

MALALA

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

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



ESTUDOS EM ORIENTE MÉDIO E MUNDO MUÇULMANO NO BRASIL NOS ÚLTIMOS 15 ANOS (2001–2016) – II.

Destaques

*O Legado da Partilha
da Índia e Paquistão
por Mariana Faiad Alves*

*Entrevista com
Norma Breda*

*Traduzindo a Metáfora da
Dança em Rumi,
por Leandra Elena Yunis*



Volume 5 • Número 8 • set. 2017
ISSN 2446-5240

MALALA

v. 5, nº 8 – Setembro/2017

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

Editor-responsável

Prof. Peter Robert Demant

Editores-executivos

Cila Lima

Natália Nahas Carneiro Maia Calfat

Comissão de layout

Magno Paganelli

Membros do Conselho Científico da revista Malala

Ariel Finguerut (SENAC/pesquisador GT OMMM-USP)

Prof. Guilherme Casarões (FI Rio Branco)

Prof. Ihsan Yilmaz (Istanbul Institute, Turquia)

Prof. Marcos Alan Ferreira (UFPB)

Prof.^a Norma Breda dos Santos (UnB)

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

Prof. Osvaldo Coggiola (USP)

Prof. Paul Aarts (UvA, Holanda)

Prof. Rafael Duarte Villa (USP)

Prof. Samuel Feldberg (USP)

Prof. Tullo Vigevani (UNESP)

Capa

Em Hebron, na área palestina, a maior parte das lojas do mercado foi fechada devido aos constantes conflitos com os judeus vivendo no local. Essa parte do mercado agora é chamada de “Cidade Fantasma”. Hebron é dividida em área H-1, administrada por palestinos, e H-2, ocupada por Israel. Cercas, muros e checkpoints separam as duas áreas. Na foto, em uma tranquila manhã de janeiro, três homens observam a movimentação de palestinos e turistas cruzando a Cidade Fantasma rumo ao checkpoint para a área H-2 e a Mesquita de Ibrahim. (Foto por Eliceli Katia Bonan/IRI-USP).

Malala Yousafzai no dia 12 de julho de 2013, ao completar dezesseis anos, falou no plenário das Nações Unidas sobre educação, luta e coragem, declarando, logo no início, que “não sabe ao certo o que as pessoas esperam dela”.

Malala desperta desconfianças e também expectativas. Com seus 16 anos recém-completos, ela pode ainda mudar de opinião, de postura ou até mesmo pode rever suas bandeiras e relação com o islã. Portanto sabemos dos riscos que estamos aceitando ao escolher Malala como nome de nossa revista eletrônica.

Sua trajetória, de menina paquistanesa que, no dia 9 de outubro de 2012, foi alvejada no rosto, em ataque assumido pelo grupo extremista Talibã, em resposta à sua luta por educação, tanto pela internet como em dimensão internacional, com divulgação pela grande mídia, até seu discurso na ONU em comemoração aos seus 16 anos e recuperada do atentado desperta grande comoção. O mundo conheceu a luta dessa jovem muçulmana por educação, igualdade e contra o extremismo religioso. Sem se deixar vencer ou silenciar (já que se salvou do ataque), nem se colocando como vítima, nem prometendo vingança ou declarando “guerra”, Malala mostrou a força de suas (delicadas, mas assertivas) palavras, declarando na ONU que ela, Malala, é “uma garota entre muitas”.

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

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

apresentação

- Os Estudos sobre Oriente Médio e Mundo Muçulmano no Brasil nos Últimos 15 Anos II: Entre o Debate Clássico e os Temas Contemporâneos.
Peter Demant (Editor-chefe) e
Ariel Finguerut (UNESP/Projeto Sem Diplomacia)6

entrevista

- “O trabalho de campo em História das Relações Internacionais acontece em grande medida nos arquivos, ou deveria passar pelos arquivos”.
Norma Breda dos Santos (Universidade de Brasília) 8

ensaio

- Um ensaio sobre a ascensão de Donald Trump.
Thayris de Oliveira (Senac) e
Ariel Finguerut (UNESP/Projeto Sem Diplomacia)..... 15

artigos

- O legado da partilha da Índia e Paquistão: violência contra muçulmanos na Índia pós-colonial
Mariana Faiad B. Alves (Universidade Estadual de Campinas)..... 36
- Traduzindo a metáfora da dança em Rumi
Leandra Elena Yunis (USP)..... 54

relato de pesquisa

- A geometria do mundo islâmico: uma proposta transdisciplinar para a engenharia civil
Marilia Valério Rocha (Universidade de Mogi das Cruzes)..... 67

relato de campo

- Rachaduras no muro: interagindo com o movimento pela paz na Palestina e em Israel
Eliceli Katia Bonan (IRI-USP)..... 77

resenha de livro

- Uma história dos povos árabes
Marcos Alan S. V. Ferreira (UFPB)..... 101

resenha de filme

- Petróleo de Marrakesh e senhoras da solidão: um debate sobre prostituição a partir da análise do longa metragem marroquino: “Muito amadas”
Flávia X. M. Paniz (UNICAMP)..... 105

OS ESTUDOS SOBRE ORIENTE MÉDIO E MUNDO MUÇULMANO NO BRASIL NOS ÚLTIMOS 15 ANOS II: ENTRE O DEBATE CLÁSSICO E OS TEMAS CONTEMPORÂNEOS.

Peter Robert Demant
Ariel Finguerut

A Revista Malala em seu oitavo número finaliza uma edição especial em duas publicações que se propuseram a fazer um balanço contemporâneo dos estudos sobre Oriente Médio e mundo muçulmano no Brasil.

Neste segundo número especial destacamos dois grupos relativamente bem delimitados de trabalhos. No primeiro grupo podemos alocar as produções que se propõem ao difícil e necessário debate sobre *como estudar* este objeto, quais são os caminhos possíveis, os desafios e peculiaridades de se fazê-lo no Brasil. Neste sentido, nossa entrevista com a professora da Universidade de Brasília, **Norma Breda dos Santos**, destaca o esforço e toda riqueza que a pesquisa documental em arquivos pode proporcionar. Breda destaca a relevância para o debate brasileiro dos trabalhos que passaram pelo crivo de uma cuidadosa e bem feita pesquisa em arquivos. **Marcos Alan S. V. Ferreira** faz uma resenha de um clássico sobre Oriente Médio e Mundo Muçulmano, *Uma História dos Povos Árabes* de Albert Hourani, uma obra que influenciou gerações de pesquisadores brasileiros. Nesta revisão, Ferreira discute conceitos do mundo árabe que lhe confeririam unidade - inclusive para podermos falar em “Mundo Árabe” - e pondera algumas discussões clássicas como a relação com a democracia, com o elitismo e o papel da língua árabe dentro do que chamamos de “Mundo Muçulmano”.

Ainda neste grupo de “debates clássicos”, **Eliceli Katia Bonan** e **Mariana Faiad B. Alves** discutem dois conflitos históricos e até hoje centrais para entendermos o Oriente Médio e Mundo Muçulmano. Eliceli apresenta sua pesquisa fruto de um trabalho de campo sobre o conflito Israel-Palestina, apresentando relatos de ativistas e pessoas próximas a movimentos de paz de ambos os lados. O relato de viagem também conta com um rico material fotográfico de arquivo pessoal da autora. Não menos central para o Oriente Médio e Mundo Muçulmano, o conflito Índia-Paquistão é tema da contribuição de Mariana Faiad B. Alves. No artigo, a autora nos mostra que apesar de muitas vezes associamos o fundamentalismo religioso apenas ao islã, a radicalização religiosa hindu e a violência identitária são centrais para entendermos conflitos sectários numa das regiões mais populosas do mundo.

Num segundo grupo de textos, é possível alocar aqueles autores que buscam alguma maior inserção no debate contemporâneo. **Marília Valério Rocha** discute a experiência docente ao propor o estudo da geometria do mundo muçulmano no curso de Engenharia

■ apresentação

Civil. A experiência foi bem sucedida e mostra a necessidade de se ter – e aumentar – a diversidade e transdisciplinaridade na formação universitária brasileira. Também discutindo diversidade, **Leandra Elena Yunis** debate as possibilidades imaginárias diante da cultura a partir da tradução direta e inédita para o português de um gazal de Jalaluddin Rumi, poeta persa do século XIII. A autora inova ao conceder centralidade ao conceito sufi de unicidade e trazer os elementos da dança, da música e da poesia para transmutação corpórea, elevação e autodomínio.

Mostrando novas perspectivas para debates contemporâneos, **Flávia X. M. Paniz**, ao debater o filme marroquino *Much Loved*, mostra como as discussões sobre sexualidade no islã são difíceis e muitas vezes repletas de preconceções. A autora faz um panorama do debate sobre prostituição dialogando com autoras árabes, brasileiras e muçulmanas, além de mostrar como no filme de Nabil Ayouch há um necessário rompimento com os estereótipos que cercam este tema. Por fim, também buscando o debate contemporâneo, **Thayris de Oliveira e Ariel Finguerut** reconstroem em ensaio a ascensão de Donald J. Trump de candidato outsider a presidente eleito dos Estados Unidos. Nesta trajetória os autores discutem a manipulação do medo, especialmente a islamofobia e a misoginia. Trump chega ao poder com uma estratégia populista manipulando temores, desqualificando os intelectuais, atacando os críticos e escolhendo como “bode expiatório” ora muçulmanos, ora latinos, ora negros, ora mulheres. Ao se alimentar da polarização política, Trump tenta destruir e ao mesmo tempo reconstruir a base eleitoral e ideológica do Partido Republicano.

Boa Leitura!

São Paulo, 14 de Setembro de 2017
Peter Robert Demant
Editor-chefe da Revista Malala

Ariel Finguerut
Membro do Conselho Científico da Revista Malala

“O TRABALHO DE CAMPO EM HISTÓRIA DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS ACONTECE EM GRANDE MEDIDA NOS ARQUIVOS, OU DEVERIA PASSAR PELOS ARQUIVOS”.

Entrevista com **Norma Breda dos Santos**¹

Revista Malala (RM)

Professora Norma, toda pesquisa acadêmica possui suas dificuldades e peculiaridades. Em se tratando de Oriente Médio e Mundo Muçulmano - em linhas gerais – o que se destaca?

Norma Breda dos Santos (NBS)

Provavelmente, o que se destaca, de maneira geral, é a falta de um conhecimento aprofundado sobre o Oriente Médio e o Mundo Muçulmano. Esse traço agudizou-se e se manifestou mais claramente nas últimas duas décadas, com a alta volatilidade e a densidade política que os dois temas ganharam. Arrisco-me a afirmar que, na pesquisa acadêmica, essas características são menos marcantes no campo da História e da Antropologia, e mais visíveis no campo das Relações Internacionais, que tende a enfatizar mais a preocupação com a estabilidade e a segurança internacional e, portanto, rapidamente enxerga o Oriente Médio e o Mundo Muçulmano como ameaças. Não que isso tenha a ver com características intrínsecas da área de Relações Internacionais e sim com a maneira apressada com que se tem feito análises e diagnósticos sobre esses temas. Há cem anos, era celebrado o Acordo Sykes-Picot (1916), entre Grã-Bretanha e França. Para além do mundo acadêmico, é interessante observar como no Ocidente, a população em geral, ainda que se sinta muito atingida pela presença de refugiados e pela ameaça de ataques terroristas, não parece relacionar essas questões com Sykes-Picot, com a história colonial nem com a política neocolonialista e os frequentes desacertos das lideranças políticas da Grã-Bretanha e da França. Ademais, o que tem sido muito apontado pelos especialistas que têm uma formação mais humanista e crítica, é o olhar orientalista, na academia e fora dela, sobre o Oriente Médio e o Mundo Muçulmano, carregado de estereótipos, generalizações e estigmas.

RM

Geralmente a grande expectativa é que o pesquisador faça “trabalho de campo”, ou seja, ele deveria ir, conhecer e ver de perto seu objeto de pesquisa. Em se tratando de Oriente Médio e Mundo Muçulmano (OMMM), muitas vezes isso não é possível. Isso compromete o resultado? Como solucionar essa dificuldade da demanda empírica?

¹ Professora associada e membro do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais da Universidade de Brasília (UnB). Entrevista realizada por e-mail no dia 10/07/2017 com Natalia Nahas Calfat, membro do Conselho Editorial da Revista Malala e Ariel Finguerut, membro do Conselho Científico da revista. A entrevista foi revisada por Cila Lima, membro do Conselho Editorial da Revista Malala, em 23/08/2017.

NBS

O trabalho de campo em História das Relações Internacionais acontece em grande medida nos arquivos, ou deveria passar pelos arquivos. Em minha tese de doutorado, sobre a participação brasileira na Liga das Nações, consultei os arquivos da Liga e os arquivos diplomáticos do Brasil, da Inglaterra e da França. Principalmente sobre a saída do Brasil da Liga, em 1926, cheguei a conclusões sensivelmente diferentes das que prevalecem na historiografia brasileira e que continuam a informar os manuais sobre política externa brasileira. Mesmo no Itamaraty, acredito que a percepção sobre a passagem do Brasil na Liga das Nações é ainda, na minha modesta opinião, equivocada, dando muita ênfase às decisões do então presidente da República, Artur Bernardes, que deveriam ser colocadas em perspectiva. Penso que esse aspecto merece atenção porque acaba-se por essa via assumindo uma postura de certa forma “colonizada”, com perdão pela utilização de um termo forte, sobre a diplomacia brasileira, “incompetente” vis-à-vis os homens de Estado europeus “experientes” e “sábios”. Enfim, como mencionado na pergunta, há realmente uma questão relacionada à demanda empírica, que entendo, sim, como uma questão relacionada à necessidade de ir a campo, para fazer trabalho em arquivos notadamente. Outro aspecto que eu gostaria de mencionar, que se relaciona à pergunta mais amplamente, diz respeito aos âmbitos da pesquisa em Relações Internacionais e de História das Relações Internacionais, que teriam uma orientação predominantemente e demasiadamente centrada no Estado, na diplomacia, na perspectiva *top-down*. Entretanto, há nessas áreas teoria e metodologia que dão suporte a pesquisas com ênfase nos processos sociais, nas relações entre os indivíduos, entre grupos sociais, entre populações. Nesse sentido, apenas um exemplo que me ocorre, é a tese de doutorado de Monique Sochaczewski, *Do Rio de Janeiro a Istambul*, que acaba de ser publicada como livro pela Funag. É um trabalho de fôlego, que vai da metade do século XIX até nos anos 1920. Monique utilizou fontes diplomáticas e não diplomáticas do Brasil e da Turquia, então Império Otomano, cujas complexidades históricas, políticas e culturais demandam do pesquisador um trabalho muito cuidadoso. A tese trata do relacionamento entre o Brasil e o Império Otomano, marcado pelas levas de imigrantes chegados ao Brasil do Império Otomano. Voltando ao que eu dizia sobre o universo que abarca a História das Relações Internacionais: existe uma rica bibliografia brasileira sobre a imigração vinda de vários continentes para o Brasil nos séculos XIX e XX. O trabalho de Monique integra esse componente sociocultural, o conteúdo dessa abundante bibliografia e de novas fontes documentais ao universo das relações diplomáticas entre Brasil e Império Otomano, muito mais amplo e complexo do que uma visão superficial faria supor. Essa imigração representava um problema para o governo brasileiro, já não correspondia ao projeto de europeizar e embranquecer a população do Brasil. Mas era também um problema para o Império Otomano, que perdia mão de obra e era chamado a agir diplomaticamente face às sérias dificuldades enfrentadas por seus súditos no Brasil.

