

Orientalismo reflexivo: ou das lentes persuasivas que (ainda) colonizam o imaginário coletivo hegemônico sobre o Islã

Reflexive orientalism: Or the persuasive lenses that (still) form the collective hegemonic imaginary about Islam

Isabel MUÑOZ-FORERO¹

Luana Baumann LIMA¹

Resumo

Inspirado nas elucidações de Edward Said em sua obra *Orientalismo*, este artigo busca evidenciar a pertinência destas para reflexões atuais, sobretudo no que concerne aos modos de concepções consolidados a respeito do *Islã* e das(os) muçulmanas(os) na atualidade. Para isso, serão observadas as fatias históricas invisibilizadas nas narrativas hegemônicas acerca das organizações *Al Qaeda* e *al-Dawla al-Islamiya al-Iraq al-Sham* e a maneira como esse processo de invisibilização opera a partir de lentes persuasivas, que ampliam as experiências franco-britânico-estadunidenses e dominam e cristalizam contornos bipolarizantes que colonizam discursos, territórios, corpos e saberes, assim como práticas e discursos islamofóbicos. Partiu-se do pressuposto de que os atentados de 11 de setembro de 2001 redefiniram as formas de equacionar o mundo e fomentaram narrativas, muitas vezes disfarçadas, do monstro islâmico, as quais carregam veladamente pretensões de demonização da religião e de suas e seus adeptas e adeptos. Diante disso, será apresentada, neste artigo, uma breve análise sobre novas formas de configuração do orientalismo manifestas nos últimos quinze anos pelas ainda potências euro-americanas, as quais, neste artigo, denominam-se orientalismo reflexivo.

Palavras-chave: *Al-Dawla al-Islamiya al-Iraq al-Sham. Al-Qaeda. Islã. Islamofobia. Orientalismo.*

Abstract

Inspired by the elucidations of Edward Said in his work Orientalism, this article seeks to highlight their relevance to current reflections, particularly regarding the consolidated conceptions of Islam and the Muslims today. In order to do this, historical fragments that have been invisible in the hegemonic narratives about the Al Qaeda and al-Dawla al-Islamiya al-Iraq al-Sham organizations and the way in which this process of invisibilization operates from persuasive lenses that increase the Franco-British-American experiences and dominate and form bipolar positions that take root in discourses, territories, bodies and knowledge, as well as Islamophobic practices and discourses will be analyzed. We start from the premise that the 9/11 attacks in 2001 redefined the way of representing the world and they also fostered narratives often disguised as the Islamic monster, which vehemently intended to demonize their religion and followers. Considering that, we will briefly analyze the new forms of orientalism manifested over the past 15 years by the current Euro-American powers, which are denominated in this text as reflexive orientalism.

Keywords: *Al-Dawla al-Islamiya al-Iraq al-Sham. Al-Qaeda. Islam. Islamophobia. Orientalism.*

¹ Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Av. Bandeirantes, 3900, Monte Alegre, 14040-900, Ribeirão Preto, SP, Brasil. Correspondência para/Correspondence to: L.B. LIMA. E-mail: <baumann.liq@gmail.com>.

Do colonialismo vestigial ou do que Edward Said ainda nos ensina

“My argument is that history is made by men and women, just as it can also be unmade and re-written” (SAID, 2003, xviii).

Este artigo inicia-se com um pequeno excerto do Prefácio escrito por Said (2003), na mais recente edição de sua obra “*Orientalism*”, publicada pela primeira vez em 1975 e considerada texto fundador dos Estudos Pós-Coloniais. Sua escrita teve como disparador as dissonâncias entre as experiências de Said, enquanto nativo palestino radicado nos Estados Unidos da América (EUA), e em constante relação afetiva e pessoal com árabes e ou muçulmanos, especialmente no contexto de diásporas; e as representações (de árabes e muçulmanos) em voga, tendo como motivação principal a cobertura midiática *mainstream* da guerra palestino-israelense em 1973, especialmente a engendrada pelas agências de telecomunicações estadunidenses, as quais não só construíram um *homo palestinus* como o fomentaram exaustivamente.

Como pontuado na epígrafe, a História é feita por homens e por mulheres e ela também pode ser desfeita ou reescrita. A ideia de que eles não podem representar a si mesmos, eles precisam ser representados (SAID, 2003), foi e tem sido, sobretudo desde a Modernidade, o sujeito oculto e onipresente nas ações discursivas e nas investidas colonialistas que delineiam aquilo que Said denominou de ‘projetos orientalistas’ (SAID, 2003) – os quais objetivam a construção e consolidação de uma cultura material (com a criação de departamentos acadêmicos, acervos bibliotecários, obras museológicas, etc.) e possuem seus primeiros contornos historiográficos já em 1312, quando, dentre as deliberações da Igreja Católica no Concílio de Viena, foi determinada a criação de cadeiras de línguas orientais. O que nos possibilita conceber, nos termos do teórico palestino, que o “Oriente foi quase uma invenção europeia” (SAID, 2003, p.1, tradução nossa)² na medida em que o “Orientalismo é um fato político e cultural” (SAID, 2003, p.13, tradução nossa)³, visto que o Oriente árabe-muçulmano, sobretudo a partir do século XIX, apresenta-se como um desafio político às principais potências econômicas e geopolíticas modernas (e contemporâneas): Estados Unidos, França, e Reino Unido, de tal maneira que, desde as primeiras investidas colonialistas no Oriente (Médio e Asiático) aos territórios islâmicos, sempre lhes foi atribuído um sentido de perigo.

As invasões napoleônicas no Egito em 1798 – muitos pesquisadores consideram esse episódio como ponto de partida da Modernidade no subcontinente arábico, contudo, essa periodização é bastante polêmica. Said (2003), por sua vez, aponta que a invasão do Egito não constitui apenas uma investida colonialista, mas sim uma justificativa para o imperialismo ocidental dominar o Oriente Médio no século que se seguia – e sua incursão na Síria teria, de acordo com Said (2003), refeito o “orientalismo”, de modo que ele acredita que o “Orientalismo é mais particularmente válido como um sinal do poder Euro-Atlântico sobre o Oriente, do que um discurso verdadeiro sobre o Oriente” (SAID, 2003, p.6, tradução nossa)⁴. E que tal qual Gustave Flaubert, ao narrar sua experiência amorosa com a egípcia Kuchuk Hanem, fala por ela; o “Ocidente” fala pelo “Oriente”, escreve por ele. E é sobre isso que a obra “Orientalismo” discorre, sobre como vozes são sequestradas, sobre como a dominação cultural opera, sobre como, em sociedades não-totalitárias, *um modus operandi* predomina sobre outro. Ou seja, constitui uma análise do orientalismo, enquanto dispositivo de saber-poder (forma de

² “The Orient was almost a European invention” (SAID, 2003, p.1).

³ “Orientalism is a cultural and a political fact” (SAID, 2003, p.13).

⁴ “Orientalism is more particularly valuable as a sign of European-Atlantic power over the Orient then it is as a veridic discourse about the Orient”.

circunscrição ontológica dicotomizante), que emoldura o mundo com retalhos dissonantes, na medida em que é um “estilo de pensamento baseado na distinção epistemológica e ontológica feita entre o Oriente e (na maior parte do tempo) o Ocidente” (SAID, 2003, p.1, tradução nossa)⁵. Retalhos, por sua vez, recortados e costurados a partir de lentes persuasivas que ampliam as experiências franco-britânico-estadunidenses e dominam e cristalizam os contornos bipolarizantes que colonizam discursos, territórios, corpos e saberes.

