamentos na esfera regional. Ainda que nos estudos de segurança seja consenso que os Estados se aproximam uns dos outros com base em interesses em comum e para conter ameaças compartilhadas, essas abordagens ignoram fatores sociais e intersubjetivos envolvidos na construção das preferências estatais e na identificação de inimigos. Por mais que essa perspectiva securitária consiga justificar a aliança sírio-iraniana estabelecida desde 1979 com base, por exemplo, na ameaça comum representada por Israel, ela não explica por que a Síria – um Estado defensor da narrativa panarabista⁴ – não identificou no Irã revolucionário um perigo aos seus ideais regionais. Por esse motivo, a presente seção tem como objetivo apresentar como o processo de construção de interesses e sua influência no estabelecimento de parcerias no cenário internacional pode contribuir para a análise da relação sírio-iraniana e justificar sua solidez ao longo dos anos.

Entende-se, assim, que o debate sobre a construção de alianças deve ir além da análise da distribuição de poder regional e se concentrar na formação social dos interesses estatais e dos fatores intersubjetivos no processo de identificação de ameaças. Enquanto análises securitárias costumam conceituar os interesses estatais como estáveis e idênticos – variando entre alguma combinação de poder, segurança e renda –, este trabalho considera que eles emergem da interação social, variando cultural e historicamente (Finnemore, 1996: 2; Katzenstein, 1996). Ao contrário de perspectivas que defendem que os interesses são deduzidos dos mecanismos da anarquia internacional e da distribuição de recursos materiais, a abordagem teórica adotada neste artigo entende que “identidades, interesses e o comportamento dos agentes políticos são socialmente construídos por significados, interpretações e pressupostos coletivos sobre o mundo” (Adler, 1999: 209; 2013: 123).

Nesse sentido, os objetivos geopolíticos adquirem importância a partir do significado atribuído a eles social e intersubjetivamente. Por mais que se reconheça que a capacidade

4 “O Pan-Arabismo designa o movimento cuja premissa central é que os povos do mundo árabe constituem uma só nação unida por patrimônio linguístico, cultural, religioso e histórico comum, apelando ao comunismo supranacional entre os Estados árabes baseado em preceitos nacionalistas, seculares e estatizantes [...]” (Pinto, 2016: 84). Ao longo dos anos o panarabismo, ao mesmo tempo em que sofria adaptações, tornou-se parte da identidade de muitos países e, inclusive, dos habitantes destes – fazendo parte de uma questão identitária e nacionalista de parte da população do Mundo Árabe.

militar e os recursos financeiros e estratégicos desempenham um papel significativo na definição de ameaças – e, por conseguinte, no estabelecimento dos interesses além das fronteiras –, elementos como ideias, símbolos e crenças têm um papel central na delimitação de quais parceiros são mais ou menos desejáveis (Barnett, 1996). Isso não significa que questões geopolíticas não tenham influência na formulação de alianças, mas sim que esses elementos são mediados por questões identitárias e intersubjetivas. O construtivismo põe fim à noção de que objetos materiais ou ideias constituem os interesses, e avança a noção de que os interesses são ideias sobre e para o mundo material. As ideias “são o meio propulsor da ação social; definem os limites do que é cognitivamente possível ou impossível” e, com isso, influenciam a atuação dos Estados no mundo material (Adler, 1999: 210; 2013: 123).

Tal perspectiva confere um caráter endógeno ao processo de formação de alianças. Isso significa que a forma como os atores definem a si mesmos – sua identidade, o que são, seus objetivos e os papéis que acreditam que devem desempenhar – também exerce influência na delimitação das preferências estatais e na identificação das ameaças (Guzzini; Leander, 2006: 3). É a partir da identidade que os atores concebem e constroem o mundo, o que faz com que algumas alianças sejam consideradas necessárias, possíveis ou razoáveis, enquanto outras não cheguem nem a ser cogitadas. Desse modo, alterações identitárias acarretam mudanças substanciais nos interesses estatais e, conseqüentemente, nas relações que os atores estabelecem uns com os outros (Jepperson; Wendt; Katzenstein, 1996; Kowert, 2015: 283).

A formação das identidades, no entanto, não ocorre isolada do contexto externo. O cenário internacional não só exerce influência sobre a formulação de interesses por meio da apresentação de oportunidades e/ou restrições ao comportamento estatal, como também as interações externas de um determinado Estado moldam suas percepções do mundo e do seu papel nele (Finnemore, 1996: 2). Nesse sentido, as alianças formadas no cenário internacional são capazes de delimitar os interesses dos Estados envolvidos e modificar suas respectivas identidades.

Pode-se argumentar, assim, que as identidades estatais e o processo de formação de alianças se desenvolvem a partir da lógica construtivista de coconstituição⁵. Ainda que o conceito de coconstituição esteja originalmente associado ao debate entre agente e estrutura, o fato das identidades e preferências dos atores poderem moldar e serem moldados pelos interesses de seus pares torna-o adaptável ao entendimento da relação entre os agentes. Se por um lado a aliança entre Síria e Irã é produzida, reproduzida e alterada pela identidade,

5 Para a teoria construtivista, o conceito de coconstituição sugere que “as ações dos Estados contribuem para construir as instituições e normas da vida internacional, e essas instituições e normas contribuem para definir, socializar e influenciar os Estados”, de modo que “tanto as instituições quanto os atores podem ser redefinidos no processo” (Hurd, 2008: 304, tradução nossa. No original: “the actions of states contribute to making the institutions and norms of international life, and these institutions and norms contribute to defining, socializing, and influencing states”). Considera-se, assim, que as estruturas e os agentes existem por meio de interações recíprocas, de maneira que, ao mesmo tempo em que as estruturas constituem os atores em termos de seus interesses e identidades, elas também são influenciadas pelas práticas dos agentes (Guzzini; Leander, 2006: 3).

pelos interesses e pelas práticas dos agentes que a compõem, por outro a existência dessa aliança e as relações estabelecidas entre seus atores são capazes de reforçar e modificar determinados elementos que constituem suas identidades. Faz sentido, portanto, argumentar que a identidade e as alianças existem por meio de interações recíprocas e influência mútua.

Além disso, assim como a identidade varia de acordo com o período, região e contexto em que os países estão inseridos, as alianças também são socialmente construídas e estão sujeitas a mudança (Chernoff, 2007: 143). Isso implica que as motivações que levaram à constituição da aliança sírio-iraniana em 1979 podem ter se alterado ao longo dos 40 anos de interação entre esses atores. Desse modo, deve-se admitir que os interesses que mantêm essa aliança podem ser distintos daqueles que deram origem a ela. Com isso, a avaliação das motivações que os aproximaram deve levar em conta não só os elementos que constituem suas identidades, mas também a forma que esses elementos se alteram a partir de suas interações.

Uma análise interpretativa: três momentos de convergência identitária

A partir do entendimento de que os determinantes geopolíticos são mediados pelos significados sociais e intersubjetivos atribuídos a eles, este trabalho coloca o processo de construção de identidades no centro da análise da formação de alianças no cenário internacional. Admite-se, assim, que a identidade não é uma variável entre outras, mas o próprio contexto diante do qual as capacidades materiais são avaliadas, as relações externas são formuladas e as alianças estabelecidas. Isso implica que a identidade e o processo de formação de alianças não podem ser separados analiticamente, de modo que a compreensão das relações entre Síria e Irã demanda a utilização de uma abordagem qualitativa e interpretativa de análise.

A adoção dessa abordagem metodológica, além de permitir que identifiquemos os elementos que compõem as respectivas identidades desses atores – e com isso acessemos as motivações dos Estados para aderirem à aliança –, também possibilita analisarmos de que modo essas identidades se modificaram ao longo dos últimos quarenta anos. Assim como é posto por Adler (1999: 215), o construtivismo toma as motivações como causas. Isso significa que normas, regras, identidades e interesses constituem socialmente a ação humana – ou seja “causam” determinado comportamento. Nesse sentido, uma abordagem construtivista para a determinação da aliança entre Síria e Irã passa, necessariamente, pela identificação e interpretação dos elementos que motivaram sua aproximação e sustentaram essa relação ao longo do tempo. Não há aqui uma relação de causalidade no sentido determinístico para a formação da aliança, mas sim o reconhecimento de traços identitários comuns, capazes de motivar e estabelecer a conexão entre os dois países.

Entretanto, ainda que a identidade adquira caráter central dentro da pesquisa, é importante pontuar que o objeto de análise é o Estado. Isso nos leva a uma investigação da identidade estatal (e não nacional) dos países. Sendo os Estados sírio e iraniano os

principais atores dessa relação, o presente trabalho não pretende explorar os condicionantes internos de suas identidades. Por mais que se admita que a relação entre as forças sociais dos países implique alterações em sua identidade, para os fins do presente trabalho, serão considerados os elementos identitários articulados pelos Estados. Dessa forma, quando as categorias “identidades” e “interesses” forem instrumentalizadas, elas estarão fazendo referência ao Estado enquanto unidade de análise.

Essas identidades e interesses serão inferidos a partir do exame de pronunciamentos e manifestações das lideranças políticas sírias e iranianas e da literatura sobre o tema. Ainda que se deva admitir que certos aspectos simbólicos e identitários possam ser articulados pelas elites políticas para atingir fins distintos, entende-se que suas manifestações públicas são uma forma de projetar e delimitar os interesses do Estado. Além disso, esses elementos serão validados a partir de sua intersecção com a literatura já produzida sobre o tema, de modo a conferir maior objetividade à análise.

Além disso, partindo do pressuposto de que essas identidades podem se alterar com o tempo, este trabalho elencou três momentos de análise para a execução da pesquisa. Como foi abordado anteriormente, Síria e Irã mantinham certa desavença no período anterior a 1979 – em grande parte devido à aproximação do Xá com os norte-americanos. Com a Revolução Islâmica, no entanto, não só a Síria foi o primeiro país árabe a reconhecer o novo regime após a queda da monarquia, como os dois Estados passaram a estreitar seus laços. Desde então, a aliança entre Síria e Irã apresenta certa regularidade. Apesar disso, é possível elencar três momentos em que os laços entre os dois países passaram por modificações: (i) a guerra entre Irã-Iraque (1980-1988); (ii) a Guerra do Líbano, de 2006; e (iii) a guerra civil na Síria, iniciada após a Primavera Árabe, de 2011. Esses episódios históricos serão utilizados como momentos de observação, a fim de identificar os elementos identitários que compunham a aliança e observar como eles evoluíram ao longo do tempo.

A guerra entre Irã e Iraque possibilitou o aprofundamento da recém-criada aliança sírio-iraniana. Durante os oito anos de conflito, a Síria desempenhou um papel fundamental no fornecimento de armamentos e inteligência soviéticos para o regime do Irã, permitindo que o país contornasse o isolamento regional após a revolução (Goodarzi, 2009: 34; Seale, 1995: 358). Com isso, considera-se que o apoio contínuo e persistente da Síria ao longo do conflito foi essencial para que a aliança estabelecida em 1979 se solidificasse.

Já em 2006, na guerra do Líbano, a relação aprofundou seus laços de cooperação com o Hezbollah. Ainda que a organização fosse um elemento de conexão entre os dois países desde a década de 1980, o fato de Síria e Irã terem sido os únicos Estados do Oriente Médio a fornecerem apoio no conflito contra Israel indica que esse foi um momento central na consolidação dessa aliança no âmbito regional.

Por fim, o último episódio a ser analisado é guerra civil na Síria, que teve início em 2011. É nesse momento que a parceria entre os países é novamente testada, uma vez que o Irã se torna um dos únicos parceiros de Assad na região. Nesse sentido, o auxílio iraniano

se torna fundamental na garantia de sobrevivência de Assad e, por conseguinte, na duração do conflito – atribuindo um novo caráter à aliança.

A aliança sírio-iraniana: aproximação, consolidação e continuidade

Definidos os momentos de análise da relação entre Síria e Irã, esta seção tem como objetivo desdobrá-los e apresentar as dinâmicas identitárias que possibilitaram sua constituição. Enquanto a Guerra Irã-Iraque facilitou uma aproximação inicial entre os dois países, a Guerra no Líbano permitiu a consolidação do seu vínculo. Por fim, a Guerra na Síria representa a continuidade dessa aliança após mais de 40 anos de reforço mútuo.

A Guerra Irã-Iraque: isolamento regional e convergência de identidades

O envolvimento sírio na Guerra entre Irã e Iraque⁶ foi o primeiro passo em direção a uma longa aliança entre Damasco e Teerã. Inicialmente esperava-se que, com a eclosão das hostilidades, a Síria se unisse aos demais países árabes e fornecesse apoio ao regime iraquiano, ou ao menos declarasse sua neutralidade no conflito. Isso porque, além das semelhanças ideológicas entre os governos de Assad e Hussein – que eram ambos parte do Partido Ba’ath⁷ e fundamentavam suas políticas externas na narrativa panarabista –, entendia-se que uma associação com o Irã xiita e revolucionário poderia intensificar os ataques ao regime sírio e reforçar acusações de sectarismo por parte de Assad⁸ (Ehteshami; Hinnebusch, 1997: 98). No entanto, contrariando essas expectativas, a guerra representou uma oportunidade para que os países aprofundassem suas conexões e transformou a emergente relação sírio-iraniana em uma aliança formal, e provavelmente uma das mais estáveis da região (Goodarzi, 2009: 13).

Dentre as razões que levaram a essa aproximação, a oposição à hegemonia ocidental no Oriente Médio e a ameaça comum representada por Israel são explicações preponderantes

6 Após a Revolução Islâmica de 1979, o Irã passou a ser percebido como uma ameaça para o regime iraquiano. Além da retórica islâmica revolucionária, o financiamento de grupos armados e organizações xiitas que atuavam em oposição a Saddam Hussein reforçaram a ideia de que a conduta iraniana constituía uma violação à integridade do Iraque (Karsh, 2002: 13). Apoiado na percepção de que seria uma vitória rápida e sob a justificativa de conter o avanço revolucionário, em setembro de 1980 Saddam Hussein tomou a decisão de invadir o território iraniano. Contudo, ao contrário do que se imaginava, o conflito se transformou em uma das guerras mais longas de toda a história do Oriente Médio e teve fim apenas em 1988, quando ambos os países concordaram em assinar a resolução nº 598 do Conselho de Segurança das Nações Unidas, que estabelecia o cessar-fogo do conflito (Goodarzi, 2009: 12).

7 O Partido Ba’ath surge com uma ideologia diferente da de outros partidos que assumiram poder na região. Com base em ideias socialistas e democráticas, tinha também o nacionalismo árabe como um ideal de extrema relevância. No entanto, o partido Ba’ath propunha adotar um sistema laico de governo, diferindo de diversos países da região que se fundamentavam em sistemas e regimes sectários (Hinnebusch, 1990: 20; Van Dam, 2011: 17)

8 Essas acusações se baseiam na origem histórica da vertente alauíta no islã, que até o século IX fazia parte do xiismo. Nesse sentido, cria-se uma noção de um “eixo xiita” na região, que justificaria a aliança entre Síria e Irã, e, por conseguinte, colocaria pressão na Síria por adotar uma postura sectária, ao mesmo tempo que, por meio do Partido Ba’ath, promove a separação da religião e da política (Friedman, 2010: xi, 5).

na literatura (Ehteshami; Hinnebusch, 1997: 88). Centradas na configuração de poder regional, essas explicações veem a relação sírio-iraniana como resultado de um cálculo custo-benefício, mas ignoram que essa avaliação ocorre em meio a um determinado contexto identitário, em que as ameaças e parcerias são definidas a partir de critérios subjetivos e de interação social. Nesse sentido, entende-se que o vínculo entre os dois países se sustenta em elementos que vão além das dinâmicas de distribuição de poder, e engloba o processo de construção e ressignificação de suas identidades e preferências estatais.

No Irã, a Revolução Islâmica de 1979 alterou a identidade do Estado. Não só o caráter islâmico do novo regime se expressou no cenário político-social iraniano por meio da institucionalização do *valayat al-faqih*, mas também a identidade iraniana se transformou de uma monarquia nacionalista para um movimento universal revolucionário, na vanguarda por uma nova ordem mundial (Adib-Moghaddam, 2010: 45). No centro dessa nova interpretação do que constituíam os interesses do país estavam os conceitos de ocidentalização e intoxicação ocidental (*westoxication*)⁹, que foram articulados pelos ativistas como um elemento de mobilização das massas, no qual o orgulho nacional e o retorno às tradições islâmicas do Irã foram utilizados para materializar uma modernidade e uma nova identidade iraniana, que não ficou restrita ao nível abstrato e foi formalizada na constituição do país:

Com a devida atenção ao conteúdo islâmico da Revolução Iraniana, que tem sido um movimento visando o triunfo de todos os oprimidos sobre os opressores, a Constituição fornece a base necessária para garantir a continuação da Revolução em casa e no exterior. Em particular no desenvolvimento das relações internacionais, a Constituição lutará com outros movimentos islâmicos e populares para preparar o caminho para a formação de uma única comunidade mundial [de acordo com o versículo do Alcorão, “Esta sua comunidade é uma única comunidade, e eu sou o teu Senhor, então adora-me” (21:92)] e para assegurar a continuação da luta pela libertação de todos os povos desvalidos e oprimidos do mundo (Constitute, 2023).

Ao declarar que o objetivo do Irã é trazer o triunfo do oprimido sobre o opressor e fornecer “a base necessária para garantir a continuação da Revolução em casa e no exterior”, a constituição estabeleceu os novos princípios da identidade iraniana (Adib-Moghaddam, 2010: 57¹⁰). Como consequência dessa nova configuração identitária, houve um processo

⁹ Esses conceitos surgiram em resposta às reformas modernizantes executadas durante o regime do Xá e sua inadequação ao contexto iraniano. Concebidos principalmente como uma “uma modernização autocrática de cima para baixo, em um plano tirânico e destrutivo de mudança social”, eles evidenciavam a incapacidade do Ocidente compreender as dinâmicas dos países não-ocidentais e advogavam por uma modernização que fizesse jus à “história autêntica” e à “identidade” do Irã (Mirsepassi, 2019: 17, 49, tradução nossa. No original: “top down autocratic modernization, in a tyrannical and destructive plan for social change”, “Iran’s authentic history and identity”).

¹⁰ Tradução nossa. No original: “With due attention to the Islamic content of the Iranian Revolution, which has been a movement aimed at the triumph of all the mustad’afun over the mustakbirun, the Constitution provides the necessary basis for ensuring the continuation of the Revolution at home and abroad. In particular, in the development of international relations, the Constitution will strive with other Islamic and popular movements to prepare the way for the formation of a single world community (in accordance with the Qur’anic verse “This your community is a single community, and I am your Lord, so worship Me” [21:92]), and to assure the continuation of the struggle for the liberation of all deprived and oppressed peoples in the world.”

gradual de islamização da sociedade, o que incluía uma mudança nos símbolos iranianos – como a bandeira do país e o hino nacional – e a adoção de um novo calendário político-religioso. Transformações na esfera cultural e nos espaços físicos iranianos também puderam ser observadas, com a construção de novos monumentos e praças públicas que faziam referência aos princípios revolucionários, e modificações no sistema de ensino e nos livros didáticos, a fim de transmitir para a próxima geração de iranianos os elementos dessa nova identidade (Alimaghani, 2021:160-177; Bayat, 1996: 44; Martin, 2003: 159-160).

Além disso, com a institucionalização dos ideais revolucionários como normas centrais da República Islâmica, as preferências estratégicas do Estado iraniano também foram modificadas (Adib-Moghaddam, 2010: 35). Sustentada em uma percepção que concebia a ordem internacional como hierárquica e injusta, a política externa iraniana pós-1979 foi marcada por tentativas persistentes de desafiar o *status quo*. Os ideais de independência e autonomia refletiram em uma política externa anti-imperialista, não alinhada com nenhum bloco político, centrada na oposição ao Ocidente e a Israel e no desejo de difundir o islamismo para além de suas fronteiras (Ehteshami; Hinnebusch, 1997: 42; Hunter, 2010: 27).

Foi justamente essa oposição à presença de Israel no Oriente Médio que soou como uma oportunidade para a aproximação entre Síria e Irã. Desde a derrota árabe em 1967, o governo de Assad buscava ampliar suas relações regionais para conter Israel. Ainda que ao longo da década de 1970 o país tenha conseguido construir alianças com outros países árabes – como o Egito e o Iraque –, em 1979, após o Tratado de Paz egípcio-israelense e a degradação das relações sírio-iraquianas¹¹, a Síria permanecia isolada na região. Com isso, o advento da Revolução Islâmica e a instauração de um regime cuja política externa era baseada “na rejeição de todas as formas de dominação”, “na defesa dos direitos de todos os muçulmanos” e no apoio a “qualquer luta justa de povos oprimidos contra os opressores em qualquer face da terra” (Constitute, 2023¹²), apresentou-se como a solução para colocar fim ao isolamento regional sírio (Darwich, 2016: 151-152).

Entretanto, por mais que correspondesse às necessidades estratégicas sírias no período, em um primeiro momento pode-se supor que a aproximação com o Irã não convergia com o caráter panarabista da identidade do país. Ao longo do século XX, a identidade do Estado sírio oscilou entre dois polos: o panarabismo e o nacionalismo sírio. Ainda que até o final da década de 1970 o panarabismo ocupasse um espaço central na definição de seus interesses, o nacionalismo sírio permanecia presente e, diante das limitações da

11 O Iraque parecia ser o único estado capaz de conter o poder de Israel na região e este se tornou um dos principais motivos para a aproximação de Damasco com Bagdá, após o fracasso nas relações sírio-egípcias. No entanto, a ascensão de Saddam Hussein e o fortalecimento das relações do Iraque com outros países da região – especialmente em um momento de animosidade entre este país e o Irã – resultou em infrutíferas as tentativas de aproximação entre Síria e Iraque (Darwich, 2016: 151).

12 Tradução nossa. No original: “the rejection of all forms of domination”, “the defence of the rights of all Muslims”, “it supports the just struggles of the mustad’afun against the mustakbirun in every corner of the globe”.

narrativa panarabista¹³, tornou-se o elemento predominante (Darwich, 2016: 152). Como consequência disso, não só o panarabismo perdeu espaço dentro da definição da política externa síria, mas Assad fez do pragmatismo político uma marca registrada de sua diplomacia na década seguinte (Goodarzi, 2009: 12).

Isso não culminou, no entanto, no abandono do panarabismo por parte da Síria, mas sim na sua modificação. A partir da aproximação com o Irã, o panarabismo sírio foi reorientado para a luta pela Palestina, deixando de estar atrelado à unidade entre os Estados árabes e passando a se relacionar, majoritariamente, com a luta contra Israel. Essa adaptação ocorre especialmente a partir da derrota de 1967, em que Israel ocupa novas terras árabes – incluindo as Colinas de Golã sírias¹⁴ – e a luta contra Israel adquire uma dimensão territorial para a Síria (Hinnebusch, 2005: 136). Com isso, a identidade árabe na Síria não era mais definida pela etnia e língua árabe, mas sim limitada à oposição a Israel e ao seu compromisso com a causa palestina (Darwich, 2016: 153). Assim como é posto por Hinnebusch (2005: 136¹⁵), o panarabismo sírio gradualmente alterou seu significado “de uma causa pela qual a Síria se sacrificaria a um meio para atingir os fins sírios”, de modo que a definição da Síria e de sua identidade e interesse estatal poderia ser melhor caracterizada como “arabismo sirocêntrico”.

Nota-se assim que, por mais que o panarabismo fosse um componente central da identidade síria e uma estratégia discursiva adotada pelo Partido Ba’ath para justificar sua ação externa, o seu significado era moldado de acordo com o contexto e os interesses de cada um dos países (Goodarzi, 2009: 23). Esse também é o caso do Partido Ba’ath iraquiano que, ao ver o Irã como uma ameaça aos países árabes da região, traduz a identidade panarabista em uma justificativa para a invasão. Já no caso da Síria, o Irã revolucionário era visto como um novo aliado na luta contra Israel, de modo que sua identidade panarabista era compatível com essa nova aliança.

Foi diante dessas configurações identitárias que a relação entre Síria e Irã se consolidou. Enquanto para o Irã era essencial estabelecer uma parceria regional diante do conflito com o Iraque e das recentes mudanças internas que vieram a partir da Revolução, para a Síria importava ter um aliado para conter Israel – um movimento que se tornou mais acentuado a partir das tentativas infrutíferas de aproximação com outros países da região. Essa relação, no entanto, não refletia apenas a configuração de poder regional, mas também era

13 Assim como é posto por Hinnebusch (2005: 135), ainda que a Síria tenha sido por muito tempo o centro do sentimento panarabista, ao longo da década de 1970, a lacuna entre o ideal panárabe e a política externa síria aumentou consideravelmente. Após quarenta anos de decepções com projetos de unificação, não só as elites sírias passaram a defender a soberania do Estado, bem como a opinião pública passou a ver esses projetos como objetivos irrealis.

14 As Colinas de Golã fazem parte de um território sírio perdido na Guerra contra Israel em 1967. Desde então, diversas das movimentações da Síria na região tem sido com o intuito de recuperar este território. Em especial, cerca de uma década antes da Guerra do Líbano acontecer, havia negociações entre Síria e Israel e sobre a retirada do exército israelense do território libanês (A. Harel; A. Issacharoff, 2008: 82).

15 Tradução nossa. No original: “from a cause for which Syria would sacrifice to a means to reach Syrian ends”, “syro-centric arabism”

parte da própria identidade síria e iraniana e da percepção que eles tinham em relação ao papel que deveriam desempenhar regionalmente. Para o Irã, a oposição à Israel era um princípio central da identidade revolucionária, e a luta contra o Iraque se transformou em uma oportunidade para reafirmar seu compromisso em difundir os princípios islâmicos. Já no caso sírio, o isolamento regional diante da ameaça israelense fez com que o próprio conceito de identidade árabe do país se adaptasse e tornasse a aproximação com o Irã possível. Nesse sentido, além de o vínculo entre a Síria e Irã se sustentar em elementos centrais de suas identidades, suas preferências externas se alteraram a partir dessa relação.

Observa-se assim que a oposição a Israel constitui o elemento central da aliança estabelecida entre Síria e Irã. Essa oposição, no entanto, não resulta apenas da distribuição de poder regional no Oriente Médio. Ainda que essas dinâmicas tenham influência dentro da percepção de ameaças, a identificação de Israel como um inimigo em comum relaciona-se com a própria identidade de ambos os países. Desse modo, se para o Iraque o Irã revolucionário era uma ameaça aos países árabes da região, para a Síria ele era a possibilidade de pôr fim ao seu isolamento regional e formar um eixo de maior peso contra Israel e as potências ocidentais. De forma semelhante, para o Irã a aproximação com a Síria não só ampliava sua restrita gama de parceiros regionais como também convergia com sua identidade e interesses pós-revolucionários. Com isso, a parceria estabelecida entre os dois países tornou-se uma oportunidade para definir e reafirmar suas identidades, ao mesmo tempo em que conseguiam, de maneira mais objetiva, fortalecer seus interesses regionais a partir do apoio mútuo.

Guerra do Líbano: consolidação da aliança sírio-iraniana no Oriente Médio

Se a Guerra Irã-Iraque foi responsável por estabelecer a parceria entre Síria e Irã, a Guerra do Líbano¹⁶ em 2006 consolidou a aliança. O envolvimento dos dois países no conflito aprofundou o eixo de cooperação com o Hezbollah e colaborou para que a relação entre Damasco e Teerã se tornasse central nas dinâmicas regionais do Oriente Médio. Para

16 A Guerra no Líbano esteve diretamente ligada ao conflito Israel-Palestina. Em apoio ao Hamas, o Hezbollah assassinou e sequestrou soldados israelenses que patrulhavam a fronteira do Líbano. A resposta israelense, apoiada pelos Estados Unidos, foi a aplicação de um plano para acabar com o potencial militar do Hezbollah. Pelos cálculos de Israel, as disputas durariam em torno de 2 ou 3 dias até que o Hezbollah solicitasse um cessar fogo. No entanto, com o escalonamento do conflito e o envolvimento de outros países – em especial, da Síria e do Irã – a guerra teve duração de pouco mais de um mês e culminou na morte de 1000 pessoas do lado libanês (e, segundo várias estimativas, 200 combatentes do Hezbollah) e mais de 160 em Israel (incluindo 43 civis), bem como danos materiais consideráveis nas zonas de conflito. Apesar das enormes perdas libanesas, a guerra marcou um ponto de virada na região e foi caracterizada pela imprensa como uma vitória por parte do Hezbollah. Além desta ser a primeira vez em que a frente israelense esteve sob ataque constante por tanto tempo, as forças de defesa de Israel falharam em suas tentativas de parar as investidas do Hezbollah e o fim da guerra não deixou o país em uma posição de controle, de modo que suas conquistas – que incluíam a remoção do Hezbollah da fronteira – não alcançaram as expectativas inicialmente estabelecidas (Bickerton, 2009: 202; Harel; Issacharoff, 2008:76; Norton, 2006:76; Avon; Khatchadourian, 2012: 82).

compreender o envolvimento da Síria e do Irã no conflito e o apoio fornecido por esses países ao Hezbollah, é necessário primeiramente entender o papel dessa organização na região e a participação de Síria e Irã na sua criação.

Além de ser caracterizado como uma organização terrorista pelos Estados Unidos, o Hezbollah (em árabe, *Hizb Allah*, partido de Deus) é uma entidade multifacetada, que engloba uma milícia libanesa, um movimento social e religioso do xiismo islâmico e um partido político no Líbano – que se caracteriza especialmente por sua oposição à atuação de Israel e das potências consideradas imperialistas na região (Levitt, 2015: 26). Desde a criação e consolidação do Hezbollah ao longo da década de 1980, Síria e Irã têm desempenhado um papel central no treinamento e financiamento do grupo. Se para o Irã o surgimento de um novo partido militante xiita é a realização do princípio revolucionário de espalhar a Revolução Islâmica, para a Síria o Hezbollah era um instrumento para manter sua aliança com o Irã e ganhar os meios para atacar indiretamente Israel e os Estados Unidos, fortalecendo a interpretação do ideal panarabista que havia adotado nos últimos anos (Norton, 2007: 34-35).

A Carta Aberta, manifesto de fundação do Hezbollah, declara que os principais objetivos da organização são destruir a hegemonia americana na região e pôr fim à ocupação israelense (Alagha, 2011: 43). A partir da visão de que o mundo está dividido entre oprimidos e opressores (trechos estes que fazem alusão à própria constituição da República Islâmica do Irã), o Hezbollah confere aos Estados Unidos o papel de principal inimigo do Islã, acusando-os de usar Israel para impor, direta ou indiretamente, sofrimento aos muçulmanos do Líbano (Norton, 2007: 36-38). Nesse sentido, entende-se que o “Hezbollah se apresentava como um ator militante contrário às ações de Israel e das potências ocidentais, e como defensor da criação de um Estado Islâmico para se opor ao que considerava como regimes fantoches do Ocidente no Oriente Médio” (El-Husseini, 2012: 167¹⁷).

Esses elementos definem a identidade e os interesses do Hezbollah e nos auxiliam a interpretar sua aproximação com a Síria e o Irã. É justamente essa oposição feita pelo Hezbollah à atuação norte-americana e à presença de Israel na região que o conecta ao anti-imperialismo da aliança sírio-iraniana (Samii, 2008: 32-34). Desde 1979 a oposição à presença de Israel no Oriente Médio guia os interesses e ações de Síria e Irã na região, de modo que a incorporação do Hezbollah à aliança consolida essa postura. Com isso, em 2006, quando Israel e o Hezbollah travaram disputas ao longo de 34 dias, Síria e Irã foram os únicos países da região a se envolverem no conflito e fornecerem auxílio à organização.

A relação entre o apoio iraniano ao grupo e o caráter anti-imperialista de sua identidade fica evidente a partir das declarações do Líder Supremo do Irã, o Aiatolá Ali Khamenei. Além de caracterizar a agressão no Líbano como uma “trama premeditada e uma medida sionista-americana, executada como um grande passo para dominar o Oriente Médio e o

17 Tradução nossa. No original: “Hizbullah presented itself as a militant counter to the actions of Israel and Western superpowers, and as an advocate for the creation of an Islamic state to oppose what it considered to be Western puppet regimes in the Middle East”

mundo islâmico”, o Líder Supremo enfatizou que “o Hezbollah está na linha de frente da defesa da Ummah muçulmana e de todas as nações da região”, de modo que era dever do Irã “resistir aos atos de intimidação e agressão dos Estados Unidos e às iniquidades do regime sionista” e ficar do lado de “todas as nações oprimidas, especialmente a honrosa nação do Líbano e a valente nação da Palestina” (Khamenei, 2006a¹⁸). Ainda que desde a década de 1990 o Irã tenha adotado uma postura mais flexível em sua política externa, procurando ampliar e diversificar suas relações internacionais, a oposição a Israel e à atuação norte-americana no Oriente Médio permanecem sendo um pilar central da identidade iraniana e sustentaram a assistência militar, técnica e financeira fornecida aos integrantes do Hezbollah durante o conflito (Adib-Moghaddam, 2010: 68; Samii, 2008: 32-34).

Já no que diz respeito ao envolvimento sírio, nota-se que a estratégia inicialmente adotada era a de usar o tumulto causado pelo Hezbollah em seu favor na negociação com Israel para devolverem as Colinas de Golã. A conexão identitária da Síria com o Hezbollah era menor do que aquela que o Irã criou com o grupo – uma vez que este país foi o berço ideológico do Hezbollah. No entanto, ainda assim é possível traçar paralelos entre as identidades da Síria e do Hezbollah, as quais são responsáveis por também aproximar Damasco e Teerã, ou seja, uma identidade anti-israelense. Nesse sentido, a motivação síria se dá dentro da perspectiva de conquistar de volta seu território tomado por Israel. Quando essas negociações não geraram frutos, o novo presidente, Bashar Al-Assad¹⁹, viu o apoio ao Hezbollah como uma forma de se consolidar no poder e na região, fortalecer a relação com o Irã e, a partir da frustração causada pela não recuperação das suas terras, fortalecer ainda mais sua posição – e identidade – anti-israelense (Norton, 2007: 35). Dessa maneira, a Síria não só passou a auxiliar o Hezbollah por meio do envio de armamentos – que, logisticamente, tinham maior facilidade de serem transportados por território sírio (Harris, 2009: 70) –, como também o apoiava verbalmente, por meio de discursos em que ameaçava Israel caso iniciasse ofensivas terrestres (Harel; Issacharoff, 2008: 126-129).

Observa-se, assim, que a Guerra do Líbano em 2006 representou um momento de consolidação da aliança entre Síria e Irã. Desde a década de 1980, a aliança estabelecida com o Hezbollah – por meio de seu treinamento e institucionalização – formava um dos laços mais importantes entre os dois países (El-Husseini, 2010: 801). Em 2006, com o envolvimento sírio-iraniano no conflito, a relação com a Hezbollah foi fortalecida e a atuação dos dois países em um conflito indireto com Israel serviu para reforçar suas respectivas

18 Tradução nossa. No original: “the aggression against Lebanon has been a premeditated plot and an American-Zionist measure, taken as a major step toward dominating the Middle East and the Islamic world”, “Hezbollah is at the frontline of defending the Muslim Ummah and all the nations in this region”, “the Islamic Iran considers it its duty to resist the bullying and aggressive acts of the United States and the iniquities of the Zionist regime; it will stand side by side with all the oppressed nations, especially the honorable nation of Lebanon and the valiant nation of Palestine”

19 É importante notar que a Guerra no Líbano surgiu em um momento de grandes mudanças internas na Síria, uma vez que a morte de Hafez Al-Assad – que governava o país desde 1970 –, em 2000, trouxe um novo líder, seu filho, Bashar Al-Assad. A Guerra no Líbano, portanto, tornou-se uma oportunidade para que Bashar garantisse a consolidação do poder – ainda frágil – tanto interna quanto externamente.

identidades. Além disso, o fato de apenas Síria e Irã terem fornecido apoio à organização no embate contra Israel também indica a posição dessa aliança em relação à configuração do Oriente Médio. Ao fim do conflito, o Líder Supremo iraniano descreveu o triunfo da resistência islâmica libanesa como “uma vitória que trouxe honra às nações árabes e quebrou a falsa invencibilidade do exército do regime sionista”, sendo caracterizada como uma “vitória do Islã” (Khamenei, 2006b²⁰). Já Bashar Al-Assad, em uma conferência de imprensa em Damasco, declarou que o plano dos Estados Unidos para a região falhou por conta da atuação de Hezbollah no conflito (Voice of America, 2009).

Guerra Civil na Síria: permanência e continuidade

Após quase quatro décadas de aliança, a Primavera Árabe na Síria inaugurou um novo momento na relação entre Damasco e Teerã. Com a transformação das manifestações em um conflito civil, a fragmentação social e a destruição do território sírio, a manutenção da relação sírio-iraniana passou a estar atrelada à continuidade do regime de Bashar al-Assad. Além disso, o envolvimento de potências estrangeiras na guerra transformou a Síria não só em um espaço de disputa por influência regional, mas também em um símbolo da interferência externa no Oriente Médio.