Por fim, é preciso ter em mente que a pesquisa envolvendo o relacionamento entre o Brasil e os países do Oriente Médio é ainda tremendamente incipiente, e essa observação

é válida para muitas regiões e temas. Não é difícil apontar estudos históricos que se tornaram referência por terem tratado de aspectos desconhecidos ou pouco conhecidos até então. A historiografia brasileira é sabidamente vastíssima sobre o período Vargas (1930-1945), mas se pensamos na política externa e nas relações internacionais do Brasil com o Oriente Médio a coisa muda de figura. O *Anti-semitismo na era Vargas*, da professora Maria Luiza Tucci Carneiro, publicado no final dos anos 1980, documenta a existência de circulares secretas no âmbito do Itamaraty que impediram a entrada no Brasil de judeus europeus perseguidos pelo nazismo. É um estudo importante, que teve o mérito de provocar um debate sobre o antissemitismo no Brasil dos anos 1930. Sobre o tema, e com interpretações diferentes, creio ser indispensável mencionar pelo menos os trabalhos posteriores de Jeffrey Lesser e Marcos Chor Maio. O livro de Seme Taleb Fares, de 2007, *O Pragmatismo do Petróleo*, publicado em 2009, trata das relações perigosamente intensas ao longo das décadas de 1970 entre o Brasil e o Iraque. Mostra que mesmo no governo Sarney, governo civil, as relações entre os dois países ainda eram muito próximas, envolvendo a cooperação nuclear, para não falar da venda de armas do Brasil ao Iraque. Documentos do Arquivo Histórico do Itamaraty e documentos publicados pelo ministério são fontes importantes desse trabalho.

RM

Sabemos que o acesso a fontes diplomáticas pode ser muito difícil em vários países do OM. E no Brasil?

NBS

Minha percepção é que o acesso tem melhorado. O Arquivo Histórico do Itamaraty no Rio de Janeiro guarda documentos de 1808 a 1960; o de Brasília a partir de 1960. Pode acontecer de um documento não estar no lugar adequado; aí é bem difícil encontrá-lo. Mas isso não é tão comum. O que acontece com frequência é encontrar-se uma referência a um documento, apenas a folha de rosto do documento. Sabe-se, então, que existe um documento que pode ser muito importante, mas o documento não está onde deveria. Não sei por que isso acontece. Não estou pensando em documentos classificados. Hoje com a Lei de Acesso à Informação é possível, embora não possa dizer que seja provável, que se consiga resolver esse problema. Não utilizei a LAI ainda. Há poucos meses foi publicado um bom artigo na *Revista Brasileira de Política Internacional* sobre a implementação da LAI pelo Itamaraty. Segundo esse trabalho, o Itamaraty precisaria atuar com maior transparência. Há vários artifícios que podem ser utilizados para não fornecer informações, desde a classificação da documentação até a interpretação da LAI de maneira restritiva, o que no médio e longo prazo não é bom para o próprio Itamaraty. Em fundos privados que foram depositados por vários diplomatas no CPDOC, no Rio de Janeiro, é possível ampliar a base documental, a depender naturalmente do tema da pesquisa.

RM

Outra barreira é a língua. É preciso dominar o árabe – ou no limite a língua nativa – para de fato conseguir avançar com uma pesquisa sobre OMMM?

NBS

É interessante conhecer o idioma local a fim de aprofundar a pesquisa. Da mesma forma, conhecer a região, os países médio-orientais. O diálogo com pesquisadores que vêm desses países ou que têm grande familiaridade com a vida nesses países é uma forma muito usual de avançar na pesquisa; não é só enriquecedor; é indispensável. O contato com a literatura produzida nesses países, mesmo de ficção, permite igualmente o encontro com a alteridade, a desnaturalização de nossas percepções sobre o outro e da nossa relação com o outro, e, na medida do possível, nos damos conta do nosso anacronismo. É um esforço que não pode ser contornado; é o que nos permite problematizar certos temas, fazer perguntas profícuas.

RM

Há uma tradição na política externa brasileira específica para a região?

NBS

Não há uma tradição propriamente dita na política externa brasileira com relação ao Oriente Médio, mas a continuidade da diplomacia brasileira na defesa de certos princípios - como a solução pacífica de controvérsias, a autonomia e o direito dos povos e das nações à soberania, a valorização do direito internacional, o direito ao desenvolvimento - permitiu ao Brasil acertar mais do que errar em sua política externa para o Oriente Médio. Foi o que orientou as posições brasileiras no sentido de defender ao mesmo tempo a solução da questão palestina e o direito de existência de Israel, por exemplo.

Pode-se falar de uma diplomacia sobretudo reativa e, portanto, não parece haver um planejamento estratégico de médio e longo prazo para a região. Até algumas décadas atrás, não considerar o Oriente Médio como um tema relevante talvez fosse viável; hoje isso não é mais possível. Na diplomacia multilateral, provavelmente, há eixos mais claros e contínuos. Ainda que de forma praticamente simbólica, o Brasil participou da UNTSO (Organização das Nações Unidas para a Supervisão da Trégua), missão de observação criada em 1948 para atuar na Palestina; esteve ao longo de dez anos no Sinai participando da UNEF I (Força de Emergência das Nações Unidas), criada em consequência da Crise do Suez (1956); desde 2011, participa da UNIFIL (Força Interina das Nações Unidas no Líbano) comandando uma força-tarefa marítima com o objetivo principal de impedir a entrada de armas ilegais e contrabandos no Líbano. São cerca de 300 militares brasileiros estacionados em uma fragata ao longo da costa do Líbano.

Ainda no âmbito multilateral, vimos na década de 1970 um certo ativismo brasileiro na defesa dos direitos palestinos. É preciso ter em mente que após a Guerra dos Seis Dias (1967) e a ocupação de Israel de territórios palestinos, diminuiu muitíssimo o apoio

internacional a Israel. Além disso, a partir da metade dos anos 1950, o movimento terceiro-mundista ganhou muito espaço na ONU. O governo Geisel ganhou visibilidade na ONU ao apoiar mais firmemente os direitos palestinos, processo que começou no governo anterior. Há uma bibliografia muito rica sobre o período, que insiste, porém, sobre algumas teses provavelmente equivocadas. Uma delas, a partir dos estudos de Moniz Bandeira, parte do pressuposto de que as relações do Brasil com os Estados Unidos explicavam-se por uma rivalidade histórica entre os dois países. Se lermos atentamente o trabalho de Moniz Bandeira sobre esse período, veremos que o historiador, especificamente sobre a presidência de Ernesto Geisel, não faz, na realidade, essa leitura e menciona um movimento de aproximação entre o Brasil e os Estados Unidos. Portanto, a busca da autonomia e da diversificação de parcerias do governo Geisel, de um lado, e relações de entendimento com os Estados Unidos não foram objetivos excludentes. Azeredo da Silveira sempre atribuiu muita importância ao relacionamento do Brasil com os Estados Unidos, mas relações respeitadas e não de subserviência por parte do governo brasileiro.

O livro de Matias Spektor, *Kissinger e o Brasil*, é fundamental para compreender-se o período. E volto ao meu mantra: é fundamental ir aos arquivos. Matias trabalhou com uma base documental muito ampla, acessível no Brasil e nos Estados Unidos, principalmente. Na tese de doutorado que deu origem ao livro, há esclarecimentos sobre o acesso à documentação de várias proveniências. Por exemplo, nos Estados Unidos Matias menciona uma extensa documentação da CIA relativa ao período 1945-1981, acessível desde 2003. Pouco depois, novos documentos do Departamento de Estado são liberados à consulta. No Brasil, o que não foi possível ter acesso nos Arquivos do Itamaraty – Matias conta da tese que sua solicitação de consulta a documentos secretos e ultrassecretos não foi deferida –, foi consultado no CPDOC, na documentação coletada muito cuidadosamente por Azeredo da Silveira. Apesar de restrições ou mesmo da falta de acesso a documentos provenientes das forças armadas no Brasil, a tese de Matias dá um salto qualitativo muito expressivo com relação à ampliação de fontes documentais e, conseqüentemente, à narrativa sobre o governo Geisel. Enxerga-se melhor pontos nebulosos, até então, na história diplomática brasileira, como o tão polêmico voto brasileiro a favor da resolução da Assembleia Geral que considerou o sionismo como uma forma de racismo, em 1975 (anulada pela Assembleia Geral de 1991). O voto teve mais a ver com as relações do Brasil com os Estados Unidos do que com os palestinos, Israel ou os países árabes exportadores de petróleo.

RM

E mais recentemente, depois do fim da Guerra Fria?

NBS

Hoje preocupa o problema da desestabilização no Oriente Médio e o fenômeno do terrorismo internacional. Para compreendê-los foca-se muito nos atentados de 11/9 e sobre a Guerra ao Iraque (segunda Guerra do Golfo), de 2003. Creio que é preciso prestar mais atenção à primeira Guerra do Golfo (1990-1991) e às resoluções aprovadas

pelo Conselho de Segurança da ONU, que tiveram escopo amplíssimo, ultrapassando o que seria da competência do Conselho de Segurança. Enfim, foi um conjunto inédito de severas medidas contra o Iraque, que se mostraram ineficientes e com efeitos deletérios. Em 1998-1999, o Brasil estava no Conselho de Segurança, que tomava decisões com relação ao Iraque pela falta de acordo entre seus membros. Estados Unidos e Reino Unido insistiam sobre a necessidade de adotar novas medidas coercitivas para fazer Saddam Hussein atender às resoluções do Conselho. Em dezembro de 1998, sem o consentimento do Conselho, Estados Unidos e Reino Unido acabaram bombardearam o Iraque durante três dias. Em janeiro, o Brasil assumiu a presidência do órgão; propôs e foi aprovada criação de três painéis que deveriam fazer recomendações sobre a situação iraquiana. Com a Guerra do Golfo de 2003, esses esforços praticamente desaparecem da memória. Entretanto, a literatura especializada indica que os três painéis criados em 1999 conduziram a uma sensível diminuição das tensões entre os membros do Conselho de Segurança e possibilitou construir um mínimo de consenso a propósito de medidas a serem tomadas com relação ao Iraque.

RM

Há um continuísmo em termos de política externa ou a sra. diria que houve uma mudança ou intensificação nos últimos governos?

NBS

A política externa do governo Dilma teve um contraste muito forte com relação ao governo de Lula. Lula contou com um contexto internacional favorável. Utilizou seu carisma no exercício da diplomacia presidencial e contou ainda com uma relação de grande sinergia com o ministro Celso Amorim. A presidente Dilma enfrentou crises nas frentes externa e interna, e engajou-se muito limitadamente no plano internacional. Portanto, o reconhecido ativismo do presidente Lula não teve continuidade, embora não se possa falar tampouco de ruptura na política externa das duas presidências. De toda forma, é necessário ter em mente que proximidade temporal que nos separa dos governos Lula e Dilma. Temos uma razoável quantidade de informações, mas não podemos esquecer que muitas fontes não ainda estão acessíveis. Além disso, a polarização que tem marcado a sociedade brasileira nos últimos anos, e que provavelmente não se alterará de maneira significativa a curto prazo, contamina demasiadamente o debate sobre os períodos muito recentes sobre a política externa brasileira.

Com relação ao Oriente Médio, conheço um pouco melhor a política externa de Lula. Embora as avaliações sejam divergentes sobre os resultados de sua política externa, creio que há consenso sobre o ativismo e o perfil alto de sua diplomacia, denominada pelo próprio governo como “ativa e altiva”. É preciso ainda qualificar melhor esse ativismo que pode revelar-se voluntarista em certos empreendimentos. O que para mim diferenciou o governo Lula de períodos anteriores foram sobretudo suas iniciativas no campo da paz e da segurança internacional, que não se circunscreveram ao entorno regional do Brasil, área

tradicional da atuação brasileira. E foi justamente no Oriente Médio que essas iniciativas aconteceram. O Brasil buscou participar dos esforços de mediação do conflito entre Israel e os palestinos, e, com a Turquia, buscou mediar o conflito sobre o projeto nuclear iraniano. Outra marca da política externa do governo Lula foi a diplomacia de cúpulas visando à cooperação Sul-Sul. Nesse âmbito, nos interessa aqui sobretudo as Cúpulas América do Sul-Países Árabes (ASPA), que marcam uma aproximação entre América do Sul e Oriente Médio. Os fluxos comerciais entre o Brasil e o Oriente Médio aumentaram de maneira significativa no período Lula, provavelmente em parte como resultado da ASPA.

Enfim, indiquei questões que merecem maior problematização. Creio que é chegado o momento de começar a revisitar a política externa de Lula e de Dilma Rousseff. O tempo permite uma avaliação mais criteriosa, crítica e desapaixonada das decisões, ou da eventual falta de decisões, no âmbito da política externa do país.

UM ENSAIO SOBRE A ASCENSÃO DE DONALD J. TRUMP

AN ESSAY ON DONALD J. TRUMP'S UPRISE

Thayris de Oliveira¹

Ariel Finguerut²

Resumo: A proposta deste ensaio é discutir a ascensão de Donald J. Trump, suas ideias, estratégias políticas fazendo uma análise tanto de conjuntura doméstica como seus impactos na projeção internacional dos Estados Unidos. Neste caminho discutimos conceitos como a polarização política, o populismo, a pós-verdade e a manipulação do medo especialmente contra o islã.

Palavras-chave: Donald J. Trump; Populismo nos EUA; Pós-Verdade; Islã

Abstract: The purpose of this essay is to discuss the rise of Donald J. Trump, his ideas, and political strategies by analyzing both the domestic context and its impact on the international projection of the United States. In this line we discuss concepts such as political polarization, populism, post-truth and the manipulation of the fear especially against Islam.

Key-words: Donald J. Trump; Populism in the USA; Post-Truth; Islam.

1ª Parte - A Ascensão: Não é piada; é Donald J. Trump



Jean-Léon Gérôme, Phryné devant l'Aréopage³, 1861.

Em 16/06/2015 Trump ao lado de outros 16 nomes lançou-se como candidato nas primárias do partido Republicano. Apresentando-se como “empresário”, “homem

¹ Graduada em Relações Internacionais pelo Centro Universitário Senac, São Paulo. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9872152571973114>. Contato: oliveirathayris@gmail.com

² Doutor em Ciência Política pela Unicamp, pesquisador do Projeto Sem Diplomacia (UNESP, San Tiago Dantas e Acessória de Imprensa da UNESP) e o Grupo de Trabalho Oriente Médio Mundo Muçulmano (GT OMMM) da Universidade de São Paulo (USP). Agradeço a oportunidade de ter debatido “Donald Trump” com interlocutores tão privilegiados como Solange Reis, Roberto Moll e Luis Fernando Ayerbe do Projeto Sem Diplomacia, Peter R. Demant do GT Oriente Médio Mundo Muçulmano, Nick Loris do Heritage-Foudantion e Thayris de Oliveira, parceira desta texto. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3515075741483144>. Contato: arielfing@gmail.com

³ Acervo da Kunsthalle Hamburg.

de negócios” e como bilionário⁴. Não era um candidato conservador, tanto que se quer participou em setembro de 2015 do Values Voter Summit⁵ no qual na escolha dos participantes ficou em quarto lugar com 5% das preferências como o candidato favorito. Trump já tinha ensaiado uma pré-candidatura em 2012 e na época sua principal plataforma de campanha era a tese do *birtherism* – ideia de que o presidente dos Estados Unidos da América (EUA), Barack H. Obama em meio a uma rede de conspirações, não nasceu nos EUA e, portanto, seria um presidente ilegítimo. Trump teve passagem rápida pelas primárias de 2012 mesmo assim, e ao sair da disputa em sua declaração oficial afirmava estar diante de uma “escolha difícil”, pois tinha certeza que iria ganhar as primárias e a disputa nacional⁶, mas ainda não estava “pronto” para deixar seus negócios.