Uma genealogia do Orientalismo. É isto que Said (2003) realiza com erudição em sua obra. Declaradamente influenciado por Michel Foucault e Antonio Gramsci, empreende e pontua que “desde o início da especulação ocidental sobre o Oriente, a única coisa que o Oriente não podia fazer era representar a si mesmo” (SAID, 2003, p.284, tradução nossa)⁶. A noção de representação, tal qual elaborada em sua obra, é de extrema importância em sua construção narrativa e argumentativa acerca do projeto orientalista, na medida em que concebe toda escrita como uma forma de representação e toda representação enquanto (re)presença e, por isso, um dispositivo legitimador de autoridades, visto que “estão embebidas primeiro na linguagem e depois na cultura, em instituições e no contexto político do representador” (SAID, 2003, p.272, tradução nossa)⁷. E, ainda, que “representações são formações, ou como disse Roland Barthes sobre todas as operações linguísticas, são deformações” (SAID, 2003, p.273, tradução nossa)⁸. Estas deformações podem criar não apenas conhecimento (por meio de uma cultura material que preenche prateleiras em bibliotecas, nomeia departamentos em universidades, ocupa acervos em museus), mas também a própria realidade que elas parecem descrever e, com o tempo, produzem e consagram tradições, sendo que, como ressaltado por Walter Benjamin, a informação substitui o narrador e aniquila lugares de enunciação que não sejam aqueles que lhe (de) formaram – abafam-se as falas que articulam lutas, narrativas e contextos (BENJAMIN, 1994).

Sem um horizonte de significados compartilhado, outrefica-se de maneira objetificante e, muitas das vezes, fetichizante, atores de realidades sociais diferentes, o que impossibilita estabelecer diálogos que levem à tessitura de intertextos tecidos por linhas hermenêuticas que permitam a construção de interpretações polifônicas, não-autoritárias e des-universalizantes, nas quais diferentes perspectivismos sejam equacionados a partir de termos não equivalentes, mas simétricos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). O conhecimento constitui um elemento fundamental, para que possamos nos aproximar de outras interpretações da realidade de uma forma não autoritária, ou seja, sem a imposição de nosso horizonte simbólico (GADAMER, 1977), de modo que as relações com categorias e subjetividades, que não pertençam aos nossos enquadramentos, sejam concebidas enquanto movimentos de composição e não como distanciamentos de oposição, visto que, como nos advertiu Gadamer, de modo que as relações com categorias e subjetividades que não pertençam aos nossos enquadramentos possam ser concebidas enquanto movimentos de composição e não como distanciamentos de oposição.

Desconstruir é preciso. Dar escuta e reconhecimento positivo a diferentes campos semânticos, torna-se imperativo. No entanto, ainda que entre o Concílio de Viena e a guerra na Síria (que teve início em 2013 e se estende até os dias atuais) haja uma distância temporal significativa, os anseios ontológicos e epistemológicos que colocaram, no século XIV, o subcontinente arábico em estudo e, conseqüentemente, sob domínio, anseios estes que se

⁵ “style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between “the Orient” and (most of the time) “the Occident”.

⁶ “From the beginning of Western speculation about the Orient, the one thing the orient could not do was to represent itself”.

⁷ “are embedded first in the language and then in the culture, institutions, and political ambience of the representor”.

⁸ “Representations are formations, or as Roland Barthes has said of all the operations of language, they are deformations”.

expandiram com as investidas colonialistas no século XIX, ainda reverberam na sociedade contemporânea. Diante disso, empreenderemos, neste artigo, uma breve análise sobre novas formas de configuração do orientalismo manifestas nos últimos quinze anos pelas ainda potências euro-americanas, as quais denominamos orientalismo reflexivo. Este, por sua vez, tem produzido discursos e práticas sociais estigmatizantes e excludentes e reconfigurado formas de expressão e ação islamofóbicas, que geocentralizam não apenas a religião islâmica, mas também suas adeptas e seus adeptos, concebidas(os) enquanto corpos estranhos de alta infeccionabilidade e rápida propagação e, por isso, uma ameaça a ser temida em todos os planos da esfera social, sobretudo por sociedades em que o Islã constitui um pertencimento religioso minoritário, porém expressivo e já não mais invisível.

O orientalismo reflexivo, por sua vez, possui diversas formas de manifestação, as quais produzem os mais diversos efeitos. Dentre seus tentáculos mais fortes, rola e desenrola-se uma prática social discriminatória que, em muito, flerta com as formas espiritualistas e científicas do racismo, qual seja: a Islamofobia. Longe de ser um fenômeno simples e de imediato entendimento, por ora basta mencionar que o mesmo constitui um termo fundamental na nova equação mundo, na medida em que fornece os contornos de delineamento de outriedades, a partir da convicção de que o Islã, (por tanto as(os) muçulmanas(os)) constitui o inimigo per si do Ocidente, portanto uma ameaça aos valores ocidentais, à segurança coletiva e, por isso, precisa ser combatido (BRAVO LOPEZ, 2010). A História nos ensina, contudo, que para que um inimigo coletivo seja construído, é preciso institucionalizá-lo. No que concerne o século XXI, há duas organizações que dão corpo a este imaginário social do adversário. Falemos, pois, delas.

A(s) base(s): de Al Qaeda ao al-Dawla al-Islamiya al-Iraq al-Sham

La creencia sostenida por cierto grupo de que su seguridad y sus valores básicos están directa y seriamente amenazados por otro grupo. Una imagen del enemigo no puede consistir sólo en sentimientos de disgusto o antipatía; siempre conlleva la posibilidad de violencia y destrucción. Es una cuestión de existencia y supervivencia (BRAVO LOPEZ, 2010, p.193).

O século XXI tem se desenvolvido diante de nossos olhos de maneira turbulenta e febril. Se o século XX não deu trégua, esta nova centúria se nos revela (pelo menos até agora) igualmente complexa e intrincada. Esses olhos, nesta segunda década, parecem ter se multiplicado com as novas tecnologias da informação, de modo que de realidades digitalizadas se faz o real. Seguir, Curtir, Compartilhar, Participar e Visualizar são os grandes verbos do início deste novo século, e é a partir deles que determinadas narrativas proliferam ou não, transbordam as telas ou não, na medida em que essas opiniões, formatadas por apreensões individualizadas de construções coletivas, possuem alta capacidade e velocidade de reverberação de norte a sul, por meio de computadores e dispositivos móveis como *smartphones* e *tablets*, de modo que o compartilhamento cibernético ultrapassa as telas, transborda os mais diversos âmbitos sociais e (re)constrói modos de pensar e agir no mundo e com o mundo, os quais (re)configuram uma relação particular, a do Ocidente com o Oriente, a qual possui um catalisador espaço-temporal: os atentados às torres gêmeas em 11 de setembro de 2001, um dos instantes mais notáveis que passou à posteridade no alvor do século XXI. *The Ground Zero* apareceu diante das vistas incrédulas de milhões de espectadores (afinal, muitos de nós acompanhamos, sobretudo pelos canais de televisão, o decorrer deste episódio fatídico). A des-contextualização, a falta de conhecimento e a divulgação de eventos editados de maneira parcial, fomentaram e ainda

fomentam todo tipo de justificativa no processo de satanização do outro, aquele que se nos apresenta como agressor e como ameaça. Exemplo disto é a divulgação destes atentados que equiparam Islã e terrorismo como termos interdependentes e homogêneos que formam parte de um mesmo fenômeno:

Si la información se detuviera igualmente en la historia de estos países, así como en los orígenes políticos y económicos de los conflictos y de las realidades sociales difundidas, se favorecería sin duda la comprensión crítica de los eventos noticiados [...] Tampoco suele informarse de que la frustración de las sociedades de los países de mayoría musulmana sometidos a gobiernos corruptos e incompetentes aliados de Occidente, ha alimentado progresivamente el desencanto de sus pueblos con el sistema democrático [...] (NAVARRO, 2008, p.221).