Assim como outros países no Oriente Médio, em janeiro de 2011 a Síria enfrentou uma série de manifestações que exigiam mudanças socioeconômicas. A princípio pacíficos, os protestos em massa tomaram conta do cenário político sírio e, inflamados pela resposta violenta do Estado, gradualmente tiveram suas demandas modificadas, passando a exigir, inclusive, a queda do governo de Assad (Adams, 2015: 6; Mahmoud; Rosiny, 2016: 1; Pinto, 2013: 205; Van Dam, 2017: 78; Van Schaack, 2016: 5-6). Enquanto essas revoltas se espalhavam pelo país, a oposição – formada por civis e desertores das diferentes forças armadas – se tornou mais organizada e unificada e passou a receber apoio político, financeiro e militar do exterior, principalmente de países como Estados Unidos, Israel e Arábia Saudita. Diante da resiliência dos manifestantes opositores, o governo passou a adotar uma postura ainda mais rígida e agressiva, que, somada à influência estrangeira – também responsável por que cada lado se mantivesse na disputa – transformou a Primavera Árabe em um conflito civil (Adams, 2015: 6; Pinto, 2013: 217-218).

Após o enrijecimento da resposta do Estado sírio às manifestações, muitos países da região retiraram seu apoio a Assad. Indo na direção contrária, o Irã intensificou o auxílio à Síria e se tornou, com a Rússia, um dos principais apoiadores da continuidade do regime. Logo após o início dos protestos, a assistência era somente em termos técnicos e de aconselhamento sobre o controle e repressão de manifestantes de massa (Terrill, 2015: 229). Ao longo do conflito, no entanto, o suporte iraniano ao governo sírio mostrou que podia se adaptar de acordo com as circunstâncias, e à medida que os protestos se intensificavam o

20 Tradução nossa. No original: “the victory of Islam, a victory which brought honor to Arab nations and broke the feigned formidableness of the Zionist regime’s army”

Irã ampliou sua assistência e passou a fornecer apoio militar, econômico e político à Síria (Fulton; Holliday; Wyer, 2013: 27).

As motivações que sustentam o apoio iraniano ao governo de Assad são diversas. Com uma aliança de mais de quatro décadas, o investimento iraniano depositado na Síria não é pequeno. Desse modo, grande parte das análises tendem a focar nos elementos geopolíticos e de balanço de poder que sustentam essa relação. Por um lado, o apoio iraniano é interpretado como um mecanismo para assegurar seu objetivo de se tornar uma potência regional; por outro, a perda de influência na Síria é vista como uma ameaça para a relação iraniana com o Hezbollah, uma vez que o envio de armas iranianas para a organização é feito por território sírio (Juneau, 2018: 2; Terrill, 2015: 226).

Essas interpretações, no entanto, ignoram que o apoio iraniano à Síria converge com o caráter anti-imperialista da sua identidade estatal. O possível surgimento de um governo aliado aos norte-americanos na Síria e a consolidação das monarquias do Golfo como potências regionais não só representam uma ameaça à posição iraniana de potência regional como contradizem elementos centrais da sua identidade. De acordo com o que foi posto anteriormente, desde a revolução a política externa do Irã tem sido marcada por tentativas persistentes de desafiar o *status quo*. Por mais que essa postura tenha sido atenuada, não só a oposição a Israel ainda constitui um elemento central da política externa do Irã, mas também o país permanece contra a influência norte-americana no Oriente Médio. Com isso, o envolvimento dos Estados Unidos no conflito faz com que o apoio à manutenção do governo de Assad seja uma forma do Irã reafirmar seus interesses e identidade.

Essa compatibilidade entre o apoio iraniano à Síria e sua identidade estatal pode ser observada a partir das declarações iranianas acerca do cenário sírio. Em manifestações sobre o conflito, o Líder Supremo do Irã enfatizou que “Os Estados Unidos e o regime sionista são os principais elementos por trás dos trágicos acontecimentos na Síria”. Condenando o envolvimento desses países na Síria, Khamenei considerou que “os principais culpados nas questões da Síria são aqueles que prepararam o terreno para inundar armas na Síria e dar apoio financeiro a grupos irresponsáveis”, argumentando que “o Movimento dos Não-Alinhados tem definitivamente mais direito do que os Estados Unidos, a OTAN e alguns países europeus de se envolver politicamente nas questões da Síria” (Khamenei, 2012²¹). Dessa forma, pode-se argumentar que a participação iraniana no conflito civil da Síria é condizente com os princípios anti-imperialistas de sua identidade, que permanecem pautando as preferências estratégicas do país.

Já para a Síria – mais especificamente para Assad –, o apoio do Irã no contexto da Primavera Árabe e do conflito no país passa a ser muito mais do que um reforço de interesses

21 Tradução nossa. No original: “America and the Zionist regime are the main elements behind the tragic events that are happening in Syria”, “the main culprits in the issues of Syria are those who have prepared the ground for flooding weapons into Syria and giving financial support to irresponsible groups”, “the Non-Aligned Movement is definitely more entitled than America, NATO and certain European countries to become politically involved in the issues of Syria”

regionais. Trata-se, em primeiro lugar, de uma garantia de sobrevivência do regime. Diferentemente dos outros dois momentos selecionados por esta pesquisa, o governo de Assad se vê isolado na região por conta de posicionamentos que adota diante de um contexto interno – que tem potencial para destruir sua posição. Dessa forma, contar com o apoio do Irã é de suma importância para a sua manutenção no poder. Além disso, a identidade anti-imperialista síria também se faz presente no contexto da guerra, uma vez que as potências ocidentais e os países do Golfo se colocam contra Assad nas negociações e são responsáveis pelo financiamento dos combatentes que lutam contra as forças de Assad na guerra, de modo que o apoio iraniano converge com essa posição.

Observa-se, assim, que por mais que o contexto da Síria, isolada regionalmente e desmantelada internamente, pudesse pressionar o Irã a retirar seu apoio a partir de um cálculo de custos e benefícios, a complementariedade das suas identidades e a consolidação dessa aliança ao longo de quatro décadas contribuíram para a continuidade da relação. O reforço contínuo dessa aliança ao longo dos anos fez com que ela passasse a compor a própria identidade dos dois países, o que pode nos ajudar a compreender a permanência do auxílio iraniano mesmo após tantos anos de conflito.

Conclusão

Desde 1979, a relação entre Síria e Irã tem se mostrado uma aliança estável e duradoura, constituindo uma das mais importantes do Oriente Médio. Para muitos pesquisadores a análise da relação entre esses países se baseia na ideia de um “casamento de conveniência contra inimigos comuns em uma atmosfera de crise e de isolamento político no Oriente Médio” (Kandil, 2008: 440²²). Essa perspectiva, no entanto – ancorada apenas em questões geopolíticas e estratégias, que consideram a balança de poder (nesse caso regional) como determinante no estabelecimento de alianças entre os Estados –, negligencia questões intersubjetivas envolvidas na formação dos interesses e identidades desses países, assim como seus processos de identificação de ameaças e formação de alianças.

Diante das limitações dessa abordagem, este artigo procurou elucidar os aspectos identitários e intersubjetivos envolvidos no processo de formação de interesses e alianças entre os Estados. Isso não significa que a relação sírio-iraniana não envolva cálculos estratégicos acerca da configuração geopolítica regional e internacional, mas sim que esses cálculos são elaborados diante de um determinado contexto social. Como foi apresentado anteriormente, é por meio da interação social que as configurações geopolíticas adquirem significado e importância na determinação das alianças entre os Estados. Com isso, as ideias influenciam o comportamento dos Estados ao delimitar as ações que são consideradas necessárias, possíveis ou descartadas, de modo que a identidade constitui o próprio contexto diante do qual as relações externas são formuladas e as alianças estabelecidas.

22 Tradução nossa. No original: “a marriage of convenience against common enemies in an atmosphere of crisis and political isolation in the Middle East”

Nesse sentido, defendeu-se o argumento de que a aliança entre Síria e Irã é um “casamento por convergência”. Enquanto o termo “conveniência” transmite uma ideia de casualidade entre os interesses externos de Síria e Irã – reduzindo a relação a um mero arranjo momentâneo de interesses em comum, que pode se dissolver a qualquer momento em que esses interesses não estiverem mais alinhados –, a “convergência” busca destacar a complementariedade entre suas identidades e o quanto isso contribuiu para a consolidação da aliança ao longo dos anos. Neste ponto é importante salientar que a ideia de convergência entre as identidades não pressupõe um total alinhamento de seus interesses externos, já que não só os aspectos identitários se modificam ao longo do tempo, mas também sua centralidade na formação de parcerias externas varia de acordo com o interlocutor. Nesse sentido, ainda que alguns elementos identitários dos Estados sírio e iraniano possam parecer opostos – como o caráter islâmico do Irã pós-revolução e o secularismo da Síria de Assad –, esses aspectos não impedem que a relação seja sustentada em outros pontos de convergência – como o anti-imperialismo e a oposição a Israel. Esses elementos foram identificados por este artigo como centrais para motivar a aproximação entre os dois países e permaneceram relevantes ao longo do desenvolvimento de sua relação.

Dessa forma, como foi possível notar nos três momentos anteriormente analisados, a identidade anti-imperialista de ambos os países – traduzida na oposição ao envolvimento norte-americano na região e no protagonismo de Israel – constitui um aspecto central de suas políticas externas. Essa identidade dá forma à ação externa desses Estados, compondo seus posicionamentos e discursos, e torna-se peça fundamental da consolidação da aliança. Essa convergência de interesses externos anti-imperialistas se faz notar de maneira mais significativa nos dois primeiros momentos apresentados – a Guerra Irã-Iraque e a Guerra do Líbano. Nesses cenários a convergência entre as identidades síria e iraniana, somadas a um contexto de isolamento, possibilitou a aproximação e o reforço da parceria entre os dois países.

Assim como a convergência de determinados aspectos de suas identidades possibilitou o estabelecimento da aliança sírio-iraniana, a própria parceria entre os dois países também passou a modificar e compor seus interesses externos. Nesse sentido, o que a análise da Primavera Árabe na Síria nos mostra é, que mesmo em um momento em que a identidade síria anti-imperialista não é mais tão central quanto outrora – muito por conta da necessidade primária de sobrevivência do governo de Assad –, a aliança mantém-se firme. Isso se justifica pela constituição colaborativa entre as identidades e a aliança entre Síria e Irã, que fez com que, com o passar do tempo, essa parceria se tornasse parte constitutiva dos interesses dos países envolvidos. Dessa forma, o que se observa é que após 30 anos de aliança a associação sírio-iraniana não só é resultado da convergência entre suas identidades e interesses estatais, como compõe as próprias identidades dos dois países, tornando-se intrínseca a elas e contribuindo para sua manutenção.

Referências

ADAMS, Simon. "Failure to Protect: Syria and the UN Security Council". *Occasional Paper Series*, n. 5, p. 1-26, 2015. Disponível em: http://www.globalr2p.org/media/files/syriapaper_final.pdf. Acesso em: 4 dez. 2023.

ADLER, Emanuel. "Constructivism in International Relations: Sources, Contributions, and Debates". In: CARLNAES, Walter; RISSE, Thomas; SIMONS, Beth (ed.). *Handbook of International Relations*. 2. ed. Thousand Oaks: SAGE, 2013.

ADLER, Emanuel. "O construtivismo no estudo das relações internacionais". *Lua Nova*, n. 47, p. 201-246, 1999. DOI: 10.1590/S0102-64451999000200011.

ADIB-MOGHADDAM, Arshin. *Iran in World Politics: The Question of the Islamic Republic*. New York: Columbia University Press, 2010.

ALAGHA, Joseph. *Hizbullah's Documents: From the 1985 Open Letter to the 2009 Manifesto*. Amsterdam: Pallas, 2011.

ALIMAGHAM, Pouya. *Contesting the Iranian Revolution: The Green Uprisings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

AVON, Dominique; KHATCHADOURIAN, Anaïs-Trissa. *Hezbollah: A History of the Party of God*. Cambridge: Harvard University Press, 2012

BAYAT, Asef. "The Coming of a Post-Islamist Society". *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, v. 5, n. 9, p. 43-52, 1996. DOI: 10.1080/10669929608720091.

BARNETT, Michael N. "Identity and Alliances in the Middle East". In: KATZENSTEIN, Peter J. (ed.). *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*. New York: Columbia University Press, 1996.

BICKERTON, Ian J. *The Arab-Israeli Conflict: A History*. London: Reaktion, 2009.

CHERNOFF, Fred. *Theory and Metatheory in International Relations: Concepts and Contending Accounts*. London: Palgrave Macmillan, 2007.

CONSTITUTE. "Iran (Islamic Republic of) of 1979 (rev. 1989)". *Constitute Project*, [2023]. Disponível em: https://constituteproject.org/countries/Asia/Iran_Islamic_Rep_of_?lang=en. Acesso em: 4 dez. 2023.

DARWICH, May. "Ideational and Material Forces in Threat Perception: The Divergent Cases of Syria and Saudi Arabia During the Iran–Iraq War (1980–1988)". *Journal of Global Security Studies*, v. 1, n. 2, p. 142-156, 2016. DOI: 10.1093/jogss/ogw005.

EL-HUSSEINI, Rola. "Hizbullah and Regional Non-State Actors". In: SHEHATA, Samer S. (ed.). *Islamist Politics in the Middle East: Movements and Change*. Abingdon: Routledge, 2012. p. 166-182.

EL-HUSSEINI, Rola. Hezbollah and the Axis of Refusal: Hamas, Iran and Syria. *Third World Quarterly*, v. 31, n. 5, p. 803–815, 2010. DOI: 10.1080/01436597.2010.502695

EHTESHAMI, Anoushiravan; HINNEBUSCH, Raymond. *Syria and Iran: Middle Powers in a penetrated Regional System*. London: Routledge, 1997.

FINNEMORE, Martha. *National Interests in International Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

FRIEDMAN, Yaron. *The Nuṣayrī-ʿAlawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Leiden: Brill, 2010.

FULTON, Will; HOLLIDAY, Joseph; WYER, Sam. *Iranian Strategy in Syria*. United States of America: AEI'S Critical Threats Project/Institute for The Study of War, 2013. Disponível em: <https://tinyurl.com/a95n35fd>. Acesso em: 4 dez. 2012.

GOODARZI, Jubin M. *Syria and Iran: Diplomatic Alliance and Power in the Middle East*. London: I.B. Tauris, 2009.

GUZZINI, Stefano; LEANDER, Anna. *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and his Critics*. Abingdon: Routledge, 2006.

HAREL, Amos; ISSACHAROFF, Avi. *34 Days: Israel, Hezbollah, and the War in Lebanon*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

HARRIS, William. "Lebanon's Roller Coaster Ride". In: RUBIN, Barry (ed.). *Lebanon: Liberation, Conflict, and Crisis*. New York: Palgrave Macmillan, 2009. p. 63-82.

HINNEBUSCH, Raymond A. *Syria: Revolution from above*. Abingdon: Routledge, 2005.

HINNEBUSCH, Raymond A. *Authoritarian Power and State Formation in Ba'athist Syria: Army, Party, and Peasant*. Boulder: Westview Press, 1990.

HUNTER, Shireen T. *Iran's Foreign Policy in the Post-Soviet Era*. Santa Barbara: Praeger, 2010.

HURD, Ian. "Constructivism". In: SNIDAL, Duncan; REUS-SMIT, Christian (ed.). *The Oxford Handbook of International Relations*. New York: Oxford University Press, 2008. p. 298-316.

JEPPEPERSON, Ronald; WENDT, Alexander; KATZENSTEIN, Peter. "Norms, Identity and Culture in National Security". In: KATZENSTEIN, Peter J. (ed.). *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*. New York: Columbia University Press, 1996.

JUNEAU, Thomas. "Iran's Costly Intervention in Syria: A Pyrrhic Victory". *Mediterranean Politics*, v. 25, n. 1, p. 1-19, 2018. DOI: 10.1080/13629395.2018.1479362.

KANDIL, Hazem. "The Challenge of Restructuring: Syrian Foreign Policy". In: KORANY, Bahgat. *The Foreign Policies of Arab States: The Challenge of Globalization*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2008. p. 421-455.

KARSH, Efraim. *The Iran-Iraqe War, 1980-1988*. Oxon: Osprey, 2002.

KATZENSTEIN, Peter J. (ed.), *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*. New York: Columbia University Press, 1996.

KHAMENEI, Ali. "A Congratulatory Message to Sayyid Hasan Nasrallah on the Victory of the Lebanese Islamic Resistance". Khamenei.ir, 2 ago. 2006b. Disponível em: <https://english.khamenei.ir/news/217/A-Congratulatory-Message-to-Sayyid-Hasan-Nasrallah-on-the-Victory>. Acesso em: 4 dez. 2023.

KHAMENEI, Ali. "Leader Meets with Prime Minister of Syria". Khamenei.ir, 31 ago. 2012. Disponível em: <https://english.khamenei.ir/news/1676/Leader-Meets-with-Prime-Minister-of-Syria>. Acesso em: 4 dez. 2023.

KHAMENEI, Ali. "Leader's Message on Condemnation of the Zionist Regime's Crimes in Lebanon". Khamenei.ir, 1 ago. 2006a. Disponível em: <https://english.khamenei.ir/news/218/Leader-s-Message-on-Condemnation-of-the-Zionist-Regime-s-Crimes>. Acesso em: 4 dez. 2023.

KOWERT, Paul. "Toward a Constructivist Theory of Foreign Policy". In: KUBALKOVA, Vendulka (ed.). *Foreign Policy in a Constructed World*. Abingdon: Routledge, 2015.

LEVITT, Matthew. *Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2015.

MAHMOUD, Rustum; ROSINY, Stephan. "Opposition Visions for Preserving Syria's Ethnic-Sectarian Mosaic". *British Journal of Middle Eastern Studies*, v. 45, n. 2, p. 231-250, 2016. DOI: 10.1080/13530194.2016.1246241.

MARTIN, Vanessa. *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. London: I.B. Tauris, 2003.

MIRSEPASSI, Ali. *Iran's Troubled Modernity: debating Ahmad Fardid's legacy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

NORTON, Augustus Richard. *Hezbollah: A Short History*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

NORTON, Augustus Richard. "The Peacekeeping Challenge in Lebanon". In: YAHYA, Maha (ed.). *The Sixth War: Israel's Invasion of Lebanon*. The MIT Electronic Journal of Middle East Studies, p. 76-79. Summer, 2006.

PINTO, Maria do Céu. "Nacionalismo árabe e pan-arabismo". *Observare: Universidade Autónoma de Lisboa*, p. 84-85, 2016. Disponível em: http://janusonline.pt/images/anoario2015/2.15_MariaCeuPinto_pan_arabismo.pdf. Acesso em: 2 maio 2023.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu. "Syria". In: AMAR, Paul; PRASHAD, Vijay (ed.). *Dispatches from the Arab Spring: Understanding the New Middle East*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. p. 204-242.

SAMII, Abbas William. "A Stable Structure on Shifting Sands: Assessing the Hizbulah-Iran-Syria Relationship". *Middle East Journal*, v. 62, n. 1, p. 32-53, 2008. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25482471>. Acesso em: 4 dez. 2023.

■ artigo

SEALE, Patrick. *Assad of Syria: The Struggle for the Middle East*. London: University of California Press, 1995.

TERRILL, William Andrew. "Iran's Strategy for Saving Asad". *The Middle East Journal*, v. 69, n. 2, p. 222-236, 2015. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/579575/pdf>. Acesso em: 4 dez. 2023.

VAN DAM, Nikolaos. *Destroying a Nation: The Civil war in Syria*. New York: I.B. Tauris, 2017.

VAN DAM, Nikolaos. *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society Under Assad and the Ba'ath Party*. New York: I.B. Tauris, 2011.

VAN SCHAACK, Beth. "Mapping War Crimes in Syria". *Social Science Research Network Electronic Journal*, v. 92, n. 282, p.1-59, 2016. DOI: 10.2139/ssrn.2748776.

VOICE OF AMERICA. Syria's Assad Says Hezbollah Victorious Against Israel. *Voa News*, 31 out. 2009. Disponível em: <https://www.voanews.com/a/a-13-2006-08-15-voa41/320689.html>. Acesso em: 4 dez. 2023.

MULHERES MUÇULMANAS E O USO DO *HIJAB* NO OCIDENTE: A IMPORTÂNCIA DA MULTINORMATIVIDADE NA GARANTIA DE LIBERDADES INDIVIDUAIS

MUSLIM WOMEN AND THE USE OF HIJAB IN THE WEST: THE IMPORTANCE OF MULTINORMATIVITY IN GRANTING INDIVIDUAL FREEDOMS

Gabrielle Souza O' de Almeida¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo investigar a problemática envolvendo o uso do *hijab*, o lenço utilizado por uma parcela das mulheres de religião islâmica, no contexto do Ocidente, especialmente na Europa, onde alguns países chegaram a proibir o seu uso, revelando um ato de evidente intolerância religiosa. Por meio de uma análise aprofundada, são explorados tanto o movimento feminista islâmico, que defende a liberdade de escolha do uso do *hijab* como uma expressão de identidade e fé, quanto a corrente contrária, que argumenta que a própria religião garante essa igualdade entre homens e mulheres. O ponto fulcral deste artigo é a discussão da multinormatividade, em um contexto global, como meio para salvaguardar a liberdade individual das mulheres na escolha de suas vestimentas, independentemente de suas crenças religiosas, e para evitar interferências estatais nos assuntos pessoais de cunho religioso. Argumenta-se que o respeito à multinormatividade é fundamental para garantir a diversidade cultural e religiosa nas democracias ocidentais, reforçando o respeito aos direitos humanos e à autonomia individual. Os resultados desta pesquisa apontam para a necessidade de uma abordagem pluralista e não intolerante por parte das “democracias” ocidentais, a fim de reconhecer a diversidade religiosa e cultural das sociedades contemporâneas. Além disso, destaca-se a importância de promover um diálogo intercultural construtivo, em busca de soluções que respeitem a dignidade humana e a liberdade de expressão das mulheres muçulmanas. Ao final, espera-se que este estudo contribua para um olhar mais empático e compreensivo sobre a questão do *hijab* no Ocidente, promovendo uma convivência harmoniosa entre diferentes culturas e religiões.

Palavras-chave: Liberdades Individuais. Direitos das Mulheres. Hijab. Mulheres Muçulmanas. Direitos Fundamentais.

Abstract: This article aims to investigate the issue around the use of hijab, the scarf used by part of the women in the Islamic religion, in the context of the West, especially in Europe, where some countries even forbid its use, showing an evident act of religious intolerance. With a deep analysis, both the Islamic feminism movement, which defends the freedom of choice of using the hijab as an identity and faith expression, and the contrary current, which argues that the religion itself grants this equality between men and women, are explored. The key point of this article is the multinormativity discussion, in a global context, as a way to defend the individual freedom of women in their choice of clothing, independently of their religious faith, and to avoid state interferences in personal religious issues. It argues that the respect to multinormativity is essential to ensure the cultural and religious diversity in western democracies, reinforcing the respect to human rights and individual autonomy. The results of this research point to the need for a plural approach that is not intolerant on the part of the western “democracies,” to recognize the religious and cultural diversity of contemporary societies. Also, it highlights the importance of promoting a constructive intercultural dialogue, seeking solutions that respect the human dignity and freedom of expression of Muslim women. Finally, we hope that this article contributes to a more empathetic and understanding look on the hijab issue in the West, promoting a harmonious coexistence between different cultures and religions.

Keywords: Individual Freedoms. Women Rights. Hijab. Muslim Women. Fundamental Rights.

¹ Mestranda em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), com bolsa do Programa de Excelência Acadêmica pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (PROEx/CAPES). Especialista em Direito Civil e Direitos das Mulheres. Advogada. Link para o currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/1757090945848315>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0121-6124>. Contato: gabrielleodealmeida@gmail.com

INTRODUÇÃO

Desde as grandes revoluções liberais – Revolução Gloriosa, Independência Americana e Revolução Francesa (1787-1799), que popularizou o lema “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” como um símbolo que deu início ao reconhecimento dos direitos humanos na concepção ocidental – os mecanismos documentais garantidores internacionais desses direitos passaram a ser moldados sob uma perspectiva de liberdade.

Posteriormente à Segunda Guerra Mundial, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, surge firmando uma série de direitos e deveres que todas as nações deveriam se comprometer em cumprir. A partir daí, não sendo suficiente a declaração de igualdade entre homens e mulheres, outros documentos mais específicos em relação ao gênero feminino, à raça, à saúde e ao meio ambiente passam a ser pauta de direitos humanos.

Quando se fala em direitos e liberdades individuais, tem-se direitos fundamentais, que se estabelecem por meio de leis em grande parte dos países democráticos, os quais se amparam nas cartas e documentos internacionais garantidores dos direitos humanos. Considerando que são direitos de natureza imprescritível, inalienável e indisponível, supõem-se que não deveria haver restrições a liberdades mais básicas, como a vestimenta que uma mulher escolhe usar com base em suas crenças religiosas, já que a liberdade religiosa também é garantida por tais documentos internacionais de direitos humanos.

A partir dessa ideia, esta pesquisa pretende problematizar a questão do uso do *hijab*² como escolha individual de vestimenta das mulheres de religião islâmica em países ocidentais, principalmente no continente Europeu, onde há uma forte tendência xenofóbica em razão de ataques terroristas por fundamentalistas islâmicos, gerando uma generalização que afeta uma população não fanática (feminina ou não, mas aqui o foco são as mulheres) e que apenas busca sua liberdade de crença e de vestimenta.

Para tanto, será utilizado um aparato acerca de um recente movimento feminista islâmico, bem como de um ponto de vista oposto, que defende que o próprio alcorão já traz em seu bojo direitos e garantias das mulheres. Após isso, utiliza-se a ideia de multinormatividade como uma possível solução para o problema, no sentido de buscar legislações e políticas não discriminatórias em países como a França, que se considera um Estado laico, mas que proíbe mulheres de usarem *hijab* em competições esportivas.

Os resultados apontam para a necessidade da adoção de uma perspectiva interseccional feminista por parte dos Estados Democráticos que se propõem a garantir direitos e liberdades individuais a todos, independente de gênero, raça, classe social ou religião. Além disso, a multinormatividade se mostra como uma alternativa válida de maneira concomitante.

2 Este trabalho reconhece que existem vários tipos de véu que podem ser utilizados por mulheres muçulmanas, no entanto, não para generalizar, e sim para manter a uniformidade da linguagem, será utilizado apenas o termo *hijab*.

Feminismo Islâmico: uma breve exposição

Antes de adentrar de fato na temática do feminismo islâmico, é importante destacar algumas considerações a partir da pesquisa de Mariana Menezes Neumann (2006), que explica o Islã enquanto religião e o indivíduo muçulmano como etnia, o qual não necessariamente professa a fé em Allah.

A autora elucida o significado da palavra Islã, que em árabe significa “submissão”, etimologicamente ligada à palavra paz (*salaam*), então o muçulmano seria aquele que, por meio do discurso do profeta Maomé, se submete a Allah. A segunda definição, segundo Neumann, teria relação com uma condição do indivíduo que nasce em família muçulmana e é designado dessa forma única e exclusivamente por esse motivo, ou seja, indica origem étnica, e não a religiosidade professada, podendo esse indivíduo ser até mesmo um agnóstico ou ateu. Historicamente, configura-se da seguinte maneira:

Os muçulmanos da Bósnia, por exemplo, descendentes de eslavos, converteram-se ao Islã somente durante o reinado do Império Otomano e foram oficialmente rotulados de muçulmanos para diferenciá-los dos Cristãos Ortodoxos sérvios e Católicos croatas. Configuraria assim a noção de um “muçulmano nominal”. Esta definição, no entanto, não está isenta de controvérsias, em especial, pelos ativistas muçulmanos que tendem a definir uma fronteira entre os “muçulmanos autênticos” e os demais. Em alguns casos mais radicais a delimitação dessa fronteira refere-se a categorias ainda mais severas, “fiéis” e “infiéis”. Ambos os discursos podem ser apropriados por um determinado país ou grupo político para justificar propostas de integração ou separação (Neumann, 2006: 762).

Assim, pode-se concluir que as palavras “Islã” e “muçulmano” não têm conceitos exclusivos e devem ser pensadas a partir do que Neumann chama de categorias linguísticas identificadoras de grupos sociais, com disputas entre diferentes etnias, resultando então de um contexto político e histórico bem específico.

No mundo, estima-se que há mais de 1,5 bilhão de pessoas, de 57 nações, em quatro continentes, que integram a Organização da Conferência Islâmica, sendo a religião que mais cresce no mundo em número de adeptos (Szklarz, 2010). No Brasil são cerca de 1,5 milhão de fiéis, e na França são mais de 6 milhões, sendo a maior proporção da Europa, ainda que desde o atentado de 11 de setembro de 2001 muitos até hoje enxerguem esses ataques como ofensivas diretas do Islã ao Ocidente, graças aos próprios meios de comunicação midiática que perpetuaram estereótipos causadores de medo.

A partir disso, o que este capítulo pretende é demonstrar o que é o movimento chamado de feminismo islâmico, assim como a existência de uma corrente contrária, que discorda da necessidade de existência desse movimento defendendo que a própria religião já garantiria direitos às mulheres.

No entanto, aqui o foco não está em uma análise da religião em si, mas ao fato de os países ocidentalizados, e muitas vezes colonizadores históricos, questionarem os costumes típicos do Oriente, o que não ocorre, por exemplo, em relação aos cristãos católicos,

religião que em determinado período da história tratou pretos como sem alma e dignos da escravidão. Acredita-se que essa problemática se dá em razão do colonialismo:

Alguns imaginam que novas comunidades idealizadas darão muito menos ênfase a diferenças étnicas e raciais, diferenças que veem como resultantes inteiramente ou quase inteiramente de estruturas de opressão, tais como o escravismo e o colonialismo. O colonialismo cria e reifica identidades como meio de administrar povos e estabelecer hierarquias entre eles. Por isso muitos acreditam que devemos postular como objetivo um futuro no qual as identidades criadas pelo colonialismo possam dissolver-se (Ribeiro, 2017: 19).

Ou seja, segundo Djamila Ribeiro sobre a ideia de Linda Alcoff, essa reflexão traz a percepção de como o colonialismo trabalha em retificar identidades a ponto de não ser possível propor um amplo debate sobre um projeto de sociedade que não enfrente a forma como algumas identidades são criadas a partir dessa lógica colonial.

Note-se, mais uma vez, que o objetivo deste trabalho não é criticar religião alguma, mas demonstrar através de fatos e dados históricos que as religiões tradicionalmente de maioria não branca ou fora do padrão ocidental-europeu estão muito mais suscetíveis a terem seus costumes questionados, mesmo por parte de Estados teoricamente democráticos e laicos.

Feminismo islâmico: considerações sobre o movimento

Em várias partes do mundo, mesmo com os esforços internacionais em produzir documentos de proteção de gênero, as mulheres permanecem sendo um grupo socialmente vulnerabilizado e desfavorecido simplesmente por seu gênero. Sendo assim, o grupo “mulheres”, com seus devidos subgrupos interseccionais, alguns mais vulnerabilizados e marginalizados do que outros, permanece sendo um grupo historicamente desfavorecido, seja no Ocidente ou no Oriente.

A partir desse estado de vulnerabilidade, que acaba por infringir o princípio basilar da isonomia que o Direito carrega, se faz necessário não só que documentos internacionais sejam produzidos, como é preciso também que as grandes Nações Democráticas ao redor do globo se comprometam com tais garantias de direitos humanos e as incorporem internamente, tanto pelo meio legislativo quanto por meio de políticas públicas de proteção para mulheres. Não suficiente o âmbito formal, as sociedades precisam ser conscientizadas a respeito de diferenças, especificamente nesta pesquisa sobre diversidades de crença religiosa.

Com alguns séculos de existência do Islã, o movimento do “feminismo islâmico” ou “feminismo muçulmano” surge de forma relativamente recente, utilizado pela primeira vez em 1995, na 4ª Conferência da ONU sobre a Mulher (Szklarz, 2010). Esse movimento se define pelo objetivo de recuperar a concepção de *ummah* (comunidade muçulmana) como um ambiente a ser compartilhado entre homens e mulheres (Lima, 2014: 681). Para tanto,

a proposta é fazer uma espécie de releitura dos escritos sagrados do Islã a partir de *ijtihad*, que seria uma livre interpretação³ de fontes religiosas:

Para isso, utiliza a metodologia de releitura das escrituras do Islã por meio das práticas de *ijtihad* [livre interpretação das fontes religiosas] e da formulação analítico-discursiva de busca pela justiça e pela emancipação das mulheres, que seriam expostas nas releituras dos textos sagrados numa perspectiva feminista. A espinha dorsal dessa metodologia é a prática do *tafsir* [comentários sobre o Alcorão]. Além do Alcorão, também são objetos de releituras os *ahadith* [dizeres e ações do profeta Muhammad] e o *fiqh* [jurisprudência islâmica].

Embora o ativismo de feministas muçulmanas seja bastante frequente nas regiões muçulmanas do Sul da Ásia, do Oriente Médio e do Norte da África, ao longo desses anos pós-1980, muita produção teórica e metodológica foi desenvolvida para esse feminismo, sendo em grande parte elaborada nas diásporas muçulmanas. O discurso feminista islâmico pode ser sintetizado pelas falas das principais ou mais divulgadas autoras militantes desse movimento (Lima, 2014: 681).

Dentre as feministas muçulmanas citadas por Lima (2014: 681) está a paquistanesa Asma Barlas, que defende uma leitura libertária e antipatriarcal do Alcorão, sem a necessidade de ser mulher ou se declarar feminista para tanto, a iraniana Ziba Mir-Hosseini, que defende que a relação polêmica entre o Islã e o feminismo precisa ser analisada a partir de um ponto de vista capaz de incluir os efeitos do anticolonialismo e do nacionalismo, posição destacada por Mariana:

[...] de um lado, era a visão ocidental de que o Islã é uma religião violenta e discriminatória e, de outro, a visão do nacionalismo e do anticolonialismo de que o “feminismo” – a defesa de direitos das mulheres – é um projeto colonial que deveria ser rejeitado. Consequentemente, às mulheres muçulmanas restou a difícil escolha entre “sua identidade muçulmana – sua fé – e sua nova consciência de gênero” (Lima, 2014: 682).

Cita ainda Amina Wadud, uma estadunidense descendente de africanos que se converteu ao Islã no fim dos anos 1970 e lidera as orações de sua mesquita às sextas-feiras, direito cuja conquista tornou-a a única mulher no mundo a fazê-lo em comunidades tanto dos Estados Unidos quanto da Malásia e África do Sul. Para ela, os próprios textos sagrados do Alcorão contêm direitos de igualdade, pluralismo e justiça, bastando que o muçulmano que o leia interprete-os, bem como a essência do Islã, em seu ponto de vista, é igualitária (Lima, 2014: 682).

Eduardo Szklarz (2010), em seu artigo intitulado “Sob o Véu”, divide o feminismo islâmico em três correntes: a primeira fala sobre o papel das mulheres sem que se rompa a tradição do Islã, corrente seguida por Amina Wadud; a segunda, representada pela indiana Asra Nomani, teria sua busca por mudanças através de ideias seculares, como mulheres e homens devendo sentar-se juntos na mesquita; a última corrente, com sua defensora Ayaan Hirsi Ali, afirma que a crença prega aversão à mulher. De forma geral, segundo os textos

3 *Ijtihad* foi um método utilizado como ideia principal do movimento modernista islâmico cuja liderança foi Muhammad ‘Abduh do fim do século XIX ao início do século XX, na intenção de avir o Islã com a modernidade (BADRAN apud LIMA, 2009)

supracitados e pesquisas feitas diretamente com jovens muçulmanas, o *hijab*, ou outros tipos de véu, não representam opressão de forma alguma, mas um elemento identitário.

Apesar do grande desserviço que a mídia estadunidense realizou ao longo dos anos ao perpetuar estereótipos negativos sobre fiéis do Islã (principalmente após os atentados de setembro de 2001), recentemente a gigante do cinema e das revistas em quadrinho Marvel trouxe para as telas dos serviços de *streaming* a primeira super heroína declaradamente muçulmana e descendente de paquistaneses. A série *Ms. Marvel* (2022) aborda inclusive o tema da Partição da Índia e a discriminação sofrida por quem professava a fé do Islã. A série recebeu críticas positivas, pois traz ainda uma personagem que escolhe usar o *hijab* como forma de empoderamento em sua comunidade.

A importância da interseccionalidade nos feminismos ocidentais como forma de buscar um tratamento igualitário para mulheres muçulmanas

Dentro dos estudos feministas, especificamente a partir das reivindicações do feminismo negro, a interseccionalidade surge como uma teoria relativamente nova que aborda a natureza interseccional das estruturas e identidades sociais. Esse estudo surgiu depois que muitas mulheres se sentiram excluídas dos primeiros discursos feministas, que predominantemente abordavam as reivindicações de mulheres brancas de classe social elevada. Explica Sara Salem:

As feministas negras americanas foram as pioneiras ao afirmar que o feminismo dominante não representava e não era capaz de representar suas experiências, pois suas realidades eram muito mais complexas. Elas eram mulheres, mas também negras, pobres ou ricas, urbanas ou rurais, educadas ou não, e assim por diante. Todas essas diversas facetas de suas identidades se entrelaçavam para criar suas realidades (Salem, 2014: 114.).

Kimberlé Crenshaw, em seus estudos críticos de raça na década de 1980, buscou problematizar questões relacionadas ao que ela chama de cegueira à cor, à neutralidade e à objetividade da lei. Essa autora tinha como objetivo demonstrar justamente as limitações do pensamento feminista no que tange às necessidades de mulheres não brancas, apontando a interseccionalidade como uma saída para que se enxergasse a interação da categoria raça com gênero, a fim de abranger uma maior quantidade de mulheres na busca por direitos básicos. Salem (2014: 115) explica: “Crenshaw afirma que as experiências das mulheres negras são muito mais amplas do que as categorias discriminatórias do discurso [...]”.