Entre 2012 e 2015 Trump não teve protagonismo político e sua recepção nas primárias republicanas principalmente entre os candidatos favoritos era deboche e incredibilidade. Trump seria apenas uma “celebridade” querendo atenção para seu próximo *reality show*. Os *birthers* destacavam-se nos primeiros comícios questionando o candidato sobre o que fazer diante de uma “islamização em massa em curso nos EUA”. Trump não negava nem confrontava este fiel eleitorado nativista, mas passou a adotar outra estratégia sustentada claramente num tripé de teses: 1) o Nacionalismo Econômico 2) Intervenção estatal na política migratória (controle e securitização das fronteiras) 3) Uma Política Externa mais nacionalista e menos interdependente.

Com esta plataforma Trump se diferenciou de sua imagem de 2012 (mais conspiratória e que flertava com movimentos nativistas, milicianos e de extrema direita); tal como se diferenciava dos candidatos conservadores clássicos que defendiam menos intervenção estatal (cortes de impostos) com a defesa do liberalismo econômico na política externa e uma agenda conservadora nos temas sociais (como aborto, mudança climática, casamento gay etc.). Um passo seguinte para Trump foi enfatizar suas credenciais de “homem de negócios” e de “empresário bem sucedido” para colocar políticos republicanos do establishment na defensiva.

Trump conseguiu colocar todos os seus 16 concorrentes numa situação “incomoda” e diante de uma agressividade inédita num partido conservador como o Republicano, o bilionário destacou-se e conseguiu deslanchar sua candidatura a partir do debate na Fox News realizado no dia 06 de agosto de 2015⁷. A partir deste evento, Trump passou a ser o candidato que polarizava o debate. Suas intervenções, comentários ou simplesmente olhares e expressões serviam de munição para um eleitorado que passou a enxergar em Trump uma espécie de “voz do povo” contra as elites e contra o establishment conservador e liberal.

⁴ Supostamente com fortuna de 9 bilhões de dólares embora isso nunca foi provado e sequer sabe-se quanto Trump paga e declara ao Imposto de Renda dos EUA.

⁵ Trata-se de um evento anual organizado pelas principais organizações, grupos e fundações conservadoras dos EUA.

⁶ Cf. Declaração oficial em <<http://blogs.abcnews.com/thenote/2011/05/trump-not-running-for-president.html>> Acessado em 12/12/2016.

⁷ Cf. Debate na íntegra em <<https://www.youtube.com/watch?v=2rU4W3yfd58>> Acessado em 14/12/16.

Em 21/08/15 Trump reuniu cerca de 30 mil pessoas num evento de campanha no estádio Ladd-Peebles em Mobile no estado sulista do Alabama. As pessoas estavam ali não por serem conservadoras nem por serem republicanas, nem tão pouco para protestar contra Obama ou Hillary Clinton ou qualquer outra coisa a não ser para ver, ouvir e aplaudir por alguns minutos, Donald Trump. Depois de Mobile, ficou claro como seria o Trump candidato. Suas falas seriam relativamente curtas, sem perguntas nem roteiro prévio, sua ênfase e foco seriam “falar o que pensa” e a retórica nacionalista daria o tom, hora com ênfase na crise econômica nacional, hora com ênfase nas “desvantagens” e perdas de emprego que a política externa “internacionalista” e “cosmopolita” estava produzindo para os EUA. Em meio a este processo Trump também se colocava como um *outsider* da política tradicional – um candidato anti-sistema – ao mesmo tempo que se dizia como um “jogador/negociador experiente” do capitalismo e do mundo dos negócios, se negava a ser um político, como eram todos os seus concorrentes.

O primeiro alvo de Trump foi o candidato mais significativamente do establishment dentre os 16 pré-candidatos republicanos: Jeb Bush. Trata-se de candidato emblemático. Ex-governador da Flórida, entre 1999 e 2007, um *swing state* central para os estrategistas republicanos, considerado um político popular – historicamente mais popular que seu irmão George W. Bush. Jeb era até o primeiro semestre de 2015 considerado o favorito para 2016. Em julho de 2015, Jeb liderava e atingia 20% na média das pesquisas contra os demais republicanos e sinaliza para uma presidência parecida com de seu irmão do Texas. Jeb Bush em meio a ataques diretos de Trump perdeu força rapidamente e a aposta do establishment rapidamente migrou para Marco Rubio.

O jovem senador da Flórida tinha como um lema de campanha *A New American Century*, que fazia referência clara aos anos George W. Bush. Rubio passou a ser a aposta de muitos neoconservadores como William Kristol, Robert Kagan e Elliot Abrams. E como tal passou também a ser alvo da ira e dos ataques diretos de Donald Trump.

Ao escolher como antagonistas a dupla Bush/Rubio ambos próximos aos neoconservadores, surgiu em círculos intelectuais como da *The Weekly Standard*, um movimento que visava unir os conservadores contra Trump e impedir sua vitória nas primárias republicanas. O slogan da iniciativa inicialmente era “Neither Trump nor Hillary” e a ideia era buscar uma alternativa entre a já aparente polarização entre um candidato que não seria conservador contra um candidato que poderia ser um pesadelo para a direita americana. O movimento não cresceu, ao contrário, as primárias republicanas rapidamente tornaram-se “sobre Trump”; forçando estes intelectuais conservadores a focarem em uma nova campanha, agora totalmente anti-Trump, com o slogan “#NeverTrump”. A ideia era evitar por todos os meios, mesmo que fosse necessário apoiar Hillary Clinton, uma vitória de Trump.

Sem o apoio do establishment conservador, mas principalmente sem um respaldo e uma assessoria destes conservadores, Trump rapidamente encontrou apoio na chamada *alt right* e, na medida em que crescia nas pesquisas, muitos que juravam “neverTrump” passaram a jurar apoiá-lo. E o candidato bilionário percebeu que parte do eleitorado o

apoiava com mais vigor na medida em que atacava os “intelectuais⁸” - sejam eles de direita ou de esquerda.

2ª Parte – O que propõe Trump? Uma mentira repetida até virar pós-verdade.

“Será da própria essência da verdade ser impotente e da própria essência do poder enganar?” Hannah Arendt⁹

O empresário americano Donald J. Trump destacou-se como candidato à presidência dos Estados Unidos em 2016. Representando o Partido Republicano, chamou a atenção por demonstrar segurança a ponto de fazer afirmações e acusações tanto à direita quanto à esquerda, baseadas em especulações, sem ter base para corroborá-las. Apesar de seu discurso atípico – tido por muitos como protecionista, retrógrado, racista, xenofóbico e machista – Trump venceu as eleições e tornou-se o 45ª presidente estadunidense. Para alguns críticos, o republicano representa o “principal expoente da política pós-verdade”, uma política que ao invés de ser fundamentada em fatos concretos, apoia-se em opiniões sem fundamentos. O conceito de “pós-verdade” – em inglês: “*post-truth*” – remete à ideia de que em determinadas circunstâncias, os fatos objetivos são menos influentes na formação da opinião pública do que os apelos às emoções e crenças pessoais¹⁰. Em outras palavras, demonstra que as sensações e convicções individuais são mais relevantes à opinião pública do que a veracidade dos acontecimentos.

Não é novidade que na esfera política, no que diz respeito à lógica das decisões políticas, a opinião da maioria – independente de ser verdadeira ou não – possui mais relevância do que a verdade (ARENDR, 1967; BAGGIO, 2000). Segundo Baggio (2000) isso acontece porque se diversas partes lutassem, cada uma em nome da verdade (que não admite comedimentos), as contendas seriam insolúveis e absolutas. Nesse sentido, ao levar em consideração a (vontade da) maioria, evita-se o conflito violento, ou seja, a lógica das decisões políticas exclui a preocupação com a verdade porque dessa forma é garantida a ordem em determinado corpo social. Nesse contexto, admite-se o sacrifício da verdade em nome da sobrevivência do corpo político (ARENDR, 1967). Ademais, Arendt (1967) complementa indicando que a mentira é tida como um recurso inofensivo da ação política, visto que é um meio para impedir a ação violenta.

Por outro lado, a mentira também é utilizada como recurso para que determinado ator político, em prol de seus interesses, possa manipular a perspectiva de certo grupo em relação à realidade, isto é, possui a finalidade de fazer com que opinião expressa por uma parte seja aceita pela maioria como fato real. Com intuito de melhor elucidar

⁸ Este foi o teor de um texto opinativo escrito por Trump para o Wall Street Journal em 14/04/2016. Cf. Texto em <<http://www.wsj.com/articles/let-me-ask-america-a-question-1460675882>>. Acessado em 14/12/2016.

⁹ Cf. Verdade e Política em <<http://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2014/11/Verdade-e-pol%C3%ADtica.pdf/>> Acessado em 15/01/17.

¹⁰ Cf. Word of the Year 2016 is (...) em <<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>> Acessado em 16/01/17.

estas constatações, seguem dois trechos que demonstram como a mentira é utilizada na dinâmica política:

Se concebermos a ação política em termos de meios e de fins, podemos mesmo chegar à conclusão, só na aparência paradoxal, que a mentira pode muito bem servir para estabelecer ou salvaguardar as condições da procura da verdade - tal como há muito assinalou Hobbes, cuja lógica implacável nunca deixa de levar os argumentos para esses extremos em que o seu absurdo se torna evidente. E as mentiras, precisamente porque são muitas vezes utilizadas como substitutos de meios mais violentos, podem facilmente ser consideradas como instrumentos relativamente inofensivos do arsenal da ação política (ARENDR, 1967, pg. 4)

Que os políticos às vezes vendem mentiras não é novidade: pense na mentira de Ronald Reagan de que seu governo não havia trocado armas com o Irã para garantir a libertação de reféns e financiar os esforços dos rebeldes na Nicarágua. Ditadores e democratas que buscam desviar a culpa por sua própria incompetência sempre manipularam a verdade; os perdedores sempre acusaram o outro lado de mentir (THE ECONOMIST, 2016)¹¹.

Contudo, quando analisamos o fenômeno da pós-verdade percebemos que os fatos concretos não são adulterados, porém, são ignorados em certas situações, visto que o indivíduo considerará algo como legítimo de acordo com a sua percepção sobre o que acredita ser verdade mais do que pelo que a realidade revela¹². Assim, constatamos que a verdade – pautada em valores tangíveis – adquire uma importância secundária já que para o indivíduo serão os pontos de vista/crenças que determinarão seu posicionamento em relação a algum acontecimento social¹³.

A fim de exemplificar a ideia exposta no parágrafo anterior, citaremos com exemplo o episódio que Trump acusa Barack Obama de adulterar documentos para se passar por americano. A “denúncia” do republicano estaria embasada em alguns pontos “suspeitos” da vida de Obama, tais como: a nacionalidade de seu pai não ser a estadunidense (seu pai era queniano, de fato), nome e sobrenome pouco comuns aos americanos, e por fim, ter vivido na Indonésia por um período considerável. Obama, por sua vez, apresentou sua certidão de nascimento para refutar tal acusação, dessa maneira, comprovou a legitimidade de sua nacionalidade. Apesar disso, Trump continuou defendendo a sua opinião, alegando que sentia – tal como outras pessoas – que a prova do democrata não era verdadeira. Verifica-se que esta situação indica que, embora não haja comprovação da

¹¹ Trecho original em inglês: That politicians sometimes peddle lies is not news: think of Ronald Reagan's fib that his administration had not traded weapons with Iran in order to secure the release of hostages and to fund the efforts of rebels in Nicaragua. Dictators and democrats seeking to deflect blame for their own incompetence have always manipulated the truth; sore losers have always accused the other lot of lying (THE ECONOMIST, 2016).

¹² Pode-se citar como exemplo, a cerimônia de posse presidencial de Donald Trump. Nesta, Trump e sua equipe afirmar que este acontecimento fora o “maior evento da história”. No entanto, o quórum fora menor em comparação a posse de Barack Obama. Diante das contestações, a equipe de Trump admitiu que suas afirmações baseavam-se em “fatos alternativos”. Cf. Donald Trump's team now says 'biggest inauguration ever' claim is based on 'alternate facts' em <http://www.mirror.co.uk/news/world-news/white-house-war-media-row-9674537> Acessado em 28/01/2017.

¹³ Cf. The Truth about “Post-Truth” em <http://www.cbc.ca/radio/ideas/the-truth-about-post-truth-1.3939958> Acessado em 28/01/17.

convicção pessoal, a mesma se sobressai ao dado concreto porque os indivíduos tendem a interpretá-la como algo real. Com isso, vê-se que quando a evidência de uma crença é bem articulada, o indivíduo tende a considerá-la como algo legítimo sem levar em consideração a sua veracidade.

Trump é considerado com símbolo da política pós-verdade porque se utilizou, demasiadamente, das especulações durante a sua candidatura. Um fator que contribuiu para sua campanha foi a internet (especialmente, as redes sociais) porque promoveram a disseminação de suas ideias, além de aproximá-lo do eleitorado. Entretanto, sabe-se que o tipo de notícia baseada em especulações, ou melhor, no conceito de pós-verdade tem a sua credibilidade comprometida. Por outro lado, desperta o interesse do público e isso pode resultar certa lucratividade ao meio de comunicação e votos nas eleições.

A internet promove a pós-verdade porque as notícias que são compartilhadas online dentro de um universo virtual/digital – cujos membros lhe dão mais credibilidade do que para qualquer outra fonte – podem assumir a aparência de serem verdadeiras e plausíveis, assim, constata-se que se perde a preocupação com a veracidade das notícias desde que estas façam sentido ao contexto do qual o indivíduo está inserido. Além disso, a fragmentação de fontes de informação resulta em um mundo atomizado no qual as afirmações sem embasamento propagam-se facilmente e com velocidade.