Diante disso, afirmamos, sem medo de hiperbolizar, que os atentados de 11 de setembro redefiniram as formas de equacionar o mundo, as quais, como bem sabemos, têm seus termos determinados, sobretudo, pelo triunvirato (França, Grã-Bretanha e EUA) e suas coligações, dentre as quais Israel e Arábia Saudita se destacam. Desde então, houve um crescimento expressivo da exploração midiática dos novos inimigos da nova ordem mundial, de modo que podemos concebê-lo (o onze de setembro) enquanto um marco na História Contemporânea, na medida em que implicou diretamente na imagem que se desenhou e se desenha não só dos povos árabes, mas também e, principalmente, das(os) muçulmanas(os) e, conseqüentemente, do Islã, a qual tem tido como efeito principal transformá-los em potenciais objetos de paranoia pública (CHAGAS, 2010). Esta questão é fomentada pelas narrativas, muitas vezes disfarçadas, do monstro islâmico, têm como pretensões a demonização da religião (SAID, 2003). Neste sentido, revisitam e reavivam o já tradicionalizado orientalismo, ou seja, investem significações a partir dos aparatos sociais hegemônicos e (re)constróem a divisão ontológica Ocidente x Oriente, preenchendo-a com termos de legitimação da superioridade do primeiro sob o segundo. Esta questão, além de problemática, ignora as possibilidades de trânsitos territoriais e religiosos que escapam do binômio Oriente-Ocidente, desembocando em uma inevitável invisibilização e segregação da pluralidade social que existe e que não se enquadra em padrões binários.

Os atentados afetaram a geopolítica mundial, assim como a vida de não muçulmanas(os) e muçulmanas(os) ao redor do mundo. Essa data fez, do mesmo modo, aparecer uma palavra quase desconhecida: *Al-Qaeda*. Contudo, para que possamos compreender minimamente o processo de construção desses efeitos, precisamos, primeiramente, visibilizar algumas fatias históricas, sequestradas e mantidas em cativeiros a sete chaves pelos grandes detentores do poder de imposição na contemporaneidade.

EUA, Osama Bin Laden e wahabismo – das alianças que são silenciadas

O nome *Al-Qaeda* – que em árabe significa a base, o fundamento, ou a fundação – integra o vocabulário familiar de diferentes sujeitos ao redor do mundo, na medida em que foi o alicerce da coligação amplamente difundida hoje entre Islã, muçulmanas(os) e terrorismo. Parece que o significado da palavra antecipava o início de algo que repercutiria de maneira assombrosa nos anos posteriores. Junto com *Al-Qaeda* o nome e a figura de Osama Bin Laden se tornaram o referente direto daquilo que foi considerado desde então pela pauta sócio-político-midiática internacional como terrorismo islâmico e/ou extremismo islamita. Os traços do rosto dele,

sua vestimenta, sua origem foram apropriados como elementos exemplos, a partir dos quais se construiu um arquétipo associado diretamente à violência, crueldade, irracionalidade e à religião islâmica, devido aos discursos proferidos por Bin Laden, nos quais apropriava-se, com frequência, sem compartilhar qualquer elaboração do entendimento do qual partia, de conceitos jurídicos e teológicos do Islã, como a *Shari'a* e a *Jihad*, o que contribuiu com o fermentar de concepções reducionistas da religião. Com ele, que reivindicou a autoria dos atentados de 11 de setembro nos EUA – bem como a dos atentados de 11 de março de 2004 em Madri e de 7 de julho de 2005 em Londres –, nasceu um ícone que simbolizaria o inimigo do bem, da democracia, dos valores e da liberdade. Um proscrito que circunscreveria nessa categoria todas(os) muçulmanas(os) do mundo enquanto seres natural e essencialmente violentas(os), radicais e intolerantes.

Al Qaeda apareceu no cenário mundial depois dos atentados do 11 de setembro como estandarte daquele *outro* que representa o que deve ser combatido. Como já se mencionou, entre seus líderes contava uma figura que foi transformada em um ícone do terror islamita, chegando a ser considerado o homem mais perigoso do mundo e que, portanto, tornou-se alvo principal dos Estados Unidos, país que precisava capturar ou matar aquele ícone que representava, mundialmente, a organização que tinha, com seus ataques, desafiado seu poderio, ao fazer dela um objetivo militar e um alvo não somente no seu próprio solo, mas também no resto do mundo. Osama Bin Laden não representava meramente uma ameaça, senão uma ferida no orgulho norte-americano.

Falar da vida de Bin Laden é uma tarefa complexa, sobretudo pela diversidade de versões que existem sobre sua biografia. É sabido que nasceu na Arábia Saudita, em uma família numerosa e privilegiada. Seu pai, que conseguiu construir um império milionário com o negócio da construção civil, graças às obras que lhe foram encarregadas pela família Real Saudi, era um dos empresários mais ricos do país. Bin Laden foi criado em um contexto muçulmano *wahabita*, elemento fundamental para a compreensão de alguns dos eventos mais relevantes que ocorreram posteriormente. De acordo com Hashmi (2004, p.729), é importante pontuar que:

Saudi Arabia's tremendous oil wealth has made possible the dissemination of Wahhabi ideas and influence throughout the world, through religious propaganda and financial assistance to mosques and schools. During the Afghan war against the Soviet Union, many wealthy Saudis financed charities that educated and cared for Afghan refugees in Pakistan. The religious schools (madrasas) where poor Afghan boys were educated produced the foot soldiers for the Taliban, who seized control of much of Afghanistan during the 1990s and established a state grounded in Wahhabi doctrine. One wealthy Saudi, Usama bin Ladin, personally directed the recruitment, training, and fighting of Arabs coming to Afghanistan to wage jihad against Soviet occupiers. This was the basis for the terrorist organization that developed in the 1990s into al-Qaida. Wahhabi groups in Saudi Arabia, Kuwait, and other Gulf emirates are allegedly funding other militant and terrorist organizations in such diverse parts of the Muslim world as Algeria, Sudan, Palestine, Chechnya, Kashmir, and the Philippines.

Nos anos 1980, Bin Laden combateu, no Afeganistão, ao lado dos chamados *Mujahidines* (termo que significa lutadores pela causa de Deus, usado por membros de diferentes grupos de índole política e militar que se conformaram nos anos 1970 no Afeganistão), como voluntário contra a invasão soviética no país, com o apoio dos Estados Unidos. Esta não seria a primeira vez que uma potência colonial estaria envolvida com grupos deste tipo em países muçulmanos. Para compreender melhor o impacto deste assunto, é preciso considerar alguns elementos geográficos, políticos e históricos. Dentre eles, a instauração do Estado Saudita no século XX, fruto de uma aliança entre o Sheikh Mohammed ben Abdelwahhab e o emir do clã saudita, Mohammed ben Saoud, que constitui um advento histórico extremamente importante, na

medida em que esta coligação firmou um compromisso de fidelidade entre o líder saudita e o sheik, no qual aquele se comprometeu a promover a difusão dos preceitos wahhabitas quando da consolidação de seu domínio sob a Arábia Saudita (LACROIX, 2008; COMMINS, 2006). O bom sucesso do reino saudita resultou no domínio de tribos beligerantes e na oficialização do wahabismo, além disso, a descoberta de novas e promissoras fontes de petróleo proporcionou às lideranças sauditas não apenas uma posição privilegiada no mercado mundial, mas também o crescimento de sua influência não só Oriente Médio, bem como em países não arábicos, mediante à promoção de investimentos em organizações e instituições islâmicas, na medida em que, assim como elucidado por Hashmi (2004), o wahabismo – subvertente religiosa islâmica sunita que se propõe pertencente à escola jurídica Hanbalita – ou wahhabiyya:

“[...] provided the ideological basis for the military conquest of the Arabian peninsula that had been undertaken by the Saud family, first in the late eighteenth and early nineteenth centuries, and then again in the early twentieth century. Wahhabism is the creed upon which the kingdom of Saudi Arabia was founded, and it has influenced Islamic movements worldwide” (HASHMI, 2004; p.727).