O feminismo, de maneira geral, sempre teve uma relação complexa com a religião e as pessoas religiosas. Elina Vuola (Salem, 2014: 116) argumenta que a perspectiva superficial da academia feminista sobre a religião não permite uma compreensão completa da realidade. A religião é muito importante para as mulheres, apesar das dificuldades em aceitar esse fato. Vuola destaca a importância de não julgar a religião como opressiva para

as mulheres, mas sim ouvir o que cada uma tem a dizer sobre o assunto e como isso faz parte de suas identidades:

Por muito tempo, o feminismo ocidental considerou as mulheres religiosas, especialmente as muçulmanas, como desprovidas de agência. Isso está relacionado à visão teleológica de que as sociedades devem se afastar da religiosidade em direção ao secularismo para serem vistas como progressistas. Isso muitas vezes implica que as mulheres religiosas não são consideradas modernas (e libertas). A religião é frequentemente enquadrada, de forma aberta ou sutil, como opressiva (Salem, 2014: 117).

É fundamental não julgar as escolhas religiosas das mulheres, especialmente aquelas que seguem o Islã, pois é comum que o feminismo ocidental as veja como oprimidas pelo uso do *hijab* ou outras vestimentas que cobrem mais o corpo feminino. No entanto, é importante criticar a visão simplista dessa defesa, pois ignora o fato de que essas mulheres muçulmanas frequentemente escolhem usar essas roupas como forma de afirmar suas identidades, especialmente no contexto ocidental, apesar dos preconceitos enfrentados.

Dessa forma, por meio de uma concepção decolonial e interseccional do feminismo, é possível mensurar o início de um caminho contrário ao que já se denomina como “islamofobia”⁴ por diversos países ocidentalizados pelo mundo. É válido mencionar a França, onde foi aprovada legislação que proíbe mulheres muçulmanas atletas de competirem usando o *hijab*, sob o pretexto de que isso prejudicaria seu desempenho esportivo e ameaçaria sua segurança. (Silva, 2021). No entanto, não existem estudos que comprovem essa tese. Portanto é essencial buscar uma compreensão mais profunda e inclusiva das experiências das mulheres muçulmanas, considerando suas diversas identidades e escolhas individuais.

Apontamentos sobre (a crítica ao) Universalismo e Multinormatividade

Um dos maiores desafios atuais da teoria do Direito reside na questão da universalização dos direitos fundamentais entre culturas diversas. A aplicação desses direitos enfrenta adversidades, como a imposição da proibição do *hijab*, como ocorre na França. Isso gera debates acerca das diferentes concepções sobre direitos e liberdades, e como Oriente e Ocidente as veem de maneira diversa.

O universalismo, baseado em um contexto branco e europeu, muitas vezes não consegue compreender a escolha de mulheres refugiadas paquistanesas, por exemplo, em usar o *hijab*. Esse universalismo busca liberdades e direitos de acordo com o contexto do colonizador, impondo ao colonizado suas próprias concepções de “liberdade, igualdade e fraternidade”. Immanuel Wallerstein (Prado et al., 2015) critica esse tipo de universalismo

4 “O termo “islamofobia” aparece escrito pela primeira vez na França na década de 1920 como “islamophobie” e reaparece na década de 1970. No entanto, essas duas aparições do termo contam com diferenças em suas significações. A primeira se refere a disputas e diferenças dentro do Islã, e a segunda ao repúdio aos muçulmanos e ao islamismo” (Alves; Mercher, 2017: 2).

tipicamente europeu pois parece legitimar o sistema capitalista global formado após a 1ª Revolução Industrial.

Em uma contextualização histórica acerca dos movimentos ocidentais para a conquista de direitos “universais”, o professor José Rodrigo Rodriguez em *Direito das Lutas: democracia, diversidade, multinormatividade*, baseado em Franz Neumann, destaca como o constitucionalismo liberal funcionou protegendo os interesses da burguesia enquanto coincidiam com o conceito de “universal”. No entanto, grupos que não se enquadram nesse padrão universal são marginalizados e não contemplados quando se fala em titulares de direitos humanos universais:

Logo no prefácio de ‘O Império do Direito’ nosso autor caracteriza a tradição jurídica ocidental como uma faca de dois gumes no que diz respeito à proteção dos interesses da burguesia. A afirmação da universalidade serviu a esta classe até o momento em que seus interesses se confundiam como o universal. Proteção de direitos individuais, proteção da propriedade privada, controle do governo pela sociedade, liberdade de contratar: enquanto era este o conteúdo das constituições, o constitucionalismo liberal funcionou sem contestação (Rodriguez, 2019: 121).

Isso prova que desde o surgimento da ideia do que poderia vir a ser o universalismo inserido em contexto democrático, sempre um grupo dominante se torna o padrão universal a ser seguido. Assim, os grupos sociais que se dissociarem de alguma forma desse padrão estabelecido como ideal sujeito de direitos acabam marginalizados e não contemplados no grupo “todos”. Nesse sentido, Natalia Castilho, sobre o universalismo em Herrera Castilho, cita:

A partir da riqueza humana se rechaça qualquer universalismo a priori que imponha critérios como se fossem o padrão ouro da ideia de humanidade. O único universalismo que podemos defender desde essa posição é um universalismo a posteriori, um universalismo de chegada no qual todas as culturas possam oferecer suas opções e discuti-las em um plano, não de mera simetria, mas de igualdade. A partir dessa opção, a única definição que pode ser defendida é a que vê os direitos humanos como o sistema de objetos (valores, normas, instituições) e de ações (práticas sociais, institucionais ou não) que abra e consolide espaços de lutas (Castilho, 2013: 149).

Ou seja, nesse raciocínio o discurso de proteção dos direitos humanos precisa fazer com que seja possível superar o seu uso como ferramenta mantenedora de injustiças e desigualdades, de modo que seja realmente convertido em verdadeiro catalisador de processos históricos (Castilho, 2013: 150). A partir desse critério de riqueza de Herrera Flores surgem possibilidades de se construir uma nova realidade voltada para as necessidades do “outro”, aquele que foge do padrão de universalidade, em busca de um contexto com mais dignidade, decolonial com potencial de emancipação.

Herrera Flores propõe uma reinvenção dos direitos humanos, buscando o empoderamento dos desfavorecidos para alcançar maior igualdade no acesso aos bens, ao mesmo tempo em que reforça as garantias formais já reconhecidas judicialmente. Essa abordagem vai além dos processos formais institucionalizados, abrangendo questões culturais e sociais,

que são os grandes pontos em relação à liberdade de vestimenta das mulheres muçulmanas no Ocidente. Sendo assim, o que se propõe é uma concepção pluralista do Direito, que tem como principal finalidade

[...] descrever a incapacidade do direito estatal oficial de regular a totalidade das relações sociais, por exemplo, em países marcados pela colonização europeia e, mais recentemente, em razão da globalização e (2) [...] criticar o não reconhecimento e a destruição pelo Estado de direitos não estatais que compõem formas de vida que devem ter direito a existir e se manifestar em sua particularidade (Rodriguez, 2020: 2).

Dessa forma, a concepção multinormativa do direito, conforme argumentado por Rodriguez, busca um universalismo sensível e policêntrico que permita uma gestão verdadeiramente universal do direito, abrangendo todas as culturas e concepções de liberdade. Não requer a existência de um estado nacional, federação de Estados ou jurisdição mundial – com base em *À Paz Perpétua*, de Kant –, mas sim uma abertura para a diversidade e a busca por igualdade e emancipação em um contexto decolonial.

A multinormatividade como ferramenta pela busca por liberdades individuais de vestimentas das mulheres em países Ocidentais

Este tópico discute a multinormatividade sob a perspectiva de José Rodrigo Rodriguez, incluindo suas interpretações de autores clássicos. O autor defende que a multinormatividade é uma ferramenta essencial para construir uma concepção moderna da sociedade que seja compatível com diversas formas de viver de maneira igualitária e comunitária no contexto do estado democrático de direito.

Rodriguez (2020) aborda a problemática das experiências comunitárias e o direito racional, destacando que nem todos os indivíduos desejam estar vinculados ao raciocínio lógico e às instituições democráticas, o que pode gerar resistência por parte de alguns grupos. No caso das mulheres muçulmanas que usam o *hijab* na Europa, essa resistência se manifesta na tentativa de manter suas tradições identitárias além das crenças religiosas, o que entra em conflito com o direito racional e o universalismo abstrato. O fluxo crescente de imigrantes islâmicos, muitos deles forçados a saírem de seus países por causa de conflitos, torna essa relação ainda mais evidente.

Rodriguez (2019) cita Klaus Günther, que descreve a racionalidade jurídica como “um procedimento que deve ser marcado pelo senso de adequação do caso à norma”. Nesse contexto, questiona-se como as proibições abstratas afetam grupos específicos de mulheres muçulmanas que não têm relação com crimes de terrorismo ou outros eventos isolados. Por meio da jurisprudência, novas normas gerais vão sendo formadas, redesenhando o ordenamento jurídico e criando critérios para exceções e interpretação de termos abertos.

Ainda sob o pensamento de Günther, Rodriguez reafirma que a distinção entre legislação e jurisdição reside na função, e não na natureza. Ou seja, ao lidar com uma sociedade

complexa e em constante mudança, o legislador cria normas gerais abstratas para antecipar situações de aplicação. Por outro lado, a jurisdição deve lidar com a complexidade do caso concreto, já que as normas jurídicas se mostram frágeis diante da dinâmica frenética das mudanças sociais. Conseqüentemente, novos conflitos sociais e problemas jurídicos surgem constantemente, enquanto as normas são contestadas pelos agentes sociais. Assim, é necessário realizar uma atividade circular de teste, reexame e reafirmação constante da adequação das normas diante dos casos concretos, ou seja, das lutas sociais expressas no direito (Rodriguez, 2019).

Embora não seja explicitamente mencionado na obra de Klaus Günther, é evidente que o conceito de adequação abordado pelo autor deve abranger a capacidade de perceber conflitos entre diversas ordens normativas, não se restringindo apenas aos conflitos entre destinatários de uma mesma ordem jurídica estatal. Essa percepção é essencial para compreender toda a complexidade do caso concreto, como se demonstra necessário no caso destacado neste estudo.

Seja qual for o argumento que se estabilize neste caso, uma nova norma geral vai sendo formada pela via jurisprudencial. Por esta razão, pode-se dizer que os casos o poder de redesenhar por dentro o ordenamento jurídico e, conseqüentemente, alterar os protocolos interpretativos da dogmática jurídica, criando critérios para estabelecer exceções e critérios para atribuir sentido a termos abertos (Rodriguez, 2019: 289).

Dessa forma, o pluralismo jurídico tem sido explorado para analisar possíveis mudanças nas instituições do Direito ocidental. Rodriguez (2020) tem o objetivo de desenvolver uma visão de racionalidade jurisdicional que leve em consideração as decisões relacionadas aos conflitos entre diversas ordens normativas. Para isso, defende a necessidade de ir além do estado de direito e da democracia. O propósito é estabelecer instituições multinormativas que viabilizem a livre reprodução de experiências comunitárias, sem abrir mão dos princípios de democracia e estado de direito.

Dessa forma, todos os indivíduos poderão definir a si mesmos, mesmo que suas autodefinições não se alinhem aos padrões racionais e estejam associadas à preservação de formas de vida comunitárias. De fato, a existência de múltiplas jurisdições específicas para cada ordem normativa, lidando com diversas formas de vida, torna-as mais capazes de compreender as peculiaridades dos casos concretos que enfrentam.

Entretanto, Rodriguez (2020) afirma que, para que essa concepção da jurisdição seja consistente com o conceito de estado democrático de direito e não se limite a uma apologia ou descrição da fragmentação da sociedade, é fundamental que se demonstre a viabilidade e as vantagens de uma gestão universal não unitária do direito, transcendendo as fronteiras do Estado nacional e dispensando a ideia de uma jurisdição mundial.

Em outras palavras, é necessário conceber uma gestão universal policêntrica do direito, fundamentada em um universalismo sensível e, conseqüentemente, multinormativo, na qual as diversas jurisdições utilizem uma linguagem comum e, em alguns casos, sejam

capazes de estabelecerem uma interação. Defende-se, portanto, o uso da multinormatividade do direito institucional para tornar o direito heterogêneo e inclusivo em relação a grupos sociais diversos.

Isso possibilita uma democracia verdadeiramente isonômica e respeitosa à dignidade dos grupos que não se enquadram em um padrão europeu historicamente estabelecido, reforçando a importância de um Estado laico. Por meio dessa abordagem pluralista é possível alcançar uma compreensão mais ampla e justa dos direitos individuais de vestimenta das mulheres em países ocidentais, valorizando a diversidade cultural e respeitando as tradições identitárias de diferentes grupos.

Considerações finais

O feminismo é uma luta histórica que se mostra cada vez mais necessária nos dias atuais. Diariamente os noticiários reportam casos de violência de gênero em diversas esferas da sociedade, os quais têm origem na mentalidade machista e patriarcal enraizada em muitas culturas ao redor do mundo. É alarmante constatar que até mesmo Estados que se proclamam democráticos e laicos restringem a vestimenta de mulheres muçulmanas em seus territórios.

A discriminação enfrentada pelas mulheres islâmicas não se limita ao continente europeu: relatos de islamofobia também surgem no Brasil. Contudo, é inaceitável que a proibição de vestimentas específicas, ato de intolerância religiosa ou de xenofobia, seja justificada sob o pretexto de segurança nacional. As liberdades fundamentais das mulheres continuam sendo questionadas, exigindo que o direito esteja atento a essa problemática.

Nesse contexto, a análise do feminismo islâmico e a crítica ao universalismo colonial abstrato conduzem a um resultado de pesquisa importante: a multinormatividade pode representar uma solução para os grupos sociais excluídos de garantias de direitos humanos básicos. Assim, torna-se urgente que os Estados contemporâneos reconheçam a diversidade religiosa, cultural e de gênero como essencial para a construção de uma sociedade plural, democrática e laica.

Por meio da implementação de políticas multinormativas, que considerem as distintas ordens normativas atuando simultaneamente, é possível alcançar uma gestão universal e plural do direito. Essa abordagem não somente respeita a autodefinição dos grupos, mas também permite a livre reprodução de experiências comunitárias, mantendo a coesão social sem desconsiderar as ideias de democracia e estado de direito.

Nesse sentido, a visão de racionalidade jurisdicional proposta por José Rodrigo Rodriguez abarca a sensibilidade para lidar com conflitos entre ordens normativas diversas, ultrapassando os limites da jurisdição estatal tradicional. Ao imaginar uma gestão universal policêntrica do direito, baseada em um universalismo sensível e multinormativo,

as jurisdições terão a capacidade de dialogar entre si, adotando uma linguagem comum e adaptando-se às peculiaridades dos casos concretos.

Conclui-se, portanto, que é essencial avançar em direção a uma compreensão mais ampla e inclusiva dos direitos humanos, combatendo a intolerância e a exclusão. A multinormatividade surge como um caminho promissor para enfrentar os desafios impostos pela diversidade social, cultural e religiosa, consolidando um Estado verdadeiramente democrático, plural e que respeite as liberdades individuais. O combate ao machismo, à violência de gênero e à discriminação em todas as suas formas deve ser uma prioridade constante, e é papel do direito promover a igualdade e a dignidade para todas as pessoas, independentemente de suas crenças e origens.

Referências

ALVES, Vivian de Freitas; MERCHER, Leonardo. *A ascensão da islamofobia na Europa no século XXI*. Trabalho de Conclusão de Curso, Centro Universitário Internacional, 2017. Disponível em: <https://repositorio.uninter.com/bitstream/handle/1/263/1222710%20-%20VIVIAN%20ALVES.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 5 dez. 2023.

BEZA, Ana Paula Maciel. *A proibição do uso do véu islâmico na França: uma análise sobre o choque cultural na perspectiva ocidental*. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade do Sul de Santa Catarina, 2021. Disponível em: <https://repositorio.animaeducacao.com.br/bitstream/ANIMA/24704/1/TCC%20RI%20-%20ANA%20PAULA.pdf>. Acesso em: 5 dez. 2023.

CASTILHO, Natalia Martinuzzi. “Pensamento descolonial e teoria crítica dos direitos humanos na América Latina: um diálogo da partir da obra de Joaquín Herrera Flores”. Dissertação de mestrado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2013.

COSTA, Inês Granja. *O tribunal europeu dos direitos humanos e os símbolos religiosos: o uso do véu muçulmano na Europa do século XXI*. Dissertação de mestrado, Universidade Católica Portuguesa, 2017. Disponível em: <https://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/179891/Tese+49.pdf>. Acesso em: 5 dez. 2023.

CRENSHAW, Kimberlè Williams. *Beyond Racism and Misogyny: Black Feminism and 2 Live Crew*. In: MATSUDA, Mari J.; III, Charles R Lawrence; DELGADO, Richard; CRENSHAW, Kimberlè Williams. *Words That Wound Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*. Nova Iorque: Routledge, 2018. p. 1-155.

DE FRANCO, Clarissa. “Feminismo islâmico face ao feminismo secular: uma nova consciência de gênero de um oriente que rejeita a ocidentalização”. *Último Andar*, n. 27, p. 84-92, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/27095>. Acesso em: 5 dez. 2023.

EFERREIRA, Neylane Naually Souza; FIGUEIREDO, Nielle Beatriz Ribeiro de; CASTRO, Brenda Thainá Cardoso de. “O feminismo no âmbito das relações internacionais: ocidente

x oriente e o protagonismo da mulher muçulmana”. *Malala*, v. 8, n. 11, p. 71-86, 2020. DOI: 10.11606/issn.2446-5240.malala.2020.161694.

JERÓNIMO, Patrícia. “Intolerância religiosa e minorias islâmicas na Europa a censura do “islão visível”: os minaretes e o véu: e a jurisprudência conivente do tribunal europeu dos direitos do homem”. In: COLÓQUI LUSO-ITALIANO SOBRE LIBERDADE RELIGIOSA, 1., 2014, Lisboa. *Anais* [...]. Lisboa: Alamedina, 2014.

LIMA, Cila. “Um recente movimento político-religioso: feminismo islâmico”. *Estudos Feministas*, v. 22, n. 2, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/Pkz877QxtTnmTCZSY-jFbNBb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 5 dez. 2023.

MS. MARVEL. Produzido por Kevin Felge. Washington, DC: Marvel Studios, 2022. 6 episódios.

NEUMANN, Mariana Menezes. “Por detrás dos véus: a mulher muçulmana e as revoluções turca e iraniana”. *Papel Político*, v. 1, n. 2, 2006. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77716567008>. Acesso em: 5 dez. 2023.

PRADO, Caio; PAGLIUSI, Daniel; SARMET, Gabriela; NEVES, Thayná. “Relativismo cultural e aplicação seletiva dos direitos fundamentais: a questão dos direitos humanos na Europa; à luz da ‘questão do véu’ na França”. *Revista do Programa de Direito da União Europeia*, v. 2, n. 5, p. 11-29, 2015. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/rpdue/article/view/68226/65841>. Acesso em: 5 dez. 2023.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. *Direito das lutas: democracia, diversidade, multinormatividade*. São Paulo: LiberArs, 2019.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. *Filosofia do direito multinormativa: para um universalismo policêntrico e sensível*. Projeto de Pesquisa 2020-2024, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2020.

SALEM, Sara. Feminismo islâmico, interseccionalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa*, n. 21, p. 111-122, 2014. Disponível em: <https://tinyurl.com/3m8r7m24>. Acesso em: 5 dez. 2023.

SILVA, Junio. “Senado francês proíbe uso de véu islâmico em eventos esportivos”. *Metrópoles*, 19 jan. 2022. Disponível em: <https://www.metropoles.com/mundo/senado-frances-proi-be-uso-de-veu-islamico-em-eventos-esportivos>. Acesso em: 5 dez. 2023.

SZKLARZ, Eduardo. “Sob o véu”. *Aventuras na História*, n. 84, p. 28, 2010.

THE ARCHITECTURE OF TRADITIONAL AND MODERN AFGHAN HOUSES AND THE FUNDAMENTALIST REGIME: IMPACTS ON WOMEN'S LIVES

A ARQUITETURA DAS CASAS AFEGÃS TRADICIONAIS E MODERNAS E O REGIME FUNDAMENTALISTA: IMPACTOS SOBRE A VIDA DAS MULHERES.

Sayed Abdul Basir Samimi¹

Artur Rozestraten²

Júnia Aparecida Laia da Mata³

1 Visiting Researcher at the School of Architecture and Urbanism of the University of São Paulo. He holds a Doctoral degree in Interdisciplinary Intelligent Systems Engineering from the University of the Ryukyus, Okinawa, Japan (2018); a Masters in Urban and Territorial Analysis and Planning from the University of Florence, Florence, Italy (2013); and a Bachelor's degree in Civil Engineering from Herat University (2010), Herat, Afghanistan. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2474-2565>. Email: Samimi_1220@yahoo.com, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6667250885230745>.

2 Associate Professor at the Technology Department of the School of Architecture and Urbanism of the University of São Paulo (2008). He holds a PhD in Urban Environmental Structures Concentration: History of Architecture and History of Arts at the Post-graduation program of the School of Architecture and Urbanism of the University of São Paulo, São Paulo, Brazil (2007); Habilitation Professorship in Architecture and Urbanism Design Representation (2017); M.A. in Urban Environmental Structures, Concentration: History of Architecture and History of Arts (2003); B.A. in Architecture and Urbanism, at the School of Architecture and Urbanism of the University of São Paulo, São Paulo, Brazil (1995). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9030-6182>. Email: artur.rozestraten@usp.br, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9297674836039953>.

3 Professor at the Department of Maternal and Child Nursing at the School of Nursing of the Federal University of Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor in the Postgraduate Program in Nursing at UFRGS. Doctor of Health Sciences from the Nursing School of the State University of Campinas - FENf/UNICAMP (2017); Master of Science with an emphasis on Education and Health in Childhood and Adolescence from the Federal University of São Paulo - UNIFESP (2011); Postgraduate in Obstetric Nursing (2007); Postgraduate in Family Health (2009); Graduated in Nursing (2007). A former scholar of the Japan International Cooperation Agency, JICA, in the program "Strengthening Health System for Maternal and Child Health through Public Health Activities, held in Japan" (2016). She leads the Interdisciplinary Group for Studies and Research on Planned Home Birth (GIEPDP) - UFRGS. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9062-8536>. Email: jumata.2905@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5860573628004372>.

Resumo: Essa pesquisa investiga a relação entre as características arquitetônicas das casas tradicionais e modernas no Afeganistão e as restrições impostas à vida das mulheres afegãs, levando em consideração os incidentes recentes. O estudo se baseia em uma combinação de fontes históricas e artigos de notícias relacionados aos assuntos contemporâneos afegãos como suas principais fontes de dados. Além disso, é realizada uma análise comparativa de duas casas - um exemplo de design tradicional e outra representando a arquitetura moderna - na cidade de Herat, Afeganistão. Ao destacar a interação entre as características arquitetônicas e suas implicações para a vida das mulheres, a pesquisa tem como objetivo lançar luz sobre essa relação com o habitar. Os resultados desta pesquisa indicam que as áreas urbanas apresentam uma manifestação mais evidente de modernização em aspectos físicos, comprovada pela prevalência de casas residenciais modernas. No entanto, com o início de novas restrições impostas pelo Talibã após 2021, as casas modernas, caracterizadas por espaços abertos limitados em comparação com as casas tradicionais, geram uma maior vulnerabilidade para as mulheres afegãs. Consequentemente, confinar as mulheres dentro dessas casas modernas têm um impacto deletério em seu bem-estar físico e mental.

Palavras-chave: Arquitetura; Igualdade de gênero; mulheres afegãs; Modernização; Talibã

Abstract: This research investigates the relation between the architectural attributes of traditional and modern houses in Afghanistan and the constraints imposed on Afghan women's lives by considering recent incidents. This study draws upon a combination of historical sources and news articles pertaining to contemporary Afghan affairs as its primary data sources. Additionally, it comparatively analyzes two houses — one exemplifying the traditional Afghan design and another, modern architecture — in the City of Herat, Afghanistan. By highlighting the interplay between architectural features and their implications for women's lives, this research aims to shed light on this dwelling relationship. The findings of this research indicate that urban areas more conspicuously manifest modernization in physical aspects, evinced by the prevalence of modern residential houses. However, with the initiation of new restrictions imposed by the Taliban after 2021, modern houses (characterized by more limited open spaces than traditional ones) engender heightened vulnerability for Afghan women. Thus, confining women within these modern houses deleteriously impacts their physical and mental well-being.

Keywords: Architecture; Gender Equality; Afghan women; Modernization; Taliban

Introduction

Modern phenomena are intertwined between the human worldview and the built environment. Attempting to swim against the prevailing current is an endeavor fraught with insurmountable obstacles and the potential for detrimental and unforeseen consequences. Acquiring a comprehensive understanding of the prevailing circumstances and accepting objective realities necessitates a discerning comprehension of the interconnections between various sensitive and subjective phenomena. In the contemporary era, characterized by its intricate worldview and its manifestation in the tangible fabric of existence, inexplicable alterations are often justified by paradoxes that disrupt the customary routines of life and even imperil human well-being. These intersections are particularly conspicuous in regions afflicted by crises, such as Afghanistan.

The pursuit of modernization in Afghanistan and the relentless struggle for fundamental rights, including women's rights, have a longstanding history spanning a century, if not more. Within the confines of this study, we endeavor to concisely overview the modernization process in Afghanistan and the tireless endeavors by women, monarchs, and influential factions to secure rights. Subsequently, we shall delve into the intricate relations between these phenomena.

Evidently, the architectural and structural fabric of residential dwellings and living environments have undergone profound transformations as a result of the modernization

endeavors during recent decades. The alteration of the physical environment and its consequential impact on the process of modernization is irreversible. Any attempt to engender a lifestyle incongruous with the physical environment is poised to yield unforeseeable and adverse effects on both physical and mental well-being.

Hafizullah Emadi (1991: 225) described the condition of women in Afghan society, the discrimination they faced, and how women's movements emerged, evolved, and forced those movements to move out of the country.

Following the independence in 1919, King Amanullah attempted to modernize the country using European models of development and to free women from social and cultural oppression (Emadi, 1991: 227). However, Habibullah gave rise and led the resistance, taking power in 1929. As a result, all modern schools were closed, female students were recalled from abroad, and the polygamy law was reinstated (Vartan Gregorian, 1969: 275). Habibullah's reign was short-lived, and King Nader (1929-1934) subsequently assumed power, followed by his son King Zahir (1934-1973), who implemented conservative policies regarding women's education.

During the modernization decade (from 1963 to 1973), Prime Minister Mohammad Daoud supported women's movements and their participation in economic, management, and political spheres (Figure 1). He later seized power in a family coup and declared Afghanistan a republic. However, in 1979, the Soviet Union occupied the country, diverting the women's movement from its struggle for rights and equality toward either supporting or opposing the Soviet occupation (Emadi, 1991: 242). Following the Soviet withdrawal in 1989, the Mujahidin assumed power (1992-1996), leading to an internal conflict.

The Taliban, primarily originating from rural villages in southern Afghanistan, seized power for the first time from 1996 to 2001, imposing strict rules that curtailed movement, education, and the values women's movements had fought for throughout the century. In 2001, the US War



a) Photo is taken in 1927.



b) Biology class, Kabul University (1960s).



c) Kabul Hospital: Educating Young Mothers on Post-Natal Care (1960s).



d) Entrance to the Faculty of Medicine in Kabul (1977).



e) Photo is taken in 2021. By: Milad Hamadi for the Tasnim News Agency.

*All photos are licensed under the Creative Commons

Figure 1 - Photos from Afghanistan. Available at: commons.wikimedia.org

on Terror ousted the Taliban, and the Islamic Republic of Afghanistan was established. From 2001 to 2021, the women's movement resurfaced and evolved, with women pursuing education and work and participating in the reconstruction of Afghanistan. Various campaigns supporting women's fundamental rights emerged, such as "MyRedLine" (UNWomen, 2019: online) and "WhereIsMyName?" (Mahjooba Nowrouzi, 2020: online).

However, in August 2021, the Taliban regained power and began imposing new norms on women's lives. Afghan women lost the rights they had acquired over the years and started suffering under the Taliban's established norms, which included:

- mandatory *hijab*;
- exclusion of girls from secondary schools;
- restrictions on women attending universities;
- loss of freedom of movement;
- prohibition of women traveling alone;
- directives for city government employees to stay at home;
- and dissolution of the Ministry of Women's Affairs (BBC, 2022).

According to Huma Ahmed-Ghosh (2003: 11), Afghanistan has always had elite and middle-class women who asserted their rights and championed modernization. However, despite these examples, the majority of Afghan women in rural areas have been subjected to oppression by tribal customs and dictates.

This study examines the adaptation of rural Afghan women's lives to the infrastructure and housing in which they have lived throughout the centuries. Rural women face their own unique challenges and difficulties due to patriarchal beliefs and religious perceptions. On the other hand, urban women have experienced significant transformations in infrastructure and living environments due to long-standing struggles and recent urbanization. These changes have emerged from the recognition of women's basic rights, including their freedom of movement and the acknowledgment of their individual identities. However, the modernization of residential houses and the associated changes in living environments have introduced new challenges for urban women, conflicting with traditional norms and posing serious mental and physical health concerns.

Urban-rural divide and modernization in Afghanistan

The conflict in Afghanistan may stem from a divergence in religious beliefs and tribal values between urban and rural communities. This ideological divide became more pronounced and entrenched with the emergence of modern lifestyles in the late 20th century.

From then on, the predominantly traditional rural population of Afghanistan struggled to reconcile the laws and governmental influences that encroached upon their established way of life. The land reform implemented by the communist government in 1978 (Erwin Grötzbach, 1980: 15) significantly impacted farmers and rural residents, leading to a

heightened sense of discontent toward a government they deemed non-Islamic. Consequently, the subsequent wars in Afghanistan were largely fueled by this fundamental difference in ideologies and interpretations of *Shariah* (the Muslim divine guidance for morality and closeness to God).

In rural areas, women's lifestyle typically revolves around domestic responsibilities such as cooking for the family, caring for children, and assisting livestock rearing, which is often directly connected to the household. They may venture outside their homes to nearby farms for agricultural activities and to obtain essential supplies but their primary residence is typically a relatively spacious traditional house. These households are often larger in size, with extended family members and relatives residing in close proximity within the community. Access to education for children was limited in the past as they actively engaged in assisting farming and agricultural tasks.

However, the situation gradually changed during the Islamic Republic era in Afghanistan (from 2001 to 2021). During this period, the government of Afghanistan, in collaboration with international organizations, implemented various initiatives to incentivize education, including building schools and providing meals for students. These efforts aimed to encourage rural families to prioritize education for their children. Meanwhile, the Taliban and other armed groups targeted schools, seeking to impede educational opportunities for rural children.

Given the traditional rural housing typology, which typically features larger-sized houses with ample open spaces, the notion of women spending a significant portion of their day at home is more socially acceptable in rural areas. These houses serve as multifunctional spaces, allowing extended families to convene and engage in collective work and activities.

From 2001 to 2021, urban women in Afghanistan experienced a significant shift in their roles and opportunities. In addition to their traditional domestic responsibilities, urban women increasingly ventured outside their homes to pursue work and educational endeavors. According to Larry Goodson (2001: 416), the tides of 20th-century secularization and modernization in Afghanistan provided greater opportunities for women to participate in public life, especially in urban areas in the north of the country. In this context, urban Afghan women, who valued education for both girls and boys, rejected the practice of requiring women to be accompanied by a male relative (mahram) when appearing in public, a policy enforced by the Taliban.

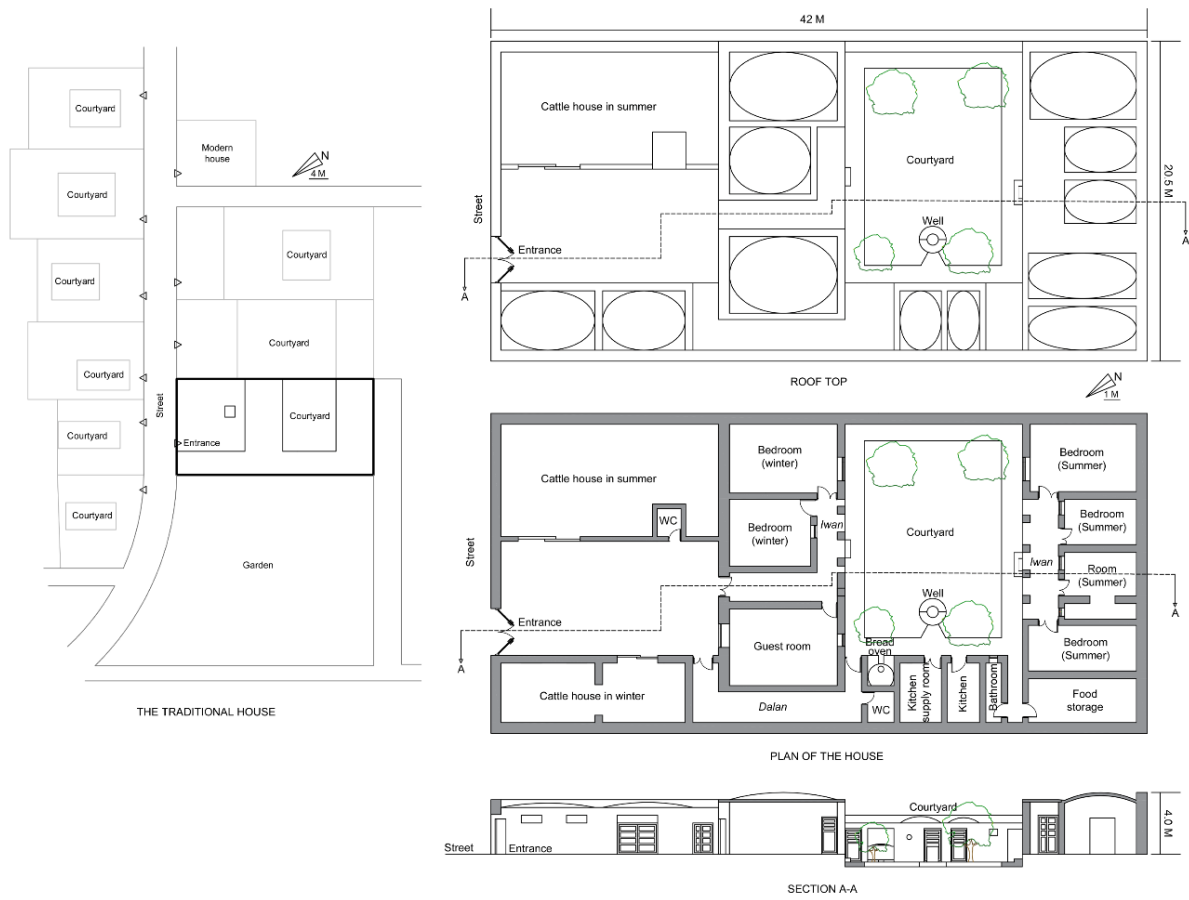
The Taliban, whose origins are rooted in rural Pushtun communities, regained power in August 2021, implementing new regulations that reflect their understanding and interpretation of *Shariah*. The Taliban's rural background and lifestyle influenced their worldview and adherence to conservative interpretations of Islamic teachings. Many of their policies based on their interpretation of *Shariah* are widely rejected outside rural Pushtun areas in which they originate (Goodson, 2001: 424). This societal change was accompanied by a notable physical change and an increase in the construction of modern

housing typologies that catered to the evolving needs and realities of women's participation in public urban spaces.

Traditional Afghan Houses and Women's Spatial Needs

Like other Islamic cities, the use of space in domestic housing and the formation of living quarters evolved over time and were influenced by Islamic jurisprudence and local conditions (Mustapha Hamouche, 2009: 224). Gender roles often influence the division of space in traditional households, with women predominantly spending their time indoors and men engaging in outdoor activities. This spatial distinction aligns with cultural norms and societal expectations, reflecting the traditional roles and responsibilities assigned to each gender within the household.

Khojesta Kawish et al. (2017) studied traditional houses with domical vault roofs in Herat City. It specifically examined three traditional houses (aged 110, 75, and 30 years) in different locations within Herat. These three houses were constructed using conventional construction methods and materials commonly employed in the region, such as masonry and domical vaults roofs.



a) Summer rooms



b) Well



c) Courtyard



d) Bread oven



e) Cattle house in winter



f) Entrance and guest room

Figure 2 – An example of a traditional house (in the village of Sarwestan in southern Herat City). Photos: Ahmadi 2023. Drawings: Authors.

As a case study, Figure 2 shows a traditional house in a rural area in southern Herat city (the village of Sarwestan), representatively exemplifying the architectural style and spatial use of these structures. This illustration highlights the physical characteristics of such houses and emphasizes how they cater to the specific needs of female residents. The architectural design and layout of traditional rural houses consider the practical requirements and cultural norms of women living in Afghan rural communities.

Spaces within the house are strategically organized with the justification of providing privacy, security, and functional areas for women to fulfill their daily activities. This includes separate living spaces, designated personal care and hygiene areas, secluded spaces for relaxation or engagement in domestic tasks, and a space for sun bathing and visiting family guests; a domestic architecture that reflects the asymmetrical relations between genders in Afghan society.