De acordo com Canavilhas (2009), a escala e a proximidade são as duas grandes vantagens do “universo online” porque se tratam de condições caras aos políticos. Kerbel (apud CANAVILHAS, 2009) afirma que a aposta dos políticos nestas ferramentas tem por base a ideia de que o acesso virtual funciona tanto quanto o acesso real e isto, em larga escala, tende a transformá-lo em um dispositivo mais eficaz do que os meios tradicionais (jornais e telejornais), pois possibilita codificar a mensagem em diversos formatos (multimedialidade), possui uma abrangência global (ubiquidade) e favorece a personalização da informação permitindo que o comunicador tenha a sensação de que é ele que controla todo o processo (interatividade), escapando do controle dos meios tradicionais (CANAVILHAS, 2009). Segundo Carlson e Djupsund (2001) o comunicador tem pleno controle sobre a mensagem, pois a internet não lhe impõe nenhuma censura ou faz algum filtro, ou seja, a mensagem que é transmitida ao destinatário supera o processo de edição jornalística. Abaixo segue um exposto que auxilia na compreensão aqui apresentada:

(...) a internet é potencialmente interativa, isto é, torna-se possível um diálogo de mão dupla entre quem envia e quem recebe. Terceiro, o novo meio provê àquele que envia um recurso relativamente barato para transmitir grandes volumes de informação. Finalmente, a técnica sofisticada da comunicação via Web dá ao comunicador uma ampla gama de possibilidades donde escolher a forma da comunicação (texto, imagens, som e vídeo) considerada mais apropriada para uma mensagem particular. Em conclusão, a Web provê os agentes políticos com a oportunidade pela qual ansiava, isto é, a de ter controle total sobre a produção da mensagem e comunicar diretamente com os potenciais eleitores sem ter os meios de massa filtrando-lhe a informação (Carlson e Djupsund, 2001, p. 69).

No caso, Trump apostou numa campanha baseada no medo, apresentando a si mesmo com a única solução imediata aos problemas americanos¹⁴. Não obstante, o empresário estadunidense enfatizou que seu objetivo é fazer com que os EUA recuperem seu prestígio no campo econômico e militar – enfraquecido pelos governos anteriores – assim como combater o terrorismo e a violência causada pela imigração ilegal¹⁵. Neste ponto, fez inúmeras acusações contra a sua oponente Hillary Clinton e ao seu partido – Democrata – indicando que estavam compactuando contra a nação americana¹⁶.

A postura de Trump tem lhe rendido severas críticas, muitos estão convencidos de que a sua vitória anuncia a imposição de um autoritarismo *putinesco* ou até mesmo o fascismo total, considerando que durante a campanha presidencial utilizou-se de um discurso distópico: prometeu restaurar a “ordem”; incitou casualmente a violência, prometeu “prender” sua oponente democrata; recusou-se a divulgar suas declarações de imposto de renda; propôs proibir os muçulmanos de entrarem nos EUA e restituir o uso da tortura nas estratégias americanas de combate ao terrorismo¹⁷. Além de desdenhar, desqualificar e ridicularizar seus oponentes e críticos, colocando-se acima das leis e questionando as instituições. Como sintetiza texto da revista *The New Yorker*:

Ele é Trump, mas isso, em si, apresenta um perigo real. Tudo sobre ele sugere que, quando ele entrar na Casa Branca, ele continuará alegremente transgredindo as normas democráticas, censurando seus oponentes, jogando fora falsidades flagrantes e buscando explorar sua posição para ganho pessoal. Isso é o que ele faz. Se alguma coisa, o isolamento e as pressões do Salão Oval pudessem distorcer ainda mais seu ego e exagerar suas tendências ditatoriais (CASSIDY, 2016)¹⁸.

Se por um lado, sua figura gera sérias preocupações, por outro, não são poucos os que o apoiam. Para os apoiadores, Trump não demonstra medo, fala e apresenta situações como elas supostamente realmente são; mostra-se como um líder capaz de detectar e solucionar os reais problemas do país, como o terrorismo e a criminalidade¹⁹, por exemplo. Sua campanha conseguiu atrair um eleitorado mais amplo que o conservadorismo (já historicamente próximo dos Republicanos), flertando com o eleitorado radical – anti-imigrante, antisemita, islamofóbico e nacionalista, mas também que ecoou com êxito numa base mais próxima aos democratas, de trabalhadores de classe média baixa, branco

¹⁴ Cf. O risco Trump em < <http://epoca.globo.com/tempo/noticia/2016/07/o-risco-trump.html>> Acessado em 15/01/17.

¹⁵ Cf. Discurso de Donald J. Trump em <<https://www.youtube.com/watch?v=gYQB7mHuREs>> Acessado em 15/01/17.

¹⁶ Cf. Donald Trump Is Building a Team of Fake-News Lovers and Conspiracy Theorists em< <http://www.motherjones.com/politics/2016/12/trump-fake-news-michael-flynn-pizzagate>>Acessado em 15/01/17.

¹⁷ Cf. Trump’s challenge to American Democracy em<<http://www.newyorker.com/news/john-cassidy/trumps-challenge-to-american-democracy>>Acessado em 15/01/17.

¹⁸ Trecho original em inglês: He’s Trump, but that, in itself, presents a real danger. Everything about him suggests that when he enters the White House he will continue gleefully transgressing democratic norms, berating his opponents, throwing out blatant falsehoods, and seeking to exploit his position for personal gain. That’s what he does. If anything, the isolation and pressures of the Oval Office might further warp his ego and exaggerate his dictatorial tendencies (CASSIDY, 2016).

¹⁹ Cf. Como a guerra ao ‘politicamente correto’ explica ascensão de Trump em < http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/03/160303_politicamente_trump_jf> Acessado em 15/01/17.

e com poucos anos de estudo – cuja renda diminuiu consideravelmente nas últimas décadas em decorrência da crise econômica de 2008, bem como da migração de empregos para outros países. Ao proclamar-se como “porta-voz” do povo, o empresário conquistou eleitores que se sentiam negligenciados pelo sistema e deixados para trás pela elite²⁰.

A eleição de Trump evidencia uma polarização e uma divisão entre os americanos. Nota-se que os eleitores democratas eram aqueles que residiam, principalmente, nas grandes cidades, com nível educação superior e se opõem a um conservadorismo social. Já os republicanos concentravam-se mais nas zonas rurais, sem educação de nível superior e que eram mais conservadores. Observa-se também que Hillary Clinton recebeu maior apoio por parte dos afro-americanos, hispânicos, jovens e mulheres, enquanto Donald Trump deteve a preferência da população com mais 65 anos de idade, especialmente, entre os homens (teve 63% dos votos). Embora já houvesse polarização em eleições anteriores (o fenômeno é estudado como “fato político” desde as eleições de 1992), Trump mantinha-se firme em suas declarações, de modo que promoveu e levou a mentalidade de polarização – a ideia de “nós vs. eles” – a novos níveis alimentando conspirações e não qualificando discursos nem aliados²¹. Neste contexto, vale mencionar que fez oposição até aos membros e figuras importantes de seu próprio partido como: Paul Ryan, Marco Rubio, Ted Cruz, Chris Christie e Ben Carson. Ao agir desta maneira, apresentou-se como uma nova força ao partido que, na sua visão, estava fragilizado. Fez com que muitos descreditassem da imprensa, acusando-a de favorecer a candidata democrata e de atacá-lo ferozmente devido as suas propostas de governo. As mídias contribuíram consideravelmente para o fortalecimento de sua campanha, conforme a citação abaixo:

Donald Trump não parece ser um político de muitas convicções. Mas é um hábil populista: sente na veia o que seu público quer ouvir e faz o discurso no tom certo, com o vocabulário adequado, e a mensagem precisa.

Enquanto, na televisão, para o público geral, seus discursos pareciam por vezes até grotescos, em um nicho do público se encaixavam como luva.

(...) O resultado é que, no dia de uma eleição vencida por margens muito estreitas, Hillary havia conseguido animar os eleitores naquele nível padrão de outros tempos. Trump, não. Trump teve eleitores leais como só na internet se é possível criar (DORIA, 2016)²².

É interessante perceber que um dos aspectos notórios na eleição de Trump, foi expor a ideologia e a falácia, em diferentes dimensões, de uma significativa parcela de jornalistas e intelectuais sejam liberais/de esquerda, sejam conservadores/de direita. Estes, por sua vez, têm reagido ao resultado como se o republicano estivesse fazendo algo novo: mentir e especular na lógica política, relacionando-o como símbolo da pós-verdade²³

²⁰ Cf. Eleições nos EUA: Cinco razões para vitória de Trump em <<http://www.bbc.com/portuguese/internacional-37923743>> Acessado em 15/01/17.

²¹ Cf. Post truth: Art of the Lie em<<http://www.economist.com/news/leaders/21706525-politicians-have-always-lied-does-it-matter-if-they-leave-truth-behind-entirely-art>>Acessado em 15/01/17.

²² Cf. Donald Trump e a pós-verdade em <<http://oglobo.globo.com/economia/trump-a-pos-verdade-20484416>> Acessado em 15/01/17.

²³ Cf. Donald Trump e a “política da pós-verdade” em<<http://www.gazetadopovo.com.br/opinia/colu>

ou denunciam o “anti-intelectualismo”. A estratégia de Trump é desqualificar os críticos, como na fábula *The Boy Who Cried Wolf*, o bilionário instiga seus eleitores a não acreditar mais naqueles que “gritam lobo” a toda hora e por qualquer coisa. Quando precisa se justificar ou quando é confrontado com fatos, Trump e sua equipe apoiam - se em fatos alternativos, sejam eles da chamada *alt right*, seja através do conceito de pós-verdade, apelando para as emoções, buscando assim uma comunicação cujos fatos e a veracidade é pouco relevante. Desta forma Trump revela-se um populista e explora os sentimentos dos americanos que se consideravam prejudicados ou que se sentiam distantes das promessas do sonho americano e mesmo quando declara a mídia como “inimiga”, faz seu jogo, ao estilo de um reality show.

A pós-verdade demonstra que a pulverização de informações, toda informação disponível *online* – em toda sua infinitude – não é suficiente para criarmos atores políticos plenamente racionais, bem informados, prontos para fiscalizar e confrontar seus governantes. Trata-se de um sintoma da chamada “economia da atenção”²⁴

Trump como presidente representa e reafirma uma tradição política já apontava sociólogos como Richard Hofstadter nos anos de 1960, própria do nativismo²⁵ e do anti-intelectualismo²⁶ se alimentam da mesma tradição política que Alexis de Tocqueville, em toda sua desconfiança, apontava florescer a democracia liberal. O cientista política Charles Murray, um conservador, a pelo menos 20 anos, aponta os riscos e os impactos políticas das chamadas “bolhas”²⁷ que formam e distorcem a sociedade americana contemporânea. As bolhas não são apenas na comunicação – mídia conservadora, mídia liberal, mídia alternativa, mídia de entretenimento, mídia política, jornais econômicos, jornais sensacionalistas, publicações acadêmicas etc. – e chegam a todos os campos. Há bolhas demográficas, econômicas, de diferenciação de gostos, de distinção social, comportamentos políticos etc. Trump “divide para conquistar”, “ataca para se defender” e fala sem medir a consequência de suas palavras, com todo “poder de tsunami” que um *tweet*²⁸ possa ter.

Trump soube com êxito conquistar a atenção da opinião pública e conseqüentemente do eleitorado americano. Tal feito é fruto de uma manipulação das emoções e de uma retórica populista, explorando as fraquezas de seus aliados e adversários a fim de convencer o povo americano que ele era o melhor candidato, criando a ilusão de que não era um

nistas/bruno-garschagen/donald-trump-e-a-politica-da-pos-verdade-dakbk0mjfr62ka408bm407s-nh37923743> Acessado em 15/01/17.

²⁴ Conceito do filósofo suíço, Yves Citton que argumenta no contexto do avanço da economia digital e do tempo que gastamos socialmente em realidades virtuais, no qual há uma superabundância de informações e estimulas, nossa “atenção” é o bem mais valioso e ele que as grandes empresas e todo aparato de “rastreamento virtual” se sustenta como negócio lucrativo. Em outras palavras, lucra quem consegue mais atenção.

²⁵ A referência clássica para Hofstadter neste caso seriam movimentos como o Ku Klux Klan nos anos de 1920 e 30. Cf. HOFSTADTER (1966).

²⁶ Neste caso a referência clássica seria a candidatura derrotada do senador do Arizona, Barry Goldwater em 1964. Cf. HOFSTADTER (1964).

²⁷ Cf. *Coming Apart*, 2013, Ed. Crown Forum. NYC.

²⁸ Sobre o papel e o impacto social do Twitter, Cf. discussão de Christian Rudder, *Dataclysm*, Ed. Broadway Books; NYC. 2015.

político e sim um deles, um do povo, uma síntese das aspirações populares. Trump falaria pelos insatisfeitos, pelos patriotas não representados e por um país – uma verdadeira distopia – fragilizado, fraco e sem rumo. O empresário americano explorou o campo dos sentimentos, não teve receio de rivalizar, se xingar, ameaçar, conspirar, se colocando hora como “vítima” hora como “salvador da pátria”, se colocando sempre como o centro das atenções de tal forma que – querendo ou não – as eleições foram “sobre Trump” e mesmo perdendo²⁹, ele ganhou.

3ª Parte - Manipulando os medos e encontrando culpados. Misoginia, Racismo e toda a culpa nos imigrantes (mexicanos) e no islã.

“(…)o populismo é um movimento de pessoas comuns cujos interesses são ignorados em tempos de stress/crise econômica e de transformações (culturais e sociais) Michael Gerson

A ideia de “ser grande novamente” cria um recorte que exclui muitos e inclui alguns no conceito de América. É possível, por exemplo, lembrar a “estratégia sulista” cujo auge foi ocorreu na eleição de Nixon em 1968. A ideia da eleição de Nixon era alienar o voto dos negros e conquistar o voto dos homens brancos sulistas que até então eram eleitores democratas.

Trump tal como Nixon no passado focou sua estratégia no eleitorado que considerada “esquecido” ou excluído da política multiculturalista da base democrata. Nesta base estariam todas as minorias religiosas não cristãs, as mulheres feministas, os negros e latinos. Portanto para a campanha de Trump o fim da esperança é a América destas pessoas (feministas, negros e não cristãos). A ideia de “voltar a ser Grande” remete ao resgate da América excluída e ignorada por esta base política liberal/ multiculturalista.

Neste ponto Trump não se coloca como “conservador” nem “progressista”, mas como um movimento no qual nos termos novamente de Gerson: “(ele) ira agir em nome e com a ajuda do povo”.

De qual “povo”/ folk fala Trump?

A ideia é resgatar os homens brancos, a base conservadora tradicionalista (cristã) e principalmente alienar o multiculturalismo. Trump não fala diretamente nos temas de Allan Lichtman (2009) de uma América Branca e Protestante, contudo indiretamente enfatiza a ideia que a América volte a ser grande para os Homens, para os Brancos e para os Cristãos. Em outras palavras, Trump mira em “três desigualdades” com três grupos a resgatar e a eles, sim, proporcionar que a “América Volte a ser Grande”. Trata-se da desigualdade de classe, de raça e de sexo. Em termos de classe, Trump argumenta que existiria uma elite que estaria enriquecendo à custa do “povo”. Esta elite seria liberal,

²⁹ Trump perdeu no voto popular (diferença acima de 1 milhão de votos) mas ganhou no colégio eleitoral (diferença de 74 votos).

multicultural bem exemplificada no casal Clinton e seus apoiadores como Warren Buffett, e outros da elite “cosmopolita” como Bill Gates, os editores do *The New York Times* ou jornalistas e mulheres em posição de destaque na mídia como Megyn Kelly (da Fox News), Rosie O’Donnell ou Rachel Maddow (da MSNBC).