Atualmente, no entanto, as instituições religiosas sauditas têm se autodesignado salafistas em menção aos *salaf* - primeiras três gerações de muçulmanos –, ademais, inspiram-se em uma bricolagem entre a teologia saudita de tradição wahhabita e a teologia salafita egípcia do final do século XIX, fundada por Jamal Al-Din Al-Afghani e Muhammad Abdul (LACROIX, 2008). Por isso, muitos estudiosos consideram o salafismo uma das vertentes do wahabismo contemporâneo (ZAMAN, 2002, p.4), da qual, por sua vez, derivam-se subcorrentes, dentre as quais a “wahhabita salafita jihadista extremista violenta” – a mais notável atualmente. Grosfoguel (2014, p.16) define o wahabismo da seguinte maneira:

“[...] El fenómeno del wahabismo no se puede entender sin la fuerte influencia del imperio británico en esa región del mundo, en especial, la Península arábiga la primera secta del islam que justifica hacer yihad para hacerle la guerra y hasta matar a otros musulmanes que no congenien con su filosofía. Su principal objetivo es atacar a otros musulmanes. La alianza de los wahabistas con la monarquía Saudí desde el siglo XVIII fue vital para el expansionismo del wahabismo que se impuso a través de la Península arábiga por medio de matanzas contra otros musulmanes. En un momento histórico ya pasado, en que los imperios occidentales necesitaban aliados para destruir el sultanato Otomano, en los siglos XVIII y XIX, o en el pasado reciente para luchar contra los soviéticos durante la guerra fría o en el presente para destruir las resistencias anti-imperialistas, el wahabismo saudita ha sido y es todavía sostenido por los británicos y americanos a pesar de lo sanginario de sus métodos y de su influencia nefasta en muchas partes del mundo donde producen conflictos violentos para destruir las resistencias anti-imperialistas.

A invasão do Afeganistão pela União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), em 1979, é o principal ingrediente do surgimento do *wahabismo* salafista *jihadista* extremista violento, quando, então, o reino saudita estabeleceu alianças com os EUA que, interessados em atingir os soviéticos, forneceram-lhe, através da *Central Intelligence Agency* (CIA), dinheiro e arsenal bélico, bem como auxílio na elaboração de estratégias e recrutamento de soldados, sobretudo paquistaneses e sauditas. Os *jihadistas* afegãos, por sua vez, influenciados pelo Palestino Abdullah Azzam, viam a invasão como uma ameaça não apenas à população, mas à própria religião, o que só poderia ser solucionado mediante a luta armada, independentemente da ordem soberana. Diante disso, muitos intelectuais e adeptos do *wahabismo* afirmam que a verdadeira ameaça provém dos EUA, Estado financiador de Israel, e demandam o desligamento da dinastia saudita (GROSFOGUEL, 2014).

Os contornos políticos que marcaram o surgimento dessa organização já nos sugerem que o termo *jihad* não pode ser acionado e apropriado de uma única forma, de modo que se

faz imperativo ser cauteloso com o uso e a compreensão semântica desse termo, sobretudo porque, conceitualmente, a palavra *jihad* provém da palavra árabe *jahada* e significa esforço (ALI; LEAMAN, 2008). Ademais, segundo Hashmi (2004) o mesmo pode ser classificado de duas formas: grande *jihad* – refere-se ao empenho individual que toda/o muçulmana/o deve exercer nas questões religiosas, como jejuar no mês do Ramadan e realizar as cinco orações diárias em busca de afirmar seu compromisso com Deus em todos os aspectos da vida; e o pequeno *jihad* – conceito que designa tanto o princípio de direito à defesa em caso de perseguição, o qual deve ser exercido primordialmente pelo Estado, mas na ausência deste cabe as(os) muçulmanas(os) empreendê-lo. Neste sentido, todas(os) as(os) muçulmanas(os) são *jihadistas*. E o são de diferentes maneiras, na medida em que cada uma/um possui uma subjetividade peculiar e uma conjuntura social específica. Para umas/uns, a *jihad* é a busca pelo conhecimento científico, para outra(os), um conhecimento profundo das escrituras sagradas, ou a realização de *Dawah* – atividades de promoção pública da religião islâmica – para outras(os) é ser uma/um boa/bom cidadã(o), é participar ativamente na sociedade a qual pertence. As distorções recorrentes quanto ao conceito de *jihad* contudo, colonizam o imaginário social coletivo na contemporaneidade e reelaboram em novos (como islamista, *jihadista*, etc.) e velhos (como *guerra santa*) termos os binarismos medievais das Cruzadas e, com isso, sentimentos, discursos e práticas islamofóbicas.

Justaposto ao imaginário do terror, construiu-se também o da opressão, este, por sua vez, arquitetou-se sob uma corporalidade específica: a da mulher muçulmana, associando-a à submissão, ao silêncio, a um tipo de escravidão. Esta questão aporta outro ingrediente na construção da islamofobia e, portanto, cria um novo arquétipo na configuração do orientalismo reflexivo, qual seja: do machismo intrínseco ao Islã e manifesto universalmente por todos os homens muçulmanos. Esta percepção, amplamente divulgada, parece fazer do machismo e suas violências um fenômeno quase exclusivo de sociedades islâmicas e populações muçulmanas, ademais de sugerir que em sociedades não majoritariamente muçulmanas, o machismo constitui uma forma de dominação em vias de extinção, pois as mulheres não muçulmanas já teriam seus lugares conquistados e sua autonomia garantida. Isto, à luz das estatísticas e dos relatórios de múltiplas organizações que abordam a questão em diferentes países, é uma contundente falácia. Percepções da mulher muçulmana oprimida podem ser localizadas em um discurso ocidental mais amplo que tende a universalizar a ideia de *mulher*, bem como seus direitos/desejos de *autonomia* e *liberdade*, no que o aparato midiático hegemônico constitui um dos principais agentes legitimadores, na medida em que, como nos pontua Ali (2006), apresenta a mulher muçulmana como “uma figura cuja opressão é inextricavelmente relacionada a sua sexualidade; sua opressão é particularmente sexual, simbolizada pela preocupação fanática com o corpo das mulheres” (ALI, 2006, p.xiv, tradução nossa)⁹.

Para analisar este tipo de fenômeno, é preciso superar e romper com as concepções monolíticas consagradas acerca da religião islâmica e de suas/seus adeptas(os). Diante disso, é importante salientar outras formas de preenchimento da categoria terrorismo, comum de ser associada exclusivamente às ações de grupos islâmicos extremistas violentos, bem como visibilizar os componentes mobilizados nas construções discursivas desta. É urgente indagar a que modo de violência se atribui o adjetivo de terrorismo, quais atores de atos violentos se adjetiva de terrorista, e quais corpos mutilados e violados são considerados vítimas de

⁹ “[...] *Muslim woman as a figure whose oppression is inextricably linked to her sexuality; her oppression is a particularly sexual one, symbolized by fanatical concern with women’s bodies, “the veil,” and female seclusion*”.

atos terroristas. O terrorismo é um conceito tão plural e camaleônico que precisa, de forma imperativa, ser observado de perto, e não pode ser simplificado, localizado e reduzido a um único local de enunciação determinado pelas camadas construídas do Orientalismo Reflexivo. Situação muito semelhante acontece com a palavra violência.