The context of traditional Afghan houses shows that society believes that three primary elements play a crucial role in enhancing women's quality of life and providing accessible open spaces. These elements consist of

1. *the courtyard;*
2. *the takht-bam;*
3. *and the iwan,*

each contributing to the overall functionality of a traditional dwelling.

The World Health Organization (WHO) conceptualizes quality of life as "*an individual's perception of their position in life in the context of the culture and value systems in which they live and in relation to their goals, expectations, standards and concerns.*" It covers psychological states, physical health, social relationships, levels of independence, personal beliefs, and their relationships with the accentuated characteristics of the environment. It represents a subjective, multidimensional assessment inserted in a social, cultural, and environmental context (WHO, 2012: online).

If we consider quality of life from the perspective of subjectivities and individual perceptions within a specific cultural and social context, although the architecture of Afghan homes elucidates the unequal relationships between the female and male genders, their design is part of the idea of guaranteeing the quality of life of women in that society.

However, when we consider physical, psychological, and social well-being (elements that are part of the concept of health), the design of traditional Afghan houses can also have repercussions on women's illness. After all, it is organized to ensure their isolation and the development of unpaid care work, involving domestic tasks and care for children and other family members. Furthermore, in the domestic context of Afghanistan, women are commonly given away for marriage at a very young age, become pregnant early and repeatedly, and experience violence. Such factors contribute to women's illness and deaths.

According to a WHO report, 15% of Afghan women were married before the age of 15 years and 46%, before 18 (2010/2011 data). In total, 90% of Afghan women have experienced at least one form of domestic violence; 17%, sexual violence; and 52%, physical violence (WHO, 2015: online).

In 2016, the Center for Gender & Refugee Studies released alarming data from the United Nations (UN) Women in which 87.2% of Afghan women suffered some type of physical, psychological, sexual or economic violence perpetrated predominantly by family members. Forced marriage and domestic violence are endemic in the country (Center for Gender & Refugee Studies, 2016: online).

The United Nations Children's Fund showed that, in 2015, the percentage of women with early pregnancy (who gave birth before age 18 years) totaled 20.4% (UNICEF, 2015). Afghanistan holds the record for maternal mortality. The 2015 Afghanistan Demographic and Health Survey (DHS) reported maternal mortality at 1,291/100,000 live births (WHO, 2018: online). In 2020, the maternal mortality rate in Afghanistan totaled 620. Although reduced, it remains alarming and is considered very high (WHO, 2023: online).

Given the above, it becomes evident that the quality of life for Afghan women is influenced by a societal framework that relegates them to passive roles within an immutable cultural and social framework. This influence is notably reflected in the architectural design of traditional and modern houses, which perpetuates the manifestation of multiple layers of *Hijab*. This concept, extending from the physical body to the domestic sphere and urban environment, conceals women's individuality.

Regrettably, modern houses generally lack these essential features (a *courtyard*, *takht-bam*, and *iwan*), failing to meet women's fundamental requirements within the domestic setting. While some modern houses may incorporate balconies, they are often inadequate in size and unable to adequately address the privacy concerns (within cultural and social perspectives) to fulfill women's basic needs in the household environment.

In traditional houses, the prevalence of extended families, including tribal units, and the cultural norm of women's limited public presence have contributed to the emergence of open-air *courtyards*. These *courtyards* provide a conducive environment for domestic activities throughout a significant portion of the year (Bashir Kazimee, 2002: 24). The *courtyard* in traditional houses functions as an enclosed, secure, and open space within the household, providing privacy for all family members, especially women and children. Additionally, the *takht-bam*, a raised platform or seating area, serves as a communal gathering space for family members during the evenings and is utilized for sleeping during the warmer seasons of spring and summer. Furthermore, it serves as a location for social interactions and communication with neighbors, facilitating community engagement (Kawish et al., 2019: 2745).

Within the traditional Afghan context, the *iwan* serves as a designated space in which esteemed guests, particularly elders, are entertained during the evening. This area is reserved

for more formal social interactions. The *iwan* may also serve as a setting for formal daytime gatherings involving women and their neighbors, facilitating social connections within the community (Kazimee, 2002: 26).

Mohammad Sharifzai et al. (2016: 414) examined the prevalent architectural forms of Afghan traditional *courtyard* houses and its contemporary variations in Afghanistan. It aimed to investigate and analyze the characteristics and features of traditional and modern Afghan *courtyard* house designs (It is worth noting that such typology is uncommon in urban housing). Samimi et al., 2017, 2018 and 2019, and Samimi and Maraschin, 2023, show that traditional houses in urban areas are demolished and transformed into modern houses and multi-story apartments.

The transformation of houses in Afghanistan is a widespread phenomenon across all cities, including Herat. This process notably accelerated following the establishment of a new government in 2001 and the subsequent improvement in the economic conditions of families. The shift toward modern housing styles and construction practices became more pronounced during this period, reflecting changing societal dynamics and economic opportunities. The desire for improved living standards and the availability of resources facilitated the rapid transformation of houses in Herat and other urban areas throughout Afghanistan. Before the first Taliban period (1996-2001), the Old City of Herat had no modern houses. However, in 2016, most houses in Herat have undergone modernization and adopted contemporary architectural styles (Sayed Samimi et al., 2018: 2227).

Constraints for Afghan Women in Modern Houses

The verticalization trend and increasing land values deter homeowners from constructing or acquiring detached houses with *courtyards*. In neighborhoods in which most buildings consist of multiple stories, *courtyards* cease to provide a private space for women since higher-story neighboring houses would have a direct line of sight into the *courtyard*, rendering it ineffective as a traditional *courtyard*. Traditional houses, in contrast, typically consist of one — or two — story high abodes that better maintain the privacy and functionality of a traditional *courtyard*.

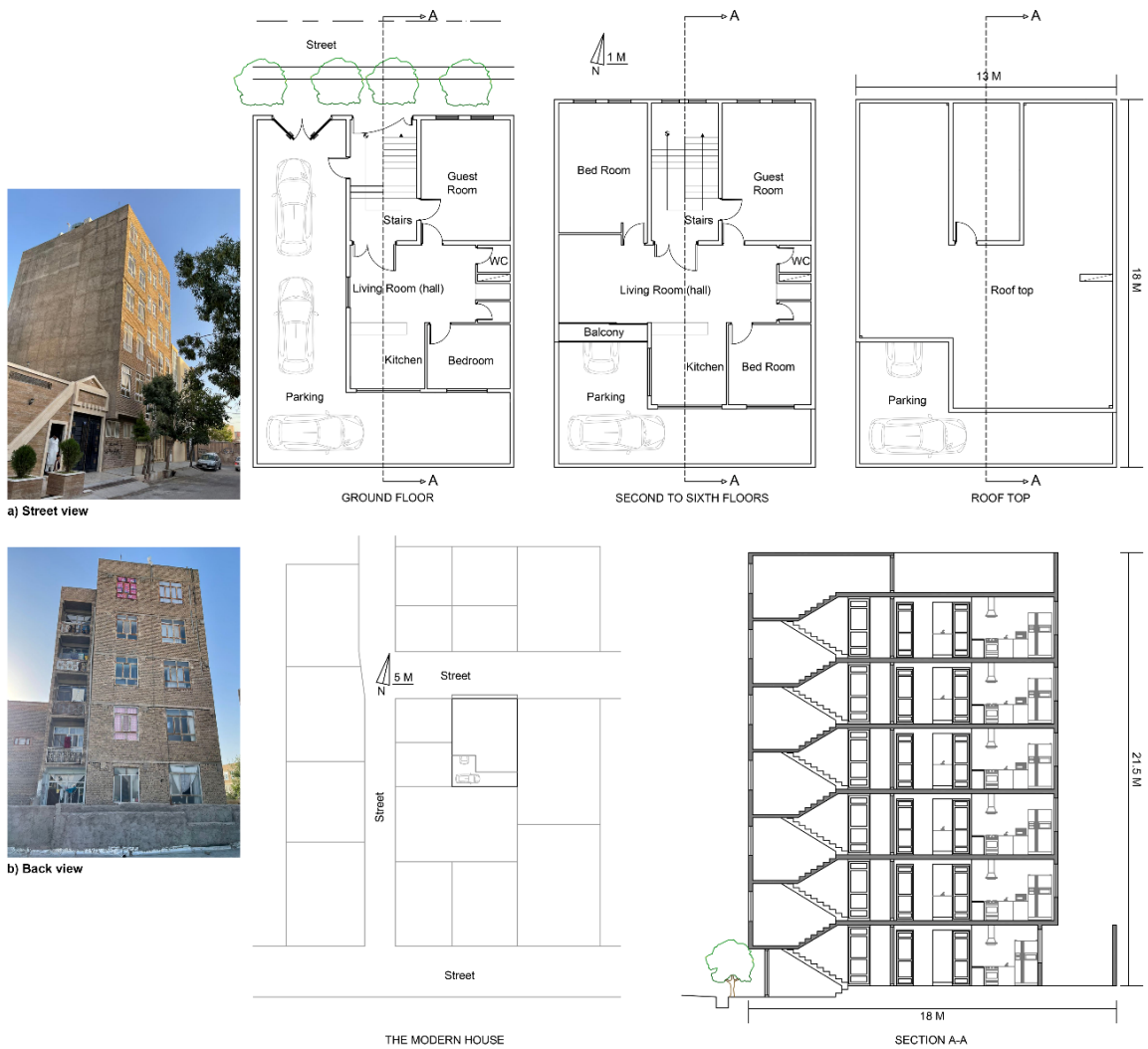


Figure 3 – An example of a modern house (located in Herat City).
 Photos: Ahmadi 2023, and drawings: Authors.

Modern houses in Afghanistan predominantly feature multiple stories inhabited by several families. Each floor is typically designated for one or more families. Rooftops serve as a designated space for housing building utilities access to which is restricted by building users. These apartments adhere to Islamic traditions by incorporating separate spaces for guests. As in Figure 3, our case study highlights an apartment with two primary entrances. An entrance leads to the main hall, exclusively accessible to family members. A second entrance, accessed via stairs, leads to a private room that can also be reached from the hall. This room serves as a designated area for guests, in which a door from the hall facilitates family members delivering tea or food from the kitchen. Such modern houses rarely include balconies as they pose security concerns for children and fail to offer privacy for women. Instead, balconies serve as spaces for drying clothes or displaying flowers. Unfortunately, these apartments lack designated areas in which women can enjoy the sunlight or use a

courtyard- or *iwan*-like space. As known, deprivation of sunlight exposure can pose health risks.

Afghanistan has a very high prevalence of low levels of vitamin D, recording levels <30 nmol/L (or 12 ng/ml) in >20% of its population (Karin Amrein et al., 2020). A cross-sectional analytical survey, which aimed to determine the frequency of vitamin D deficiency (25-OH-D level <20 ng/ml) in apparently healthy Afghan adolescents, found that women had the lowest and most pronounced such levels, suggesting the use of traditional clothes, length of exposure to the sun, lifestyle, and inadequate consumption of vitamin-D rich foods as determinants of this condition (Azizi; Tariq, 2019). Another study that investigated vitamin D status in the Eastern Mediterranean Region found that almost all women in reproductive age screened in Afghanistan lacked enough vitamin D (Eglal Elrayah et al., 2020).

The confinement of individuals within their homes has been found to amplify mental health challenges. The World Happiness Report, which assesses happiness rankings based on a three-year average (2020-2022), finds war-ravaged Afghanistan as the least happy country in the globe (John Helliwell et al., 2023: 36).

After the establishment of a new government in Afghanistan in 2001, the construction of modern houses significantly increased, destroying traditional housing structures (Samimi et al., 2019: 151). As mentioned, such improved economic situation prompted many families to demolish their traditional houses and replace them with multi-story modern houses. According to Samimi et al. (2018: 2224), the city of Herat alone 84,956 houses, with 11,756 (13.84%) classified as traditional houses and 73,203 (86.16%) as modern houses. Herat and other major cities throughout Afghanistan show such dominance of modern houses.

The design of modern houses considers the local cultural context and acknowledges the need for women (and men) accessing public spaces beyond their homes. These houses were designed and constructed based on the reality that women can engage in activities such as work, education, and recreational activities outside their domestic environment.

However, following the Taliban's rise to power in August 2021 and its implementation of new rules has drastically transformed modern houses into restricted private spaces that fail to meet women's basic needs of women and significantly affected their quality of life and health conditions.

Conclusion

Gender inequality is historic in the world and its marks are present in architecture and urbanism, whether in private or collective and public spaces. Historically traditional houses in Afghanistan were originally constructed in accordance with Islamic jurisprudence and, over time, changed to respect the cultural norms of the *Hijab* and cater to the specific needs of family and especially women who spend most of their time inside the home.

The process of modernization in Afghanistan has significantly transformed the physical structure of houses and living environments by changing traditional houses to modern ones. New constructions speeded up after 2001, along with economic growth and the establishment of a new government in Afghanistan. Urban areas have witnessed a prevalence of modern apartments with separate rooms for living, bedrooms, and kitchens. These apartments also incorporate a guest room with a separate entrance to accommodate the cultural practice of the *Hijab*, which involves separating women from unfamiliar men using partitions.

Recent political changes and the rise of fundamentalist groups in Afghanistan and other Middle Eastern countries have had a detrimental impact on women's lives. Modern houses, designed to meet contemporary standards, no longer adequately address the basic needs of women. Now, in Afghanistan, based on the Taliban's new rules, women face severe restrictions. They are being banned from pursuing education, employment, or even leaving their homes without a *mahram*. Thus, their modern homes/apartments have become confining spaces lacking open *courtyards* or areas in which they can freely move and breathe.

The process of modernization has progressed at a faster pace in urban areas than in rural Afghan villages. This has significantly changed the construction of modern houses and substituted traditional dwellings. The recent regulations imposed by the Taliban, rooted in Islamic jurisprudence and traditional behavior among rural Pushtuns, are gradually reverting the lifestyle to its historical form. However, the physical infrastructure has already undergone modernization, leading to a contradiction between the prevailing lifestyle and the infrastructure. This contradiction negatively impacts not only the lifestyle of urban women in particular but also their overall health.

In light of the current situation, the Taliban faces two options: it can either acknowledge the reality of modernization, which extends beyond mere ideological differences and is visibly manifested in the physical structures of houses, or it can disregard this fact. Modernization reflects the evolving needs and aspirations of a significant part of the Afghan population. Recognizing this new reality entails accepting the presence of modern houses and adapting policies accordingly.

By acknowledging the significance of modernization, the Taliban can show a willingness to accommodate the changing dynamics of Afghan society. This approach acknowledges that modernization is not solely confined to the mindset of the people but is also reflected in the built environment concerning architecture and urban spaces. Respecting and addressing this new reality can contribute to fostering a critical perspective that could lead to a more inclusive and adaptable society in Afghanistan.

Furthermore, it is imperative for the international community, which has been actively engaged in Afghanistan in recent years, to acknowledge the reality and remain mindful of Afghan society. Merely assisting civil activists and women's movement leaders to relocate abroad is insufficient as this approach has proven ineffective on numerous occasions

throughout the modern history of Afghanistan. The pursuit of gender equality in all facets requires sustained international attention and concerted efforts.

References:

AHMED-GHOSH, Huma. "A history of women in Afghanistan: lessons learnt for the future or yesterdays and tomorrow: women in Afghanistan". *Journal of international Women's Studies*, v. 4, n. 3, p.1-14, 2003.

AMREIN, Karin; SCHERKL, Mario; HOFFMANN, Madalena *et al.* "Vitamin D Deficiency 2.0: An Update on the Current Status Worldwide". *European Journal of Clinical Nutrition*, v. 74, p. 1498-1513, 2020. DOI: 10.1038/s41430-020-0558-y.

AZIZI, Shabnam; TARIQ, Tariq Mahmud. "Vitamin D Deficiency Among Afghan Adolescents in Kabul". *Journal of the College of Physicians and Surgeons (Pakistan)*, v. 29, n. 11, p.1072-1077, 2019. DOI: 10.29271/jcpsp.2019.11.1072.

BBC. "Como estão os direitos das mulheres no Afeganistão um ano após volta do Talebã". BBC New Brasil, ago. 2022. Available at: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-62548259>. Accessed on: 5 Dec. 2023.

CENTER FOR GENDER & REFUGEE STUDIES. *Breaking Barriers: Challenges to Implementing Laws on Violence Against Women in Afghanistan and Tajikistan with special consideration of displaced women*. San Francisco: Center for Gender and Refugee Studies, 2016. Accessed on: https://cgrs.uclawsf.edu/sites/default/files/Afghanistan_Tajikistan_Full%20Report_Revised%204-5-2016_FINAL_0.pdf. Acesso em: 5 Dec. 2023.

ELRAYAH, Eglal E. *et al.* "Vitamin D Insufficiency and Deficiency in the Eastern Mediterranean Region (EMR): Misconceptions in Public Health Practice: A Scoping Review". *Journal of Nutritional Science and Vitaminology*, v. 66, n. 5, p. 389-395, 2020. Available at: https://www.jstage.jst.go.jp/article/jnsv/66/5/66_389/_pdf. Accessed on: 5 Dec. 2023.

EMADI, Hafizullah. "State, Modernization and the Women's Movement in Afghanistan." *Review of Radical Political Economics*, v. 23, n. 3-4, p. 224-243. DOI: 10.1177/048661349102300313. 1991.

GOODSON, Larry P. "Perverting Islam: Taliban Social Policy toward Women". *Central Asian Survey*, v. 20, n. 4, p. 415-426. 2001.

GREGORIAN, Vartan. *The Emergence of Modern Afghanistan: Politics of Reform and Modernization, 1880-1946*. Sandford: Sandford University Press. 1969.

GRÖTZBACH, Erwin. "The Land Reform of 1979 and its Aftermath." *In: CENTLIVRES-DEMONT, Micheline (ed.). Afghanistan: Identity, Society and Politics Since 1980*. London: I.B. Tauris, 2015. p. 15-18.

HAMOUCHE, Mustapha Ben. "Can Chaos Theory Explain Complexity in Urban Fabric?: Applications in Traditional Muslim Settlements". *Nexus Network Journal*, v. 11, n. 2, p. 217-242, 2009.

HELLIWELL, John F.; LAYARD, Richard; SACHS, Jeffrey D.; DE NEVE, Jan-Emmanuel; AKNIN, Lara B.; WANG, Shun (ed.). *World Happiness Report 2023*. New York: Sustainable Development Solutions Network, 2023. Available at: <https://worldhappiness.report/>. 2023. Accessed on: 5 Dec. 2023.

KAWISH, Khojesta; ANDO, Tetsuya; SAMIMI, Sayed Abdul Basir. "A Study of the Distribution of Traditional Houses with Domical Vault Roofs in Iran and Afghanistan". *Journal of Architecture and Planning*, v. 84, n. 760, p. 1509-1519, 2019.

KAWISH, Khojesta; ANDO, Tetsuya; SAMIMI, Sayed Abdul Basir. "A Study of Traditional Houses with Domical Vaults in Herat, Afghanistan". *Journal of Architecture and Planning, Architecture Institute of Japan*, v. 82, n. 740, p. 2741-2750, 2017. DOI: 10.3130/aija.82.2741.

KAZIMEE, Bashir A.; MCQUILLAN, James. "Living Traditions of the Afghan Courtyard and Aiwan". *Traditional Dwellings and Settlements Review*, v. 13, n. 2, p. 23-34, 2002.

NOWROUZI, Mahjooba. "WhereIsMyName: Afghan Women Campaign for the Right to Reveal Their Names". BBC Afghan Service. July 2020. Available at: <https://www.bbc.com/news/world-asia-53436335>. Accessed on: 5 Dec. 2023.

SAMIMI, Sayed Abdul Basir; KAWISH, Khojesta; ANDO, Tetsuya. "Analysis of the Transformation of Herat Old City, Afghanistan". *Conservation and Management of Archaeological Sites*, v. 21, n. 3, p. 143-159, 2019. DOI: 10.1080/13505033.2019.1664626.

SAMIMI, Sayed Abdul Basir; KAWISH, Khojesta; ANDO, Tetsuya. "A Study on Distribution of Houses with Domical Vault Roofs in Herat City-Afghanistan". *Journal of Architecture and Planning*, v. 83, n. 753, p. 2221-2228, 2018. DOI: 10.3130/aija.83.2221. 2018.

SAMIMI, Sayed Abdul Basir; KAWISH, Khojesta; ANDO, Tetsuya. "A Study on the Transformation of Heart Old City: In Case of Momandha Quarter". *Journal of Architecture and Planning*, v. 82, n. 735, p. 1367-1375, 2017.

SAMIMI, Sayed Abdul Basir; MARASCHIN, Clarice. "Built Heritage and Urban Spatial Configuration: The Case of Herat, Afghanistan". *GeoJournal*, v. 88, p. 2101-2120, 2023. DOI: 10.1007/s10708-022-10738-w. 2023.

SHARIFZAI, Mohammad Saraj; KITAGAWA, Keisuke; HALIMEE, Mohammad Kamil; HABIB, Javid; SAKAGUCHI, Daishi. "A Comparative Study of Afghan Traditional and Contemporary Courtyard Housing Regarding Affordable Planning and Sustainability". *International Journal of Architectural and Environmental Engineering*, v. 10, n. 3, p. 412-417, 2016.

UNICEF. UNICEF Data Warehouse. *Early Childbearing: Percentage of Women (Aged 20-24 Years) Who Gave Birth Before Age 18: Afghanistan*. New York: UNICEF, 2015. Available at: https://data.unicef.org/resources/data_explorer/

■ artigo

unicef_f/?ag=UNICEF&df=GLOBAL_DATAFLOW&ver=1.0&dq=AFG.MNCH_BIRTH18.&start-Period=1970&endPeriod=2023. Accessed on: 5 Dec. 2023.

UNWomen. “#MyRedLine: A Social Movement Cataloguing Where Afghan’s Stand on Women’s Rights and Peace”. *AsiaPacific*, Mar. 2019. Available at: <https://asiapacific.unwomen.org/en/news-and-events/stories/2019/03/myredline>. Accessed on: 5 Dec. 2023.

WHO – WORLD HEALTH ORGANIZATION. UNICEF. UNITED NATIONS POPULATION FUND. THE WORLD BANK. *Trends in Maternal Mortality: 2000 to 2020*. Geneva: WHO, 2023. Available at: <https://data.unicef.org/topic/maternal-health/maternal-mortality/>. Accessed on: 5 Dec. 2023.

WHO – WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Addressing Violence against Women in Afghanistan: The Health System Response*. Geneva: WHO, 2015. Available at: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/201704/WHO_RHR_15.26_eng.pdf. Accessed on: 5 Dec. 2023.

WHO – WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Country Cooperation Strategy at a Glance: Afghanistan*. Geneva: WHO, 2018. Available at: https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/136852/ccsbrief_afg_en.pdf?sequence=1. Accessed on: 5 Dec. 2023.

WHO – WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Programme on Mental Health WHOQOL: User Manual*: WHO: Geneva, 2012. Available at: <https://www.who.int/publications/i/item/WHO-HIS-HSI-Rev.2012.03>. Accessed on: 5 Dec. 2023.

REDEFININDO O FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO DIANTE DO PROCESSO DE GLOBALIZAÇÃO: RASTREANDO ORIGENS¹

REDEFINING ISLAMIC FUNDAMENTALISM IN THE FACE OF THE GLOBALIZATION PROCESS: TRACKING ORIGINS

Victor Begeres Bisneto²

Resumo: Nas últimas décadas o termo “fundamentalismo” se popularizou por meio do uso que diversos veículos de comunicação fizeram dele para classificar grupos e organizações, principalmente islâmicos, envolvidos em ações ilícitas, ataques terroristas e de viés ultraconservador, que de certo modo usam a religião para justificar seus atos. Este capítulo de tese busca revisar, esclarecer e compreender as origens e os desdobramentos do fundamentalismo, especialmente quando vinculado à religião islâmica, o que confere complexidade na tarefa de “apurar” a conceituação desse sintagma, que amiúde se confunde com outras denominações, como Islam político, jihadismo, salafismo, entre outros. Para isso, propomos neste capítulo de tese uma discussão sobre os seus significados, uma periodização de seus usos e contextos e, por fim, sugerimos uma espécie de genealogia desses múltiplos termos a partir da análise das concepções de diversos autores sobre o tema.

Palavras-chave: Fundamentalismo islâmico. Jihadismo. Islam político.

Abstract: In recent decades, the term “fundamentalismo” has become popular through various communication vehicles, using it to classify groups and organizations, mainly Islamic, involved in illicit actions, terrorist attacks and ultraconservative bias, which in a way use religion for their actions. This article seeks to review, clarify and understand the origins and strands of fundamentalism, especially when linked to Islam, which makes the task of “fining out” the concept of this syntagm complex, which is often confused with other denominations, such as political Islam, jihadism, salafism among others. Therefore, we propose a discussion about their meanings, a periodization of their uses and contexts and, finally, we suggest a kind of genealogy of these multiple terms from the analysis of the conceptions of several authors on the subject.

Keywords: Islamic fundamentalismo. Jihadism. Political Islam.

Introdução

Neste capítulo de tese serão destacados as origens e os significados do fundamentalismo, especialmente o islâmico. Esse termo, em razão dos elementos, fatos, contextos e sujeitos que o cercam, ativos ou passivos, adquiriu uma carga de significados que parecem estar atrelados às circunstâncias e a juízos de valor tão diversos, e muitas vezes subjetivos, que se tornou difícil validá-lo como uma categoria historicizada, isto é, conectada com o

1 Capítulo retirado da tese de doutorado: BEGERES BISNETO, Victor. *Fronts Islamistas no Brasil: prenúncios de uma radicalização incompleta face ao fundamentalismo existencial*. Tese de Doutorado (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019. Acesso em 11 de dezembro de 2023. Disponível em <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-12122019-170616/fr.php>.

2 Geógrafo formado pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), mestre em Geografia Humana e doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Também é professor de geografia no ensino fundamental e médio no Liceu Salesiano Nossa Senhora Auxiliadora de Campinas. Link para o currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/8373481291335146>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7828-9268>. Contato: victor.bisneto@alumni.usp.br ou victor.bisneto@gmail.com.

tempo e os contextos, um conceito que possa nos auxiliar a entender algumas situações e processos atuais (Gilles Granger, 2004) de forma mais objetiva, sem as interferências externas contaminadas por discursos políticos, religiosos e midiáticos.

Com a globalização e a veloz difusão das novas tecnologias, que deram ainda maior propulsão à difusão de notícias, a atualização de categorias e conceitos, bem como o surgimento de uma nova e poliglota gramática do terror e das agendas geopolíticas, se faz necessária uma releitura de algumas terminologias e sua aplicação no tempo e no espaço.

Ataques como aqueles perpetrados ao periódico Charlie Hebdo em janeiro de 2015, ou em Istambul, que mataram dezenas de pessoas em uma grande área turística da cidade, ou mesmo do massacre em uma universidade na cidade de Charsadda, norte do Paquistão, matando dezenas de estudantes, ambos em janeiro de 2016 – apenas para lembrar casos de grande repercussão – são descritos e amplamente divulgados pela mídia como atos de terrorismo promovidos por jihadistas, fundamentalistas islâmicos, extremistas, radicais islâmicos, milícias islâmicas, grupos islâmicos, entre outras denominações.

Os nomes são inúmeros e por vezes se sobrepõem. É evidente, contudo, que quando esse tipo de violência acontece na Europa as repercussões têm mais eco do que aqueles que se passam na Turquia ou no Sahel africano. Mas será que o uso indiscriminado desses termos, tratados quase sempre como sinônimos, não ajuda a reforçar alguns preconceitos e perigosas generalizações? Bernard Lewis (2004a: 129) assegura que

a maior parte dos muçulmanos não é composta de fundamentalistas, e a maior parte desses não é terrorista, mas a maior parte dos terroristas atuais é muçulmana e tem orgulho de se identificar como tal. Compreensivelmente, os muçulmanos reclamam que a mídia fala de movimentos e ações terroristas como ‘islâmicos’, e perguntam por que a mídia também não identifica os terroristas e o terrorismo irlandês e basco como ‘cristãos’. A resposta é simples e óbvia – eles não descrevem a si mesmos como cristãos.

Ibn Warraq (195: 185) é mais incisivo em sua leitura ao afirmar que

Muçulmanos – todos os muçulmanos – ainda tomam o Alcorão literalmente. Portanto, a meu ver, não há diferença entre o islamismo e o fundamentalismo islâmico. O Islam está profundamente enraizado em toda sociedade muçulmana, e o ‘fundamentalismo’ é simplesmente o excesso dessa cultura.³

A forma categórica em aceitar que a religião islâmica e o fundamentalismo são um só, sem uma distinção entre a religião e a forma como seus seguidores a praticam, como se fossem um corpo monolítico e homogêneo, não pode ser levada em conta sem a devida reflexão. Peter Demant (2015: 34) ressalta que “o dilema central parece residir na dificuldade em diferenciar a crítica da religião da crítica dos muçulmanos como um grupo. Nós precisamos distinguir dogmas, crenças e visões de mundo de um lado, de indivíduos e grupos

³ No original: “Muslims—all Muslims—still take the Koran literally. Hence, in my view, there is no difference between Islam and Islamic fundamentalism. Islam is deeply embedded in every Muslim society, and “fundamentalism” is simply the excess of this culture”.

de outro”⁴. Igualmente, Malise Ruthven (2005: 5) acrescenta que “se todo fiel muçulmano é ‘fundamentalista’ nesse sentido da palavra, então o termo não tem significado, porque ele falha em distinguir entre os militantes obstinados que procuram islamizar sua sociedade e o quietista que evita a política completamente”⁵.

Ainda que a mídia nesses últimos episódios tenha tomado certo cuidado, em maior ou menor grau, em ressaltar que tais eventos violentos foram praticados por uma minoria dentro dos mais de 1,5 bilhão de muçulmanos no mundo, esses grupos que sequestram a religião em nome de uma ideologia e de interesses políticos acabam lançando sobre o Islam⁶ e a grande maioria de seus seguidores um estigma perverso de intolerância, ressentimento e violência.

O fundamentalismo tem sido tratado como a face perversa da modernidade e comumente associada ao radicalismo, à intolerância e à violência, que tem tomado grande espaço nos noticiários. Na verdade, o termo em si evoca essas primeiras reações. Porém, quando se adjectiva essa palavra com o termo “islâmico”, reforça-se um estereótipo que há tempos vem sendo atrelado peremptoriamente aos muçulmanos de um modo geral e que poderia contribuir para aumentar a sensação de preconceito e receio dessas populações, que por sua vez podem reagir fechando-se ainda mais em seus grupos ou mesmo partindo para o enfrentamento, alimentando um ciclo vicioso.

Dentro desse contexto, buscaremos pontuar quais as raízes do fundamentalismo de forma geral e em quais contextos ele foi forjado, bem como a evolução (ou não) de seu significado no transcorrer do tempo e suas variantes semânticas. Para isso, será proposta uma breve periodização de suas prováveis origens, principalmente islâmicas, e, finalmente, com base em algumas entrevistas coletadas entre muçulmanos que vivem no Brasil⁷, será sugerido um novo entendimento desse termo que possa abrir novas perspectivas de compreensão sobre aquilo que o cerca.

Rastreando as origens do fundamentalismo

Diversos autores concordam que o primeiro indício do fundamentalismo ocorreu no sul dos Estados Unidos e na Califórnia no final do século XIX e início do século XX, aproximadamente na década de 1910, entre os protestantes (Shmuel Eisenstadt, 1997). Eles foram os primeiros a usar o termo “fundamentalismo”, pois um grupo mais conservador queria

4 No original: “the central dilemma seems to lie in the difficulty to differentiate critique of religion from criticism of Muslims as a group. We need to distinguish dogmas, beliefs and worldviews on the one hand, from individuals and groups on the other”.

5 No original: “if all believing Muslims are ‘fundamentalists’ in this sense of the word, then the term is meaningless, because it fails to distinguish between the hard-edged militant who seeks to ‘Islamize’ his society and the quietist who avoids politics completely”.

6 A grafia adotada neste trabalho, usa a palavra “Islam” (com “m”) ao invés de “Islã”. Isso se deve por rigor à grafia original em árabe que termina com a letra “meem”.

7 As entrevistas que serão usadas neste trabalho foram feitas no período de julho de 2015 a janeiro de 2019 e foram realizadas com líderes e demais membros de comunidades islâmicas de Foz do Iguaçu (PR), de São Bernardo do Campo (SP), de Campinas (SP) e de São Paulo (SP).

■ capítulo de tese

se distinguir de outros mais liberais, já que estes distorciam a fé cristã (Karen Armstrong, 2009). O livro *The fundamentals – a testimony of truth*, editado por teólogos conservadores, considerava como “fundamental” a inerrância da Bíblia, contrastando com qualquer ideia contrária da criação, como a teoria darwiniana, que “estava levando os jovens a perderem a fé em Deus, na Bíblia e em doutrinas fundamentais do cristianismo” (Armstrong, 2009: 243). A autora recorda ainda a história de Charles Hodges, catedrático em teologia que em 1873 lançou o livro *Systematic Theology*, e para quem a Bíblia é fiel aos fatos porque “Deus inspirou cada uma das palavras da Bíblia, portanto era preciso levá-las a sério e não distorcê-las com exegeses alegóricas ou simbólicas” (Armstrong, 2009: 198).

O conceito de “fundamental” teve o acréscimo do sufixo “ista” por meio de Curtis Lee Laws, um editor batista conservador que definia fundamentalistas como “aqueles que estão prontos para a batalha real pelo The Fundamentals” (Ruthven, 2005: 12)⁸, ou “alguém que está disposto a recuperar territórios perdidos para o Anticristo e a lutar pelos fundamentos da fé” (Armstrong, 2009: 241).

Parece claro que o fundamentalismo protestante, em termos de significado, estaria mais preocupado com o progresso científico e com a possibilidade de a ciência suplantar as explicações religiosas. Se assim for, o que dizer da igreja católica durante a inquisição e os processos condenatórios de Galileu e a teoria heliocêntrica no século XVII? Nesse caso, ainda que não se usasse o termo fundamentalista, a obediência, a infalibilidade das escrituras e o rigor quanto a determinados princípios já se faziam presentes. Assim como o personagem Robert Langdon de *Anjos e Demônios*, de Dan Brown, se encontra em meio à disputa entre ciência e religião, cujo jogo de forças promete estremecer os alicerces da fé cristã, o fundamentalismo religioso se torna o cisma desse embate.

Se por um lado a origem do fundamentalismo cristão pode ser mais bem rastreada, assim como os motivos que o teriam forjado, o mesmo não pode ser dito com relação ao islâmico. Não há um consenso quanto à época e quanto aos contextos em que teria efetivamente se constituído, não podendo atrelá-los *a priori* única e exclusivamente ao embate entre ciência e religião, moderno e tradicional, razão e fé. Além disso, uma profusão de nomenclaturas para o mesmo fenômeno ou derivados dele são amplamente discutidos por diversos autores, muçulmanos ou não.

Entre o final dos anos 1980 e meados dos 1990, o governo estadunidense financiou estudos sobre o tema fundamentalismo. Daí surgiu o *Fundamentalism Project*, que, conduzido por Martin E. Marty e R. Scott Appleby, deu origem à coleção de livros em seis volumes. Investigaram não apenas a tradição islâmica, mas a cristã, a judaica, a hindu, a sikh e a budista, e a forma como os movimentos religiosos impactam na economia, ciência, relações familiares, educação, mídia entre outros fatores. Embora não tenham deixado muito claro uma definição precisa do termo, a obra aponta os diferentes aspectos dos diversos movimentos religiosos e que os mais extremistas são avessos à modernidade.

⁸ No original: “those who were ready to do battle royal for The Fundamentals”.

■ capítulo de tese

Alguns autores podem oferecer pistas de quando e por que o fundamentalismo islâmico teria se deflagrado. Esse é o caso de Armstrong (2009), em cuja obra podemos apreender que esse período poderia ter coincido com o agressivo colonialismo europeu em meados do século XIX e se consolidado nos anos 1950-1960 com o egípcio Sayyid Qutb quando as discussões acerca da modernidade, da “ocidentalização” do mundo e com a emergência dos nacionalismos em diversas partes do Oriente Médio, especialmente no Egito, eram centrais na agenda islâmica.

Durante o período colonialista, Sayyid Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) e seu discípulo, Mohammed Abduh (1849-1905), considerados reformadores islâmicos modernistas – que para Lewis (2002) teriam sido influenciados pela Revolução Francesa –, acreditavam que o Islam poderia ser tão eficaz quanto as ideologias ocidentais da sua época e que ele poderia ser moderno à sua maneira, sem apêndices externos. Eles ainda tentavam conciliar a ciência com a fé, o Ocidente com o Oriente, e aceitavam a modernização sem esquecerem-se da religião. Nesse sentido pode-se crer que a adoção da ciência moderna pelos fundamentalistas poderia ser interpretada como um ato de repossuir algo que já era deles e foi apropriado pelo Ocidente (Bassam Tibi, 2001).