Trump não demonstrou arrependimento e não se desculpou em nenhuma ocasião na qual esteve envolvido em trocas de ofensas com mulheres. E foram vários casos (além das acusações de assédio e estupro) e ao contrário, Trump mesmo quando na defensiva costuma atacar. No caso das mulheres recorre a adjetivos como “disgusting” “nasty” e “crooked”. Nos termos de Kate Manne (2016) a duas formas clássicas de manifestação misógina seriam colocar as mulheres “para baixo”, rebaixá-las, humilhá-las e a outra manifestação é o contrário ao avesso, colocar homens para cima, destacá-los, valorizá-los etc. A misoginia como nos mostra Judith Butler (2016) serve para manter a hierarquia de gênero.

Segundo análise de Kate Manne (2016) as mulheres incomodam Trump em duas situações, quando desafiam o poder dos homens, como faz, por exemplo, Hillary Clinton e neste caso elas são “gananciosas”, “corruptas”, “nazistas” ou quando se recusam a “servir”, seja os homens em geral ou Donald Trump em particular. E neste caso entrariam Megyn Kelly, Rosie O’Donnell e Rachel Maddow. Neste caso, Trump as ataca as acusando de serem mulheres “frias”, “egoístas”, “vagabundas”, “feias”, “bruxas” etc.

Trump ataca as mulheres se afirmando tanto como um anti-establishment, que não teme o politicamente correto mas se coloca como um líder, um patriarca que fala as mulheres em tom paternalista. Como lembra Manne (2016), as mulheres tem uma importância na vida e na carreira de Donald Trump, mas sempre como a “mãe amorosa”, a “boa esposa”, a “namorada badalada e desejada” ou na figura da “secretária leal e competente”. De certa forma esta retórica ecoa em parte do eleitorado masculino que tem chefes mulheres ou que trabalha com mulheres competitivas, solteiras ou mesmo não interessadas em relacionamentos heterossexuais. Para este eleitorado, Trump promete “fazer a América Grande Novamente (para os homens).” Não surpreendentemente, Trump também teve grande e importante apoio nacional de mulheres. Desde figuras políticas nacionais como Sarah Palin e Ann Coulter até figuras históricas da luta anti-feministas como Phyllis Schlafly que apoiaram Trump. E na média nacional de votos, Trump teve segundo pesquisa da CNN, 41% do voto feminino.

Já a retórica que afeta os negros, Trump promete uma América que seja grande novamente para os Homens Brancos. Se muitos enxergavam em Barack H. Obama o início da “América pós-racial”, Trump reafirma e quer mobilizar o eleitorado branco, principalmente de trabalhadores sem ensino superior que são contra ações afirmativas e que acreditam que o governo federal deveria priorizar eles, homens brancos desempregados ou em subempregos e não negros, latinos e mães solteiras que, nesta visão, seriam “preguiçosos” e querem ser “espertos” vivendo à custa do Estado. O imaginário das “cadillacs mom’s”, as “mães negras ou solteiras” que dirigiam cadillacs enquanto alegavam serem pobres para não trabalharem e continuarem a receber auxílio do governo é antiga. Foi usado com força

por Ronald Reagan nas campanhas do final dos anos de 1970 e visava criar uma cultura política favorável aos cortes nos programas de Bem-Estar Social. Os neoconservadores também passaram a defender cortes sociais e influenciaram as políticas sociais de George W. Bush entre 2000 e 2008.

Trump também manipula a ideia de que negros são violentos e estão diretamente relacionados com os crimes principalmente os violentos que ocorrem nos EUA. Neste ponto Trump se parece com Nixon e literalmente fez referência a campanha de 1968 reciclando o discurso de “Lei e Ordem”. Desta vez, Trump fala em “lei e ordem” contra movimentos como o *Black Lives Matter*, que faz protestos pacíficos denunciando a crescente de mortes de negros inocentes pela polícia. Trump aproveitou o medo disseminado a partir de eventos como a morte de 5 policiais por um atirador negro em Dallas. Outros eventos menores aconteceram em estados como Iowa, Tennessee e Geórgia.

Estes eventos produziram especulações inclusive da volta dos “Panteras Negras” e de grupos de terrorismo doméstico organizado por pessoas negras que teriam como alvo policiais brancos. O sentimento de volta do “conflito racial” ganhou dimensões ainda maiores no mundo virtual. Neste ponto é interessante notar como Trump não freio ímpetus racistas de autoritários que surgiram entre seus apoiadores e eleitores. Sites abertamente racistas passaram a apoiar Trump e produzir memes como o Trump como o *Pepe, the Frog* que por sua vez, passaram a ser replicados pelo próprio candidato e quando confrontado com o teor racista – não o próprio Trump – pessoas próximas como seu filho, Donald Trump Jr., alegaram desconhecer o conteúdo racista do meme. Apesar da retórica “lei e ordem” e de flertar muitas vezes abertamente com o racismo, Trump teve, segundo pesquisa da CNN, 8% dos votos de todos os negros nos EUA, uma plataforma similar à conquistada por Mitt Romney que em 2012 enfrentando Barack Obama teve 7% do voto dos negros.

A mesma lógica se aplica aos latinos. A campanha de Trump os associa a crimes violentos, principalmente crimes sexuais e os considera bode expiatório para a crise mais ampla dos EUA. A diferença entre o “problema com os negros” e o “problema com os latinos” é de ordem demográfica.

Autores e personalidades políticas como Anne Coulter (2016) Pat Buchanan (2005), Tom Tancredo, Kris Kobach e o Xerife do Arizona, Joe Arpaio argumentam que os EUA sofrem uma espécie de “invasão dos bárbaros”. Os latinos, especialmente os mexicanos, atravessariam as fronteiras (supostamente sem qualquer controle ou segurança) e uma vez nos EUA, seriam parasitas, viveriam sem se integrar (falam espanhol e não inglês), são violentos, machistas, católicos (e não protestantes) e segundo dados demográficos, passaram de 9% da população total em 1990 para 17% em 2010 podendo chegar a 30% em 2060. Mesmo os dados oficiais mostrando que nos últimos dez anos mais latinos saíram do que entraram nos EUA, a percepção de ameaça e medo aumentou. Apesar de foco e da retórica anti-latinos, Trump teve 28% de todos os votos de latinos segundo pesquisa da CNN, passando de 30% em estados estratégicos como a Flórida.

O medo de uma islamização da América também aparece no discurso político de Donald Trump. Na cruzada anti-politicamente correta, o magnata de NY faz questão de enfatizar a existência de um “radicalismo islâmico” e de um “terrorismo islâmico” associações que Obama se recusaria fazer temendo ofender uma religião milenar e presente na vida de bilhões de pessoas. Trump argumenta que o islã é inimigo do modo de vida americana, usa os ataques em Orlando a uma boate Gay como exemplo, e de certa forma confunde refugiado com imigrante ilegal, reforçando que o muro na fronteira também protegeria os EUA de uma “invasão de refugiados muçulmanos”. A ideia do islã como principal inimigo ideológico dos EUA aparece com ênfase nos discursos e ideias defendidas por alguns dos principais estrategistas políticos de Trump como o General Michael Flynn e o ex-editor do portal de notícias alt right, Stephen K. Bannon.

O sentimento de que os “brancos” serão minoria é um tema de mobilização histórica da extrema direita tanto nos EUA quando em todos os lugares do mundo, contudo nos EUA – e em torno da candidatura de Trump – o tema ganhou uma proporção que nenhum candidato atingiu nos EUA anteriormente. O lema “Make America Great Again” conseguiu mobilizar pela raiva tanto defensores abertos da supremacia racial como eleitores brancos frustrados que como num movimento nativista know-nothing sente-se acolhido por um movimento que promete voltar há uma sociedade idealizada economicamente, culturalmente e racialmente.

Da raiva contra as elites manipulando “conspirações”; do sentimento misógina contra as mulheres, manipulando o politicamente correto e multiculturalismo até o bode expiatório dos imigrantes latinos/ mexicanos, deste caldo de raiva surge um candidato populista, nem “pós-racial” nem “pós-feminista”, mas sim, que algumas vezes demonstra seu racismo e misoginia e que em muitas outras não os reprime nem aceita o debate.

Conclusão: A manipulação do medo na era da pós-verdade divide (e enfraquece) os EUA.

“Donald Trump, you’re asking Americans to trust you with their future. Let me ask you, have you even read the United States Constitution?” Khizr Khan³⁰

A vitória de Donald J. Trump em 08/11/2016 deixa o mundo em estado de perplexidade e nos EUA produziu uma reação imediata de revolta e de extrema ansiedade. Quem foram às ruas da Filadélfia, Portland, Dallas, Miami, Seattle, Nova Iorque e tantas outras cidades foram principalmente os jovens, os negros, latinos e muçulmanos. Interpretados pelos apoiadores – ou mesmo pelo próprio Trump – como “minorias”, “manifestantes profissionais” ou “mal perdedores” o fato é que a motivos para revolta, indignação e, sobretudo para estarmos preocupados com o que poderá ser o governo Trump. Ex-primeiro ministro da Austrália, Tony Abbott³¹, fez boa síntese do significado da

³⁰ Cf. Embate entre Khizr Khan e Donald Trump em < <http://www.usatoday.com/story/news/politics/onpolitics/2016/08/01/trump-khan-feud-timeline/87914108/> > Acessado em 15/11/16.

³¹ Cf. Entrevista original com Tony Abbott em <<http://www.smh.com.au/federal-politics/political-news/the-revenge-of-the-deplorable-tony-abbott-says-donald-trumps-victory-will-put-climate-change-in-bet>

vitória de Trump: “Trata-se da revanche dos deploráveis. Todas as pessoas que cansadas de serem chamadas de racistas, sexistas, homofóbicas, islamófobas, que não eram nem nunca foram “politicamente corretas”. Todas estas pessoas se identificaram e votaram em peso em Donald Trump”. Slavoj Žižek³² aponta para outro horizonte, mostrando que não se trata de uma debate sobre “politicamente correto”, mas sim de problemas na “fábrica de consensos”. Com Trump de fato os valores públicos americanos estão em risco. E o islã e sua relação com os EUA podem caminhar ou talvez voltar ao centro deste debate.

Como mostramos, Donald Trump tem uma habilidade excepcional de se comunicar e mobilizar apoiadores mesmo sem uma plataforma clara e mesmo sem qualquer experiência política ou preparo para pleitear o cargo de presidente dos EUA. Muitas vezes, falando de forma vulgar, Trump conseguiu mobilizar um eleitorado inédito pelo medo, pelo ressentimento flertando muitas vezes com teorias conspiratórias e alimentando paranoias.

Neste ponto, destaca-se como o islã como religião abstrata e os muçulmanos como ameaças reais foram centrais neste processo. De forma clara e se colocando como um líder populista – “eu sou sua voz” - como dizia muitas vezes em seus comícios, Trump primeiro criou entre seus seguidores a percepção de o “o islã nos odeia”. Isso foi particularmente manipulado logo após os ataques a boate em Orlando que deixou 40 mortos em junho de 2016. Trump também defendia – como estratégia para combater o terrorismo – fechar mesquitas, principalmente na cidade de Nova Iorque³³. Também entende que as mesquitas não deveriam ter o direito ao “chamado para as orações” uma debate que já ocorre, por exemplo, em Israel³⁴.

Quando Trump falava de “Oriente Médio” principalmente relacionando com o Estado Islâmico (EI), a ênfase do bilionário de Nova Iorque era que tanto Obama como Hillary e o próprio partido Democrata seriam todos simpáticos ao islã – por isso não falariam em “radicalismo islâmico” e não teriam impedido o surgimento do EI.

Somado a tudo isso, Trump argumentava que ao receber refugiados ou imigrantes da Síria ou de países do Oriente Médio estariam assim como no caso dos latinos do México ou de toda América Latina, recebendo em seus termos “a lixeira dos problemas do mundo”.

Asolução? Para Trump tudo é muito simples, basta impedir a entrada de muçulmanos nos EUA³⁵, deportar os ilegais ou com alguma “ficha criminal” e avançar propondo um banco de dados para controlar todos os muçulmanos nos EUA ou em trânsito. Como fazer

[ter-perspective-20161116-gsr0yl.html](#)> Acessado em 16/11/2016.

³² Cf. Podcast de Slavoj Žižek no portal Big Think<<http://bigthink.com/videos/slavoj-zizek-on-donald-trump-presidency>> Acessado em 20/11/2016.

³³ Cf. Trechos sobre este tema em <https://www.washingtonpost.com/video/politics/clips-from-breitbart-radio-show-reveal-trumps-relationship-with-stephen-bannon/2016/11/15/5854c606-ab89-11e6-8f19-21a1c65d2043_video.html> Acessado em 19/11/2016.

³⁴ Cf. em <<http://www.nytimes.com/2016/11/17/world/middleeast/lod-israel-muslim-prayer.html>>

³⁵ Proposta / ideia que surgiu em sua campanha em dezembro de 2015 e virou decreto presidencial em 27/01/2017 barrando a entrada de pessoas de 7 países (Irã, Iraque, Síria, Líbia, Sudão, Iêmen e Somália) por 90 dias. No mesmo decreto a entrada de refugiados ficou suspensa por 120 dias. Ver a ordem executiva na íntegra em <<https://www.theguardian.com/us-news/2017/jan/27/donald-trump-executive-order-immigration-full-text>> Acessado em 06/02/2017.

esse controle? Com rastreamento de identidade e forçando uma declaração religiosa em toda entrada e/ou saída dos EUA.

O muçulmano como “bode expiatório” – assim como o imigrante latino – manipula um dos medos mais comuns nos EUA nos últimos 100 anos, a ideia de um “inimigo” infiltrado que estaria pouco a pouco corroendo, destruindo, matando os EUA e seus valores. O Ku Klux Klan (KKK) chegou a ter milhões de seguidores nos anos 20 manipulando o medo do fim da escravidão, dos católicos, judeus ou “estrangeiros” incompatíveis com o espírito genuinamente “americano”. Além de assassinar, torturar e enforcar principalmente negros, o KKK também costumava queimar as igrejas dos negros.



Fonte: AngieQuezada/ Delta Daily News

O senador Joseph McCarthy manipulou o risco da subversão e da espionagem comunista nos anos 50³⁶. A John Birch Society nos anos 60 com a paranoia de “comunistas infiltrados no governo dos EUA³⁷” teve milhares de seguidores. E mais recentemente, milícias e “movimentos patrióticos” se preparam para enfrentar o próprio governo federal que consideram despótico e controlado por forças estrangeiras.

A novidade trazida por Trump é que ele não representa nem responde a nenhum movimento ou se quer está num partido que enfatiza estas bandeiras, como no caso da Front National na França, notório pelas bandeiras anti-imigração e anti-islã a pelo menos quatro décadas. No caso do candidato americano, apesar do apoio que recebeu da KKK, ele alega desconhecer este e todos os demais grupos de extrema direita que o apoiam.

³⁶ Frases como “one communist is a communist to many” ou “better dead than red” ficaram populares. E por coincidência ou não, um dos “mentores” de Donald Trump, é o advogado Roy Cohn, falecido em 1986. Cohn defendeu os interesses dos negócios Trump, mas antes trabalhou com Joseph McCarthy.