Na memória coletiva recente, a interconexão entre terrorismo e Islã passa a ser delineada, sobretudo a partir dos anos 80s do século passado, período em que, não coincidentemente, surge a organização *Al Qaeda*, grupo este que desde seus primórdios possuía uma dinâmica funcional organizada e consolidada, composta por vários líderes que haviam realizado estudos nos Estados Unidos, assim como aconteceu com Kalid Shaik Mohammed (comandante de operações de *Al-Qaeda*). Esta organização criou uma rede que foi conformando células internacionais em países onde possuía aliados importantes. Em 1996, Osama Bin Laden declarou guerra aos EUA, acusando-lhes de participarem do massacre a povos muçulmanos liderados por Israel, de modo que seria imperativo eliminar a presença deste Estado no Oriente Médio, bem como destituir os regimes que com ele colaborassem. Até o início do século XXI, contudo, pouco se sabia deste grupo, anonimato, este, rompido com os fatídicos eventos de 11 de setembro de 2001, e a consequente reivindicação de autoria destes por membros desta organização. McCormick (2014), em um artigo escrito no portal de notícias Foreign Police, afirma que os Estados Unidos tinham o intuito de ajudar a Bin Laden a lutar contra a invasão soviética no Afeganistão, porém a potência norte-americana mudou de foco quando venceu a guerra, visto que os soviéticos já não eram mais problema. O que não mudou, no entanto, foi a ânsia estadunidense de continuar mobilizando quantidades bilionárias de dinheiro em guerra e armamento, tal como elucida Grosfoguel (2014, p.18):

[...] con la caída del imperio soviético y el fin de la guerra fría, el complejo militar industrial estadounidense se vio en la necesidad de buscar un nuevo enemigo para justificar mantener y aumentar el presupuesto militar del Departamento de Defensa del estado imperial. Como estas empresas viven de los contratos de billones de dólares que salen del fisco del estado imperial para comprarles sus armamentos, necesitan guerras que justifiquen que el presupuesto del Departamento de Defensa siga creciendo. Ahora mismo los gastos del Departamento de Defensa cubren más del 50% de los gastos del gobierno federal estadounidense.

A crescente visibilidade sóciomidiática da *Al Qaeda* e de seus atores foi acompanhada tanto por um silenciamento da história que esta organização compartilha com as potências euroamericanas, quanto por uma aguda acentuação da ideia de que uma agenda político-beligerante, voltada ao domínio mundial, integraria a pauta de todos os países islâmicos e, com isso, contornar-se-ia, ainda mais, o imaginário de um mundo islâmico, e, deste, uma ofensiva organizada contra o Ocidente. Disso decorre, ainda, uma diferenciação valorativa entre os tipos de violência exercidos, a qual, por sua vez, opera a partir da dicotomia terrorista/ salvacionista, o primeiro termo construído como sinônimo dos atos violentos de grupos como *Al-Qaeda*; já o segundo, seria lugar privilegiado das investidas euroamericanas para garantir a dignidade humana e propagar a democracia, de modo que atos como os bombardeios às cidades em países como Iraque, nos quais milhares de vidas civis inocentes são aniquiladas e patrimônios arqueológicos mundiais destruídos, além de não serem considerados atrocidades são, muitas vezes, ovacionados e louvados pela opinião pública euroamericana. Ademais, a categoria de mundo muçulmano mobiliza uma violenta exclusão no que concerne à população muçulmana migrante, nascida e/ou revertida em contextos nacionais não islâmicos, na medida em que levanta uma barreira inquebrantável que marca irredutivelmente uma pugna entre duas facções e as circunscreve no território do irreconciliável. O termo parece desconhecer ou ignorar os muçulmanos que pertencem ao mundo ocidental, seja porque nasceram nos países do Norte

ou neles encontraram um país de morada, mas que optaram por uma religião que não é a preponderante nem a hegemônica nas sociedades em que vivem. Eles transitam no limite desses mundos que hoje parecem muito difusos em contraste com a ideia binária da sua existência.

É fundamental considerar, neste ponto, que os preconceitos se consolidam quando alcançam a generalização, motivo pelo qual sentimentos, para com outros, como ódio, ira, desejo de retaliação, desprezo e aversão que podem, inclusive, chegar à violência, vão aumentando paulatinamente até chegar a serem justificados e admitidos pela sociedade ou, segundo a categoria do psicólogo Le Bon (2000), pela massa. O desconhecimento dos contextos e da história são fatores que ajudam a solidificar os preconceitos e cismas provocados por erros de generalização apressada, os quais derivam, inevitavelmente, na desqualificação do outro. Nestes casos, é necessário discutir e indagar em diferentes espaços, de que maneira estas questões estão se configurando e os diferentes olhares ao redor delas. Da mesma forma, é também peremptório interpretar a cultura e suas redes simbólicas (GEERTZ, 1989) com o intuito de não reduzir um fenômeno, nem cimentar argumentos construídos com premissas desacertadas e imprecisas, que podem fazer parte das construções orientalistas do discurso hegemônico.

Je suis comoção seletiva

Em 2011, mesmo ano de retirada das tropas estadunidenses do Iraque, o povo sírio se levanta contra o regime repressivo de Bachar al Assad, no entanto, diante da intervenção de Estados do Norte, as reivindicações populares foram convertidas em uma desastrosa e duradoura guerra civil. Dessa instabilidade emerge uma organização que, na segunda década do século XXI, tem materializado o imaginário coletivo acerca do demônio islâmico: o Daesh, popularmente conhecido de forma imprecisa como Estado Islâmico ou *Islamic State of Irak and Syria* (ISIS). Esta, por sua vez, possui afinidades eletivas com o grupo outrora liderado por Osama Bin Laden, sobretudo no que concerne a apropriações e interpretações da religiosidade islâmica, visto que ambos se reivindicam pertencentes à vertente wahhabit-salafista, surgida em fins do século XIX, quando ainda pulsava no subcontinente arábico o domínio imperial otomano. Segundo mostra um relatório publicado em 8 de dezembro de 2015 pelo *Soufan Group* (FOREIGN FIGHTERS..., 2015), o número de jihadistas salafitas combatentes presentes na Síria atualmente seria em torno de 27 mil, o que aponta um aumento expressivo em relação ao relatório de junho de 2014, quando se estimava cerca de 12 mil. Estima-se também que cerca de 2.500 deles sejam provenientes da Arábia Saudita, 8 mil do Magreb, dentre os quais os tunisianos lideram. Há também combatentes provenientes da Rússia e da Turquia. Essas cifras se baseiam em um conjunto de dados estabelecidos por governos, organizações internacionais e institutos de pesquisa sobre movimentos jihadistas extremistas violentos.