Contudo essas ideias foram rechaçadas pelo orientalista francês Ernest Renan, que estudava o papel do Islam em relação à modernidade. Esse autor passou a destilar uma forte aversão ao Islam e tudo aquilo que lhe dizia respeito. Armstrong (2009: 221) afirma que “para Renan, o hebraico e o árabe eram idiomas corruptos [...]. O Islam era particularmente incompatível com a modernidade, conforme atestava a evidente inferioridade dos países muçulmanos, com seus governos decadentes e sua nulidade intelectual”. Said (2005: 158) diz que

Renan, ele mesmo o demonstrava por seu preconceito racista e notório ao olhar dos mesmos semitas orientais cujo estudo tinha criado seu renome profissional – um homem que separava duramente os homens em raças superiores e inferiores, uma crítica liberal na qual a obra abrigava noções das mais esotéricas de temporalidade, de origem, de desenvolvimento, de relações e de valor humano⁹.

Além de Renan, outras personalidades da época como os Lords Balfour e Cromer também ventilavam a superioridade Europeia em detrimento da fragilidade do Oriente Médio, justificando suas conquistas pela incapacidade de governos e das populações nativas, que seriam, como relembra Edward Said (2005: 54), “mentirosos inveterados, eles são letárgicos e suspeitos e se opõem com toda clareza à destreza e nobreza da raça anglo-saxã”¹⁰. Mas é importante ressaltar que Said (2005) parece levar em conta apenas os fatores externos

9 No original: “Renan, lui-même le démontrait par son préjugé raciste notoire à l’égard de ces mêmes Sémites orientaux dont l’étude avait fait sa renommée professionnelle — un homme qui séparait durement les hommes en races supérieures et inférieures, un critique libéral dont l’oeuvre hébergeait les notions les plus esotériques de temporalité, d’origine, de développement, de rapports et de valeur humaine”.

10 No original: “des menteurs invétérés, ils sont ‘léthargiques et soupçonneux’ et s’opposent en tout à la clarté, à la droiture et à la noblesse de la race anglo-saxonne”.

■ capítulo de tese

ao suposto atraso e inferioridade dos muçulmanos e do Oriente Médio de forma geral, desprezando possíveis fraquezas internas.

Tendo em vista esse panorama, Armstrong (2009: 222) resume que “o pensamento islâmico assumira uma postura defensiva, em face de uma ameaça bem real. A visão estereotipada e imprecisa que pensadores modernos como Renan tinham do Islam, justificaria a invasão colonial dos países muçulmanos”. Nesse sentido, o fundamentalismo ainda latente poderia ser considerado uma reação a essas pretensões, ainda que o ativismo político não fosse exacerbado como nos dias de hoje.

Ruthven (2005), por outro lado, sugere que o fundamentalismo islâmico teria sido cunhado por H.A.R Gibb, um orientalista escocês, em seu livro *Mohammedanism – an historical survey*, publicado em 1949, depois reintitulado *Islam – an historical survey*. Esse mesmo autor fez em 1945 uma conferência, intitulada *Modern trends in Islam*, que falava da “aversão dos muçulmanos aos processos intelectuais do racionalismo”¹¹ (Said, 2005: 125). Indicava então uma característica em comum com o fundamentalismo cristão: a negação do racionalismo.

Para Tibi (2001), o contexto aludido é mais recente, especialmente da década de 1970, com o aumento das incertezas e conflitos no Oriente Médio, que acabara de assistir à Guerra dos Seis Dias em Israel, à Revolução Islâmica iraniana de 1979 e ao petróleo saudita, que poderia alavancar o wahabismo, aumentando a polaridade entre xiitas e sunitas. Tibi (2001: 14) alega que no Ocidente “as pessoas acreditam que a guinada para o crescimento do fundamentalismo islâmico que objetivava restaurar a ordem foi a Revolução Islâmica no Irã em 1979”¹². Entretanto, foi categórico em negar essa ideia ao dizer que “isto está errado. De fato, a derrota árabe na Guerra dos Seis Dias foi a guinada”¹³.

A Guerra dos Seis Dias, em junho de 1967, que surpreendeu o mundo com uma vitória avassaladora de Israel, colocando os árabes em uma condição humilhante, contribuiu para fortalecer grupos mais radicais que reforçaram seu engajamento contra a fracassada fórmula de governos nacionalistas e apóstatas, que sucumbiam a cada conflito que se sucedia ou que eram coniventes com os interesses ocidentais, sendo permissivos demais a eles. Concordando com Tibi (2001) nesse aspecto, Peter Demant (2008: 200) afirma que “desde essas derrotas consecutivas – morais tanto quanto políticas e militares – o mundo árabe se encontra numa crise que se aprofunda ano a ano. É na fenda dessa crise que surgiu o islamismo, ou seja, o fundamentalismo islâmico”.

Apesar disso, Tibi (2001) ainda faz questão de considerar que o ano de 1928 possa também ter sido um marco na ascensão do fundamentalismo com o surgimento da Irmandade

11 No original: “l’aversion des musulmans pour le processus intellectuel du rationalisme”.

12 No original: “people believe that the turning point for the rise of Islamic fundamentalism aimed at restoring Islamic order was the Islamic revolution in Iran in 1979”.

13 No original: “this is wrong. In fact, the crushing Arab defeat in the Six-Day-War in 1967 was that turning point”.

■ capítulo de tese

Muçulmana no Egito pelas mãos de Hassan Al-Banna, que, como uma hidra, espalharia seus pólipos em outras partes do mundo, como na Palestina, com o Hamas.

Gilles Kepel (2003) considera que movimentos islamistas foram germinados pelas mãos de Sayyid Qutb, Mawdudi e Khomeini, e teria se destacado nos anos 1970, especialmente com o conflito de Yom Kippur em 1973, quando a Arábia Saudita e outros exportadores de petróleo no Oriente Médio teriam apoiado os árabes nesse momento. Já a Revolução Islâmica no Irã teria fornecido o élan necessário para o desenvolvimento de outros movimentos nas décadas seguintes.

Concordando com essa possibilidade, John Esposito (2002: 83) complementa dizendo que

a Revolução Islâmica do Irã de 1978-1979 abruptamente desviou a marcha em direção à modernização do Ocidente. Os governos que lideravam a modernização no Irã, Egito e Líbano pareciam ter experimentado a vingança de Deus. Eles não estavam sozinhos. O revivalismo islâmico produziu uma onda de movimentos fundamentalistas do Egito, Sudão e Irã ao Paquistão, Afeganistão e Malásia. As causas do ressurgimento variam entre país e região, mas elas têm temas comuns: sentimentos generalizados de fracasso e perda da identidade em muitas sociedades islâmicas, como também sistemas políticos e econômicos fracassados¹⁴.

Enquanto Tibi (2001) é mais assertivo em colocar a guerra de julho de 1967 como o marco na emergência do fundamentalismo islâmico, e não a Revolução Islâmica de 1979, Esposito (2002) expõe uma variedade de causas e motivos para a erupção de movimentos islamistas, inclusive considerando a Revolução Iraniana. Talvez não tenhamos que nos preocupar em identificar a data e os eventos precisos do surgimento do fundamentalismo, mas sim observá-lo como parte de um processo, partes de “ondas” fundamentalistas, conforme propõe Demant (2008). Para esse autor seria possível periodizar, grosso modo, em três momentos:

1. 1950-1960, com a cristalização da ideologia fundamentalista sunita com Sayyid Qutb e Abu al-Ala Mawdudi, época que também coincide com a Guerra dos Seis Dias, comentada anteriormente, e que serviria também de pretexto a tal corrente;

2. 1970-1980, período de maturação do fundamentalismo com as experiências no mundo xiita com a Revolução Iraniana e o Hezbollah libanês, e com novos e malfadados conflitos como Yom Kippur e os acordos de paz de Camp David, que escandalizou muitos egípcios pela acomodação de seu país diante de Israel;

3. Pós 1980, quando o islamismo confronta crises econômicas e políticas e se difunde, apoiado pela mesma globalização que rejeitam, mas que possibilita novos contatos, novas articulações – agora em rede global – e permite lançar sua ideologia não apenas em alguns

¹⁴ No original: “Iran’s Islamic Revolution of 1978-1979 abruptly detoured the march toward Western modernization. Leading modernizing governments in Iran, Egypt, and Lebanon seemed to be experiencing the revenge of God. They were not alone. Islamic revivalism produced a wave of fundamentalist movements from Egypt, Sudan and Iran to Pakistan, Afghanistan, and Malaysia. The causes of resurgence vary by country and region, but there are common threads: widespread feelings of failure and loss of identity in many Muslim societies, as well as failed political systems and economy”.

■ capítulo de tese

enclaves territoriais, como o Hamas na Faixa de Gaza, mas em escala global, haja visto o processo de migração cada vez mais frequente. O Islam passa definitivamente ao Ocidente, como sugere Roy (2008), por meio dos processos migratórios engendrados por conflitos no Oriente Médio e melhores condições de vida e trabalho na Europa, especialmente pós II Guerra Mundial.

Roy talvez incluísse um novo período aos momentos listados acima, que seria datado pelo início dos anos 1990. Em seu livro *L'Échec de l'islam politique*, de 1992, ele alertava para o possível fracasso do Islam político (ou islamismo), oferecendo como exemplo países como o Irã, Afeganistão e Argélia, onde a islamização da sociedade de “cima para baixo” começava a demonstrar sinais de esgotamento, ao mesmo tempo ocasionando o surgimento do chamado neofundamentalismo, que, contrariamente, islamizaria a sociedade de “baixo para cima”, de porta em porta. A busca por um Estado Islâmico para então conduzir esse processo já não era mais premente, marcando o afastamento da política pelos neofundamentalistas conservadores.

Além disso, crises econômicas e a própria marginalização de grupos islâmicos por outros foram determinantes fatores dessa crise. Olivier Roy (1994: IX) resume esse fracasso ao afirmar que “o islamismo tem se transformado em um tipo de neofundamentalismo, preocupado somente em reestabelecer a lei islâmica, a *sharia*, sem inventar novas formas políticas”¹⁵. Mas é questionável abraçar essa formulação sem o devido cuidado, visto que há grupos extremistas que têm uma agenda política ativa e em processo de elaboração, tal como o do Estado Islâmico (*Daesh*)¹⁶.

Esse pensamento corrobora com a tese de Kepel (2003) sobre o declínio dos movimentos islamistas nesse período em razão das fissuras internas nesses movimentos, dos conflitos entre países no Oriente Médio, da perda de fôlego em islamistas conquistarem Estados e mesmo dos reveses que alguns grupos tiveram quando enfim chegaram ao poder, como na Argélia e Afeganistão.

Entretanto, é provável que seja um exagero falarmos do fracasso do Islam político. Talvez seja mais prudente pensarmos em uma mudança no perfil desses movimentos islamistas que não necessariamente signifique sua derrocada. Se um dos argumentos para esse declínio pudesse ser a falta de eventos espetacularmente trágicos, pela pouca efetividade com que as ideologias islamistas eram propagadas e executadas, o fim dos anos 1990 e início dos anos 2000 – e mesmo atualmente – testemunharam o contrário. Basta pensar nas ações da Al-Qaeda, que promoveram a queda das torres gêmeas nos Estados Unidos, ou nos atentados em trens de Madri em 2004, deslançando uma “guerra contra o terror” que teve o Afeganistão e o Iraque como grandes alvos, e a erupção do Estado Islâmico na Síria e no Iraque a partir de 2010.

¹⁵ No original: “islamism has been transformed into a type of neofundamentalism concerned solely with reestablishing Muslim law, the *sharia*, without inventing new political forms”.

¹⁶ *Daesh* é acrônimo para *Al-Dawlah al-Islamiyah fi'l - `Iraq wal-sham*, também chamado de Estado Islâmico do Iraque e do Levante – EIIL (tradução para o português) ou ISIS (em inglês).

Observando tempos mais remotos e com base nas diversas fontes consultadas, que indicavam, segundo seus pontos de vista, marcos importantes no surgimento e evolução do chamado fundamentalismo islâmico, é possível sugerir outra periodização que de forma geral reuniu pontos em comum entre os diversos autores que se debruçaram sobre esse tema. Para Akbar Ahmed (2007: 12), “um caminho óbvio para entender melhor a sociedade islâmica, ao que parece, foi procurar quem inspirou seus membros e moldou seus valores do passado até o presente”¹⁷. Dessa forma, podemos nos remeter a três grandes períodos:

1º Período: séculos XIII e XIV, com Ibn Taymiyya (1268-1328)

O contexto em questão é da Europa medieval feudal, de instabilidades políticas e orientação cristã, que inaugurava a inquisição como sistema jurídico católico de combate ao sectarismo e à heresia, e, posteriormente, de ataque aos avanços da ciência. Esse período assistiu o desequilíbrio populacional gerado pela Peste Negra, que assolou a Europa e os avanços do Império Mongol, que havia posto fim ao califado árabe abássida. Ao mesmo tempo, o Império Turco-Otomano tomava contornos cada vez mais importantes.

A imagem que se fazia dos muçulmanos nesse período pode ser exemplificada por Dante Alighieri (2002 [1321]: 116) em sua viagem ao inferno com o poeta Virgílio, em que narra seu encontro com Maomé, que residia na nona vala do oitavo círculo infernal, reservado aos que “desencadeavam cismas religiosos, e os que semearam o ódio e a discórdia”. A punição era a perpétua mutilação, em que se regenerava a pele para, em seguida, ocorrer nova dilaceração. Ainda segundo Alighieri (2002 [1321]: 117), lê-se a seguinte passagem:

repara como tenho lacerado o peito! Vê quão estropiado ficou Maomé. Precede-me na marcha e nos lamentos Ali, que traz desfeito o rosto, do mento à testa. E todos os mais que por aqui percebes foram em vida semeadores de cismas e de escândalos. Somos perseguidos por um demônio cruel, que nos mutila sem descanso. Ao fim de giro completo desta dolorosa estrada, as feridas se fecham antes que se volte a defrontá-lo.

Em outra obra, a loucura, personificada por Erasmo de Rotterdam (2005: 96)¹⁸, assume que “os turcos e uma multidão de demais povos bárbaros como eles, gabam-se de possuírem a única e verdadeira religião, criticando com piedade as crenças dos supersticiosos cristãos”.

Se qualquer um dos trechos fosse ilustrado na capa do *Charlie Hebdo* seria de se esperar reações temerárias dos grupos jihadistas. Mas na época vivida por Ibn Taymyyya esses trechos poderiam ter tido algum tipo de repercussão? Enquanto a igreja perseguia aqueles que se afastavam dela, no meio islâmico esse importante precursor dos fundamentalistas modernos atacava atitudes conformistas, a corrente esotérica dos sufis, xiitas e tudo aquilo

17 No original: “one obvious way to better understand Muslim society, it seemed, was to find out who has inspired its members and shaped their values from the past to the present”.

18 Em versão e-book da editora Atena, Rotterdam (2002) afirma: “turcos e todos os outros povos semelhantes, que não passam de um ajuntamento de bárbaros, se jactam de serem os únicos que vivem no seio da verdadeira religião, ridicularizando as superstições e a idolatria dos cristãos”.

■ capítulo de tese

que desviasse da Sunnah. Também pregava a indissociabilidade entre religião e Estado, pois só uma autoridade poderia conduzir o “bem” e afastar o “mal” (Roy Jackson, 2006). Além disso, estabelecia distinções entre domínios de paz e domínios de guerra (*Dar Al-Salam* e *Dar Al-Harb*).

Esse pensador, segundo Roy (2004: 153), “serve de referência tanto aos islamistas quanto aos neofundamentalistas”¹⁹. Assim, Wahhab, Sayyid Qutb, Hassan Al-Banna entre outros tiveram grande influência de Ibn Taymiyya. Para Esposito (2002: 45-46)

Ibn Taymiyya apelou a uma interpretação literal e rigorosa das fontes sagradas (o Alcorão e a Sunnah, e o exemplo da comunidade muçulmana inicial) para a crucialidade necessária para a renovação islâmica e a reforma de sua sociedade [...]. Ele considerava a comunidade de Medina como a modelo para um estado islâmico. Seu objetivo era a purificação do Islã. Um retorno à pureza imaculada do período de Maomé e dos Quatro Primeiros Califas Justos, acreditava ele, era necessário para restaurar o poder e a grandeza do passado da comunidade islâmica²⁰.

Jackson (2006: 129) corrobora com essa ideia ao afirmar que

Ibn Taymiyya também estava refletindo a fé dos muçulmanos comuns do período inicial do Islã, que, na maior parte dos casos, foram encorajados a aceitar uma interpretação literal da fé sem se aprofundar nos possíveis significados ocultos. Em parte isso era um mecanismo de defesa contra a possibilidade de o Islam ser diluído ou submerso pelas várias outras religiões que os muçulmanos encontraram à medida que se expandiam²¹.

Com uma opinião um tanto distinta e que pode soar contraditória em relação aos últimos autores citados, Ahmed (2007: 135) ressalta que Ibn Taymiyya

“enfaticaram a necessidade de manter a lei islâmica o mais flexível possível dentro do conceito de ijtihad (raciocínio independente baseado no Alcorão ou em textos acadêmicos). A lei islâmica, argumentava ele, estava aberta à reinterpretação e precisava levar em conta o contexto em que a sociedade funcionava. Ijtihad deve permanecer ativo, disse ele, pois de outra forma a própria lei islâmica se tornaria ossificada e irrelevante²².”

19 No original: “qui sert donc autant de référence aux islamistes qu’aux néo-fundamentalistes”.

20 No original: “Ibn Taymiyya called on a rigorous, literalist interpretation of the sacred sources (the Quran and Sunnah, and the example of the early Muslim community) for the cruciality needed Islamic renewal and reform of his society [...] he regarded the community of Medina as the model for an Islamic state. His goal was the purification of Islam. A return to the pristine purity of the period of Muhammad and the First Four Righteous Caliphs, he believed, was necessary to restore the Islamic community’s past power and greatness”.

21 No original: “Ibn Taymiyya was also reflecting the faith of the ordinary Muslims of the early period of Islam who were for the most part encouraged to accept a literal interpretation of faith without delving into the possible hidden meanings. In part this was a defense mechanism against the possibility of Islam becoming watered down or submerged by the various other faiths the Muslims encountered as they expanded”.

22 No original: “stressed the need to keep Islamic law as flexible as possible within the concept of ijtihad (independent reasoning based on the Quran or scholarly texts). Islamic law, he argued, was open to reinterpretation and needed to take into account the context in which society functioned. Ijtihad must remain active, he said, for otherwise Islamic law itself would become ossified and irrelevant”.

■ capítulo de tese

Nesse contexto, Ibn Taymiyya não queria deixar o Islam “engessado” no tempo, aceitando uma abertura à *ijtihad*. Talvez em um primeiro momento o literalismo fosse necessário para solidificar os alicerces islâmicos, que estavam sob ameaça das invasões mongóis e da lei yasa²³, de Genghis Khan. Uma vez vencida a batalha com os mongóis, a *ijtihad* seria aberta, adquirindo leituras mais pessoais do Alcorão e das *ahadith*, mas sem renunciar ao exemplo da comunidade de Meca nos tempos de Maomé.

É importante ressaltar que uma de suas grandes inovações foi usar como critério para definir um bom muçulmano não apenas o fato de que o indivíduo deva cumprir os cinco pilares do Islam, mas que possa obedecer e seguir a *sharia* (Emmanuel Sivan, 1985). Nesse caso, os mongóis que abraçaram o Islam e que, apesar de cumprirem com os preceitos de sua nova religião, continuassem sob a égide da Yasa, estariam desviados da Sunnah e se tornariam infiéis. O mesmo critério pode ser aplicado aos governantes muçulmanos, como explica Sivan (1985: 99):

[...] para ele, um legislador sunita se torna ilegítimo se ele não aplica uma parte substancial da *sharia*. A ilegitimidade é definida nos termos do ulemá: o legislador que negligencia ou transgride a lei islâmica é *ipso facto* um infiel, ou ainda um apóstata, ainda objeto de jihad²⁴.

Nesse sentido, nos dias de hoje ainda é possível ver essa orientação reverberar entre grupos de fundamentalistas com relação a governos, como no caso do Egito ou da Líbia pré-primavera árabe.

2º Período: século XVIII com Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792)

Influenciado por Ibn Taymiyya, especialmente em relação à *sharia*, Jackson (2006: 162) explica que

[...] al-Wahhab enfatizou a importância da obediência à *sharia*, e era importante que a *sharia* pudesse estar de acordo com o Alcorão, que é a palavra de Deus, e isso requer um grau de interpretação. Al-Wahhab não queria que os muçulmanos seguissem a *sharia* simplesmente porque é uma lei, mas sim porque estava em sintonia com a palavra de Deus²⁵.

Essas ideias foram abraçadas por governantes sauditas desde o início da consolidação do reino saudita, com Abdul-Aziz Ibn Saud, nos anos 30 a 50 do século XX, e seus contextos locais, mas também como resposta à influência Ocidental. As ideias wahhabitas descrevem

23 Lei que continha contribuições cristãs, judaicas e islâmicas, além de outras tradições, e por isso era vista como panteísta e incompatível com a *sharia* e, portanto, deveria ser combatida (Sivan, 1985).

24 No original: “for him, a Sunni ruler becomes illegitimate if he does not apply a substantial part of the Shari’a. The illegitimacy is defined in ulama terms: the ruler who neglects or transgresses Islamic law is ipso facto an infidel, or rather an apostate, hence object of jihad”.

25 No original: “al-Wahhab emphasised the importance of obedience to shari’a, it was also important that shari’a should be in accordance with the Qur’an, that is the word of God, and this required a degree of interpretation. Al-Wahhab did not want Muslims to follow shari’a merely because it is the law, but rather because it was in tune with the word of God”.

■ capítulo de tese

um ramo mais puritano, ultraconservador, literalista, rígido e exclusivista, segundo Espósito (2002), e que pretendia, como afirma Lewis (2004a: 116), “lançar uma campanha de purificação e renovação. Seu objetivo declarado era retornar ao puro e autêntico Islam do fundador, removendo e, onde necessário, destruindo todos os posteriores acréscimos e distorções”.

Com uma visão literalista das escrituras, Jackson (2006: 162) afirma que o “wahhabismo permitiu que qualquer coisa que não fosse explicitamente proibida no Alcorão ou na Sunnah fosse, portanto, permitida”²⁶. Era proibido celebrar o aniversário do profeta Maomé, cortar a barba, visitar túmulos e decorar mesquitas. A música, a dança e a poesia eram banidas nos tempos de Wahhab. Todos os ensinamentos deviam ser transmitidos à sociedade, como o são até os dias atuais, de “baixo para cima”, por meio da educação e de programas culturais e educacionais patrocinados pela monarquia saudita ao redor do mundo.

Apesar das características desse movimento, o termo “fundamentalista” não era usado na época em que foi criado. Ruthven (2005), entretanto, afirma que as origens do fundamentalismo poderiam ser encontradas mais adiante nos anos de 1930, por meio desse mesmo wahhabismo imposto pelo rei Abdul-Aziz Ibn Saud, quando o ministro britânico Reader Bullard se refere a ele pela primeira vez como um forte “fundamentalista”.

3º Período: século XX com Hasan Al-Banna (1906-1949), Sayyid Qutb (1906-1966) e Abdu Ala Mawdudi (1903-1979). Pela corrente xiita, Aiatolá Khomeini (1902-1989)

Os períodos em questão e os contextos vivenciados por esses atores são bastante complexos e sofreram grandes transformações. A Índia de Mawdudi, importante referência entre os fundamentalistas, passava pelo jugo do domínio britânico e todos os embates entre a população hindu e a muçulmana, que a partir de 1947 têm o Paquistão como lar dos muçulmanos, mesmo ano de independência da Índia britânica após um grande período de ebulição social, étnica e religiosa no país. Um aspecto importante no pensamento de Mawdudi é sua visão peculiar sobre a *ijtihad*, a interpretação das escrituras sagradas. Para ele, isso deve ser feito apenas por aqueles que têm tal capacidade para interpretar. Mas entre essas pessoas apenas uma minoria dos muçulmanos teria essa autoridade (Jackson, 2006).

A “governança divina” ou a “teodemocracia” não deveriam ser contestadas. Aqui há um indício muito forte de que qualquer tentativa de se instaurar a democracia ou qualquer outro modelo importado deveria ser evitado. Sobre isso, Jackson (2006: 192) explica que “Mawdudi temia pelo estilo ocidental de democracia, que ele acreditava ser nada mais do

26 No original: “Wahhabism allowed that anything that is not explicitly forbidden in the Qur’an or in the sunna was therefore permitted”.

■ capítulo de tese

que a lei da maioria, se suas visões estão certas ou erradas: a lei da maioria não era a moral imperativa, mas meramente a tirania da maioria”²⁷.

Outro ponto a ser lembrado é que para muitos estudiosos o conceito de *jahiliyya*, que é bastante desenvolvido por Sayyid Qutb, teria sido cunhado por Mawdudi, porém com significado diferente, remetendo ao paganismo hinduísta. Mas não há consenso quanto a isso, segundo John Calvert (2013), já que há indícios de que Qutb tenha já falado do assunto nos anos 1930, portanto antes de Mawdudi. De qualquer forma, essa ideia se mostra central no pensamento de ambos, assim como a admiração e respeito mútuos.

No Irã, Khomeini, que exilado assiste a queda do xá nos anos 1970, retorna ao país e comanda a revolução islâmica, que rompe laços econômicos e políticos com o Ocidente e coloca o país sob a égide de uma rigorosa lei islâmica. O Irã está cada vez mais atuante na agenda geopolítica regional no caso da guerra da Síria, em decorrência de sua parceria com a Rússia, no auxílio aos *houthis* do Iêmen e especialmente no tocante ao desenvolvimento de seu programa nuclear, que, em meio a muitas controvérsias e críticas de Israel, teve um acordo com o Ocidente. No entanto, em 2018 os Estados Unidos de Donald Trump romperam sua participação e reforçaram suas críticas à teocracia do aiatolá Khamenei ao se referir, entre outros temas, ao patrocínio do terrorismo no mundo e por ferir direitos humanos, algo que elevou a tensão entre os dois países.

O Egito de Banna e Qutb foi aquele da independência do país ainda que com a influência inglesa no governo do rei Farouk I, em que se lutava contra a submissão de parte da população aos interesses britânicos. Também é o momento em que o país se torna uma república, especialmente sob o comando do nacionalismo de esquerda de Gamal Abdel Nasser, avesso aos islamistas em seu país.

Esse período parece ser crucial no desenvolvimento do fundamentalismo islâmico, no sentido de inicialmente se contrapor ao colonialismo europeu em vigor, e posteriormente em se salvaguardar de todo o avanço ocidental em termos bélicos, políticos, econômicos e científicos.

O temor de que o Egito pudesse emular o Ocidente já era expresso nos textos de Qutb dos anos 1930, assim como o apelo à jihad para libertar o país dessa possibilidade. A identidade islâmica deveria estar acima de tudo.

Os pensadores islâmicos desse período foram influenciados por aqueles representantes do primeiro, pois, como afirma Ahmed (2007: 36),

Taymiyya é a inspiração para uma larga gama de estudiosos muçulmanos, como Sayed Qutb e Maulana Mawdudi, escolas de pensamento como a Deobandi, e ativistas como Bin Laden e os líderes da Irmandade Muçulmana. Hoje, a mensagem de Taymiyya tem sido reduzida a dois preceitos: a necessidade ativa de

27 No original: “Mawdudi greatly feared Western-style democracy, which he believed to be nothing more than majority rule, whether its views are right or wrong: majority rule was not a moral imperative, merely the tyranny of the majority”.

defender o Islam e, simultaneamente, de lutar para recriar a pureza das primeiras sociedades islâmicas²⁸.

Se Qutb havia se impressionado com a permissividade e depravação do Ocidente a partir de sua visita aos Estados Unidos, Banna, fundador da Irmandade Muçulmana, em 1928, notou parte dessa realidade no próprio país, o Egito, ainda sob influência britânica. A desigualdade e aparente inferioridade e fragilidade dos muçulmanos face aos estrangeiros era gritante. Banna então percebia que a política era um fator de desunião entre seus conterrâneos muçulmanos e fonte de desequilíbrios. Desde então, a irmandade muçulmana passa a atuar como um “estado dentro de outro estado” (Jackson, 2006), construindo uma rede de infraestrutura e equipamentos para a população, despertando olhares dos líderes do país, que aos poucos passaram a marginalizar o grupo e seus membros, culminando com a passagem à ilegalidade pelas mãos de Gamal Abdel Nasser nos anos 1950. A questão colocada de que Banna desaprovava a política, segundo Jackson (2006), afasta os termos “Islam político” ou “islamismo” do fundamentalismo – como defendem alguns autores que veremos em breve –, mas, por outro lado, aproxima o perfil de Banna ao salafismo, tal como assumiu ser (Jackson, 2006). Portanto, o resgate do orgulho e de suas riquezas deveria ser um objetivo a ser perseguido, com o aproveitamento de tecnologias oferecidas pela modernidade desde que no contexto islâmico, para não incorrer nas temidas ocidentalização e secularização da sociedade.

A periodização proposta por mim é uma entre tantas possíveis segundo os mais diversos autores, mas ajuda a melhor visualizar como o chamado “fundamentalismo” tomou forma e sob quais contextos e lideranças. Tendo encontrado alguns elementos forjadores desse movimento, cabe agora esmiuçar seus significados e variantes. À medida que o tempo passa, o Islam passa a ser conhecido cada vez mais por movimentos, grupos, organizações e seus seguidores, que passaram a moldar a religião segundo visões de mundo bastante peculiares e carregando novas conotações.

O fundamentalismo e seus significados

Ao se fazer uma consulta no dicionário Aurélio²⁹ sobre o termo “fundamentalismo”, a definição encontrada remete à “doutrina que defende a fidelidade absoluta à interpretação literal dos textos religiosos. Atitude de intransigência ou rigidez na obediência a determinados princípios ou regras” (Fundamentalismo, XXXX). Com base nesse enunciado, veio-me à mente o décimo romance de Charles Dickens, *Hard Times* [Tempos Difíceis], de 1854. Escrito em tons cinzentos e esfumaçados pelas fábricas e suas chaminés em meio

28 No original: “Taymiyya is the inspiration for a wide range of Muslim scholars such as Sayed Qutb and Maulana Maududi, schools of thought such as Deoband, and activists like bin Laden and the leaders of the Muslim Brotherhood. Today, Taymiyya’s message has been reduced to two precepts: the need to actively defend Islam and, simultaneously, to strive to re-create the purity of early Muslim society”.

29 . FUNDAMENTALISMO. In Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. X ed. São Paulo: Positivo, XXXX.

■ capítulo de tese

ao processo de industrialização que vigorava na Inglaterra vitoriana, o autor produz uma forte crítica àquela sociedade, clivada entre a rica burguesia industrial e a pobreza extrema de grande parte da população. O domínio de um pelo outro se dava por meio da educação de crianças, da disciplina, da massificação do corpo e do espírito moldados à obediência. Aspectos sintetizados no personagem principal, Thomas Gradgrind, “um homem de realidades. Um homem de fatos e cálculos. Um homem que procede segundo o princípio de dois e dois são quatro, e nada mais”³⁰ (Dickens, 2012: 5). A imaginação, a criatividade e o pluralismo não são aceitáveis e eram prontamente censurados e corrigidos, como tantas vezes o foram Sissy Jupe e Louisa, que aos poucos sucumbem à mecânica da disciplina.

Além desse, outro paralelo pode ser feito com o filme austríaco *Das weisse Band* [A Fita Branca], de 2009. Dirigido por Michael Haneke e ambientado em uma vila alemã pouco antes da Primeira Guerra Mundial, ele mostra a forma como os jovens dessa vila eram educados: com estrito rigor, emoções reprimidas e castigos como aqueles impostos pelo pastor local aos seus filhos, obrigando-os a usar uma fita branca no braço como sinal de vergonha pelos pecados cometidos, mostrando os germes do totalitarismo religioso e político. Isso marcaria uma geração que anos depois faria parte da sociedade que vivenciou o regime nazista. A disciplina, a obediência e a ausência de traços de remorso ou de culpa são flagrantes.

Desse ponto de vista os fundamentalistas também vestiriam a carapuça da obra inglesa e do longa-metragem austríaco. Se os fatos, sejam eles quais forem, religiosos ou até mesmo científicos, são colocados acima de tudo, com interpretações tão rigorosas que não caberiam devaneios que pudessem contemplar outros aspectos da realidade presente, aqueles que creem na infalibilidade da Bíblia, do Alcorão, das leis da termodinâmica e da natureza, e que vivessem na elite da fictícia Coketown, de Dickens, ou no sul da Alemanha pré-Grande Guerra, seriam então todos fundamentalistas.

Se na Bíblia é possível ler, em Levíticos 24:16, que “aquele que blasfemar o nome do Senhor, certamente morrerá; toda a congregação certamente o apedrejará; assim o estrangeiro como natural, blasfemando o nome do Senhor, será morto”, e no Alcorão Sagrado 9:29 igualmente pode-se ler “combatei aqueles que não creem em Allah e no Dia do Juízo Final, nem abstêm do que Allah e Seu Mensageiro proibiram, e nem professam a verdadeira religião daqueles que receberam o Livro, até que paguem de bom grado a *jizya* [taxa ou tributo pago pelos não-muçulmanos dentro do Estado Islâmico] e se sintam submissos”, adquirimos uma noção sombria do fundamentalismo, qualquer que seja o credo.

Igualmente, se citássemos versículos e suratas com mensagens aprazíveis de boa convivência e tolerância, divulgar-se-ia um fundamentalismo positivo, como na poesia dos Salmos 133:1: “oh! Quão bom e quão suave é que os irmãos vivam em união!”, e no Alcorão 5:32, em: “[...] que quem matar uma pessoa, sem que esta tenha cometido homicídio ou semeado

30 No original: “a man of realities. A man of fact and calculations. A man who proceeds upon the principle that two and two are four, and nothing over [...]”.

■ capítulo de tese

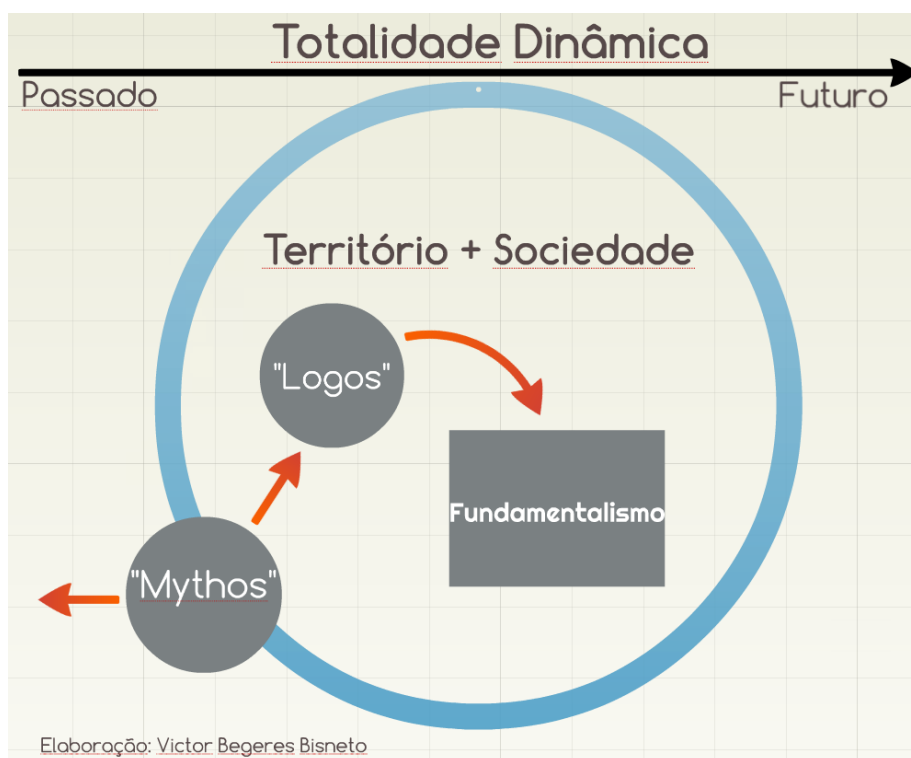
a corrupção na terra, será considerado como se tivesse assassinado toda a humanidade; quem a salvar, será reputado como se tivesse salvado toda a humanidade [...]”. O que não muda, entretanto, é que em ambos os casos se mantêm no caminho da obediência, rigidez e disciplina aos preceitos das escrituras. O caminho é o mesmo, mas a paisagem é diferente.

Quando Armstrong (2009: 191) afirma, também apoiada em Dickens, que “descreveu a cidade industrializada como um inferno e mostrou que o moderno racionalismo pragmático poderia destruir a moralidade e a individualidade”, é possível imaginar como alguns grupos criaram alternativas para, 150 anos depois, com o advento de novas tecnologias e dos modernos meios de comunicação e transporte, cada vez mais invasivos e capilares, evitar que modernização (ocidental), a ciência e a uniformização das sociedades, suplantando os valores religiosos sagrados. O “racionalismo científico era uma nova religião secular”, escreve Armstrong (2009: 139). Era preciso combatê-lo. A autora justifica o fundamentalismo a partir da divisão do mundo regido pelo *logos*, que contempla o moderno, o racional, o secular e mesmo o ocidental, e o *mythos*, mais ligado ao plano espiritual das emoções, tradições, constância e observância do passado. O *mythos*, falso e supersticioso, seria algo que Thomas Gradgrind evitaria.

O diagrama abaixo tenta resumir a relação entre esses dois conceitos apontados por Armstrong (2009).