³⁷ Popularizaram expressões como “This is a Republic not a Democracy. Let’s keep it that way. Ou “Get US out of United Nations.”

Contudo, ele se apresenta como uma espécie de “homem forte”, alguém que não só chama o inimigo pelo seu nome – “o radicalismo islâmico” ou “Estado Islâmico” – como não hesitaria em usar de todos os meios, sobretudo de ir para o ataque, contra esses inimigos. Trump neste ponto em campanha dizia que acabaria com o EI, mesmo cogitando usar armas nucleares e novamente, a ideia de “barrar os muçulmanos”. A retórica de Trump quer desmascarar, explicitar as ansiedades de uma sociedade desigual, tanto em termos de classe como de raça ou sexo/gênero. Como muitos observadores notaram durante a campanha, além de gritos pela prisão/morte de Hillary Clinton e pelo famigerado muro na fronteira com o México, se ouvia também gritos de ódio a muçulmanos e negros.

Quando Khizr e Ghazala Khan, os pais do soldado Humayun Khan morto servindo ao exército dos EUA no Iraque em 2004, questionaram em plena convenção democrata os “valores” de Trump, sua resposta semanas depois foi atacar Ghazala Khan, que para Trump nada disse, pois no islã mulheres não tem voz. Muitos se ofenderam com a reação do candidato republicano – muitos dentre seus próprios correligionários – o que o levou a enfatizar que se ele, Trump, fosse o presidente antes, a família Khan não teria perdido seu filho pois ele seria contra a guerra do Iraque. Mesmo assim não recuou da ideia de “barrar os muçulmanos” até saber, em seus termos, “o que esta acontecendo”.

Questionado se não estaria sendo “selvagem” ao propor barrar os muçulmanos ou “liquidar o EI”, Trump prontamente respondeu que era preciso jogar “o jogo que eles jogam” e que “seremos selvagens se isso acabar com os selvagens”. Em uma frase, na sua já conhecida vulgaridade, “Bomb the shit out of them”. Neste ponto é também curiosa – e inédita – a simpatia e promessa de alimento que Trump sinaliza entre EUA e Rússia. Tal como Vladimir Putin, Trump parece ser um crítico da Aliança para a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), e sinaliza para uma retirada do apoio dos EUA. No terceiro debate presidencial³⁸, Trump afirmou que a “Síria era a Rússia e a Rússia estava acabando com o Estado Islâmico” e que, portanto, os EUA deveriam apoiar este tipo de iniciativa e não eventualmente tirar Bashar al-Assad - como indiretamente argumentava Hillary Clinton.

Trump não fez uma oposição conservadora às propostas de Clinton. Sua agenda se mostrou algo híbrido misturando posturas pró-Rússia – como no caso da Ucrânia – e disposição a valorizar novos aliados como a Turquia de Recep Tayyip Erdoğan, a Inglaterra “pós-Brexit” de Theresa May; além de sinaliza punir novos inimigos de Moscou, como o Irã, cujo acordo nuclear considerado um dos legados de Obama poderá ser revisto, algo que pode ser também bem visto por Israel de Benjamin “Bibi” Netanyahu. Um dos principais assessores de Trump na transição e também no início da gestão é o general Michael T. Flynn³⁹, militar aposentado em 2014, que terminou sua carreira trabalhando na Inteligência do Pentágono. Segundo Kitfield⁴⁰, Flynn foi um dos generais responsáveis pelos interrogatórios realizados pelos EUA na Guerra contra o Terror dos anos George

³⁸ Cf. Debate em <<https://www.youtube.com/watch?v=dGQGwIr47YY>> Acessado em 16/11/2016.

³⁹ Escolhido como Assessor Nacional de Segurança.

⁴⁰ Cf. a discussão de James Kitfield sobre o general Michael T. Flynn em <<http://www.politico.com/magazine/story/2016/10/how-mike-flynn-became-americas-angriest-general-214362>>

W. Bush. O ponto central para o general seria que o terrorismo islâmico é ideológico e, portanto, a estratégia de Obama de derrotar os terroristas militarmente não produziria uma redução do terrorismo. Ao contrário, para Flynn, o objetivo seria derrotar a Al Qaeda do Paquistão cada vez mais descentralizada e presente em mais países. Assim, a ameaça terrorista da era Obama seria maior que antes e o medo em relação aos muçulmanos seria algo racional⁴¹. Curioso destacar que Flynn foi um dos primeiros estrategistas de Trump a cair. E teve que pedir demissão justamente num escândalo⁴² envolvendo um triângulo entre o embaixador russo nos EUA, o general Flynn e o vice presidente, Mike Pence.

A sensação de vulnerabilidade diante do terrorismo islâmico é explorada pelo candidato/presidente Donald Trump. Tal como Putin, Trump acredita que suas ações são validas uma vez que está em “combate ao terrorismo” e “defendendo sua pátria”. E em nome de um nacionalismo tradicionalista, Trump em 26/01/2017 decretou que pessoas vindas de países muçulmanos, mais especificamente do Iraque, Líbia, Somália, Sudão, Síria, Iêmen e Irã, com ou sem visto americano, em conexão ou não, refugiados ou imigrantes, independentemente de qualquer contexto (político, médico ou humanitário) não entrariam mais nos EUA. A decisão dividiu a opinião pública (49% aprovaram) e muitos de dentro da máquina estatal se rebelaram contra a decisão e protestos internacionais e por todo o EUA levaram a decisão a ser amenizada menos de uma semana depois. A decisão de Trump, segundo analistas, deve ser credenciada ao assessor político, Stephen K. Bannon, um dos principais articuladores da chamada *alt right*. Para Bannon, é preciso pensar o sentido de nação e por isso a necessidade de delimitar quem pode entrar e ficar nos EUA. Ao barrar a entrada de pessoas destes sete países, Bannon acredita – e convenceu Trump – que os EUA estariam assim mais seguros selecionando de forma qualitativa quem poderia entrar ou passar pelos EUA.

A imagem “de força e ação” contra os inimigos e de nacionalismo e patriotismo é especialmente atraente num discurso que tenta manipular particularmente a classe trabalhadora. Apesar de ter levado uma vida que só os 1% mais ricos poderia arcar, Trump tentou e conseguiu estabelecer alguma empatia com a “classe trabalhadora branca e masculina”. Citou muitas vezes Bernie Sanders, apresentado como um “socialista”, e suas falas em comícios, eventos de campanha em geral começavam com a evocação “Folks”. Como trabalhadores em um sindicato, Trump dizia de como as coisas iam “bad, bad not good” para, em seguida, defender a ideia de “American first” e no auge ele conseguia levar o público a acreditar que ele, Trump, conhecia o sistema então só ele, ou talvez ele melhor do que qualquer outro, poderia resolver todos os problemas e acabar de uma vez com todos com o atual “establishment” entendido como “liberal”, “corrupto”, “sujo” e “antiamericano”⁴³.

⁴¹ A declaração literal ocorreu em post no Twitter, conferir revisão deste material em <<https://www.washingtonpost.com/news/checkpoint/wp/2016/11/18/trumps-new-national-security-adviser-has-said-some-incendiary-things-on-the-internet/>> Acessado em 20/11/2016.

⁴² Flynn teria se encontrado com o embaixador russo, trocado informações que por sua vez não foram passadas para o vice presidente.

⁴³ A ideia de que um “establishment liberal” está destruindo os EUA é debatido a pelo menos 20 anos. Alguns autores famosos deste debate nos EUA são: Robert Hughes, Tyler Cowen, Charles Murray e Arthur Herman.

Trump também passa tempestividade, como alguém de confia em instintos e que tem autoconfiança. Ao contrário de tantos outros presidentes como John F. Kennedy ou George W. Bush que se orgulhavam de “decidir” depois de consultar os “melhores e mais brilhantes”, Trump sinaliza que não precisara mais do 5 segundos para tomar decisões e se considera a si como a principal referência⁴⁴. Esse perfil tempestuoso funciona muito bem com uma plataforma populista e teve êxito e impacto especial na campanha via internet. Principalmente nas redes sociais e em particular no Twitter e seus 140 caracteres. Foi através do Twitter que Trump mostrou-se como capaz de se comunicar com milhões e de traduzir – em poucos caracteres – suas aspirações, ideias e dar voz aos medos e as ansiedades de seu eleitorado. O êxito online de Trump ocorreu paralelamente ao também êxito da chamada *alt right*. Tanto o candidato Trump como a *alt right* questionam o mainstream da opinião pública, tanto conservador como liberal, tanto de direita quanto de esquerda. A *alt right* representa velhas bandeiras da extrema direita, a questão racial, o antissemitismo etc, mas o faz em linguagem contemporânea com *memes*, com *trending topics* no Twitter e com exércitos de *trolls*, muitas vezes controlados por poucos mas que fazem o estrago de um exército. Trump se beneficiou desta batalha promovida pela *alt right* e afirma-se como anti-establishment. Em suas palavras⁴⁵:

Eu, da minha parte, não estou interessado em defender um sistema que há décadas serve, à custa do povo, ao interesse dos partidos políticos. Há um clube – formado por consultores, pesquisadores, políticos, especialistas e os grupos de interesses – que apenas ficaram mais ricos e poderosos enquanto o povo americano se torna mais pobre e isolado.

Sem um programa de governo claro e estruturado, a candidatura Trump – e seus primeiros dias como presidente – apresentam slogans, frases e propaganda como se fossem plataforma de governo. Seguindo a tradição dos movimentos “KnowNothing”, Trump construiu uma campanha e conquistou uma vitória – com mais de 60 milhões de votos – com base na manipulação do medo e com propaganda e slogans, o mais notório sem dúvida o “make America great again!”⁴⁶.

Em sua campanha Trump deu uma nova dimensão, agora “mainstream”, a uma

⁴⁴ Em entrevista a rede MSNBC quando perguntado quem ele consultava quando o tema era política externa, Trump respondeu: “First I speak to myself”. Cf. em <<https://www.youtube.com/watch?v=W7CBp8lQ6ro>>. Acessado em 16/11/2016.

⁴⁵ No original: I, for one, am not interested in defending a system that for decades has served the interest of political parties at the expense of the people. Members of the club—the consultants, the pollsters, the politicians, the pundits and the special interests—grow rich and powerful while the American people grow poorer and more isolated. Cf. íntegra do texto opinativo escrito por Trump para o Wall Street Journal em abril de 2016, em :<<http://www.wsj.com/articles/let-me-ask-america-a-question-1460675882>>

⁴⁶ Jornalista do The Washington Post perguntou para diferentes pessoas o que elas entendiam por “ Make America Great Again!” e as respostas foram das mais variadas possíveis . Cf. em<<<https://www.washingtonpost.com/video/c/embed/6e35851a-4fa8-11e6-bf27-405106836f96?frameborder=0&webkitallowfullscreenmozallowfullscreenallowfullscreen>></iframe>. Acessado em 20/11/2016. E mal Trump tomou posse, já lançou o mote para a reeleição: “Keep America Great”. Cf. <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2017/01/18/donald-trumps-new-2020-campaign-slogan-is-very-well-donald-trump/?utm_term=.c4db8d9e7556> Acessado em 06/02/2017.

série de “raivas reprimidas” nos termos de Judith Butler⁴⁷. Se apoiando, por exemplo, em notícias de sites como o Breitbart⁴⁸, InfoWars⁴⁹ que misturam teorias conspiratórias com propagandas racistas e formato sensacionalista, e se apropriando de expressões e termos de figuras notórias da extrema direita como David Duke (ex-KKK) ou mesmo divulgando material abertamente racista de sites de defensores da supremacia racial/neonazistas⁵⁰. Trump demonstra não só manipular o medo e o ressentimento mas também resgata e reabre a ferida racial, afirmando – ou pelo menos manipulando – a tese que os “brancos” seriam vítimas tanto da violência dos negros (no contexto da emergência do movimento *Black Lives Matter*) como da “cultura do estupro” dos latinos ou do ódio dos muçulmanos.

Agora eleito, muitos analistas querem acreditar que “tudo vai ser diferente”. A conta de Trump do Twitter foi substituída por uma do agora “presidente Trump”. Suas primeiras declarações pós-eleição foram pedindo “união” e condenando manifestações violentas (tanto de seus apoiadores como dos críticos). Não se trata de pessimismo, mas dificilmente um populista consegue manter sua legitimidade intacta sem decepcionar – muito ou pouco – seus seguidores. **A questão é que sempre decepciona.** Como estes “decepcionados” reagirão é uma incógnita tão grande quanto a própria presidência de Donald J. Trump.

O islã e a comunidade muçulmana nos EUA podem periodicamente servir como “bodes expiatórios” sempre que o equilíbrio populista mostrar-se desfavorável a Donald J. Trump. Como os conservadores, liberais ou libertários reagirão a tal estratégia é algo que devemos estar atentos. Nunca é demais lembrar Jürgen Habermas⁵¹: “em um mundo acometido pelas irracionalidades” precisamos nos perguntar se de fato “aprendemos algo com as catástrofes” e não normatizar a exceção sob o risco de não recuperarmos mais os valores públicos, cuja fábrica, nos termos de Žižek, está quebrada. E vale notar que as vésperas de assumir, entre o final de 2016 e começo de 2017, segundo dados oficiais⁵², crimes de ódio contra muçulmanos nos EUA estavam novamente em seu pico, tal como o atingido logo após os ataques de 11/09/2001. “Dividir para Governar”, talvez seja este o verdadeiro slogan de Trump – e os “fatos alternativos” apenas instrumentalizam esta estratégia.

⁴⁷ Cf. <<https://blogdaboitempo.com.br/2016/11/11/judith-butler-quem-sao-os-eleitores-de-trump/>> Acessado em 15/11/2016.

⁴⁸ Trump já convidou o presidente deste site e chefe da campanha presidencial, Steve Bannon para seu time de transição.

⁴⁹ Cf. <<http://www.infowars.com/>>. Acessado em 15/11/2016.

⁵⁰ Vale destacar que Trump conseguiu impactar na própria dinâmica das grandes redes de notícia dos EUA. A Fox News, líder de audiência no segmento desde o 11/09/2001, perdeu a liderança. Portais de notícias online mais populistas como *DrudgeReport* voltou a aparecer entre os mais acessados e procurados na internet.

⁵¹ Cf. Texto de Vanessa Capistrano sobre Habermas em <<http://neai-unesp.org/jurgen-habermas-conversa-sobre-filosofia-comunicacao-e-esfera-publica/>> Acessado em 15/11/16.

⁵² Cf. Pesquisa em <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/21/anti-muslim-assaults-reach-911-era-levels-fbi-data-show/?utm_source=Pew+Research+Center&utm_campaign=9e40b-867cf-Weekly_Nov_23_201611_22_2016&utm_medium=email&utm_term=0_3e953b9b70-9e40b-867cf-399749197> Acessado em 23/11/2016.

Referências Bibliográficas

ARENDET, Hannah. **Verdade e Política**. Tradução de Manuel Alberto. São Paulo: Abdet, 1967. Disponível em: < <http://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2014/11/Verdade-e-pol%C3%ADtica.pdf>>. Acessado em: 17 de janeiro de 2017.

BAGGIO, Antonio M. **Verdade e Política**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Revista ABBA, Volume III – ano 2000 N2. Disponível em: <http://www.mppu.org.br/novo/download/pdf/verdade_e_politica.pdf>. Acessado em: 15 de janeiro de 2017.