Desde 2015, o caldo islamofóbico europeu engrossou muito e respingou fortemente mundo afora, no entanto, não nos dá tempo de abordar de forma apropriada os efeitos disso. Contudo, vale mencionar que os dias 7 de janeiro (quando a redação do jornal satírico francês, Charlie Hebdo, é vítima de um atentado, no qual doze pessoas foram assassinadas, dentre esses oito jornalistas) e 13 de novembro de 2015 (noite na qual duas bombas

foram explodidas por kamikazes no estádio da França e um grupo de rock californiano teve sua apresentação na casa noturna Bataclan interrompida por incessantes fuziladas, as quais assassinaram mais de 100 pessoas) em Paris, assim como 22 de março de 2016 (atentados no aeroporto e no metrô da capital belga) em Bruxelas, reelaboraram os termos do orientalismo reflexivo europeu, na medida em que todos esses episódios tiveram como suspeitos cidadãos europeus de dupla nacionalidade – como os irmãos Chérif e Said Kouachi, nascidos em Paris de pais argelinos –, cuja autoria foi reivindicada por supostos membros do DAESH. As declarações do primeiro ministro Manuel Valls, quando entrevistado por jornalistas do jornal RTL: *Radio Télévision Luxembourg* sobre os atentados à sede de Charlie Hebdo, quanto às medidas a serem tomadas diante do ocorrido, são, no mínimo, premonitórias do início de uma repressão arbitrária ainda maior à população muçulmana francesa, sobretudo aos que possuem a dupla nacionalidade franco-magrebina:

O serviço de polícia e de justiça desmantelaram diversos grupos, contrariaram projetos de atentado [...]. Isso prova bem que nós agimos. Centenas de indivíduos que foram seguidos, dezenas de pessoas que foram interpeladas, dezenas de pessoas que foram encarceradas. Isso mostra a dificuldade encontrada pelos nossos serviços: o número de indivíduos que representam um perigo (CHARLIE Hebdo... 2015, online, tradução nossa e grifos nossos)¹⁰.

O ministro do interior, Bernard Cazeneuve, por sua vez, declarou: “*Nós estamos diante de um risco excepcional, que pode conduzir a outras manifestações de violência*” (ATTENTAT CONTRE..., 2015, online, tradução nossa)¹¹. Essas e outras declarações públicas, pronunciadas por notáveis – ou seja, indivíduos com alto poder de imposição discursiva, não apenas na sociedade francesa como em toda a Europa e além –, catalisaram um sentimento já latente: a paranoia coletiva. As multidões, como bem nos pontuou Le Bon (2000), tendem a agir, seja para admissão, seja para rejeição de ideias, discursos e/ou grupos, de modo petrificado, e quando essas esbarram nas esferas políticas e religiosas, podem adquirir formas discriminatórias com diferentes manifestações violentas. Não é em vão que hoje somos testemunhas, tanto pelas redes sociais como pelas notícias que assistimos nos jornais, do aumento vertiginoso da Islamofobia. Grupos de *facebook* como *Stop Islamization of America*, *Stop Islamization of the world*, *Stop Islamization of Europe* expressam, em suas publicações, as concepções negativas, cada vez mais consolidadas, acerca do Islã e das(os) muçulmanas(os) em geral, o que nos sugere, como alertado por Navarro (2008), que a *Islamofobia* não constitui uma prática discriminatória isolada e, muito menos, inexpressiva.

Além disso, a islamofobia é um conceito em disputa. Na França há, sobretudo nos últimos vinte anos, um intenso debate em torno do uso deste. Partidos, partidários e aliados seja da esquerda, seja da direita francesa, têm defendido que esse termo serve como impeditivo a qualquer crítica, que possa ser realizada em relação à religião islâmica e às(aos) muçulmanas(os). No entanto, tal recusa sugere uma tendência a apagamentos quando se trata da população muçulmana francesa. Primeiro porque se insiste na retórica da

¹⁰ “Les service de police et de justice ont démantelé de nombreux groupes, contrarié des projets d’attentat” [...]. C’est bien la preuve que nous agissons. Ce sont des centaines d’individus qui sont suivis, des dizaines de personnes qui ont été interpellées, des dizaines de personnes qui ont été incarcérées. Cela montre la difficulté devant laquelle sont placés nos services : le nombre d’individus qui représentent un danger [...].

¹¹ “Nous sommes face à un risque exceptionnel qui peut conduire à d’autres manifestations de violence”.

segunda geração, como se a presença de muçulmanas(os) no país fosse algo historicamente recente, quando uma breve consulta a um livro de História não eurocêntrico nos evidencia a longevidade desta relação, ainda que os termos de equacionamento da mesma estivessem sempre em negociação. Há também certo vício discursivo ao abordar a categoria islamofobia como criação, invenção, dos *mollahs*, integristas iranianos durante a revolução de 1979, os quais a usavam enquanto qualitativo depreciativo de todas(os) que apresentassem alguma resistência ao novo regime, notadamente às mulheres que se opunham à obrigatoriedade do uso do *chador*. Entretanto, é importante notar, como pontuado por Asal (2014, p.5, tradução nossa) que “o termo ‘islamofobia’ remonta ao início do século XX e se inscreve na história colonial francesa”¹² e que o mesmo era usado por administradores-etnólogos franceses especialistas nos estudos sobre o Islã africano para descrever uma “‘islamofobia de governo’ fundada sobre a diferenciação dos muçulmanos no sistema administrativo” (ASAL, 2014, p.5, tradução nossa)¹³ assim como os preconceitos elaborados por autoridades clericais acerca da religião islâmica e de seus fiéis.

Desse modo, relatórios elaborados pelo CCIF apontam um aumento expressivo da islamofobia a partir dos anos 2008-2009. No entanto, ainda persiste uma negação ao uso do termo islamofobia por setores da sociedade francesa, seja no âmbito acadêmico ou midiático (ASAL, 2014). Dentre as grandes figuras midiáticas francesas contemporâneas, a jornalista Caroline Fourest, exaustivamente autoproclamada feminista laica, destaca-se, sobretudo, por sua quase onipresença em emissões televisas e radiofônicas que abordam direta e/ou indiretamente a religião islâmica e a população muçulmana do país. Junto a ela, outras notáveis vozes fazem coro, como a do primeiro ministro Manuel Valls que, assim como Caroline, fomenta a ideia de que o termo islamofobia seja o cavalo de troia dos extremistas violentos muçulmanos. Além disso, há na França, assim como em boa parte dos países nos quais o Islã constitui pertencimento religioso minoritário, um crescente e intenso processo de racialização da religião islâmica, na medida em que, mesmo com diferentes configurações, a retórica do retorno, do tipo volte ao seu país, é uma constante, seja no Brasil, na França ou nos EUA.

O cenário brasileiro, ademais de possuir uma população muçulmana pouco expressiva, conta com uma história midiática peculiar em relação ao Islã e ao Oriente Médio, dado que a exibição de uma telenovela de alta audiência, *O Clone* (2002), coincidiu temporalmente com o decorrer dos atentados de 11 de setembro de 2001 e contribuiu para a elaboração de um imaginário coletivo erótico-romantizado das(os) muçulmanas(os) no Brasil na primeira década do século XXI. No entanto, na segunda década deste novo milênio, discursos e práticas islamofóbicas, de que as mulheres muçulmanas revertidas brasileiras adeptas do lenço islâmico (*hijab*) são as principais vítimas, têm penetrado de modo infeccioso no corpo sociopolítico brasileiro. Em sua maioria, elas são pertencentes a classes sociais pouco privilegiadas e, por isso, muitas fazem uso de transportes públicos. As violências por elas sofridas vão desde insultos desnacionalizantes, com expressões como volte ao seu país, a associações com grupos jihadistas extremistas violentos, com dizeres como a mulher bomba

¹² “du terme d’islamophobie remontant au tournant du XXesiècle, et s’inscrivent dans l’histoire coloniale française”.

¹³ “‘islamophobie de gouvernement’ fondée sur une différenciation des musulmans dans le système d’administration”.

chegou, passando por tentativas forçadas de retirada do véu que essas mulheres portam.