Diagrama 1

Síntese a partir das ideias de Karen Armstrong



■ capítulo de tese

O fundamentalismo seria a tentativa de alguns grupos em transformar em *logos* o *mythos* de sua fé, isto é, buscar explicações e soluções racionais a partir da sua religião. Seria um retorno ao “fundamental” face às influências perniciosas do mundo secular e moderno, que negligencia o *mythos*. Tais grupos se revelam como produtos da modernidade, mas que reivindicam a volta ao passado, às origens da religião islâmica como modelo civilizatório a ser vivido no presente. Contudo essa anacronia não é completa, justamente porque muitos desses grupos fazem uso de atributos modernos para alcançar seus objetivos ou combater aqueles que consideram ter se desviado do caminho.

Nesse contexto de globalização e modernização, que contribuíram não só para mudar o perfil de atuação dos grupos islamistas, mas também para publicizar suas causas, Roy (2008: 26) explica que o fundamentalismo islâmico “é a forma do religioso mais bem adaptada à mundialização, porque ela assume sua própria desculturação e o real instrumento de sua pretensão à universalidade”³¹.

Nesse caso, o autor estabelece como premissa o processo de separação entre a cultura e a religião, chamado por ele de “desculturação”. Assim, o embrião do neofundamentalismo estaria nos processos migratórios, na penetração de outros povos em culturas distintas, no caso os árabes, os turcos, os paquistaneses entre outros, que vão em direção à Europa vivendo sua religiosidade em um ambiente dominado por uma cultura diferente da sua, elemento primordial para o aprofundamento de seu contato com a religião e com a busca pelo “fundamental”.

Lewis (2004a: 126) também ancora os elementos que caracterizam o fundamentalismo na modernização ao afirmar que

em termos amplos, fundamentalistas muçulmanos são aqueles que sentem que os atuais problemas do mundo muçulmano resultam não da modernização insuficiente, mas de excessiva modernização, que veem como uma traição aos autênticos valores islâmicos.

Eisenstadt (1997) faz uma interessante reflexão sobre o fundamentalismo como uma espécie de revolução, e que, sendo assim, partilha de algumas características presentes nas grandes revoluções, como a Americana e a Francesa (e seu componente jacobino), que pressupunham que as mudanças políticas e sociais seriam obtidas a partir da violência, na ideologização da política, numa visão total de mundo e na habilidade do homem em reconstruir a sociedade de acordo com algumas visões transcendentais. Contudo, o que distingue as grandes revoluções do fundamentalismo é que este possui um componente religioso mais exacerbado do que a própria política, embora saibamos que outros autores associam o fundamentalismo islâmico a uma forma de politização da religião (Nazih Ayubi, 1991; Demant, 2006).

31 No original: “est la forme du religieux la mieux adaptée à la mondialisation, parce qu’il assume sa propre déculturation et en fait l’instrument de sa prétention à l’université”.

O Islam político e o islamismo são tratados como sinônimos por Ayubi (1991), Demant (2008), Roy (1994, 2004) e Tibi (2001). Seriam eles fenômenos diferentes do fundamentalismo, ou apenas faces de uma mesma moeda? Em geral, para os autores citados, esses termos seriam uma ideologia que faz uso do discurso cultural para fins políticos. O Islam, quando politizado, sequestra a sociedade e a própria religião para a consecução de seus projetos, que por sua vez ampliam as lacunas entre o Islam e o Ocidente. Para Tibi (2001: 1) “não é o Islam, mas sua politização que resulta na criação de ‘lacunas’ entre as pessoas do Islam e aqueles de outras civilizações”³².

Ayubi (1991) associa o termo “Islam político” ao fundamentalismo. Para o autor, esse seria um sintoma de uma crise social perpetrada pelo Ocidente, mas que não tem um plano para solucioná-la. Sua ideologia pode até consolar a alma, mas não os conflitos sociais, econômicos e culturais. O slogan da Irmandade Muçulmana, “o Islam é a solução”, não passaria de uma retórica vazia de conteúdo prático. A ressalva quanto ao raciocínio de Ayubi (1991) é que os termos e os movimentos islamistas mudaram bastante desde quando se discutiu essa questão. É possível que naquela época o maior exemplo de movimento islamista fosse o Irã, mas atualmente os analistas devem incluir em seus trabalhos a profusão de grupos e suas ideologias nem sempre similares, como o Boko Haram, Al Shabbab, Irmandade Muçulmana e o Estado Islâmico (Daesh).

Lewis (2004b: 329), ao afirmar que “em última análise, a luta dos fundamentalistas é contra dois inimigos, o secularismo e a modernidade”³³, acaba concluindo o mesmo que Demant (2008: 201), para quem

o islamismo é uma ideologia antimoderna, anti-secularista, anti-ocidental, cujo projeto é converter o indivíduo para que se torne um muçulmano religioso observante, é transformar a sociedade formalmente muçulmana em uma comunidade religiosa voltada ao serviço a Deus e estabelecer o reino de Deus em toda a Terra. A tendência fundamentalista é provavelmente a vertente predominante no islã atual.

Ayann Hirsi Ali (2015), uma das mais contundentes críticas do Islam, para quem essa religião, por meios de seus textos sagrados, justificam e conclamam a violência, subdivide os muçulmanos (e não o Islam) em três categorias: a dos muçulmanos dissidentes que buscam uma reforma do Islam; a dos muçulmanos de Meca (maior grupo), considerados fieis às escrituras e que praticam com fervor sua fé, mas sem inclinação para a violência; e, por fim, os fundamentalistas, ou o chamado grupo dos muçulmanos de Medina³⁴, para os quais um regime só pode ser baseado na *sharia* e sua fé deve imposta a todos os demais. Além disso, defendem um Islam idêntico ao inaugurado por Maomé e não toleram outros credos.

32 No original: “it is not Islam, but its politicisation that results in creating ‘faultlines’ between the people of Islam and those of other civilisations”.

33 No original: “ultimately, the struggle of the fundamentalists is against two enemies, secularism and modernism”.

34 Em oposição à Meca, Medina seria o local onde as principais *suratas* que depõem a favor da violência teriam sido reveladas.

Enquanto os modernistas islâmicos buscavam um caminho de conciliação entre a religião e a ciência, podendo naquele momento chegar a admirar e a emular a civilização ocidental em alguns aspectos, e os salafis, contrariamente, se fechavam em torno da imutabilidade da religião diante do tempo e seus contextos, o fundamentalismo islâmico (ou islamismo), de acordo com Demant (2008), seria uma corrente que teria como fórmula a combinação das outras duas e possuiria um vínculo maior com a política. Essa corrente, produto dos novos tempos, faz uso da modernidade contra aquele que a teria criado e expandido, o Ocidente, justificando suas ações com base na religião. Tal situação vai ao encontro do que pensa Armstrong (2009), ao propor a apropriação dos *logos* da razão pelo *mythos* da fé. Nesse sentido, o multiculturalismo, o assimilacionismo e mesmo o integracionismo seriam formas de convivência que não seriam aceitas.

Ian Buruma e Avshai Margalit (2006), ainda que não se dediquem a explicitar as origens do fundamentalismo islâmico, estabelecem outra divisão dentro do islamismo. De um lado haveria o ramo dos islamistas políticos, e de outro dos puritanos islâmicos. Enquanto os primeiros estão interessados no poder, na criação de Estados Islâmicos, na política e na construção desses estados sobre as “ruínas” do estado da *jahiliyya* (ignorância), como Maomé fez em sua época, os outros são mais engajados em reforçar a moral coletiva. Estes seriam fundamentalistas na visão dos autores. Roy (1994: 80) complementa que esse puritanismo

é caracterizada pela rejeição de toda distração, da música, teatro, e toda diversão no sentido Pascal da palavra, e o desejo de erradicar lugares de prazer e lazer (cafés, vídeo e discotecas, cinemas, certos clubes esportivos). Rezar foca no retorno do essencial: a prática da religião e o medo de Deus³⁵.

Ambos, islamistas políticos e puritanos, enxergam o mundo ocidental como o grande responsável por impor dificuldades à realização de seus projetos, ora agindo contrariamente à criação de Estados Islâmicos, ora submetendo os valores islâmicos aos costumes e práticas ocidentais, criando assim uma espécie de ocidentalismo, isto é, uma visão negativa do Ocidente. Para estes fundamentalistas o Ocidente seria arrogante e pecaminoso, uma universidade com apenas uma faculdade, a razão, que visa se impor ao mundo.

Mas essa visão que distingue islamistas políticos de puritanos fundamentalistas não é partilhada por alguns autores como Bassam Tibi, Nazih Ayubi, Peter Demant e Olivier Roy, que consideram o fundamentalismo islâmico como sinônimo de islamismo, que por sua vez também pode ser chamado de Islam político. As duas vertentes apresentadas por Buruma e Margalit (2006) são atualmente quase indissociáveis. É possível que a diferença esteja implícita nessa pretensa separação é forma como esses grupos agem. Os critérios como a forma como esses movimentos lidam com a modernidade e com o ativismo político podem distinguir um do outro.

35 No original, “is characterized by the rejection of all distraction, of music, theater, and all diversion in the Pascalian sense of the word, and the desire to eradicate places of pleasure and leisure (cafes, video and dance clubs, cinemas, certain sports clubs). Preaching focuses on a return to the essentials: religious practice and fear of God”.

■ capítulo de tese

Dito de outra forma, o termo fundamentalismo acaba sendo um invólucro que compreende muitas interpretações. Ele passa a ser usado sob tantas formas que acaba mais confundindo do que esclarecendo. Por isso consideramos que as nomenclaturas mais consistentes para caracterizar esses grupos hostis ao Ocidente, à modernidade, ao secularismo, e que se engajam em um projeto político-religioso, são o jihadismo e o Islam político.

Jihad é um termo que carrega algumas interpretações. A primeira, e menos difundida ou esclarecida, é que em árabe ela se traduz como “esforço”, “resistência”, “perseverança” e uma luta interior de disciplina moral e dedicação à Allah. Esse seria o grande *jihad*. Porém também é verdade que o Islam sanciona levantes e rebeliões contra aqueles que consideram injustos (muçulmanos ou não) ou que os agridam, caso das recentes incursões estrangeiras no Oriente Médio por potências ocidentais, mobilizando assim uma luta política, social e mesmo militar, apelidada de “guerra santa”.

A capa da revista *Aventuras na História* de abril de 2016 mostra a figura do clérigo sudanês Muhammad Ahmed bin Abd Allah (1844-1895), conhecido como *Mahdi*, o “primeiro jihadista da história”. Fabio Marton (2016) diz que ele empregou seu carisma e suas ideias de um Islam puro, com a observância de uma interpretação literal do Alcorão, dos valores islâmicos e aplicação da *sharia*, na condução de um *jihad* anti-imperialista contra os britânicos e seu protetorado egípcio, assim como os otomanos, a quem considerava corruptos e incapazes de liderar uma verdadeira comunidade islâmica. Para John Voll (apud Eisenstadt, 1997),

o caso de Muhammad Ahmad, o líder sudanês que proclamou sua missão como Mahdi e conduziu as forças otomanas-egípcias fora de seu país nos anos de 1880 [...], o Mahdi sudanês rejeitou as práticas de corrupção dos governantes turco-egípcios e lutou contra os britânicos, mas ele não rejeitou a moderna tecnologia militar³⁶.

Sobre a questão do *jihad*, os xiitas Ayatullah Al-Odhma Assayed e Mohammad Fadlullah (2005: 47) escrevem:

o Islam confia ao homem a responsabilidade de conduzir o Jihad e de combater, com todos os seus bens e até com sua vida, àqueles que lutam contra os Caminhos de Deus e planejam ações contra os fiéis em Deus. Nada além destes caminhos devem animar as energias do homem, pois esse é o sentido da fé, sua verdade e sua realidade. Essa é a base moral que justifica o combate do homem e que pode conduzi-lo a reagir para se defender.

Isso configura o chamado pequeno *jihad*. Não obstante, tal assertiva não significa de um modo geral que essa interpretação legitime a matança indiscriminada, pois na tradição muçulmana condena-se massacres contra inocentes independentemente do credo ou etnia. O próprio Alcorão, conforme passagem descrita anteriormente, atesta esse princípio.

36 No original: “the case of Muhammad Ahmad, the Sudanese leader who proclaimed his mission as Mahdi and drove the Ottoman-Egyptian forces out of his country in the 1880s [...] the Sudanese Mahdi rejected the corrupt practices of the Turko-Egyptian rulers and fought the British, but he did not reject modern military technology”.

Entretanto, temos visto que grupos como o Estado Islâmico (Daesh) são uma exceção, uma vez que se baseiam em interpretações enviesadas para justificar os assassinatos e massacres de minorias religiosas ou daqueles que não concordam com seus atos.

A “guerra santa” e o pequeno *jihad*, entretanto, são mais comumente veiculados pelos canais de comunicação e se tornaram parte do vocabulário usado em relação aos acontecimentos violentos de grupos islâmicos. Para Esposito (2002: 65), “*jihad* é amiúde simplesmente traduzida e equacionada com a agressiva guerra santa. Para muitos no Ocidente isso simboliza o Islam como a religião da violência e do fanatismo”³⁷.

O predomínio desse significado se justifica pelos apelos de radicais islâmicos conclamando os muçulmanos a combater o Ocidente, os cruzados, sionistas e infiéis. Não é difícil encontrar referências como essa nas falas de islamistas como Osama bin Laden, que em uma de suas gravações publicadas pelo jornal inglês *The Independent*, em janeiro de 2009, dizia: “a jihad de seus filhos contra a coalização cruzada-sionista é uma das razões chave para esses efeitos destrutivos entre nossos inimigos”³⁸. Kepel (2003: 486) nos recorda que em 1996 o mesmo Bin Laden teria difundido uma “declaração de jihad contra os americanos que ocupavam a terra entre os dois ‘lugares santos’, mais conhecidos pelo seu subtítulo ‘expulsem os politeístas da península arábica’”³⁹.

Estudando especialmente os movimentos islamistas na Ásia Central em países como Casaquistão e Uzbequistão, Ahmed Rashid (2003: 32-33) analisa o conceito de *jihad* e os grupos que fazem parte dessa ideologia, e afirma em tom de crítica que

os novos grupos de jihad não têm nenhum manifesto econômico, nenhum plano para um governo melhor ou para a formação de instituições políticas, nenhum projeto para gerar participação democrática no processo decisório e de seus futuros Estados Islâmicos. Dependem antes de um único líder carismático, um amir, do que de uma organização ou partido constituído mais democraticamente para governar. Acreditam que são mais as virtudes de caráter, devoção e pureza do líder do que suas habilidades políticas, educação, ou experiência que o habilitarão a conduzir a nova sociedade. Assim surgiu o fenômeno dos cultos ao mulá Muhammad Omar, do Talibã, a Osama Bin Laden, Al-Qaeda e a Juma Namangani, do Movimento Islâmico do Uzbequistão. Os novos grupos do jihad são igualmente obcecados pela implementação da chariá (lei islâmica). Entretanto, consideram a chariá, não como um caminho para criar uma sociedade justa, mas simplesmente como um meio para controlar o comportamento pessoal e os códigos de vestuário dos muçulmanos – um conceito que distorce séculos de tradição, cultura, história e a própria religião islâmica.

Recentemente o grupo que mais destila essa concepção e esse projeto de sociedade é o Estado Islâmico (Daesh) na Síria e no Iraque, liderado pelo então autoproclamado califa

37 No original: “jihad is often simply translated and equated with aggressive holy war. For many in the West, it has come to symbolize Islam as a religion of violence and fanaticism”.

38 No original: “the *jihad* [grifo nosso] of your sons against the Crusader-Zionist coalition is one of the key reasons for these destructive effects among our enemies”. Disponível em: <https://ind.pn/2KG7unY>. Acesso em: 10 maio 2023.

39 No original: “Déclaration de jihad contre les Américains occupant la terre des deux ‘Lieux Saints’, plus connue par son sous-titre ‘Expulsez les polythéistes de la péninsule Arabique’”.

■ capítulo de tese

Abu Bakr al-Baghdadi⁴⁰, mas que, contrariando parte do exposto acima, possui um plano econômico, político e social para os territórios e habitantes que legisla.

O *jihad*, visto desse ponto de vista, é uma variável importante do fundamentalismo que hoje seleciona entre os elementos modernos aquilo que pode ajudar em sua difusão contra a própria modernidade, se apropriando de tecnologias, especialmente dos meios bélicos e de comunicação, como as redes sociais e sites, para poder se articular em rede, aumentando a capilaridade de sua ideologia. Patrick Cockburn (2015: 160) reforça essa ideia ao desvendar:

“metade do jihad é mídia” é um slogan postado num website jihadista [...] as ideias, ações e objetivos dos jihadistas fundamentalistas sunitas estão difundidos diariamente por estações de TV via satélite, YouTube, Twitter e Facebook. Enquanto tais meios poderosos de propaganda existirem, grupos similares à Al-Qaeda nunca sofrerão por falta de dinheiro ou recrutas.

A Al-Qaeda teria sido a pioneira no uso desse recurso para internacionalizar sua causa, como afirma Abdel Atwan (2008: 144):

a internet tornou-se um elemento-chave no treinamento da Al-Qaeda, em seu planejamento e sua logística, e o ciberespaço acabou por se transformar em um campo de batalha. Alguns comentaristas foram ainda mais longe, ao declarar que a Al-Qaeda é a primeira rede de guerrilha direcionada à rede.

Esse “*cyberjihad*” é servido de uma profusão de páginas na internet em múltiplos idiomas, que transmitem desde *fatwas* de diversos líderes religiosos⁴¹, passando pela existência de um Alcorão digital com instruções de leitura, até *websites* de perguntas e respostas sobre diversos aspectos da vida social, da religião e da relação entre muçulmanos e não muçulmanos⁴². Atwan (2008) argumenta que há mais de 4.500 sites jihadistas, e muitos deles ensinam como preparar minas, fazer explosivos, manipular veneno etc. Isso não significa apenas um ativismo virtual, mas, principalmente, expõe a desterritorialização do Islam político do atual período.

Apesar dessa densidade de conteúdos ligados ao *jihad*, que passa a ser conhecida apenas por um viés, Francirosy Ferreira (2016) oferece uma visão mais otimista e corajosa, porque enfrenta um estereótipo criado por uma leitura parcial do termo. Para ela, todos os muçulmanos são jihadistas, uma vez que tomam o grande *jihad* como referência, aquele que é pouco divulgado e esclarecido entre a população em geral e a mídia. Ferreira (2016: 4) afirma que

todos os muçulmanos são jihadistas, pois é obrigação de todos o esforço, a dedicação e o empenho em suas atividades. Se se perguntar a um professor muçulmano qual é a sua jihad, ele dirá que é ser um professor melhor a cada dia. Se se perguntar a um médico, advogado, pedreiro, agricultor, todos vão dizer que a

40 Morto em outubro de 2019 durante uma operação militar dos Estados Unidos na Síria.

41 Disponível em: <http://bit.ly/2z5nKNX>. Acesso em: 11 jun. 2023.

42 Disponível em: <https://bit.ly/2KG6obQ>. Acesso em: 11 jun. 2023.

sua jihad é se dedicar em fazer sua atividade cada dia melhor e se empenhar em serem seres bons muçulmanos. Esta é a jihad maior de todo muçulmano.

Há que se ponderar que a primeira frase da citação acima induz a um sofisma que impossibilita a análise do *jihad* sob o viés da violência, que também pode engendrar determinados casos.

Menos engajado politicamente, temos o salafismo, cujo radical *salafi*, oriundo da palavra *salafiyya*, é muitas vezes tido como sinônimo de fundamentalismo islâmico (Ayubi, 1991), não apenas pelas suas qualificações, mas também porque em árabe é usada no lugar de “fundamentalista” (Ruthven, 2005). O termo de fato não é comum em árabe, mas um ramo dos estudos islâmicos chamado de *usul al-din* (fundamentos da religião).

Buruma e Margalit (2006), como vimos, sugerem que puritanos islâmicos seriam fundamentalistas. Porém, pela definição dada, se enquadrariam mais no termo *salafi*. Tibi (2001: 62), por outro lado, discorda dessas interpretações ao afirmar que “no Islam contemporâneo, salafiyya é um tradicionalismo”⁴³. O tradicionalismo, tomado como salafismo, nesse caso diz respeito a uma corrente rígida do Islam, porém a mais “quieta”, que se isolaria do mundo e da ignorância (*jahiliyya*, pré-islâmica). Pregam que a religião deveria permanecer imutável porque é perfeita. Assim, são menos simpáticos à *fiqh* (jurisprudência), às livres interpretações das escrituras e a próteses geográficas e culturais que possam forçar uma adaptação da religião a elas.

Entretanto, se analisarmos a concepção de Olivier Roy, percebemos que pode haver mais de uma interpretação para o salafismo. Em *L'échec de l'Islam Politique*, de 1992, se assume que no islamismo, portanto no Islam político, “os islamistas geralmente adotam a teologia salafista: eles pregam o retorno ao Corão, à *sunnah* e à *sharia*, e rejeitam comentários que têm sido parte da tradição”⁴⁴ (Roy, 1994: 35-36).

Em outro período, mais recente, nota-se uma mudança em sua linha de pensamento:

A valorização dos primeiros tempos em detrimento da história se encontra no Islam entre aqueles que veem em uma primeira comunidade muçulmana o paradigma intransponível de toda sociedade muçulmana, e que consideram que o sucesso da devoção é a imitação do profeta (como na época dos *tablighs* e os salafistas), e não o saber teológico⁴⁵ (Roy, 2008: 240).

Nessa visão, o islamismo teria grande influência do salafismo ou até mesmo se confundiria com ele, o que vai ao encontro do pensamento de Lewis (2004a: 126), ao alegar que para o fundamentalismo islâmico “a solução é um retorno ao verdadeiro Islam, incluindo

43 No original: “in contemporary Islam, salafiyya is a traditionalism. In contrast, political Islam being a variety of fundamentalism differs greatly from traditionalism”.

44 No original: “the Islamists generally adopt Salafist theology: they preach a return to the Quran, the Sunna, and the *sharia* and reject the commentaries that have been part of the tradition”.

45 No original: “valorisation des premiers temps au détriment de l'Histoire se retrouve en islam parmi ceux qui voient dans la première communauté musulmane le paradigme indépassable de toute société musulmane, et qui considèrent que l'achèvement de la dévotion est l'imitation du Prophète (comme chez les *tablighs* et les salafistes), et non le savoir théologique”.

■ capítulo de tese

a abolição de todas as leis e de outros arranjos sociais tomados emprestados do Ocidente, com a restauração da lei sagrada islâmica, a sharia, como a efetiva lei da terra”.

Tibi (2001) alertava que salafismo é o mesmo que tradicionalismo, e, por sua vez, está na contramão do islamismo. O que intriga nesse jogo de palavras é que Roy (1994: 3) parece concordar com Tibi, assumindo que o islamismo não é tradicionalismo, pois

eles vivem com os valores da moderna cidade-consumista e mobilidade social ascendente; eles deixaram para trás as velhas formas de convivência, respeito pelos mais velhos e por consenso quando deixaram suas aldeias. Esses seguidores são fascinados pelos valores do consumismo, transmitidos pelas vitrines das grandes metrópoles; vivem em um mundo de cinemas, cafés, jeans, vídeos e esportes, mas vivem precariamente de empregos subalternos ou permanecem desempregados em guetos de imigrantes, com a frustração inerente a um mundo consumista inatingível⁴⁶.

Comparando as afirmações acima com obras mais recentes do autor é possível obter ao menos duas conclusões: a) que na versão original de 1992 e na tradução inglesa de 1994 há uma clara contradição em se afirmar que islamismo não é tradicionalismo, mas posteriormente assumir que islamismo se confunde com salafismo, tido por muitos autores como a manifestação da corrente tradicionalista; b) se observarmos outras obras mais contemporâneas do autor, percebe-se que há uma mudança no pensamento ou na forma como concebe esses termos. Considerando-se o fundamentalismo islâmico como sinônimo de islamismo, Roy (2004: 33) afirma que são chamados de “islamistas os movimentos que veem no Islam uma ideologia política e consideram que a islamização da sociedade passe pela instauração de um Estado Islâmico, e não somente com a implementação da *sharia*”⁴⁷.

Nesse caso, Abu Ala Mawdudi, Sayyid Qutb e Hasan Al-Banna fariam parte desses movimentos. Os islamistas aqui são aqueles que deixam o isolamento e procuram formas de islamizar a sociedade. Em termos teológicos, há resquícios do salafismo, mas em termos práticos faz uso de objetos modernos que sirvam aos propósitos do seu ativismo.

Roy (2004) também distingue entre os grupos islamistas duas vertentes: o islamismo nacionalista, ainda preocupado com a política externa, e o islamismo reacionário, que teria abandonado o internacionalismo da “causa” com o passar do tempo e assumido um caráter mais nacional, menos preocupado com o mundo externo e mais com as questões envolvendo suas lideranças, combinando forças contra a corrupção, contra os “falsos muçulmanos” e a favor do conservadorismo. Para Roy (2008: 236)

os grupos radicais islâmicos, inspirados pelo pensamento de Said Qutb, rompem com o Islam majoritário declarando apóstatas os dirigentes muçulmanos que

46 No original: “they live with the values of the modern city-consumerism and upward social mobility; they left behind the old forms of conviviality, respect for elders and for consensus, when they left their villages. These followers are fascinated by the values of consumerism imparted by the shop windows of the large Metropolises; they live in a world of movie theaters, cafes, jeans, video, and sports, but they live precariously from menial jobs or remain unemployed in immigrant ghettos, with the frustration inherent in an unattainable consumerist world”.

47 No original: “islamistes, les mouvements qui voient dans l’islam une idéologie politique et qui considèrent que l’islamisation de la société passe par l’instauration d’un État Islamique, et pas seulement par la mise en oeuvre de la charia”.

não seguem uma linha de ruptura em relação ao Ocidente e os regimes existentes: isso se traduz inicialmente pelo assassinato de muitos dignatários religiosos muçulmanos no Egito⁴⁸.

Interessante notar que para o autor esse é o momento em que há uma ruptura entre o fundamentalismo clássico, ancorado nas escrituras, bastante ideologizado, etnicamente mais homogêneo, territorializado e imerso em contextos variados, e o chamado neofundamentalismo, que para Roy (2004: 57) surge como uma “consequência da crise do estado, islâmico ou não, mas também da desterritorialização do Islam, sob efeito, entre outros, de sua passagem ao oeste”⁴⁹.

Roy (2004: 83) acrescenta que “eles vivem sobre uma visão defensiva de uma comunidade muçulmana que seria levada à destruição, mas sobretudo à assimilação”⁵⁰, e que também estariam em busca do verdadeiro Islam, tal como os salafistas. Mas as semelhanças entre os termos estão restritas a esse ponto. Esse verdadeiro Islam residiria na conciliação da tradição com a modernidade, mas selecionando aquilo que pode ser apropriado. Assim, Roy (2008: 30) esclarece que o neofundamentalismo é definido como

estruturas familiares modernas (isto é, casais de idade e educação semelhantes), mas valores conservadores, lobby político para promover valores morais, mas indiferença à ideologia política e à forma de estado, mulheres ambos militantes e confinados a papéis tradicionais (as novas mulheres veladas estão se exibindo como tais), profissões modernas (engenheiros, funcionários públicos), mas discursos de “tradição”⁵¹.

O autor ainda cita como exemplo o movimento wahhabita, os movimentos como o *Jama'at ut-tabligh* (fundado em 1926), os talibãs afegãos e os movimentos qutbistas egípcios nascidos em meados dos anos 1980, como o *Takfir wal hijra*, como sendo neofundamentalistas (Roy, 2004: 151). Roy (2008: 162) conclui dizendo que

é claro que o neofundamentalismo luta contra todas as formas de assimilação e ocidentalização nas mesmas bases em que se opõe aos islãs tradicionais. É importante ver que sua hostilidade à ocidentalização está na extensão de seu projeto de purificação e refundação do Islam⁵².

48 No original: “des groupes radicaux musulmans, inspirés par la pensée de Said Qutb, rompent avec l’islam majoritaire en déclarant apostats les dirigeants musulmans qui ne suivent pas une ligne de rupture envers l’Occident et les regimes existants: cela se traduit d’abord par l’assassinat de plusieurs dignitaires religieux musulmans en Egypte”.

49 No original: “conséquence de la crise de l’État, islamique ou non, mais aussi de la déterritorialisation de l’Islam, sous l’effet, entre autres, de son passage à l’Ouest”.

50 No original: “vivent sur une vision défensive d’une communauté musulmane qui serait menacée de destruction, mais surtout d’assimilation”.

51 No original, “structures familiales modernes (c’est-à-dire couples d’âge et d’éducation similaires) mais valeurs conservatrices, lobbying politique pour promouvoir le valeurs morales, mais indifférence à l’idéologie politique et à la forme de l’État, femmes à la fois militantes et cantonnées à des roles traditionnels (les nouvelles femmes voilées s’exhibent comme telles), professions modernes (ingénieurs, fonctionnaires) mais discours de la ‘tradition”.

52 No original, “il est clair que le neo-fondamentalisme lutte contre toute forme d’assimilation et d’occidentalisation sur les mêmes bases qu’il s’oppose aux islams traditionnels. Il est important de voir que son hostilité à l’occidentalisation est dans le prolongement de son projet de purification et de refondation de l’islam”.

■ capítulo de tese

Rashid (2003) vai além e diz que o neofundamentalismo seria um desvirtuamento do *jihad* como forma de justificar o massacre de inocentes, algo que vai ao encontro do que pensa Ayubi (1991: 52), que também menciona o mesmo termo e o define como “grupos das grandes correntes fundamentalistas, e geralmente são mais radicais ou militantes na orientação”⁵³.

Seja como for, o neofundamentalismo de faceta jihadista seria a forma mais moderna de reação do Islam político à modernização, ao Ocidente e às crises econômicas e sociais vividas por parte da comunidade muçulmana. É também a manifestação da passagem do Islam ao Ocidente, em particular para a Europa.

Roy (2004, 2008) apregoa que há o processo de separação entre a cultura e a religião naquilo que ele denomina como desculturação, seguido de um processo de aculturação ou inculturação, isto é, quando busca adaptar-se à cultura dominante e a espaços em sua maioria laicos. O Islam e os muçulmanos constituídos como minorias fora de seu país de origem e de seu conformismo social e cultural permitem-se voltar a um Islam mais genuíno, em que o indivíduo se liga ainda mais à sua religiosidade, proporcionando uma reconstrução da identidade, ou uma “neo-etnicidade”. Para Roy (2004: 90) “alguns autores chegam ao ponto de valorizar essa passagem, paradoxalmente tornando a emigração um paralelo invertido da *hijra* do Profeta: emigrar para terras não-muçulmanas pode retornar melhor a um Islam autêntico”⁵⁴.

Tal situação faz com que diversos grupos étnicos, quando dispersos, se unissem pela religião. A prefeitura de Foz do Iguaçu⁵⁵, nesse sentido, se orgulha em divulgar que abriga mais de 80 nacionalidades, das quais grande parte é de árabes libaneses e muçulmanos de correntes distintas, e que, de acordo com a vereadora Anice Ghazzawi⁵⁶, eles se conformam harmonicamente na cidade. Quando a globalização e o atributo da modernidade rompem com o híbrido de religião e cultura, fazendo o marcador religioso se sobressair, o (neo) fundamentalismo toma forma.

É sabido que no Islam não há um clérigo, não existe uma figura central que possa comandar os caminhos da religião, uma vez que não há mais o califa para conduzir a *umma* (comunidade islâmica), ainda que hoje possam existir pseudocalifados, como o Estado Islâmico (Daesh) centrado na figura enigmática de Abu Bakr al-Baghdadi. Lewis (2002: 116) corrobora com este pensamento ao afirmar que “o Islam não reconhece nenhuma ordenação, nenhum sacramento, nenhuma mediação sacerdotal entre o crente e Deus. O chamado clérigo é percebido como um mestre, um guia, um estudioso da teologia e da lei, não como

53 No original, “groups from the larger fundamentalist gatherings, and are usually more radical or militant in orientation”.

54 No original, “certains auteurs vont jusqu’à valoriser ce passage, faisant paradoxalement de l’émigration un parallèle inversé de la hijra du Prophète: émigrer vers des terres non musulmanes permet de mieux revenir à un islam authentique”.

55 Disponível em: <https://bit.ly/2MGkRoT>. Acesso em: 2 jul. 2018.

56 Entrevistada em 8 de julho de 2015, à época era vereadora pelo Partido dos Trabalhadores (PT) em Foz do Iguaçu (PR) e atualmente integra o Partido Liberal (PL).

um sacerdote”. Assim, são os *sheikhs* ou *imames* que orientam as comunidades islâmicas locais. A partir do momento em que os muçulmanos deixam seu local de origem para viver em outro país, seja como refugiados – seja como imigrantes, ou já como cidadãos daquele novo lugar como descendentes de segundas e terceiras gerações –, perde-se o quadro de referência cultural e social. A crise de identidade que se produz cria uma lacuna pela qual se manifesta o marcador religioso. Mas este já não tem mais o amparo da antiga comunidade e de seus “guias”.

Todo esse contexto se torna um terreno fértil para uma crise de autoridade já bastante combatida pela ausência de um líder ou uma figura central, a exemplo do Papa para o catolicismo, que mesmo assim enfrenta múltiplas dificuldades. A crise se amplia à medida que o Islam passa a ser seguido por novos autodidatas da religião, que sem orientação adquirem uma perigosa liberdade de interpretar as escrituras sagradas, podendo, em casos mais extremos, atribuir a si mesmos o direito de proclamar *fatwas*, ainda que não sejam reconhecidos na comunidade islâmica. Roy (2002: 19) confirma esse raciocínio ao dizer que “a crise de autoridade e a fragmentação que caracterizam o Islam de hoje não são favoráveis à difusão de uma nova teologia”⁵⁷.

Roy (2004: 99) também assevera que essa crise de autoridade

leva a um fenômeno de autodidatismo e autoproclamação, e essa liberdade, tomada com tradição e com autoridades acadêmicas, raramente leva a um discurso crítico e a uma busca de compreensão, mas mais frequentemente à afirmação dogmática de princípios intangíveis⁵⁸.

A questão do autodidatismo e da autoproclamação como “sábio” do Islam repercutem na fala do *sheikh* Jihad Hammadeh⁵⁹, que considera esse processo perigoso, pois o Islam é um só justamente porque tem apenas uma interpretação, e muitos

não têm conhecimento, interpretam à sua maneira, sem estudos corânicos. Quem poderia ajudar seriam apenas os *sheikhs*, os eruditos. Mas como é que o erudito se torna erudito? Com conhecimento. Só que aqui o conhecimento não é restrito aos eruditos, está aberto para todos. Cada muçulmano tem que ter um *sheikh* como consultor.

Essa questão também é abordada pelo *sheikh* Ahmad Abdul, que afirma:

57 No original: “la crise de l’autorité et la fragmentation qui caractérisent l’islam d’aujourd’hui ne sont pas favorables à la diffusion d’une nouvelle théologie”.

58 No original: “conduit à un phénomène d’autodidactisme et d’autoproclamation, et cette liberté prise avec la tradition comme avec les autorités savantes débouchent rarement sur un discours critique et une recherche de la compréhension, mais plus souvent sur l’affirmation dogmatique de principes intangibles”.

59 Entrevistado em 29 de julho de 2015 em São Bernardo do Campo, na sede da World Assembly of Muslim Youth (WAMY). À época era vice-presidente da WAMY e líder da comunidade islâmica de São Bernardo do Campo, vice-Representante da Comunidade Islâmica no Brasil e Presidente do Conselho de Ética da União Nacional Islâmica (UNI). A WAMY é uma organização internacional e não-governamental criada em 1973, com sede na Arábia Saudita. Está a serviço dos muçulmanos em geral e da juventude islâmica em particular, atuando por meio de uma série de programas sociais, culturais e educacionais. Atualmente o *sheikh* Jihad é presidente do Instituto Cinco Pilares e da Centro Árabe Latino de Cultura e Estudos Estratégicos (CALCEE).

O que eu quero dizer pra você, meu amigo: esses grupos radicais que estão no mundo islâmico hoje, por ignorância não querem ficar com os *sheikhs*. Eles querem um *sheikh* deles. Não estudam nada! [se exalta]. Bota barba, pega um pouquinho do Alcorão e procura alguns lugares lá. Olha! Aqui diz que pode fazer *jihad*! [exclama].

Fica muito evidente nessas falas, assim como de outros *sheikhs* entrevistados, que não aceitam margem para considerar o Islam passível de diversas interpretações. A manutenção de um Islam pétreo e uniforme não condiz com a realidade com a qual nos deparamos.

O *sheikh* Jihad ainda acrescenta, especialmente entre aqueles que se tornam jihadistas e constantemente emitem *fatwas* para justificar seus programas e ataques ao redor do mundo, que elas

são sentenças que só os eruditos renomados e reconhecidos, com bagagem de conhecimento para dá-las. *Fatwa* de *jihad*, só um grupo de eruditos podem fazer isso. Não é qualquer *sheikh* ou qualquer pessoa que pode fazer isso. Então tem um nível de *fatwas* que só um grupo de eruditos renomados é que pode emití-las. Aí aparece um cara do Estado Islâmico que nunca escreveu, Bin Laden, que nunca li um texto dele sequer, não sei onde ele nasceu, onde ele se formou. Não tem reputação dentro dos eruditos islâmicos, não é reconhecido como *sheikh*. A *fatwa* dele nem pode ser lida, nem pode ser considerada.