BUCHANAN, Patrick J. **The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization**. Ed. St. Martin's Griffin, NYC. 2002.

_____. **Where the Right Went Wrong: How Neoconservatives Subverted the Reagan Revolution and Hijacked the Bush Presidency**. Ed. St. Martin's Griffin, NYC. 2005.

_____. **Suicide of a Superpower: Will America Survive to 2025?** Ed. St. Martin's Griffin, NYC. 2012.

CANAVILHAS, João. **A Comunicação Política na Era da Internet**. Lisboa: Biblioteca Online de Ciências da Comunicação (BOCC), 2009. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/_esp/autor.php?codautor=602>. Acessado em: 15 de fevereiro de 2017.

CARLSON, T.; DJUPSUND, G. **Old Wine in New Bottles?The 1999 Finnish Election Campaign on the Internet**.Harvard International Journal of Press Politics, 6 (1), 2001.

CASSIDY, John. **Trump's Challenge to American Democracy**. Nova York: The New Yorker, 29 de novembro de 2016. Disponível: <<http://www.newyorker.com/news/john-cassidy/trumps-challenge-to-american-democracy>>. Acessado em: 15 de janeiro de 2017.

COLTER, Ann. In **Trump We Trust: E Pluribus Awesome!** Ed. Sentinel, NYC. 2016.

_____. **Adios, America: The Left's Plan to Turn Our Country into a Third World Hellhole**. Ed. Sentinel, NYC. 2016.

DORIA, Pedro. **Trump e a pós-verdade**. O Globo. Economia, 18 de novembro de 2016. Disponível: < <http://oglobo.globo.com/economia/trump-a-pos-verdade-20484416>> Acessado em: 15 de janeiro de 2017.

ECONOMIST. Editorial. Fev. 2017. Disponível em < <http://www.economist.com/news/business/21717107-making-americas-august-news-groups-great-again-traditional-media-firms-are-enjoying-trump-bump> > Acessado em 22/02/2017.

ENGLISH OXFORD LIVING DICTIONARIES. **Word of the Year 2016 is....** Disponível em: <<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>> Acessado em: 16 de janeiro de 2017.

ESTADÃO. **'Pós-verdade' é eleita a palavra do ano pelo Dicionário Oxford**. 16 de novembro de 2016. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,pos->

verdade-e-eleita-palavra-do-ano-por-dicionario-oxford,10000088825>. Acessado em: 16 de janeiro de 2016.

FELLET, João. **Como a guerra ao ‘politicamente correto’ explica ascensão de Trump**. BBC Brasil. 09 de março de 2016. Disponível em: < Como a guerra ao ‘politicamente correto’ explica ascensão de Trump> Acessado em 15 de janeiro de 2017.

GARSCHAGEN, B. **Trump e a “política da pós-verdade”**. Gazeta do Povo. 28 de novembro de 2016. Disponível em: < <http://www.gazetadopovo.com.br/opiniao/colunistas/bruno-garschagen/donald-trump-e-a-politica-da-pos-verdade-dakbk0mjfr62ka408bm407s-nh37923743>> Acessado em 15 de janeiro de 2017.

HOFSTADTER, Richard. **The Age of Reform**. Ed. Iaca House, NYC. 1960.

_____. **Anti-Intellectualism in American Life**. Ed. Vintage, NYC. 1966.

_____. **The paranoid style in american politics**. Harpers Magazine, 1964. Disponível em < <http://harpers.org/archive/1964/11/the-paranoid-style-in-american-politics/> > Acessado em 15/125/2016.

KENNEDY, Paul. **The Truth about “Post-Truth”**. Ideas. CBC Radio-Canada. 19 de janeiro de 2017. Disponível em: <<http://www.cbc.ca/radio/ideas/the-truth-about-post-truth-1.3939958>>. Acessado em 28 de janeiro de 2017.

LICHTMAN, Allan. **White Protestant Nation: The Rise of the American Conservative Movement**. Ed. Grove Press, NYC. 2009.

MANNE, Kate. **The Logic of Misogyny**. Boston Review, Julho de 2016. Disponível em <<http://bostonreview.net/forum/kate-manne-logic-misogyny>> Acessado em 15/12/2016.

OH, Inae. **Donald Trump Is Building a Team of Fake-News Lovers and Conspiracy Theorists**. Mother Jones. 06 de dezembro de 2016. Disponível em: < <http://www.motherjones.com/politics/2016/12/trump-fake-news-michael-flynn-pizzagate>>. Acessado em 15 de janeiro de 2017.

THE ECONOMIST. **Post truth: Art of the Lie**. 10 de setembro de 2016. Disponível em: <<http://www.economist.com/news/leaders/21706525-politicians-have-always-lied-does-it-matter-if-they-leave-truth-behind-entirely-art>>. Acessado em 15 de janeiro de 2017.

TURRER, Rodrigo; PEROSA, Teresa; MORRONE, Beatriz. **O risco Trump**. Época. 27 de julho de 2016. Disponível em: <<http://epoca.globo.com/tempo/noticia/2016/07/o-risco-trump.html>>. Acessado em 15 de janeiro de 2017.

Texto recebido em: 24 de Fevereiro de 2017

Aprovado em: 05 de Maio de 2017

O LEGADO DA PARTILHA DA ÍNDIA E PAQUISTÃO VIOLÊNCIA CONTRA MUÇULMANOS NA ÍNDIA PÓS-COLONIAL

THE LEGACY OF PARTITION VIOLENCE AGAINST MUSLIMS IN POSTCOLONIAL INDIA

Mariana Faiad B. Alves¹

Resumo: Este artigo busca analisar a violência contra Muçulmanos na Índia como um dos principais legados da Partilha da Índia e Paquistão. O artigo irá discutir a violência religiosa em um duplo papel, como causa e consequência de decisões políticas. Serão analisadas as políticas em torno da Partilha, e o papel da violência religiosa nas decisões em curso no período. Em seguida, o artigo irá analisar a violência como ferramenta da destruição da mesquita em Ayodhya, e o massacre em Gujarat, como apelo final na corrida ao poder dos grupos extremistas hindus. Por fim, irá discorrer sobre a representação dos muçulmanos na Índia contemporânea.

Palavras-chave: Partilha, Ayodhya, Gujarat, Violência, Muçulmanos.

Abstract: This article aims to analyse the violence against Muslims in India as one of the main legacy of the Partition. It will discuss religious, or communal, violence in a double stance, as cause and as consequences of political decisions. It will analyse the politics of the Partition and the role of communal violence in the politics of that period. Thereafter, it will move to an analysis of communal violence as a mechanism in the destruction of the Babri masjid in Ayodhya, and the pogrom of Gujarat as a final appeal on the run for power from Hindu extremists. At last, it will look at the discourses on the representation of the Muslims in contemporary India.

Key-words: Partition, Ayodhya, Gujarat, Violence, Muslims

Introdução

A Índia possui a terceira maior população muçulmana do mundo, atrás da Indonésia e do Paquistão. A população muçulmana na Índia gira em torno dos 172 milhões segundo o censo de 2011, correspondendo a 14,2 por cento da população do país. A Índia é o país com a maior minoria muçulmana do mundo.

A chegada dos primeiros muçulmanos árabes ocorreu no início do século VII, em um histórico de confrontos e saques, sem fincar domínio político e territorial. A Índia foi formalmente governada por muçulmanos, não árabes, mas de origem turca, no século XVI, no que é conhecido por Império Mughal, estabelecido após o general Babur vencer a batalha de Panipat em 1526.

¹ Possui graduação em Antropologia pelo Goldsmiths College, Universidade de Londres, mestrado concluído e doutorado em andamento pelo Departamento de Sociologia da Universidade Estadual de Campinas. Foi *visiting researcher* no *Institute for Social and Economic Change* em Bangalore, Índia (2010) e no *Center for Postcolonial Studies* da Universidade de Londres (2015). Email: marifaiad.alves@gmail.com. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3951073428352583>.

A relação entre muçulmanos e a maioria da população indiana, classificada dentro da aba geral e controversa de hindus, possui um histórico de convivência pacífica, compartilhando crenças e locais sagrados, como é o caso dos centros sufistas, braço predominante do Islã na região à época, que viabilizava interações com cultos hindus. Da mesma forma, hindus e muçulmanos se uniram em lutas contra o domínio do Império Britânico, como a primeira guerra de independência da Índia. Por outro lado, há um histórico de confrontos e batalhas, de discriminação e violência. Após séculos de convívio, as políticas em torno da formação de um Estado moderno na região foram fundamentadas no princípio de que os muçulmanos e os hindus deveriam cada qual ter o seu próprio espaço. Hindus e muçulmanos optaram pela formação de dois Estados separados (atualmente três), no evento conhecido por Partilha da Índia e Paquistão.

Este artigo pretende analisar as consequências da Partilha nas relações entre hindus e muçulmanos na Índia independente. Dentre as diversas facetas destas relações, este artigo focará nos eventos de violência religiosa e coletiva, em episódios que chamamos de tumultos sectários. Ademais, o artigo irá discorrer sobre processos de representação dos muçulmanos na Índia, argumentando que certas análises sociais desconsideram a influência da cultura muçulmana na Índia contemporânea, influenciando instituições que ignoram o papel da violência religiosa como fato constante na sociedade indiana pós-colonial.

I Políticas em torno da Partilha da Índia e Paquistão

A Índia conquistou independência no dia 15 de agosto de 1947, após uma luta nacionalista de mais de três décadas. A região que estava sob domínio britânico, British Raj, foi dividida em dois Estados: a Índia e o Paquistão, no evento histórico conhecido por Partilha da Índia Britânica. O Paquistão conquistou independência no dia 14 de agosto de 1947, e a princípio era composto de duas partes separadas, o Paquistão Ocidental (atual Paquistão) e o Paquistão Oriental. Em 1971, com o apoio da então primeira ministra indiana Indira Gandhi, o Paquistão Oriental conquistou a independência, tornando-se Bangladesh.

Ainda que o Paquistão (oriental e ocidental) tenha celebrado sua independência no dia 14 de agosto de 1947, e a Índia no dia 15, as fronteiras dos novos Estados foram anunciadas no dia 17 de agosto de 1947. As fronteiras foram estabelecidas por uma comissão liderada pelo advogado britânico Cyril Radcliffe, que pouco conhecia a região, utilizando-se de mapas e materiais oriundos dos registros acumulados pelos diversos censos demográficos organizados pelos britânicos. Comunidades, famílias e propriedades foram cortadas ao meio na divisão, no que foi um período caracterizado por intensa violência e deslocamento de pessoas.

A partilha do subcontinente, e o estabelecimento de dois Estados independentes da Índia e do Paquistão (ocidental e oriental) ocorreu com uma rapidez impressionante e de forma imprevista nos anos anteriores. Foi em um intervalo de tempo curto, apenas um

ano, entre a primeira articulação formal de demanda para um Estado soberano para os muçulmanos da região, e o estabelecimento de fato do Paquistão. E poucos previram que a divisão do território e do poder central seria acompanhada por qualquer coisa semelhante à violência desencadeada neste período.

A retirada dos britânicos da Índia foi anunciada na vitória do partido trabalhista nas eleições britânicas em julho de 1945, meio a constatação de que o estado britânico, devastado pela Segunda Guerra Mundial, não poderia mais se sustentar como potência imperial na região. Um ato do parlamento britânico propôs uma data para a transferência de poder para as mãos dos indianos, marcada para junho de 1948, que foi antecipada em um ano pelo último vice-rei para a Índia, lorde Louis Mountbatten. O vice-rei negociou a retirada britânica com os membros do partido do Congresso Nacional (doravante Congresso), liderados por Jawaharlal Nehru, e com os membros da Liga Muçulmana liderada por Muhammad Ali Jinnah. À época da retirada britânica, os muçulmanos representavam mais de 30 por cento da população da região.

Entre os anos de 1857 e 1858, diversas rebeliões desencadearam no que os indianos consideram a primeira Guerra de Independência da Índia, a qual é chamada, pelos britânicos, de *Sepoy Mutiny*. Neste período, a administração britânica na Índia era controlada pela Companhia das Índias Orientais. *Sepoy* é o título designado a soldados nativos, hindus e muçulmanos sobretudo, empregados a serviço da Companhia. A revolta dos sepoys uniu hindus (de diversas castas) e muçulmanos (de diversas seitas), e desencadeou uma onda de rebeliões por toda a Índia. Os motivos exatos que desencadearam esta guerra são complexos, resultantes de inúmeros fatos ocorridos no curso das relações travadas pela Companhia na Índia desde o século XVII. As consequências desta guerra levaram à dissolução da Companhia, e à posse direta da administração da Índia pela coroa britânica, na formação do British Raj. A rainha Vitória foi a primeira Imperatriz da Índia.

A Guerra, portanto, resultou em mudanças radicais nas políticas da administração colonial. Significou, principalmente, o fim das políticas de anexação de terra, e o início de uma política de alianças com as elites locais, e com os principados autônomos (principados muçulmanos, que mantiveram soberania após o declínio do Império Mughal, e principados hindus), a fim de evitar outras rebeliões e de cercear a crescente onda nacionalista. O Raj desenvolveu o que ficou conhecido por *Divide and Rule Policy* – dividir para governar – que, nas palavras do funcionário administrativo britânico sir John Strachery, buscava prevenir o crescimento de quaisquer sentimentos unificados de cunho nacionalista (Stewart 1951: 49). Na formação no exército, e nas políticas mais diretas com a população, essa política significava enfatizar as diferenças de casta e de religião com o intuito de prevenir a ascensão de um nacionalismo unificado, tendo em vista a guerra dos Sepoys. A política do *divide and rule* atuou em primeiro lugar no exército, com o intuito de formar regimentos distintos compostos por grupos religiosos distintos, assim como regimentos em torno de critérios de castas. Em seguida, o Raj passou a investir em um Censo demográfico que categorizava a população por casta e religião, formando eleitorados específicos.

Para Gyan Pandey (1990), justificar a violência sectária desencadeada pelos processos que levaram à independência da Índia e do Paquistão como fruto de desavenças entre as duas maiores comunidades religiosas da região não passava de um desdobramento discursivo da política do *divide and rule*. Nesta perspectiva, a violência em curso no período colonial era muito mais complexa, envolvendo as relações particulares travadas entre os britânicos e os respectivos líderes religiosos, sobretudo no que se refere ao acesso à terra e a postos de trabalho dentro da administração colonial, com o intuito de coibir qualquer forma de rebelião. Com isso, as hostilidades entre as comunidades religiosas são um desdobramento direto das políticas britânicas que culminaram na Partilha: a concretização da política do dividir para governar. De fato, a primeira grande onda de violência no período colonial foi o massacre de Cawnpore, liderada pelos sepoys – hindus e muçulmanos unidos – com um salto de mais de 120 vítimas fatais, a maioria britânica.