A islamofobia francesa vem se construindo, sobretudo, a partir de uma retórica de culpabilização que isenta o aparelho estatal francês de suas responsabilidades com as(os) cidadãs(os) francesas/es de confissão islâmica, o que banaliza questões sociais fundamentais como a exclusão econômica, política e social sofrida por esta fatia da população, as quais são elaboradas como termos interdependentes ao pertencimento religioso, (DELTOMBE, 2005; ASAL, 2014), de modo que:

Los barrios marginales de Londres y Paris son caldo de cultivo de estos jóvenes yihadistas. Pero en lugar de atacar la islamofobia, el racismo, la pobreza y la hipocresía de occidente en su política doméstica e internacional para erradicar actos terroristas en sus territorios, los estados imperiales y neocoloniales acuden a la eliminación de derechos ciudadanos en nombre de la seguridad ciudadana, la militarización racista de los barrios marginales de sujetos racializados y a las invasiones político-militares a nombre de la «guerra contra el terrorismo» (GROSGUÉL, 2014, p.20).

As mídias sociais também têm nos permitido presenciar, de maneira sem precedentes, um sentimento específico, mas recorrente na História da Humanidade: a comoção seletiva, posto que, do Brasil à China, redes como *Facebook* e *Twitter* materializaram em *hashtags* e fotos de perfil, o valor de vidas europeias. *Je suis Charlie*¹⁴, *Je suis Paris*, *Je suis Bruxelles*. Ainda que *contrahashtags* tenham emergido como respostas a essas manifestações, como *Je ne suis pas Charlie*, *Je suis Ahmed* (referenciando ao policial muçulmano, Ahmed Merabet, morto nos atentados à revista *Charlie Hebdo*), a comoção seletiva predominou. O expressivo aumento da paranoia coletiva europeia, sobretudo francesa, contribui de modo profícuo com a instauração de disposições mais extremas dos denominados planos antiterroristas europeus. O plano francês, denominado *Vigipirate* e readaptado em fevereiro de 2014 – quando se institui dois níveis de vigilância e alerta a atentado, simbolizados no espaço público sob a forma de um logo triangular vermelho com bordas pretas – e que possui, entre suas estratégias, a execução de dispositivos de interpelação (bloqueio de estradas), bem como crescente intervenção policial em bairros considerados zonas sensíveis, ou seja, de alto risco, nos quais predominam habitantes de origem ou mesmo descendência sobretudo magrebina, malinesa e nigeriana, dentre os quais o Islã constitui pertencimento religioso majoritário.

Diante disso, é importante ressaltar que o Islã, atualmente já constitui uma das religiões com mais adeptos no mundo, diferentemente do que se cristalizou no imaginário social, a população muçulmana do subcontinente arábico preenche por volta de 25% da *ummah*. Os países com maior contingente demográfico de adeptas(os) do Islã estão na Ásia: Indonésia em primeiro e Índia em segundo. Além disso, estima-se, atualmente, que um quarto da população mundial seja de muçulmana/o. A ausência de uma institucionalização centralizada e consensual, bem como de uma liderança reconhecida pela maioria, potencializa a atribuição de porta-vozes islâmicos a movimentos extremistas, violentos, altamente institucionalizados como a *Al Qaeda*, o *DAESH*. Ademais, produz em muitas(os)

¹⁴ Segundo reportagem do jornal BBC: *British Broadcasting Corporation*, a *hashtag Je suis Charlie* foi usada nas redes sociais 1,5 milhão de vezes no dia dos atentados à sede da revista, e cerca de 6 milhões de vezes na semana seguinte, além de servir de inspiração a inúmeras *hashtags Je suis*. Reportagem na íntegra em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160103_charlie_balanco_tg>. Acesso em: 1 maio 2016.

muçulmanas(os) uma síndrome de culpabilização alheia, como se tivessem o dever de prestar desculpas ao mundo por atos cometidos por pessoas que eles, na maioria das vezes, nunca viram e com as quais nunca compartilharam uma quebra de jejum no mês do Ramadan ou realizaram a oração congregacional de sexta-feira (salat jummah). As falácias de generalização apressada, produzidas pelo medo e pelo desconhecimento desse 'outro', começaram a se espalhar rapidamente configurando um panorama de hostilidade e pânico segregador que hodiernamente desembocou em posturas radicais tão complexas, que têm permitido o retorno dos velhos discursos que justificavam a xenofobia e posturas racistas de séculos anteriores.

O perigo deste tipo de ideia é a consequência no domínio dos seres humanos, do seu corpo, e o exercício do poder que, nesses casos, retira do inimigo a condição humana para transformá-lo em vida nua¹⁵, retomando a categoria de Agamben (2006). O caso dos campos de refugiados ou da Palestina, a indiferença frente às mortes de civis e cidadãos não norte-americanos ou europeus pode exemplificar esta reflexão. *“La vida humana se politiza solamente mediante el abandono a un poder condicionado de muerte”* (AGAMBEN, 2006, p.117). A recente eleição de Donald Trump à presidência dos Estados Unidos deixa em evidência uma questão medular: o preconceito e o medo deste decorrente têm configurado o Islã como inimigo que se apresenta como Nêmeses da ordem sócio-política hegemônica e, por isso, uma ameaça que precisa, imediatamente, ser combatida. Esta percepção e este pânico frente a muçulmanas e muçulmanos têm reavivado discursos fascistas e formas de violência considerados superados. A islamofobia é um dos retratos dessa realidade.

Considerações (des)orientalizadas

“País mío no existes. Sólo eres una mala silueta mía, una palabra que le creí al enemigo” (Dalton, 1989, p.29).

Muito tem se escrito, discutido, publicado, dito em jornais, sites de internet, revistas, redes sociais sobre o Islã e o terrorismo nos últimos 15 anos. *Al-Qaeda* foi o protagonista mediático na primeira década do século XXI, ISIS, na segunda. Os dois grupos são considerados terroristas pela crueldade dos atentados que têm dizimado massivamente vidas civis, mas também pelo clima de ameaça e insegurança que gera um medo constante nas pessoas que estão em espaços públicos concorridos e centrais, normalmente alvo destes ataques. O orientalismo reflexivo latente e a islamofobia pulsante na contemporaneidade constituem uma revisitação do racismo evolucionista famigerado de fins dos séculos XIX e XX, os quais,

¹⁵ A Vida Nua é um conceito fundamental no pensamento do Giorgio Agamben que forma parte da discussão sobre a biopolítica. Este faz referência a aquela vida que pode ser despojada de todo contexto social, político, cultural, exposta à morte e que pode ser aniquilada, com a que é permitido experimentar sem que isso seja suscetível de punição, justamente porque ela representa só um fenômeno físico o biológico desprovido de qualquer rastro de cidadania, e por tanto de direitos. A Vida Nua está diretamente ligada ao conceito do *Homo Sacer*. Dito conceito corresponde a sujeito manipulado pela política e que configura uma vida insacriável no sentido de que esta não é digna de ser oferecida em sacrifício motivo pelo qual qualquer um pode lhe matar justamente porque carece de direitos, de dignidade e sobre qual o Estado exerce seu poder soberano (AGAMBEN, 2006). No seu livro *“O Poder Soberano e a Vida Nua”* publicado originalmente em 2004, Agamben vai desenvolver amplamente este conceito e questões fundamentais da biopolítica e o biopoder (AGAMBEN, 2006).

não nos esqueçamos, atualizou o racismo espiritual do colonialismo dos séculos XV-XVIII e culminou nas atrocidades nazistas e fascistas.