Concordando com esse raciocínio, o *sheikh* Abdo Nasser⁶⁰, da Mesquita Omar Ibn Al-Khattab, de Foz do Iguaçu, diz que “não aceita interpretações que pregam a guerra ou o terror, uma vez que o Alcorão não tem esse objetivo. E quem faz isso, faz uso de versículos isolados fora de contexto para que atendam interesses particulares”. Mais uma vez estamos diante da iminência do autodidatismo, que pode levar a caminhos perigosos.

Outro informante que mencionou esse assunto é o turco Fatih Ozorpak,⁶¹ que faz uma crítica aos que distorcem os ensinamentos do Islam e aos que se alegam autoridades islâmicas que podem lançar mão de *fatwas* para promover conflitos. Ele diz:

Hoje não existe um país que pode declarar guerra para outros muçulmanos entrarem. Então isso praticamente não existe. Uma pessoa que sai e declara guerra em nome da religião, ou seja, guerra sagrada [*jihad*], ele não tem uma justificativa religiosa. Todo mundo está sabendo disso. E a gente acredita que quando uma pessoa se envolve com esse tipo de atividade [terrorista], a religião manda que ele nunca sairá do inferno. Então existe uma contrapartida desse ponto. Quando uma pessoa vai matar alguém em nome da religião, na verdade ele está enganado, ou então voltamos no mesmo assunto de ignorância, falta de ensino e manipulação, que levam as pessoas a praticarem atividades violentas. Eu acredito que muitos que estão envolvidos ou são criminosos, ou são mal orientados, ou drogados. Então ninguém vai se matar na frente de todos, ou seja, a religião proíbe o suicídio. Então, aceitar que uma pessoa vai matar alguém, não tem justificativa [...]. E outro ponto, muito importante também: a pessoa não fez estudo islâmico, não conhece a vida do profeta, não conhece como vieram as revelações, o que aconteceu e como que veio parar aqui a revelação. A pessoa deve conhecer toda aquela história. Além disso, a tradução do Alcorão não é Alcorão. O árabe é uma língua muito avançada, muito complicada, às vezes uma parte

60 Entrevistado em 7 de julho de 2015 em Foz do Iguaçu, na Mesquita Omar Ibn Al-Khattab.

61 Entrevistado em 13 de junho de 2016 em São Paulo, no Centro Cultural Brasil-Turquia (CCBT). À época era diretor do Centro Islâmico e de Diálogo Inter-religioso e Intercultural, e hoje atua como professor de língua e cultura Turca no centro de extensão da Universidade de São Paulo.

gramatical cria outro sentido. Então a pessoa que vai conhecer a religião dessa maneira, é impossível. Alguém vai falar que a religião islâmica é extremismo. Precisa de uma pessoa que entenda o Alcorão. Alguém que tenha uma habilitação. Da mesma forma: você vai para um médico não habilitado? Ele vai matar você! Nós temos um ditado em turco que diz: “desabilitado um médico que tira sua vida, desabilitado um *sheikh* que tira sua outra vida”. Então, dessa maneira, nós precisamos ter muito cuidado [...].

Eu complemento empregando a palavra autodidatismo, algo que é confirmado pelo professor Fatih, que continua:

Você vê uma pessoa que não lê, não estuda, só de falar o que ele está ouvindo ele é a pessoa mais perigosa de todos. Então a religião não tem problema, os muçulmanos têm culpas. Em outro artigo, que foi dado pelo Sr. Gulen, diz que os muçulmanos precisam, necessitam, devem fazer autocrítica. Por que nós estamos chegando nesse ponto? Como isso aconteceu? Porque um muçulmano que as pessoas estão vendo, estão colocando no lugar de um terrorista. Ou seja, se você falar para qualquer pessoa “fecha seu olho, imagina um muçulmano”, e ele vai ver Osama Bin Laden ou Baghdadhi.

Como exemplo disso, em seguida o *sheikh* Mohammed Khalil⁶² cita a seguinte passagem do Imam Ali.

Certa vez teve um problema muito grande na história islâmica quanto a um grupo de rebeldes, Muawiya e seus simpatizantes. O Imam Ali chegou para a nação islâmica inteira e entregou para ele o poder. Mas milhares foram à casa de Ali e se manifestaram democraticamente a favor dele, pedindo para ele assumir o poder, por isso ele ser o 4^o califa. Mas ¼ do mundo islâmico estava em Damasco e quem estava lá era Muawiya, e pediu para ele desistir. E fez uma guerra contra Ali. Ali mandou seu primo e ministro para conversar antes das batalhas, para pelo menos explicar algumas coisas. Ali recomendou ao seu primo Abdullah: ‘ô meu primo, não utilizo o sagrado Alcorão nos teus argumentos, nas tuas provas contra eles, porque o sagrado Alcorão tem a possibilidade de ser interpretado de maneiras diferentes’.

Por fim, com relação à interpretação do Alcorão, Mustafa Goktepe⁶³ também afirma que não deve haver múltiplas interpretações para o livro sagrado; elas são pétreas. A questão é saber adequar as escrituras ao contexto histórico, que é mutável. O grande complicador para ele é que essas interpretações não devem prescindir da existência de um sábio, de alguém com grande conhecimento do Islam. Ele explica:

Tem a realidade de 1400 anos e tem a realidade de hoje. Como na nossa crença o Islam é a última religião, não tem uma adaptação, uma interpretação para hoje, para amanhã, para sempre, vamos dizer. Você colocou bem o dedo. Muitos interpretam. Mas não são só imames, pessoas [leigas] também. Até imames interpretam. Não deveriam, não podem.

62 Entrevistado em 8 de julho de 2015 na Mesquita Xiita Imam Al-Khomeini, de Foz do Iguaçu.

63 Entrevistado em 13 de junho de 2016 no Centro Cultural Brasil-Turquia (CCBT). À época, Mustafá Goktepe era presidente do CCBT, e atualmente é Presidente do Instituto pelo Diálogo Intercultural e professor visitante na Universidade de São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Universidade de Brasília.

Então eu questiono se não há problema com o fundamentalismo, isto é, no sentido de ler o “fundamento” da religião. Mustafá responde:

Isso é errado! Pode ler, mas não pode agir com o que leu lá. Até árabe, mesmo que a língua do Alcorão seja árabe. Porque não é só a língua o negócio. O negócio é o conhecimento total. Inclusive a fé. Tem também uma expressão interna. Você ser muçulmano não é só “nasceu dos pais, ler o corão, falar árabe”, não é isso. É essa série de fatores que falta em muitas pessoas que orientam muçulmanos, que fazem com que as pessoas interpretem dessa forma, inclusive os *sheikhs*. E todos eles acham justificativas pelo que fazem. Todas acham, justamente por falta de conhecimento, por falta dessa atualização na própria vida, na própria consciência, formação, conhecimento, inspiração, podemos dizer tudo isso. O fundamentalismo é para se fundamentar no Alcorão. Justamente, é o que eles fazem. Mas eles entendem ao pé da letra, literalmente! Mas não é isso, porque aquilo não são simplesmente palavras, como alguém qualquer escreveu. Você tem uma realidade de 1500 anos, tem a realidade de lá, porque se eu não precisasse de interpretação, não precisaríamos de profeta! [se exalta]. Deus simplesmente deixaria o Alcorão e todo mundo leria e interpretaria. Aí sairia uma religião por cabeça. O profeta viveu 23 anos durante a revelação para interpretar da forma que Deus mandou. A vida do profeta, as palavras dele, justamente, são a interpretação completa do Alcorão sagrado. O que ele fez justamente é o que era a palavra naqueles tempos, para aquela realidade. No [Império] Otomano teve um bom tempo que tinha pessoas que poderiam interpretar. Tivemos quase três séculos completos com total tranquilidade na representação do Islam muito bem feito e com admiração total do mundo muçulmano, e inclusive um envolvimento muito grande com a Europa, com os ocidentais. Até meados de 1800, talvez século XVII, mas isso não existe hoje. Tem pessoas, logicamente, que possam interpretar, ler, atualizar, só que o efeito deles é limitado, porque uma ação dessas, um muçulmano mal interpretando, mata 50 pessoas num bar. O Fethullah Gulen tenta fazer já há 40 anos um Islam moderado como a gente vive aqui e apresenta um Islam, não vou dizer pacífico, pois o Islam já é uma religião pacífica, como qualquer outra religião na realidade. O Islam moderado, o Islam atualizado ou interpretado para esse tempo vivido por milhares de pessoas, talvez milhões de pessoas, como meus amigos aqui e em muitos lugares do mundo, mas o efeito disso é demorado.

O perfil dos *sheikhs* entrevistados indica o fechamento da *ijtihad* aos leigos, que pouco conhecem ou estudaram o Alcorão e demais fontes, concentrando nas autoridades religiosas o dever de orientar os fiéis e em algumas universidades teológicas a missão de formá-los. Se por um lado a difusão do autodidatismo é vista com perigo em decorrência do risco de interpretações equivocadas e até mesmo convenientes para certos fins e grupos, por outro a exclusividade da interpretação caber apenas aos *sheikhs* e imames culminaria em uma possível doutrinação.

Um pouco disso foi percebido nas falas de alguns fiéis que entrevistei, cujas respostas e reflexões convergiam para os mais diversos assuntos, especialmente quanto ao cenário internacional, as ingerências de países ocidentais no Oriente Médio e sobre a mídia brasileira e internacional no trato para com os muçulmanos. O *sheikh* Abdul Nasser entende que o termo “fundamentalismo islâmico” soa como pejorativo, pois está associado sempre à violência, tal como veiculado pelos meios de comunicação.

Alternativamente, o *sheikh* xiita Mohammed Khalil, apesar de concordar com a afirmação acima, faz uma ressalva apontando que isso pode induzir a um erro, pois para ele “quando Deus deixou o texto, deixou também ao ser humano fazer uma conclusão do Islam”. Nesse caso, existe a possibilidade de uma abertura à *ijtihad*, mas condicionada ao estudo das escrituras orientada pelos *sheikhs* e imames.

Quando entrevistei o *sheikh* Jihad Hammadeh também procurei saber sua opinião sobre o assunto e o instiguei ao mencionar se o discurso daqueles que acusam os muçulmanos de fundamentalistas é justamente devido à separação entre fé e Estado, religião e ciência, ou apenas sobre a questão envolvendo a forma de interpretar o Alcorão. Nesse caso, perguntei se haveria outras possibilidades para definir o fundamentalismo, ou seja, se ele é a leitura literal das escrituras ou a pessoa é fundamentalista porque ele deixou de ser secular e se voltou exclusivamente à sua religião.

O *sheikh* então explica que na primeira visão, da leitura literal,

se você não for fundamentalista, automaticamente você é fanático. Significa o quê? Por que o fanático se torna fanático, extremista? Porque ele não segue os fundamentos da religião! [E a voz se altera] [...] que é a paz, o amor a Deus, seguir a Deus. Então ele se torna, porque ele vai seguir a opinião dele, o entendimento dele, e não mais o entendimento que Deus quer colocar. Então ele largou o fundamentalismo, o fundamental da religião, e ele se tornou um pecador. Então, se ele não segue os fundamentos da religião, ele não é religioso! Nem fundamentalismo e nem radical são palavras ruins. O que é ruim? Extremismo e fanatismo. Isso é que nós temos que usar. Agora, na outra visão, da separação entre ser religioso e não ser, é uma ideia errada da religião. Pelo contrário. Se eu sou fundamentalista, eu tenho que ter essa visão equilibrada entre razão e fé, entre o secular e o religioso, porque eu não vivo só no religioso e eu não vivo só no secular. Eu vivo nos dois. Quando eu estou na mesquita, eu tenho valores islâmicos. Quando eu saio da mesquita eu não tenho mais valores islâmicos? Quais são os valores islâmicos? Ser honesto, ser uma pessoa correta, solidário, ser respeitoso, incorruptível [pausa]. São valores religiosos. Quando eu sou presidente, quando eu sou ministro, deputado, político, comerciante, empresário, gari, eu deixei esses valores na mesquita? Por que eles só fazem parte da minha fé? Eu me isolei deles? Eu tirei a camisa da honestidade e agora eu sou secular? Ou o secular também fala para ser honesto? Esse indivíduo que é dentro da mesquita, se ele está se lapidando como pessoa, esse benefício será visto, será distribuído e terá frutos na sociedade secular

Esse trecho é bastante enriquecedor, pois traz elementos que também ajudam a definir o que é ser fundamentalista: aquele que segue rigorosamente os valores e princípios religiosos ao mesmo tempo em que tenta descolar a palavra daqueles que usam a religião para práticas violentas, para o terrorismo. Então ele sugere dois termos, o fanatismo e o extremismo. Fundamentalista e radical não seriam problemas, pois significam, na visão dele, os fundamentos, a “raiz” da religião.

Argumentei com ele que muitos muçulmanos de grande influência entre os “extremistas” – para usar a denominação por ele sugerida – veem que o secularismo, baseado na separação igreja e Estado, não é compatível com o Islam. Sobre isso, Jackson (2006: 192) lembra que

Nos escritos de Mawdudi, o termo empregado para traduzir secular significa literalmente “sem religião”: ele acreditava que uma sociedade secular, como a que seria prevista para uma Índia independente, seria realmente um opressor de grupos minoritários (isto é, muçulmanos) e partidários em relação à maioria religiosa (ou seja, hindu)⁶⁴.

Mas a visão do *sheikh* é mais aberta à sociedade secular. Para ele, os valores religiosos são compatíveis com a vida secular, e afirma:

de novo, vamos voltar à análise simplista do Ocidente quando ele fala sobre isso. Então quando se diz sobre separar a religião do que é secular, do que é a ciência, aqui é a falta do entendimento da religião de novo. Porque está se julgando o Islam a partir de uma ideia que se tem do cristianismo, da igreja. O que eu percebo é que o Ocidente ele ainda... ele saiu de um extremo e caiu em outro extremo... ele está precisando buscar o equilíbrio. Saiu da extremidade de uma fé, totalmente contrária à ciência, para ir para a ciência totalmente contrária à fé. E não estão conseguindo se entender, e não vão se entender enquanto não juntar esses dois. O ser humano, ele não é feito só de um nem só do outro. Nós somos feitos de fé e de ciência, de teoria e de prática, de oculto e de presente, de algo factível. Por exemplo, a alma e o corpo. Eu toco no corpo e não toco na alma! Você pode discutir 300 mil anos aqui e a gente não vai chegar numa solução sobre o que é a alma, mas sobre o corpo a gente chega em dois segundos. Corpo é isso [e aponta para uma parte do corpo]. E a alma? Onde está? A alma é fé. Inteligência? Eu quero tocá-la, eu só acredito vendo. Onde está a minha inteligência? Coloque na palma da minha mão! Conhecimento? Eu vou ter que acreditar, vou ter que ter fé que existe. Nem tudo que eu não vejo, não quer dizer que não exista. Então imagine que fala-se de uma religião – eu tiro de você, de qualquer pessoa que esteja ouvindo essa conversa amanhã – “ah, os muçulmanos terroristas gostam de matar, degolar e tal, e não sei o que lá” [exclama]. Tudo bem, mas por que falam tanto desses muçulmanos e ao mesmo tempo é a religião que mais cresce no mundo? O que acontece? “Sabe de uma coisa? Eu vou parar, vou dar uma lida. Já estou com ódio desses muçulmanos. Eu vou ler para buscar mais informações a respeito desse bando de fanáticos”. Aí ele começa a ver essa conversa nossa, e fala: “calma aí! O que é isso? Como assim?” Não é lógico? No mínimo vai provocar uma reflexão. Você tem o muçulmano como bicho-papão, e de repente você conhece um muçulmano, ele sorri pra você e você fala: “mas o bicho não é tão feio assim não”.

A prova de que o termo fundamentalismo é muitas vezes confundido com radicalismo, mas em um sentido pejorativo, foi quando tive contato com um refugiado sírio chamado Alaa el-Deen e pude perguntar sobre sua visão acerca desse assunto. Intermediado por Nader, secretário da Sociedade Islâmica de Campinas, que ajudou com a tradução, Alaa – como prefere ser chamado – afirma que “não pode generalizar. Nem todo muçulmano é radical. Não gosto e não aceito, eles são minoria”.

A primeira impressão é que não passou em sua mente o sentido da leitura estrita, como se costuma pensar, mas que o fundamentalismo se liga ao *jihadismo* e à violência, atribuindo um sentido negativo ao termo. Isso vai de encontro com a assertiva do *sheikh*

64 No original: “in Mawdudi’s writings, the term employed to translate “secular” in fact literally means ‘religionless’: he believed that a secular society, such as was envisaged for an independent India, would really be an oppressor of minority groups (i.e. Muslims) and partisan towards the religious majority (i.e. Hindu)”.

■ capítulo de tese

Jihad, para quem fundamentalismo e radicalismo não são ruins. Eis como esses conceitos, até mesmo por suas eventuais traduções, são difíceis de serem classificados de forma objetiva.

O *sheikh* Mohammed Khalil⁶⁵ faz um alerta com relação às traduções. Ele diz:

Não recomendo dar o sagrado Alcorão traduzido para qualquer pessoa. Porque o sagrado Alcorão é um código! Como um código da justiça, vamos dizer assim, um código de direito. Se você não é especialista não vai compreender. Ao contrário, vai compreender ao contrário. Vai compreender coisas erradas do Islam.

O termo fundamentalismo implica muitas formas de interpretação. Com elas surgem novos termos, que, como uma *matrioska* russa, se abrem em outros novos sentidos, até que corremos o risco de perder o fio inicial desse intrincado novelo. Trata-se de um conceito que parece mudar suas características para se adaptar ao meio e aos seus contextos para sobreviver, mas que, estando em mãos erradas, pode tomar uma forma mais agressiva.

À medida que o tempo passou até o advento do período da globalização e suas modernas formas técnicas, científicas e informacionais, a popularização do fundamentalismo como algo a ser combatido, pois incompatível com o modo de vida orquestrado pelo secularismo, pela ciência e democracia, contamina e estereotipa não só o termo, mas os grupos para quem o fundamentalismo é apenas uma forma de seguir a religião como um código de conduta, mas sem excluir outras possibilidades de convivência. O fato de o fundamentalismo possibilitar diferentes nuances de interpretação provoca uma confusão no entendimento dos próprios muçulmanos e dos autores que se esforçam em explicar esse fenômeno mutante.

Da simples e mera leitura literal das escrituras, passando pelo quietismo salafista e seu extremismo jihadista, até o chamado neofundamentalismo, que seria a resposta mais recente ao período em que vivemos, marcado pelas crises identitárias, o geógrafo francês Claude Raffestin (1993: 124) oferece um ponto de vista em que

as grandes religiões são aquelas que conseguem controlar porções importantes do invólucro espaço-temporal das coletividades. Pode-se afirmar que sejam relações religiosas puras? Não, de fato essas relações estão subentendidas por relações políticas e é sem dúvida nisso que a relação sagrado e profano alcança todo seu valor. Valores profanos e valores sagrados, valores religiosos e valores políticos estão em estreita relação.

Desse modo, o fundamentalismo, apesar de seu genótipo plural, possui um gene que sugere uma relação de poder entre a coisa divina e a coisa humana, reforçando a tese de Armstrong (2009) do *mythos* e *logos*, que permeou parte das discussões deste capítulo. Os debates sobre o *ijtihad*, a livre interpretação dos textos islâmicos, e se ela deve estar aberta a todos ou restrita aos líderes das comunidades islâmicas, também podem subjazer às relações de poder. De um lado, caso esteja aberta à livre interpretação, pode formar um perigoso autodidatismo que justifique determinados objetivos escusos. Por outro, enquanto monopolizada pelos *sheikhs* e imames, pode incutir em seus fiéis visões de mundo coniventes com seus interesses, além da possibilidade de forjar e disseminar teorias conspiratórias que

65 Sheikh xiita da Mesquita Imam Al-Khomeini.

■ capítulo de tese

envolvem o Islam, a geopolítica do Oriente Médio e o mundo muçulmano de forma geral. Por fim, devemos considerar que o *ijtihad* também pode oferecer leituras mais progressistas, ainda que sejam pouco aceitas pelos líderes religiosos em muitos casos.

Em todas as situações essa microfísica do poder está embutida, sejam quais forem os caminhos. Assim como o Islam não é único e monolítico, também não o é o fundamentalismo. Se o fundamentalismo é difícil de ser definido em poucas linhas, talvez seja mais fácil encontrar outro denominador comum ao se referir aos muçulmanos de forma geral para que não sejam todos uniformizados segundo determinadas visões, especialmente aquelas produzidas pela mídia, tanto nacional quanto internacional.

Ensaio de uma genealogia do Islam político

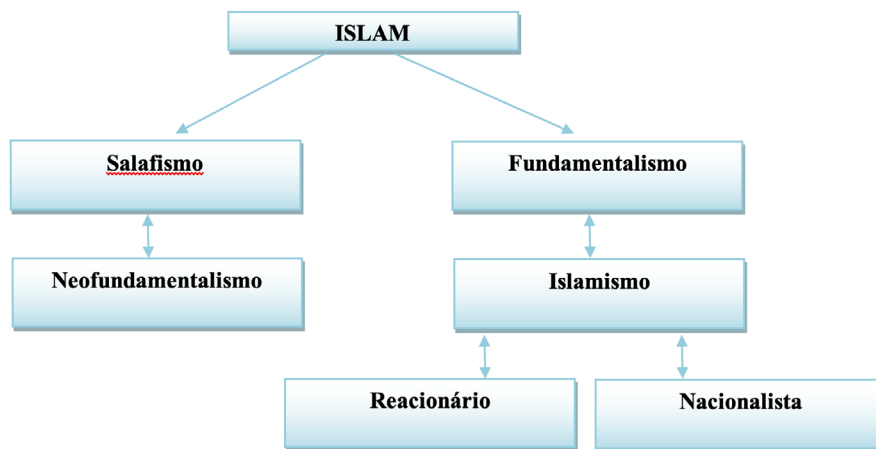
Se antes era possível delinear três grandes caminhos ou respostas à modernização, secularização e ocidentalização do mundo, especialmente o muçulmano, sejam elas o tradicionalismo, que procurava o isolamento e a repulsa a tudo que era estranho ao Islam; o modernismo, que ensaiava conciliar a ciência e a fé, aceitava apêndices externos à religião, desde que não ferisse alguns de seus preceitos e o fundamentalismo, a corrente que politiza a religião, se apropriando de instrumentos e meios modernos para fazer deles a condição de sua resistência aos valores ocidentais, agora, contudo, esse termo apresenta outras designações, que para alguns autores são tratados como sinônimos e para outros como novas denominações com características e perfis diferentes.

Inspirando-se em Demant (2008), que elaborou uma genealogia do islamismo, apontando as principais correntes e grupos com seus respectivos líderes e países, serão feitos alguns apontamentos sobre determinados autores que em suas obras lidaram com a questão do fundamentalismo e seus correlatos, e sobre a forma como organizam esses conceitos. Serão apresentados diagramas que contemplarão os termos mais utilizados por sete importantes autores: Olivier Roy, Bassam Tibi, Nizah Ayubi, Malise Ruthven, Peter Demant e Ian Buruma e Avishai Margalit. O intuito é mostrar as correlações feitas entre certos termos usados.

O primeiro caso é de Olivier Roy. Com base em três de suas publicações, *L'échec de L'Islam Politique* (1992), *L'Islam Mondialisé* (2004) e *"a Sainte Ignorance* (2008), foi possível traçar o seguinte diagrama.

Diagrama 2

Olivier Roy



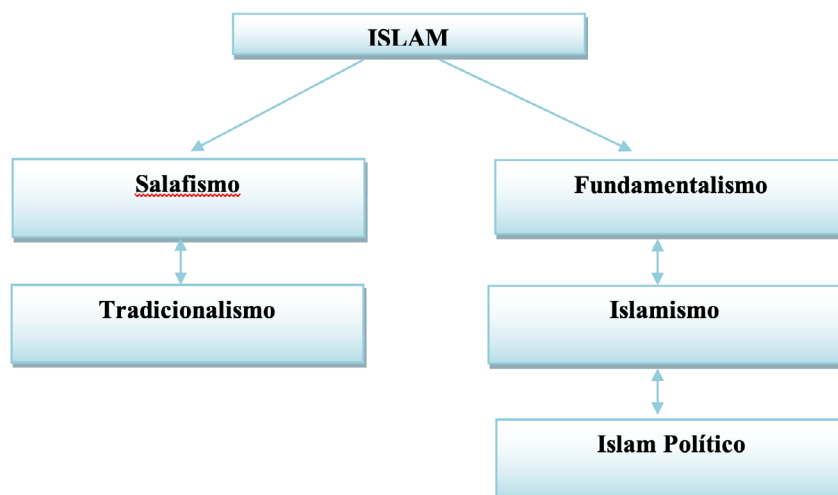
Nota-se que o autor faz uso de seis termos, dos quais “salafismo” e “neofundamentalismo” têm uma correlação mais estreita, enquanto “fundamentalismo” e “islamismo” são aparentemente sinônimos, mas situam-se em lados díspares, apontando características diferentes daqueles na coluna esquerda. Observa-se que do termo “islamismo” há ainda duas vertentes, que especificam ainda mais a corrente fundamentalista. Outra questão que se coloca é quanto ao nacionalismo: ainda que certos islamistas combinem Islam com nacionalismo, a exemplo do Hamas palestino, a princípio essa é uma ideologia secular.

A dúvida que resta e que tentaremos mitigar posteriormente é quanto às diferenças entre o fundamentalismo e o neofundamentalismo. Uma seria o desdobramento da outra? Quais as nuances desse caso? Que critérios foram usados para essa divisão?

A situação abaixo retrata a posição de Bassam Tibi em seu livro *Islam Between Culture and Politics*, de 2001.

Diagrama 3

Bassam Tibi



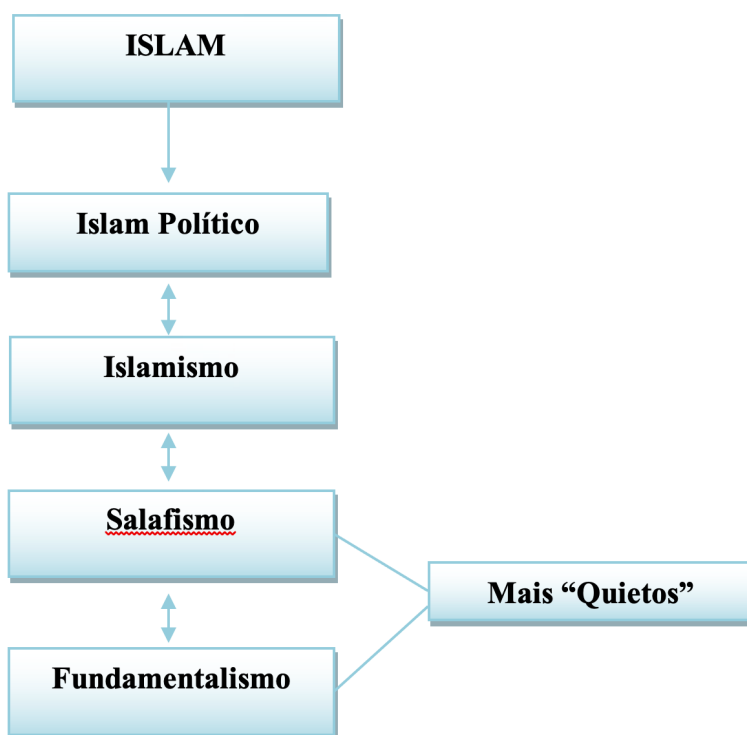
■ capítulo de tese

Aqui já é possível notar algumas diferenças em relação a Olivier Roy. “Salafismo” é tratado como sinônimo de “Tradicionalismo”, que por sua vez difere-se de “Fundamentalismo”, “Islamismo” e “Islam Político”, todos com a mesma característica. Fica claro que o componente político denota um engajamento e um ativismo mais amplo do que a vertente à esquerda, que pressupõe um maior afastamento das esferas estatais e dos possíveis usos tecnológicos pela comunidade em questão. Aqui se encontram duas respostas claras de como a comunidade islâmica, no ponto de vista desse autor, se porta de modo geral.

Continuando com essa breve demonstração terminológica dos diversos autores, o próximo é Nazih Ayubi, a partir do livro *Political Islam, Religion and Politics in the Arab World*, de 1991.

Diagrama 4

Nazih Ayubi

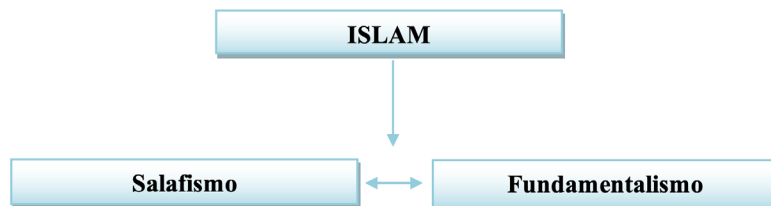


Como se percebe, esse diagrama, mais linear, indica que o autor aceita que os diversos termos sejam lidos como pertencentes à mesma categoria de conceitos. A diferença a ser ressaltada é que os salafistas e fundamentalistas seriam mais “quietos”, menos engajados politicamente e mais avessos aos aspectos da modernidade e do Ocidente do que seus “irmãos” islamistas políticos, para quem a transformação da sociedade islâmica deve passar pela política e muitas vezes pelo enfrentamento. Aqui, portanto, há um ponto que converge com o raciocínio de Bassam Tibi.

Malise Ruthven apresenta uma proposta mais enxuta em seu livro *Fundamentalism: the search for meaning*, de 2005, conforme podemos ver no diagrama abaixo.

Diagrama 5

Malise Ruthven

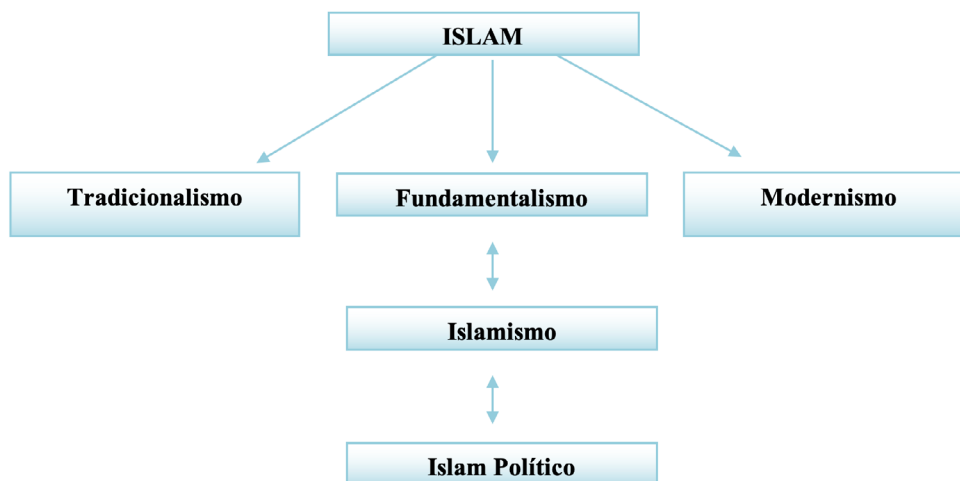


Para o autor, o fundamentalismo e o salafismo seriam faces de uma mesma moeda, uma vez que em árabe a palavra *salafi* existe e tem um significado, enquanto “fundamentalismo” não é usual nesse idioma. Mas, partindo do pressuposto de que *salafis* são aqueles que buscam o retorno ao Islam “original”, o fundamentalismo, se não carrega o mesmo conteúdo, como para muitos autores, pelo menos tem suas origens e influências no *salafismo*. A princípio, essa relação fica mais nítida em Ayubi (1991), para quem os termos se equiparam, mas têm um sentido menos ativista.

Baseando-se no livro *O mundo muçulmano*, de autoria de Peter Demant, cuja primeira edição foi publicada em 2004, identifica-se a seguinte ideia:

Diagrama 6

Peter Demant



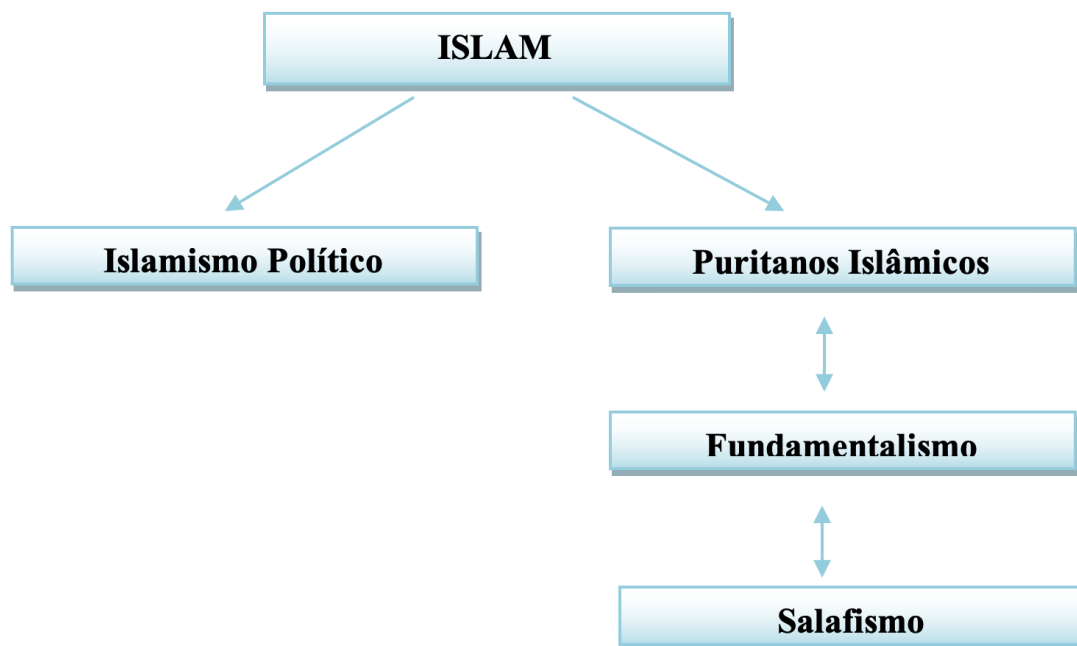
Indo ao encontro do raciocínio de Bassam Tibi, para Demant o ponto central na correlação entre fundamentalismo, islamismo e Islam político é o ativismo de certos grupos contra a modernidade, o Ocidente, o secularismo, a laicidade dos Estados e em muitos casos ao culto ao nacionalismo. Paralelamente, ainda há o tradicionalismo, que poderia estar associado ao salafismo, como uma resposta igualmente antiocidental e antimoderna, mas sem o enfrentamento e engajamento dos fundamentalistas. Por fim, o modernismo seria uma vertente que busca estabelecer laços entre a religião e a ciência, aceitando elementos da modernidade sem abandonar os preceitos islâmicos, que agora “justificam” e “legitimam” as conquistas da ciência.

■ capítulo de tese

Por fim, Ian Buruma e Avishai Margalit, em *Ocidentalismo: o Ocidente aos olhos de seus inimigos*, de 2006 – título que nos remete à lembrança do “orientalismo” de Edward Said – nos permite traçar o seguinte perfil.

Diagrama 7

Buruma e Margalit



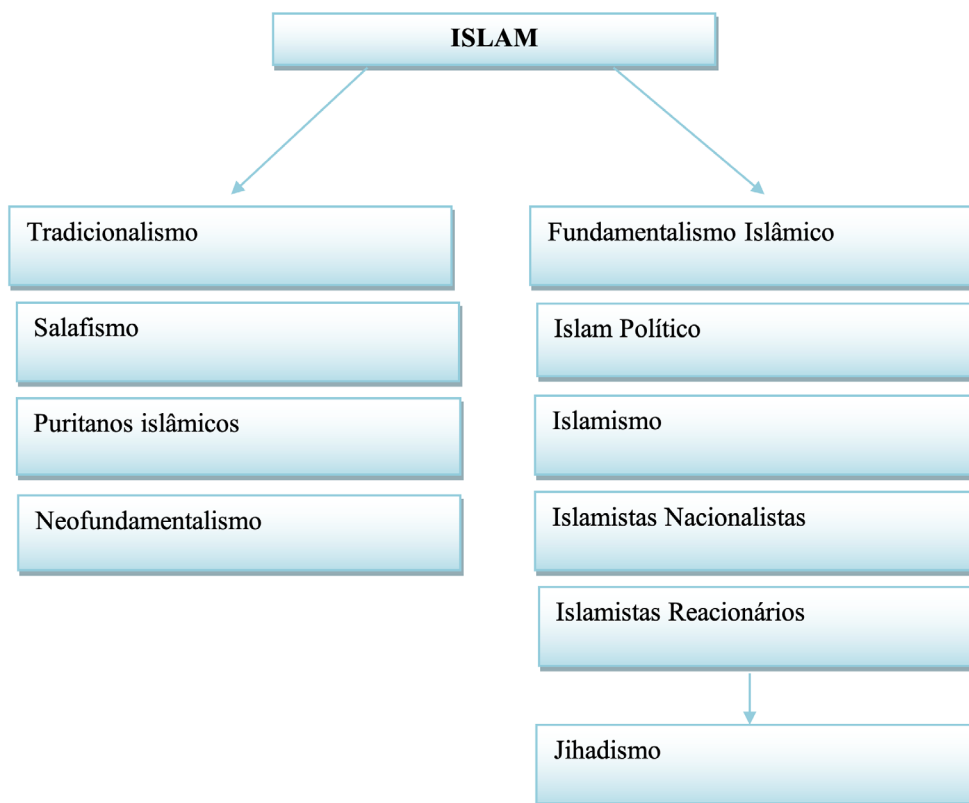
Diferentemente de Demant, o “islamismo político”, algo que soaria como redundante para esses autores, visto que o islamismo é político, se distingue do fundamentalismo. Enquanto o primeiro termo reflete o ativismo político, o segundo se identifica como “quietismo”, que também se apresenta como uma característica do *salafismo* e do *puritanismo islâmico*, leitura, aliás, muito parecida com a de Nazih Ayubi. Enquanto os assim chamados puritanos islâmicos – fundamentalistas – salafistas se preocupam com a moral e a preservação dos costumes, os islamistas políticos têm como projeto a edificação de estados islâmicos para a imposição da *sharia* e na conversão, de “cima para baixo”, dos “domínios de guerra” (*Dar al-Harb*) em “domínios de paz” (*Dar al-Salam*).