Por mais que se busque construir uma imagem homogênea, até mesmo universal, do Islã e das(os) Muçulmanas(os), muitas vezes fomentada pelas(os) próprias(os) muçulmanas(os), as(os) quais diante da alta perseguição sóciomidiática que sofrem, acabam por recorrer a sentenças delimitadoras e produzir discursos do tipo “O Islã é isso”, “Isso não é Islã”, se corre o risco de interpretá-la de maneira reducionista. Como já argumentamos, os ideais do projeto moderno transbordam na contemporaneidade, de modo que as políticas mais acionadas são as de apagamentos, silenciamentos e invisibilizações. Integrar a pauta do dia, sobretudo nas mídias, implica um crescimento quantitativo de um arcabouço informativo, mas é preciso estar atento, pois muitas vezes quem informa, (de)forma realidades, histórias, subjetividades e coletividades. E ainda que a produção midiática e mesmo acadêmico-científica sobre o Islã e as(os) muçulmanas(os) tenha aumentado de modo expressivo nos últimos vinte anos, raríssimas são as matérias que se aproximam das diversas dimensões teológicas e jurídicas das quais diferentes grupos muçulmanos se apropriam. É preciso desmistificar a crença de que existe uma agenda islâmica acordada e seguida por todas e todos muçulmanas e muçulmanos do mundo, com um projeto de islamização mundial, pautado em uma ideologia ocidentalofóbica, eurofóbica e cristofóbica.

Diante do que aqui foi exposto, intentamos elucidar a pertinência e a urgência de se construir uma ética da responsabilidade mínima, que pressuponha, por exemplo, a situação do lugar de fala e impeça qualquer narrativa essencializadora, reducionista e universalista de qualquer grupo que fosse. Não se pode falar de a muçulmana – o muçulmano, porque a esses pertencimentos tantos outros se hifenizam como descendência étnica; escola jurídica; gênero; e classe social, por exemplo. É preciso pro-nun-ci-ar: DAESH, organização de vertente wahhabita, historicamente aliada ao triunvirato EUA – Israel – Grã-Bretanha. As maiores vítimas de grupos como este são as(os) muçulmanas(os) radicados em países islâmicos, e não na Europa ou nos Estados Unidos como a mídia proclama. No entanto, são corpos que não importam socialmente, que não valem sofrimento, que não são dignos de enlutamento coletivo. Ante estes tipos de consideração, essas vidas aparecem no cenário como os paradigmas hodiernos do homo sacer de Agambem. Estão vivos, mas são considerados cadáveres que não representam nada, existências prescindíveis, porque desde muito antes da morte propriamente dita, sua vida carece de valor. Já passou da hora de falarmos explicitamente da lógica colonialista que ainda infecta a ordem social e desafia as leis da matemática, afinal, um corpo europeu vale muito mais que muitos corpos palestinos, sírios, malineses, nigerianos e etc.. Investigar, analisar e compreender as nuances implícitas e explícitas deste assunto, desde uma perspectiva decolonial e hermenêutica de cunho interdisciplinar, é o futuro e o desafio do trabalho que deu origem a este artigo.

As cidades devastadas, dois bandos rivais (neste caso os muçulmanos parecem ser o inimigo), as invasões, os refugiados, os mortos, os confrontos, o clima de horror e conspiração, o medo, as armas, a crise nas fronteiras, a tensão latente, a solenidade inerente da tragédia a que assistimos pasmos em alguns casos, indiferentes em outros, indicam-nos semelhanças com o passado, porém a guerra e suas pugnas já não estão configuradas como antigamente e precisam ser refletidas à luz do contexto do novo século. Para isso, precisamos

desconfiar das narrativas consagradas e nos empenharmos no exercício de visibilização de outros relatos, visto que toda história, ainda que assim ética, é compartilhada, mas o poder de imposição discursiva não, assim como nos elucida o silenciamento das alianças estabelecidas entre as potências hegemônicas e organizações como a *Al Qaeda* e o DAESH. E, neste processo, desvelar e desestabilizar os modos de operacionalização que as lentes persuasivas do orientalismo reflexivo (re)constroem.

Referências

- ATTENTAT contre “Charlie Hebdo”: le récit d'une journée noire. *Le Monde*, 8 jan. 2015. Disponibles en: <http://www.lemonde.fr/attaque-contre-charlie-hebdo/article/2015/01/08/ce-que-l-on-sait-sur-l-attentat-contre-charlie-hebdo_4551235_4550668.html>. Accès: Jan. 1, 2016.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Editorial Pre-textos Vale, 2006.
- ALI, K. *Sexual ethics and Islam: Feminist reflections on quran, hadith and jurisprudence*. Oxford: One World Publications, 2006.
- ALI, K; LEAMAN, O. *Islam: The key concepts*. New York: Routledge, 2008.
- ASAL, H. *Islamophobia: la fabrique d'un nouveau concept: état des lieux de la recherche*. *Sociologie*; v.5, n.1, p.13-29, 2014. Disponibles en: <https://doi.org/10.3917/socio.051.0013>
- BENJAMIN, W. *O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BRAVO LÓPEZ, F. ¿Qué es islamofobia? *Documentacion Social: Revista de Estudios Sociales y Sociología Aplicada*, n. 159, p.189-207, 2010.
- CHAGAS, G.F. A pedagogia do Islã: aprendendo a ser muçulmano no Rio de Janeiro. In: FERREIRA, F.C.B. (Org.). *Olhares femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias e imagens*. São Paulo: Hucitec, 2010. p.60.
- CHARLIE Hebdo: les suspects "étaient suivis", selon Valls. Europe1. 2015. Disponibles en: <<http://www.europe1.fr/politique/manuel-valls-ces-individus-etaient-suivis-2338023>>. Accès en: 27 juin. 2016.
- COMMINS, D. *The Wahhabi mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris, 2006.
- DALTON, R. *Taberna y otros lugares*. San Salvador: UCA Editores, 1989.
- DELTOMBE, T. *L'Islam imaginaire: la construction médiatique de l'islamophobie en France*. Paris: La Découverte, 2005.
- FOREIGN Fighters: An updated assessment of the flow of foreign fighters into Syria and Iraq. New York: The Soufan Group, 2015. Available form: <http://soufangroup.com/wp-content/uploads/2015/12/TSG_ForeignFightersUpdate_FINAL3.pdf>. Cited: Jan. 1, 2016.
- GADAMER, H.G. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GROSGOUEL, R. Breves notas acerca del Islam y los feminismos islámicos tabula rasa. *Bogotá*, n.21, p.11-29, 2014.
- HASHMI, S.H. Wahhabiyya. In: MARTIN, R.C. (Ed.). *Encyclopedia of Islam*. Detroit: The Gale Group, 2004.
- LACROIX, S. Les nouveaux intellectuels religieux saoudiens: le Wahhabisme en question. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n.123, p.161-177, 2008.
- LE BON, G. *Psicologia de las masas*. Madrid: Editorial Morata, 2000.

McCORMICK, T.Y. Al Qaeda Core. *FP*, 17 march 2014. Available form: <<http://foreignpolicy.com/2014/03/17/al-qaeda-core-a-short-history/>>. Cited: Jan. 1, 2016.

NAVARRO L. *Contra el Islam: la visión deformada del mundo árabe en Occidente*. Madrid: Editorial Almuzara, 2008.

O CLONE. Criação: Glória Pérez. Direção: Teresa Lampreia, Marcelo Travesso e Jayme Monjardim. Rio de Janeiro: Rede Globo, 2001. 221 capítulos.

SAID, E. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003.

VIVEROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Revista Mana*, v.2, n.2, p.115-144, 1996.

ZAMAN, M.Q. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Recebido em 21/11/2016 e aprovado para publicação em 14/6/2017.