Sintetizando as múltiplas possibilidades apresentadas e defendidas pelos autores citados, é proposto a seguir um esboço de como esses termos e seus afins poderiam minimamente se entrelaçar, tendo como denominador comum as semelhanças semânticas, que serão discutidas no próximo item deste capítulo.

Assim, o Islam apresentaria, grosso modo, dois grandes eixos (Diagrama 8) como respostas aos desafios engendrados pela modernização, grandemente produzida e difundida pelo Ocidente.

Diagrama 8

Síntese Terminológica das Correntes Fundamentalistas



Como se percebe, a reação mais “conservadora” é aquela traduzida pelo tradicionalismo, salafismo, puritanismo islâmico e o neofundamentalismo, que não perde de vista a infalibilidade das escrituras, “desterritorializada” e representada por aqueles que muitas vezes vivem fora de seu conformismo social e religioso original, que os faz viver a religiosidade de forma mais intensa e que visa islamizar a sociedade de “baixo para cima”.

Diferentemente, a alternativa mais engajada politicamente e com maior diversidade de grupos que dela participam é aquela representada pelo fundamentalismo islâmico, Islam político e seus derivados. Ela seleciona elementos da modernidade como instrumentos de seu ativismo, visando criar “estados islâmicos” com base na lei islâmica, a *sharia*, em oposição às leis seculares, à democracia que afronta a soberania de Deus, aos aparelhos de Estado e suas superestruturas laicas, e às sociedades corroídas pela imoralidade. O jihadismo seria uma derivação violenta desse eixo, dividido entre aqueles que advogam a luta de longo prazo contra os inimigos da fé e os que pensam que já é possível estabelecer o califado agora.

Considerações Finais

Se por um lado as nomenclaturas e definições oferecidas por diversos autores corroboraram a porosidade semântica do fundamentalismo, de outro membros de comunidades

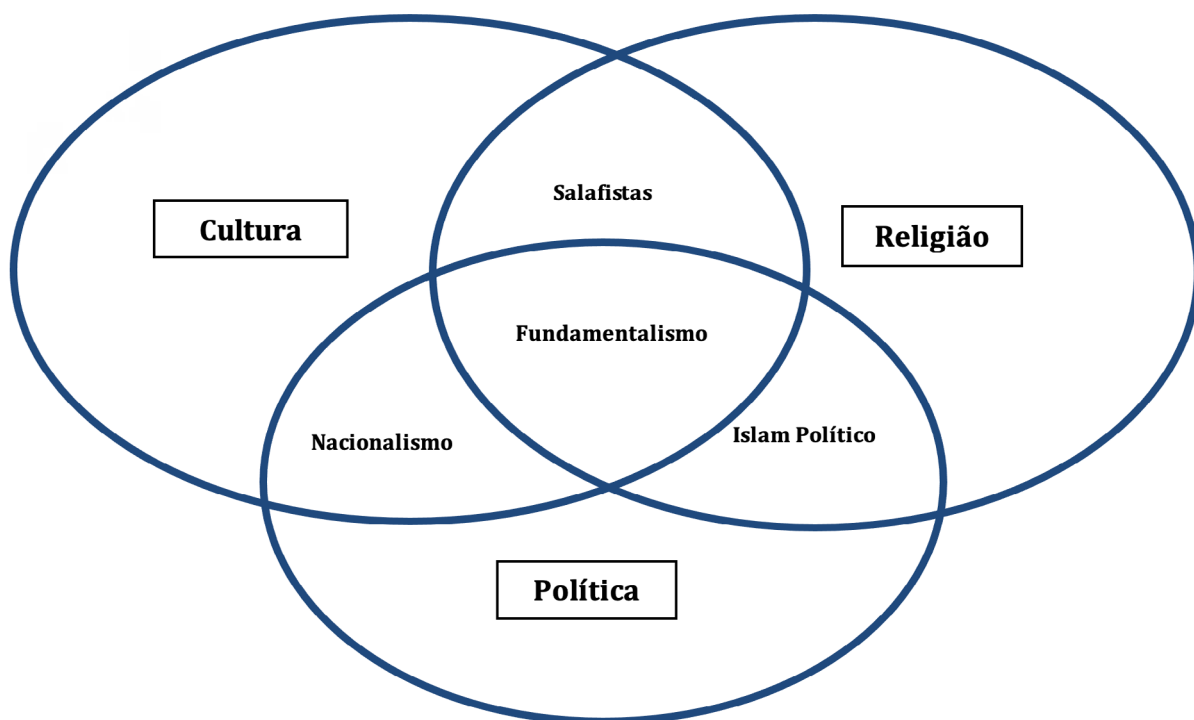
islâmicas entrevistados parecem enxergá-lo sob as lentes originais de quando o termo foi cunhado pelos cristãos estadunidenses nos anos 1920, que falavam sobre a inerrância da Bíblia e dos fundamentos da religião, suscitando uma discussão sobre a rigidez ou flexibilidade na interpretação das escrituras sagradas.

Diante dessas múltiplas visões, em muitas ocasiões em que a mídia noticia algum evento envolvendo muçulmanos – geralmente trágico – acaba por empregar determinados termos sem o devido rigor, tornando-os tão abrangentes quanto genéricos, incorrendo no risco de se produzirem estigmas e estereótipos que respingam em toda a comunidade islâmica.

Com o intuito de contribuir para sua melhor compreensão, foram reunidas e integradas no diagrama abaixo três grandes instâncias sociais: religião, cultura e política. Elas seriam “denominadores comuns”, sob as quais diversos autores examinam o Islam segundo suas orientações filosóficas e metodológicas.

Diagrama 9

As instâncias sociais e sua combinação no espectro islâmico



Algumas possibilidades podem ser extraídas desse diagrama, as quais coincidem com o pensamento dos autores que investigamos anteriormente. O Islam político, ou islamismo, se baseia na união da política com a religião, tendo como resultado um ativismo e um maior engajamento, objetivando a consecução de um estado islâmico regido sob as leis da *sharia*.

Se acrescentarmos a instância cultural nesse *melting pot*, aflora-se o fundamentalismo: politizado, mas que entra em conflito com a cultura e todos os tipos de acréscimos e próteses locais, querendo voltar-se para a religião em estado puro. Por outro lado,

se o fator religioso enfraquece ao passo que o cultural ganha destaque, ele pode adquirir contornos nacionalistas ou reacionários, dependendo do lugar e seus contextos.

O choque com outras culturas e civilizações, a exemplo do que sugere Samuel Huntington (1998), passa a ser percebido com maior frequência. Roy (2004, 2008) vai além ao afirmar que a “desculturação” seguida de uma “inculturação”, ou seja, o momento em que um muçulmano deixa seu local de origem, em seu conformismo social, e passa a viver como minoria em terras não muçulmanas – e em muitos casos tem de se adaptar à cultura dominante –, há a transição do fundamentalismo para o neofundamentalismo. Os marcadores religiosos e culturais saem de uma zona de estabilidade e devem, portanto, se reajustar à nova realidade. Mas se o marcador religioso cede em benefício do cultural, nacionalismos podem aflorar e, em outros casos, serem assimilados à cultura dominante.

Mas há uma outra interpretação, que contraria essa leitura, a de que imigrantes muçulmanos que vão para países ocidentais não são, em geral, fundamentalistas e vivem uma religiosidade tradicional onde elementos culturais (por exemplo, a mutilação genital feminina, o uso de amuletos etc.) se misturam com o núcleo universal e imutável da religião, sem contar os muçulmanos menos religiosos. Nesse caso, as dificuldades relativas à exclusão social, alienação cultural e xenofobia por parte da sociedade ocidental que os acolhe em um dado momento levam certos imigrantes a se voltarem para a religião de uma forma mais “ortodoxa” do que eles conheciam em sua terra natal. O processo de radicalização que pode conduzir à forma *jihadista* é mais recente e atinge, em particular, as segundas ou terceiras gerações já nascidas em solo estrangeiro e parcialmente assimiladas, além de novos convertidos em busca de algo que a sociedade ocidental eventualmente não oferece.

Por fim, se apenas as instâncias cultural e religiosa se combinam, o salafismo seria um dos produtos dessa intersecção. Menos ativista e menos engajado politicamente, porém mais purista, tradicional e literalista, o salafismo, do qual emergiram grandes nomes, desde as correntes mais tradicionais, como Ibn Hanbal, Hasan Al-Banna e mesmo Sayyid Qutb, até modernistas, como Rashid Rida, seria o terreno fértil para o florescimento de outras versões que, com o atributo da política, tentaram mudar o mundo de uma forma mais contundente e por vezes com violência.

É importante ressaltar que essas combinações não são herméticas. Ao observar essas três “lentes” que representam suas respectivas instâncias, seus “aros” não são rígidos, mas sim porosos e permeáveis. Nesse sentido, tanto o salafismo como o fundamentalismo e o Islam político, por exemplo, apresentam influências mútuas em diversos casos. Esses tons de influência não apenas entre as “instâncias”, mas entre seus subprodutos, revelam a complexidade do estudo desse tema, tornando difícil a tarefa de qualificar de forma precisa e objetiva a miríade de significados que implicam o uso de cada terminologia.

Os discursos dos variados grupos e comunidades islâmicas se globalizam na mesma velocidade em que se fragmentaram sua compreensão e interpretação. Justamente por isso esse campo de discussão permanece aberto e convidativo a novas e futuras reflexões;

Referências Bibliográficas

AHMED, Akbar. *Journey into Islam: The Crisis of Globalization*. Washington, DC: Brookings, 2007.

ALI, Ayaan Hirsi. *Herege: por que o islã precisa de uma reforma imediata?* São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. São Paulo: Nova Cultural, 2002 [1321].

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ASSAYED, Ayatullah Al-Odhma; FADLULLAH, Mohammad Hussein. *O aspecto moral da força do Islam*. São Paulo: Edições Arresala, 2005. v. 3.

ATWAN, Abdel Bari. *A história secreta da Al-Qaeda*. São Paulo: Larousse, 2008.

AYUBI, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge, 1991.

BÍBLIA sagrada. São Paulo: Editora Vida, 1984.

BEGERES BISNETO, Victor. *Fronts Islamistas no Brasil: prenúncios de uma radicalização incompleta face ao fundamentalismo existencial*. Tese de Doutorado em História, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019. Acesso em 11 de dezembro de 2023. Disponível em <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-12122019-170616/fr.php>

BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai. *Ocidentalismo: o Ocidente aos olhos de seus inimigos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

CALVERT, John. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. New York: Oxford University Press, 2013.

COCKBURN, Patrick. *A origem do estado islâmico: o fracasso da guerra ao terror e a ascensão jihadista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2015.

DEMANT, Peter Robert. "How to Criticize Islam?: 'Innocence of Muslims' and the War of Representations in the Mirror of the Clash between Radical Islam and Islamophobia". *Malala*, v. 3, n. 5, 2015. DOI: 10.11606/issn.2446-5240.malala.2015.107838.

DEMANT, Peter Robert. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2008.

DICKENS, Charles. *Hard Times*. London: Pinguin English Library, 2012 [1854].

EISENSTADT, Shmuel Noah. *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

EISENSTADT, Shmuel Noah. *Fundamentalismo e modernidade: heteroxias, utopismo e jacobinismo na constituição de movimentos fundamentalistas*. Oeiras: Celta, 1997.

■ capítulo de tese

ESPOSITO, John L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. London: Oxford University Press, 2002.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. “Jihadistas são todos muçulmanos”. *Instituto da Cultura Árabe*, 28 fev. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2VjqwF8>. Acesso em: 15 jun. 2023.

GRANGER, Gilles Gaston. *A ciência e as ciências*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

HUNTINGTON, Samuel. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1998.

JACKSON, Roy. *Fifty Key Figures in Islam*. New York: Routledge, 2006.

KEPEL, Gilles. *Jihad*. Paris: Gallimard, 2003.

LEWIS, Bernard. *A crise do Islã: guerra santa e terror profano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004a.

LEWIS, Bernard. *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*. New York: Oxford University Press, 2004b.

LEWIS, Bernard. *O que deu de errado no Oriente Médio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

MARTON, Fabio. “Muhammad Ahmed”. *Aventuras na História*, n. 153, p. 29-39, abr. 2016.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RASHID, Ahmed. *Jihad*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*. São Paulo: Sapienza, 2005.

ROY, Olivier. “L'Échec de l'islam politique”. *Politique étrangère*, v. 54, n. 4, p. 954-955, 1992.

ROY, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

ROY, Olivier. *L'islam mondialisé*. Paris: Édition du Seuil, 2004

ROY, Olivier. *La Sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil, 2008.

RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism: The Search for Meaning*. New York: Oxford University Press, 2005.

SAID, Edward. *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*. Paris: Seuil, 2005.

SIVAN, Emmanuel. *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan”. In: MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott (ed.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. p. 345-403.

WARRAQ, Ibn. *Why I Am Not Muslim*. New York: Prometheus, 1995.

TRÊS FACES E UMA VOZ ESCONDIDA: O CINEMA POLÍTICO DE JAFAR PANAHI

THREE FACES AND A HIDDEN VOICE: THE POLITICAL CINEMA OF JAFAR PANAHI

Thiago Henrique Gonçalves Alves¹

O presente texto tem por objetivo apresentar dois filmes de Jafar Panahi, um dos maiores nomes do cinema iraniano contemporâneo, e discutir seu contexto e principais pontos de interesse do diretor e da maneira que aparecem em seus filmes. Panahi começou sua carreira nos anos de 1990, e desde então se tornou crítico do regime político iraniano, que teve início com a Revolução Iraniana em 1979 e a ascensão do regime islâmico no país. A maioria de seus filmes versa sobre temas como liberdade de expressão, repressão política e física, e desigualdade social no Irã. Por essas características, ele foi perseguido pelo Estado de seu país, chegando a ser preso algumas vezes.

Em 2022, o cineasta Jafar Panahi foi preso mais uma vez (Agence France Presse, 2023). Ele já havia sido condenado anteriormente por criticar o regime iraniano. Sua pena anterior era de 6 anos de reclusão e mais 20 anos sem poder filmar. Desde sua condenação em 2010, Panahi já dirigiu mais de 6 filmes, entre longas e curtas-metragens, portanto seu cinema passou a ser encarado como ato político.

Filmes de Jalili, Kiarostami, Makhmalbaf, Panahi, BaniEtemad e Mehrjui foram não somente sucessos internacionais, como provocaram um tremendo impacto no público iraniano devido às abordagens dos problemas internos do Irã. Em diferentes graus, realizam críticas à sociedade contemporânea no Irã utilizando-se de vários recursos metafóricos ou, mais recentemente, de críticas realmente abertas. (Meleiro, 2006: 75)

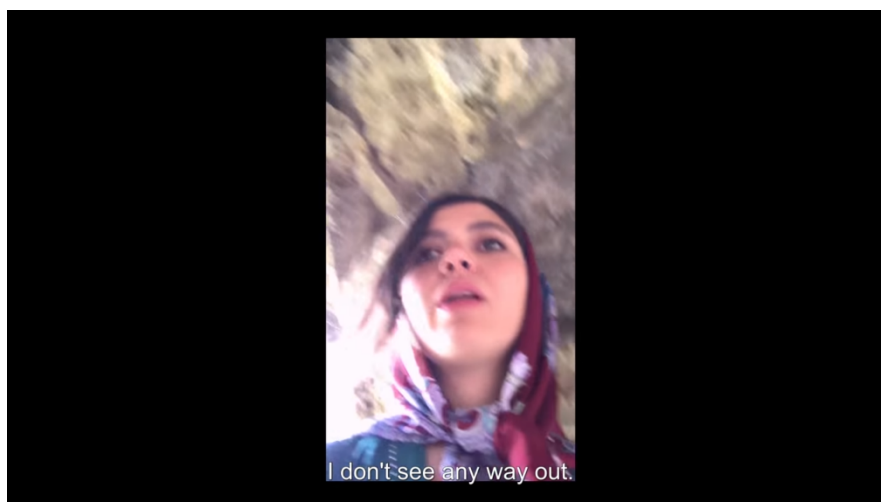
Essas críticas abertas passaram a ser recorrentes no cinema de Panahi, principalmente depois de sua condenação a mais de 20 anos sem realizar filmes. Seu filme *Três faces* (2018) e o curta-metragem *Hidden* (2020) reforçam a questão do pensar cinema e o quanto isto está associado ao cotidiano, tema comum ao cinema contemporâneo iraniano, e são exemplos desse cinema político mais aberto.

¹ Mestrando em Comunicação no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará (PPGCOM UFC). Pesquisa a relação do cotidiano no cinema de Abbas Kiarostami e no mangá de Jiro Taniguchi. Faz parte do grupo de pesquisa Oficina Invisível de Investigação em Quadrinhos (OIIQ). É bacharel em Cinema e audiovisual (2017) e licenciado em Letras Língua Portuguesa e Literaturas Vernáculas (2011) pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Faz parte do quadro de sócios da Associação Cearense de Críticos de Cinema (ACECCINE) e da Associação Brasileira de Críticos de Cinema (ABRACCINE). Email: thiagosenaufc@gmail.com | thiagohgalves@alu.ufc.br Link do Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4859655986973624>. Link do Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6406-8392>.

■ resenha de filme

O filme *Três faces* (2018) tem como sinopse: Behnaz Jafari e Jafar Panahi viajam para o interior do país em busca da jovem atriz que pede ajuda para poder atuar e enfrentar sua família conservadora (Figura 1).

Figura 1 – Vídeo enviado pela jovem atriz para pedir ajuda a Panahi



Fonte: Panahi, 2018.

Trabalhando no limite entre ficção e documentário, Panahi entrega um filme sólido sobre várias questões caras ao povo de seu país e de interesse para o desenvolvimento de um cinema independente. *Três faces* (2018) é exemplo do cinema político de seu diretor, que opta por filmar a luta do povo iraniano pela liberdade de expressão. Seu exemplo é pautado na jovem atriz que, pelo regime, é impedida de seguir carreira artística. O mesmo regime proíbe Panahi de filmar. Assim, dividimos alguns pontos a serem apresentados a seguir.

O primeiro aspecto, e talvez o mais evidente, é o conservadorismo do país, principalmente relacionado às mulheres, que são vítimas de um regime político e de uma sociedade abertamente machista. O conservadorismo é trabalhado em outros filmes do diretor, como *Fora do jogo* (*Offside*, 2006) e *Táxi Teerã* (*Taxi*, 2015), mas é a primeira vez que o diretor volta seu olhar para a população do interior de seu país. O foco não é a grande cidade, e sim a vida dos vilarejos mais afastados, em uma composição campo-rupestre. Nesse aspecto, o filme se aproxima muito de outras obras do cinema iraniano, como os filmes de Abbas Kiarostami, especialmente a *Trilogia do Koker*.

O segundo ponto interessante para o desenvolvimento do texto e do pensamento sobre o filme é justamente essa aproximação com o cinema do Kiarostami. Além de voltar o olhar para o interior do país, Panahi utiliza de um recurso muito recorrente na obra de seu amigo e conterrâneo, a metalinguagem.

Quando o 'dispositivo' é ocultado, em favor de um ganho maior de ilusionismo, a operação se diz de transparência. Quando o "dispositivo" é revelado ao espectador, possibilitando um ganho de distanciamento e crítica, a operação se diz de opacidade (Xavier, 2008: 6)

■ resenha de filme

Essa metalinguagem ou opacidade é que causa o choque e a crítica necessária no cinema iraniano. A metalinguagem está no cinema de Panahi quando ele reconhece a si mesmo como objeto de própria execução, esta é a definição de metalinguagem segundo Chalhub (2000). É uma forma de linguagem utilizada de maneira recorrente por Panahi. É o cinema falando sobre cinema e com os atores interpretando a si. Inclusive, uma fala do filme me chamou muita atenção, em uma conversa no telefone entre Jafar e sua mãe, ela fica preocupada com o filho, pois acredita que essa viagem de última hora seja para realização de um filme. Essa preocupação pode ser entendida como uma preocupação real, já que Panahi está impedido de realizar filmes, mas também como o cinema é algo que pode ser perigoso e que requer cuidados ao ser produzido. Outras coisas aproximam mais o cinema desses dois diretores, em termos espaciais, o filme passa boa parte de sua minutagem dentro do carro, portanto dentro do quadro havia outros quadros, questões relacionadas a pensamentos de personagens e até claras referências ao cinema de Kiarostami, recriando alguns planos que são bem parecidos e icônicos em seus filmes. Não sei ao certo se essa aproximação por parte de Panahi foi proposital ou se ele almejava uma homenagem ao amigo morto em 2016, pois é tudo feito de maneira poética.

O terceiro ponto que o filme ressalta é o distanciamento entre a classe artística (podendo ir além do cinema) com a população. Ao serem colocados lado a lado, cineasta, atriz e população, fica claro que o entendimento não acontece (Figura 2).

Figura 2 – Representação do distanciamento entre classe artística e povo



Fonte: Panahi, 2018.

Não falam a mesma língua, em um sentido não literal da expressão. Isso reforça um padrão que acontece no mundo todo, inclusive no cinema brasileiro e cearense. O filme não se aproxima da sociedade, realizadores e produtores se aproximam com o intuito apenas de rodar o filme e depois vão embora. Infelizmente, esse afastamento está presente, e o filme

■ resenha de filme

de Panahi traz justamente uma reflexão sobre isso. É necessário criar essa ponte entre o artista e povo, sem envolver uma noção de exploração.

Hidden (2020), segundo filme escolhido para compor essa resenha, compartilha essa temática comum com *Três faces*, principalmente o quanto as autoridades iranianas podam o aspecto artístico de seu povo, sobretudo as mulheres. No filme, é mostrada a história de uma jovem mulher com “uma voz de ouro”, mas que é proibida de cantar e de aparecer em público pelas autoridades. Os direitos das mulheres é um tema comum no cinema iraniano, o próprio Jafar Panahi tem filmes que tratam do tema. Curiosamente, *Hidden* se aproxima de outro filme, *A maçã* (*The Apple*, 1998) de Samira Makhmalbaf. No filme da diretora iraniana, duas irmãs gêmeas são mantidas em cárcere privado e sem nenhum contato com o mundo exterior à sua própria casa. O filme explora a liberdade de expressão, opressão e a busca por uma identidade.

Assim como narram histórias de opressão feminina, os filmes iranianos também falam da força de mulheres que colocam sua cultura e religião acima das promessas ocidentais de “liberação feminina”, ao mesmo tempo em que não se submetem aos abusos do país pela distorção dos valores muçulmanos (Amaral, 1997: 15 *apud* Meleiro, 2006: 90)

Em *Hidden* (2020), uma vez mais Jafar Panahi corre riscos ao escolher fazer mais um filme, isso reforça ainda mais o tom político do filme e a intervenção do diretor no meio social ao qual está inserido. “Neste contexto, qualquer gesto cinematográfico torna-se muito rapidamente um gesto político: de saída, para onde apontar a câmera?” (Monassa, 2013: 11). O filme de Panahi termina com um belo plano, com a mulher atrás de um pano cantando (figura 3 e 4).

Figura 3 - Início do último plano do filme



Fonte: Panahi, 2020.

Figura 4 – Um dos últimos frames antes do filme acabar



Fonte: Panahi, 2020.

Panahi utiliza de um plano único em um *zoom out* para criar um clima melancólico e aterrorizante, principalmente para as mulheres iranianas. Atrás do pano, fazendo talvez metáfora de uma artista atrás do palco, está uma pessoa que talvez nunca tenha sua liberdade e seu talento reconhecidos. Um registro forte e poético, que paradoxalmente, ao mesmo tempo, é metafórico e amplamente crítico a um sistema.

O fato de Panahi escolher uma jovem que quer ser atriz e é impedida pela família, e outra que está prometida para casar-se e, por isso, não deve fazer aparição e nem cantar em público, não é uma decisão aleatória. Nos últimos anos, o Irã tem sido centro de atenção de vários pensamentos políticos, e da luta pelos direitos humanos. Em 2022, uma jovem mulher iraniana foi morta após entrar em coma pela “polícia da moralidade” (Coelho, 2022).

Três faces e *Hidden* são filmes importantes. Seja pela sua força e resistência, por serem feitos mesmo na ilegalidade, ou pelas questões sociais tratadas: o conservadorismo, a distância entre a arte e o povo, e a repressão da mulher no Irã. Indo ao encontro dos protestos do povo iraniano, que se tornam cada vez mais recorrentes, mesmo com toda a censura e violência como contraponto (Hawley, 2023). Para além, são filmes poéticos, mas com forte tom político, mostrando que Panahi está certo ao lutar pela liberdade e manutenção dos direitos humanos. Os filmes podem ser interpretados como uma aproximação da realidade do Irã para o mundo e apoio, mesmo que indireto, às lutas das mulheres, dos artistas e das pessoas minoritárias no país. Uma lembrança de que ainda há muito que se conquistar no país em relação aos direitos humanos e ao combate à censura.

Referências

AGENCE FRANCE-PRESSE. “Diretor Jafar Panahi é libertado sob fiança, após sete meses preso no Irã”. *G1*, fev. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/cinema/>

■ resenha de filme

noticia/2023/02/03/diretor-jafar-panahi-e-libertado-sob-fianca-apos-sete-meses-presono-ira.shtml. Acesso em: 26 jun. 2023.

CHALHUB, Sidney. *A metalinguagem*. São Paulo: Ática, 2006.

COELHO, Renato. “Protestos contra morte de jovem iraniana ampliam pauta e incluem pedido de derrubada do regime e de respeito aos direitos humanos”. *Jornal Unesp*, out. 2022. Disponível em: <https://jornal.unesp.br/2022/10/13/protestos-contramorte-de-jovem-iraniana-ampliam-pauta-e-incluem-pedido-de-derrubada-do-regime-e-de-respeito-aos-direitos-humanos/>. Acesso em: 19 set. 2023.

HAWLEY, Caroline. “‘Agora me visto como quero’: as mulheres que desafiam a polícia da moral no Irã”. *BBC News*, set. 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c2qle4vywq2o>. Acesso em: 19 set. 2023.

HIDDEN. Direção: Jafar Panahi. Produção: 3e Scène - Opéra national de Paris. França, 2020. (18 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1gAmPQJ5f-A>. Acesso em: 26 jun. 2023.

MELEIRO, Alessandra. *O Novo Cinema iraniano: arte e intervenção social*. São Paulo: Escrituras, 2006.

MONASSA, Tatiana. “Filmar como ato de resistência”. In: MONASSA, Tatiana (org.). *Cineastas iranianos: Mohammad Rasoulof e Jafar Panahi*. Rio de Janeiro: Stamp, 2013.

TRÊS faces. Direção: Jafar Panahi. Irã: Jafar Panahi Film Production, 2018. (100 min.), DVD.

XAVIER, Ismail. *O discurso cinematográfico: a opacidade e a transparência*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

O DIA EM QUE CONHECI DE PERTO MALALA YOUSAFZAI.

THE DAY I MET MALALA YOUSAFZAI IN PERSON

Anelise Gonçalves¹

Você, talvez, já tenha cruzado com seu nome, com o desenho do seu rosto, com as linhas de sua história. Quando pronuncio o nome “Malala Yousafzai”, ou simplesmente “Malala”, você provavelmente saberá quem é. No entanto, é possível que não saiba os pormenores da trajetória dela, mas você sente, em algum lugar, o eco de sua luta pela educação de meninas e mulheres do mundo todo e foi esta mulher incrível que eu tive o prazer de conhecer em 21 de maio de 2023.

Mas, antes de contar como eu cheguei até a Malala – ou melhor, como a Malala me marcou – quero relembrar um pouco da história dessa jovem paquistanesa. Em 9 de outubro de 2012, a menina, que se tornaria símbolo global de resistência, voltava da escola quando um homem armado chamou seu nome e desferiu três tiros em seu rosto. Depois disso, ela permaneceu inconsciente e em grave estado de saúde. Porém, quase que por um milagre, sua condição clínica melhorou e ela foi levada para o hospital de Birmingham, na Inglaterra. Ali, naquele leito, (re)nasceu a Malala inspiradora, a menina mulher que luta pela paz e educação, que tive a oportunidade de ver tão de perto.

O convite para a entrevista surgiu a partir de um movimento ousado que dei, colocando-me à disposição da recém-criada *editoria de Livros da Folha de S.Paulo*, enquanto trabalhava na *editoria de Mercado da Folha de S.Paulo*. Tinha feito algumas coberturas, mas um dia recebi uma excelente – e apavorante – mensagem: “A Malala virá ao Brasil, quer entrevistá-la?” Gelei. Entrevistar a pessoa mais jovem a ganhar um Prêmio Nobel da Paz? A menina que arriscou tudo, inclusive quase que a própria vida, pela educação? Confesso que, naquele momento, duvidei de mim, de minha capacidade e, até mesmo, de meus conhecimentos jornalísticos. Porém, esse é um daqueles grandes momentos da carreira que só acontecem uma vez, e se você deixar passar, quando terá essa oportunidade novamente? Então, aceitei.

E lá fui eu, uma jornalista preta, periférica, que estudou em escola e universidade pública, que teve que aprender inglês e espanhol sozinha, cujos pais não tiveram dinheiro para custear um pré-vestibular, entrevistar a Malala. Aos poucos, minha história de vida, que tanto me causava insegurança para realizar tal feito, tornou-se algo melhor, mais potente,

¹ Anelise Gonçalves é jornalista formada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Preta e periférica, participou do primeiro programa de treinamento da *Folha de S.Paulo* para profissionais negros, jornal no qual trabalhou por dois anos, na editoria de Mercado. Antes, escreveu para UOL e Portal Colabora. E-mail: anelisegoncalves1@gmail.com. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1359881538810190>

■ texto opinativo

mais forte e que me impulsionava, afinal de contas, a ativista e eu compartilhamos algo em comum: a crença na educação como ferramenta transformadora.

Passado o tempo, então chegou o grande dia. Incontáveis textos e vídeos lidos sobre Malala; caderninho abarrotado de anotações e perguntas; mãos suando frio; sorriso congelado no rosto, quase estático; pés um tanto quanto vacilantes, mas seguindo em frente. Cheguei, então, ao hotel de Copacabana, zona nobre do Rio de Janeiro e em frente ao mar, em que a entrevista seria feita. Ao chegar, fui orientada pela assessora a aguardar, pois Malala concedia uma entrevista ao Fantástico, à jornalista Maju Coutinho. Sabia, então, que aquele era um excelente sinal.

Chegou a hora. Malala entra pela porta com seu lenço e túnica salmão, pequena, magrinha, mas com presença de espírito gigante, parecia que preenchia a sala com seu caminhar leve e seus trejeitos mansos. Sentamo-nos frente a frente e começamos. Perguntei sobre sua vida, sobre seus projetos; sobre sua relação com o Brasil; suas impressões sobre a educação feminina em nosso país; sobre seus conselhos para as meninas; sobre futuros projetos; sobre o balanço de sua trajetória até aqui².



E lá se foram meus míseros 20 minutos, que passaram voando. Fico feliz que o nervosismo e a ansiedade de estar próxima a uma Nobel da Paz deram lugar a algo maior, à admiração de se estar com um ídolo, alguém que luta por seus ideais e que, de fato, está empenhada em trazer mudança a este mundo tão caótico. Essa entrevista foi publicada na *Folha de S.Paulo*, em 21 de maio de 2023³. Transcrita em partes abaixo:

Como você gerencia sua carreira de influenciadora digital e quais estratégias usa para alcançar meninas? As redes sociais são plataformas poderosas para atingir jovens, e eu uso meu próprio perfil para falar sobre a educação de meninas. Há, ainda, as contas do Malala Fund, que luta em defesa dos direitos delas à educação e as engaja. Acima de tudo, no entanto, são elas quem têm que liderar. Afinal, se falamos de seus problemas, temos que ouvi-las. O instituto tem um programa para garotas e uma newsletter chamada *Assembly*, na qual jovens de mais de cem países compartilham suas histórias. Elas falam sobre mudanças

2 Anelise Gonçalves e Malala Yousafzai, foto tirada durante a entrevista realizada no hotel Copacabana. Crédito da foto: fotógrafo Eduardo Anizelli, 2023.

3 Entrevista publicada em 21 de maio de 2023, na *Folha de S.Paulo*. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/folhateen/2023/05/brasil-precisa-de-educacao-digital-nas-escolas-diz-malala-em-visita-ao-rio.shtml?utm_source=twitter&utm_medium=social&utm_campaign=twfolha. Acesso em: 26 set. 2023.

climáticas, saúde reprodutiva e segurança nas escolas. Compartilham não só seus problemas, mas como elas mesmas se tornam agentes da mudança.

Autoridades brasileiras estão discutindo uma nova lei sobre fake news, [o PL das Fake News]. Você acredita que as big techs devem ser responsabilizadas pela divulgação de desinformação e discurso de ódio? Todos estão expostos à desinformação na internet e isso é um grande problema, porque pode enganar as pessoas e levá-las a coisas terríveis. É importante que todos tenhamos responsabilidade nessas ferramentas, do diretor das plataformas aos seus usuários. É preciso inserir educação digital nos currículos escolares para ensinar às pessoas sobre o funcionamento da tecnologia, das plataformas e dos algoritmos. Assim, os jovens serão mais conscientes sobre as ferramentas digitais e não vão acreditar em informações falsas. É preciso pensamento crítico e se perguntar de onde está vindo, se é uma fonte confiável, se tal argumento é plausível. Todos estão vulneráveis, mas, quanto mais nos tornamos conscientes, mais preparados estaremos para encarar a desinformação.

Esta é sua segunda vez no Brasil. Por que decidiu voltar? Eu estava procurando uma desculpa para voltar e achei a oportunidade certa quando fui convidada para participar do festival LER. Agora, estou apoiando o ativismo na educação por meio do Malala Fund. O instituto se engajou nas campanhas eleitorais, convencendo as autoridades a ter um comprometimento sólido com a educação, que assinassem compromissos para a educação igualitária e que criassem um manifesto para as meninas. Oferecer uma plataforma para as vozes femininas tem sido maravilhoso. Retornei ao Brasil e mal posso esperar para encontrar ativistas, ouvir o que as meninas têm a dizer, e apoiá-las em seu trabalho. Espero que eu possa levá-las às salas nas quais as decisões que afetam suas vidas são tomadas. Quero fazer a conexão entre suas vozes e as vozes dos líderes. Também estou animada para ver todos os lugares bonitos do Brasil, aproveitar a música, a beleza e a comida maravilhosa. Vou explorar um pouco o Rio e andar na praia. Adoraria assistir a alguma partida de futebol, e quero conhecer a capitã da seleção brasileira de críquete, [Roberta Moretti]. Amo apoiar mulheres no esporte.

O Malala Fund tem planos futuros para o Brasil? Continuamos a trabalhar com ativistas e eles estão fazendo um trabalho incrível a nível internacional. Há projetos específicos para as meninas negras, indígenas e quilombolas. O instituto se certifica de que as vozes dessas meninas sejam o centro de seu trabalho, por seus direitos e pela educação igualitária e segura.

O que o Brasil tem a ensinar ao mundo? E o que o país poderia aprender com o restante? O Brasil tem uma oportunidade incrível de liderar o acesso à educação. Muitas meninas e mulheres são ativistas e têm tudo pronto no papel. Sabem como implementar a mudança, então é importante que elas estejam engajadas e que a voz delas seja ouvida. O Brasil pode liderar o acesso de crianças à educação, o que inspiraria outros países a dar o mesmo passo. Muitas nações se preocupam com problemas globais, mas se esquecem de falar sobre as pessoas. Se empoderarmos as pessoas e oferecermos a elas educação de qualidade, oportunidades iguais, alguns desses problemas serão resolvidos.

Com a pandemia, muitas meninas deixaram a escola. Como resolver este problema? A pandemia trouxe uma perda gigante em termos de educação, e abandonou algumas comunidades também. É importante que líderes tenham ciência disso. Algumas comunidades foram afetadas mais do que outras. É preciso dar atenção à comunidade negra, indígena e quilombola e investir mais nelas, que têm uma taxa alta de meninas que desistiram da escola. Elas já tinham menos probabilidade de concluir seus estudos, e a pandemia tornou isso ainda mais desafiador.

Em outubro, *Eu sou Malala* completará uma década de publicação. Quais histórias você vai contar no próximo livro? Estou muito feliz por estar escrevendo um novo livro de memórias. O primeiro era sobre minha vida antes de ser

■ texto opinativo

atacada e sobre como me tornei uma ativista tão jovem. Muita coisa aconteceu depois disso, e eu vou compartilhar tudo. Estou gostando de refletir sobre a minha vida. Espero que as pessoas aprendam algo comigo.