No ano de 1905, o então vice-rei da Índia britânica, lorde Curzon, dividiu a maior província administrativa da região, a província de Bengala, cuja capital Calcutá era a sede do Raj. Por um Ato parlamentar, Curzon dividiu a península de Bengala em uma parte ocidental, de maioria hindu, com capital em Calcutá, e em uma parte oriental, com maioria muçulmana, com capital em Dhaka (atual capital de Bangladesh). A elite bengali da parcela ocidental, os *bhadralok*, protestou de forma abrupta a possível perda de territórios. Por ter sido uma partilha na região mais importante do império, a rebelião hindu reverberou por toda a Índia. Foi nesse momento que os muçulmanos se organizaram e fundaram a Liga Muçulmana – *All-India Muslim League*, em Dhaka. Dada a disparidade de protestos contra a partilha da província de bengala, a proposta não se concretizou, Curzon foi exonerado do posto e retornou à Inglaterra. Mas parte considerável da elite muçulmana aderiu a ideia, e mesmo com o fracasso da partilha de Bengala, surgiu um movimento em torno da formação de estados federativos muçulmanos dentro da união indiana. A política britânica do *divide and rule* já havia construído um modelo de participação política voltado a eleitorados específicos, com votos proporcionais. A liga Muçulmana passou a reivindicar um eleitorado muçulmano específico nas regiões de maioria muçulmana para compor o quadro administrativo da Índia independente.

O estado do Punjab foi uma peça crucial nos jogos de interesse à época da independência. O Punjab na Índia colonial era um estado de maioria muçulmana, e também era o local onde vivia a maioria dos Sikh, cujos interesses políticos estavam alinhados com a maioria hindu, representada sobretudo pelo partido do Congresso². Foi no Punjab em 1924, que pela primeira vez a solução para a soberania contestada na região foi proposta pelo líder nacionalista hindu Lala Lajpat Rai. Ele propôs uma partilha da província do Punjab, nos moldes previstos por Curzon em Bengala, para manter o princípio do governo da maioria efetivo; Rai discordava da proposta de que os estados de maioria muçulmana seriam governados pelos muçulmanos, sobretudo das consequências deste governo para a população hindu e sikh. Sua proposta de criação de duas províncias dominadas

² O partido do Congresso foi peça chave na luta pela independência, com lideranças importantes como Jawaharlal Nehru e Gandhi. O Congresso não fora fundado como um partido hindu; diversas lideranças muçulmanas compunham o quadro do partido. Foi o partido dominante na Índia pós-colonial até a ascensão do partido nacionalista hindu BJP em meados da década de 1980.

por muçulmanos – efetivamente a metade do Punjab e a metade de Bengala - deveriam permanecer parte da Índia de maioria hindu.

Mas foi Muhammad Iqbal, líder muçulmano do Punjab, que transformou os parâmetros do debate. Iqbal foi o primeiro a levar para a arena política um discurso religioso que criticava a proposta de Estado secular, articulada pelo partido do Congresso. O discurso veiculado por Iqbal rejeitava a ideia da separação entre os domínios materiais e espirituais na articulação de um Estado independente. Para ele, estes domínios não eram distintos no Islã, uma vez que a natureza da ação, mesmo secular em sua natureza, é determinada pela atitude da mente do agente que a pratica. Rejeitando os ideais pós-iluministas de uma relação de oposição binária entre o mundo material e espiritual como duas realidades distintas, para Iqbal a unidade dos seres humanos com o Islã precipita uma unidade singular. O princípio *tauhid*, que molda a submissão dos muçulmanos a Allah, é regulado por princípios de igualdade, solidariedade e liberdade. A missão de um Estado, na perspectiva islâmica de Iqbal, era a de possibilitar a transformação destes princípios ideais em realidade. Para Iqbal, o Estado no Islã é uma teocracia. Iqbal, porém, não discutia a ideia de um Paquistão independente, ele buscava negociar como os muçulmanos indianos iriam sobreviver, quais os mecanismos constitucionais que seriam operantes na sobrevivência cultural da minoria religiosa.

Meio a este debate, a demanda inicial da Liga Muçulmana era a de criar um estado com maioria muçulmana dentro da federação de estados que viria a compor a Índia independente. As províncias com maioria muçulmana eram localizadas na região noroeste da Índia britânica (províncias do Baluchistão, Sindh, North-Western Frontier, Caxemira e Punjab) e na região nordeste (província de Bengala). A proposta da Liga era que estas províncias constituíssem dois blocos fisicamente separados, mas unidos administrativamente, e com poucos ajustes – se necessário – nas fronteiras já existentes.

Paquistão significa “terra dos puros” em persa, e faz um acrônimo com as regiões de maioria muçulmana do P (punjab), K (kashmir) e S (sindh). O Paquistão foi pensado para ser um estado com maioria muçulmana, para fazer um balanço com o Hindustão de maioria hindu. A demanda pelo Paquistão, na visão da Liga Muçulmana visava uma liberdade real para ambos os muçulmanos e hindus, o melhor acordo para as minorias e justiça para todos os oprimidos. “Dividir para unir” era o lema da Liga Muçulmana; uma vez que os muçulmanos estivessem livres e seguros no Paquistão e os hindus no Hindustão, os dois poderiam se unir em muitas áreas, como comunicações, defesa, relações internacionais, direitos civis. A proposta de Jinnah, líder da Liga, era a de soberania compartilhada, por meio de uma federação.

O plano inicial de divisão das províncias buscava uma alteração mínima na distribuição demográfica dos muçulmanos e hindus, e na vida das comunidades e nos arranjos sociais, locais e econômicos locais. O Paquistão, como previsto por Jinnah não visava qualquer forma de desenraizamento de associações, qualquer que fossem, nem laços existentes há muitas gerações entre as populações das províncias de maioria hindu com as províncias de maioria muçulmana. Este era o plano e a ideia presente no ano de 1942.

Jinnah e a Liga eram a favor da integridade, e não da divisão, das províncias do Punjab e de Bengala ao integrarem o Paquistão (ainda como parte da federação indiana). Jawaharlal Nehru, então líder do partido do Congresso, ao visitar o Punjab em março de 1945 afirmou que federações são melhores do que partilhas. E foram convocadas eleições para decidir o destino das províncias.

No mês de maio de 1946, um acordo foi assinado entre o partido do Congresso e a Liga no *Cabinet Mission Plan* para estabelecer uma federação frouxa na Índia, com as províncias de maioria muçulmana no Noroeste e no Nordeste agrupadas em duas unidades federativas, e o resto da Índia agrupada em uma terceira unidade; e uma provisão constitucional para rever este acordo em um período de dez anos. O *Cabinet Mission* foi uma tentativa britânica de orquestrar um acordo entre o partido do Congresso e a Liga Muçulmana. No tratado de 16 de maio de 1946, o acordo girava em torno de uma confederação com os estados de maioria muçulmana e o restante de maioria hindu.

Mas os grupos não foram capazes de chegar a um acordo de como se daria o balanço de poderes entre os dois blocos da federação. O colapso do acordo, porém, se deu devido a suspeitas e reservas contínuas por meio de líderes tanto do Congresso como da Liga. Os líderes do partido do Congresso, especialmente na figura de Vallabhbhai Patel, recebiam o possível agrupamento de províncias e estados em unidades regionais, com os muçulmanos possuindo maioria em duas regiões. Do colapso deste acordo, a proposta da Partilha em dois Estados soberanos foi proposta como única alternativa possível, dada as circunstâncias. Com isso, em 16 de junho de 1946, o plano de dividir a Índia e o Paquistão em dois Estados independentes é oficialmente estabelecido, e colocado em votação em eleições regionais convocadas pelos dois partidos. No plano da Partilha, as províncias do Punjab e de Bengala seriam divididas ao meio, por serem províncias de maioria muçulmana, com grande população hindu e sikh.

Em 16 de agosto de 1946, Jinnah lançou, em Calcutá, uma campanha de ação direta para a formação do Paquistão. Muçulmanos de Calcutá pararam suas atividades e saíram em protestos pelas ruas centrais da cidade. Grupos de muçulmanos forçaram os comerciantes hindus a fecharem seus negócios; e os hindus responderam bloqueando o avanço do protesto que caminhava em direção ao centro da cidade. Deste confronto, tumultos sectários violentos ocorreram, contabilizando mais de 5 mil mortes em quatro dias de violência (Hansen 2002); 10 mil mortes de acordo com uma segunda fonte (Sengupta 2005). Este evento, conhecido por *The Great Calcutta Killings* de agosto de 1946 foi uma consequência direta da chamada de Jinnah pelo Paquistão. A violência desencadeada contra hindus ocorreu dentro de um governo liderado pela Liga Muçulmana na província de Bengala (Khosla 1989 [1949]). A violência de Calcutá foi replicada em outras partes do país tornando-se um dos principais fatores que contribuíram para que o partido do Congresso e os Britânicos aceitassem a proposta de um Estado de maioria muçulmana (Brass 2003: 73).

O papel da Liga Muçulmana em orquestrar esses tumultos sectários foi crucial na intenção de armar e transportar os grupos protestantes. Este foi um tumulto sectário

marcante, pois desencadeou as primeiras ondas de emigração deixando Calcutá rumo a Dhaka, que viria a ser a capital do Paquistão Oriental.

A proposta da Partilha completa da Índia britânica em dois Estados independentes para responder as demandas de comunidades religiosas específicas reforçou a ideia de que as minorias não mais pertenciam nas terras ora designadas aos muçulmanos ou aos hindus. Tal atitude irá levar, nos meses que seguiram o estabelecimento da Índia e do Paquistão, ao deslocamento de praticamente todos os hindus e sikhs do Punjab ocidental, assim como dos muçulmanos do Punjab oriental, e o mesmo na província de Bengala.

Centenas de milhares de pessoas estavam nas ruas do Punjab nos dias da Partilha oficial; massacres e tantas outras partilhas as quais as pessoas teriam que lidar por muito tempo, como a separação de famílias, deslocamentos de seus lugares de origem, imigração em massa e, sobretudo, a legitimação da violência religiosa pela construção de um Estado que deveria prover a todos os muçulmanos cujas consequências são sentidas até hoje. Em agosto de 1947, mais de 600 mil muçulmanos refugiados da Índia cruzaram a fronteira com o Paquistão somente pela cidade de Amritsar, no Punjab, ao passo que mais de 500 mil hindus cruzaram do Paquistão para a Índia somente na mesma cidade³.

A maior contradição da criação do Paquistão é que essa divisão não satisfaz os interesses dos próprios muçulmanos que lutaram para sua criação. A contradição se dá no conflito de noções diferentes do Paquistão – um Estado para acolher todos os muçulmanos da Índia, versus a ideia de um estado federativo que iria proteger todos os muçulmanos indianos, que poderiam ficar onde quer que estivessem no subcontinente. Não havia evidências claras de como os muçulmanos espalhados por todo o subcontinente, divididos por classe, seitas, interesses regionais e línguas, se tornariam parte de um país separado; tampouco era claro exatamente onde esse novo Estado do Paquistão efetivamente seria.

Com a Partilha, a população muçulmana na Índia caiu de 30 por cento para 12. A esmagadora maioria da elite muçulmana migrou para o Paquistão. Estimativas apontam que em 1947 uma média de 10 a 12 milhões de pessoas cruzaram as fronteiras da Índia e do Paquistão (ocidental e oriental), o que levou comentadores a descrever este evento como a maior migração da História até então (Brass 2003). Ainda é extremamente difícil chegar a um consenso sobre o número de pessoas que morreram como consequência da violência nos processos que desencadearam na Partilha, seja no evento em si, como nos campos de deslocados internos e refugiados em funcionamento anos após o evento. Estimativas giram em torno de 200 mil por um lado, a 1,5 milhão de vítimas fatais. O consenso é trabalhar com 500 mil. A estimativa mais baixa é certamente alta o suficiente para sugerir a magnitude do desastre, tendo em vista que o período em questão era um período de “paz”: não havia guerra declarada entre o Estado da Índia e do Paquistão, ou entre ambos e o Reino Unido. A formação da Índia, com Nehru no posto de Primeiro Ministro, e do Paquistão, com Jinnah como Primeiro Ministro, foi negociada com os britânicos, após embates e lutas; não houve uma guerra de independência, como ocorreu

³ De acordo com o Jornal London Times de 30 de agosto de 1947. Atualmente o jornal se chama The Times: thetimes.co.uk/archives

em outras colônias britânicas. Nos últimos dias do Raj, a violência não fora disseminada somente como consequência da Partilha, mas ao contrário, a violência foi um dos principais mecanismos a criar as condições para a Partilha (Rai 1965; Brass 2003), pois apontava, e afirmava, a impossibilidade de convivência entre as comunidades hindus e muçulmanas. A violência instigada pelos líderes políticos era parte integrante dos processos políticos, com potencial de ser utilizada novamente no futuro quando outros mecanismos políticos falharem. A violência passou a ser uma peça fundamental na construção das políticas de identidade na Índia pós-colonial.

II Babri Masjid versus Templo de Rama

A violência como mecanismo integrante das políticas de identidade foi mobilizada no caso emblemático da disputa de Ayodhya.

Ramayana, poema épico extremamente relevante nas práticas do hinduísmo contemporâneo, narra a história do Lorde Rama, rei de Ayodhya. Segundo as narrativas do épico, a esposa de Rama, Sita, fora abduzida por Ravana, rei demoníaco da ilha de Lanka. Rama, com auxílio do deus-macaco Hanuman, construiu uma ponte que ligava o sul da Índia à ilha de Lanka, destruiu Ravana, e recuperou sua esposa.

Reivindicar uma identidade unicamente hindu à Ayodhya fez com que a cidade se tornasse um local de disputas. Além de ser berço de nascimento de Rama, a cidade também é um importante centro de peregrinação muçulmana. Foi exatamente em Ayodhya que o primeiro líder Mughal, o general Babur, construiu uma mesquita - *Babri masjid* - no centro da cidade. A mesquita foi construída por volta do ano de 1528, e foi um dos primeiros monumentos construídos pela dinastia Mughal.

A reivindicação de Ayodhya como centro hindu é fruto de uma crescente propaganda nacionalista. Enfraquecido por mais de um século, o nacionalismo hindu adquiriu força política desde a metade da década de 1980, por meio do partido Bharatiya Janata (BJP). O sucesso político do BJP depende de suas alianças com dois movimentos nacionalistas hindus, o Vishva Hindu Parishad (VHP), organização de líderes religiosos hindus, e a organização não-governamental Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), fundada em 1925 (Veer 1994: 01). Essas alianças possibilitam o uso do discurso religioso e o uso de rituais religiosos na arena política. A agenda política do BJP não pode ser separada da agenda do VHP e da RSS. Há uma coordenação de rituais, agitações e manobras políticas do alto comando do BJP, do RSS e do VHP, que se misturam significativamente. O VHP, a RSS e o BJP não são meras organizações nacionalistas hindus, desconectadas da maioria da sociedade. O VHP e o RSS estão presentes em todos os estados da Índia, e o BJP atualmente está na liderança do governo indiano: Narendra Modi, atual primeiro ministro da Índia, passou a infância e adolescência na sede do RSS em Mumbai.

Em sua concepção de hinduísmo, os nacionalistas hindus utilizam dois significados para hinduísmo: como cultura e como religião. Hindu não é o nome de uma fé religiosa,

como muçulmano e cristão; hindu denota cultura e vida nacional na Índia, diz Sheshadri (apud Varshney 2002: 65), um dos principais líderes atuais do RSS. Nesta perspectiva, os líderes do BJP não separam a religião da política; ao contrário, a religião é mobilizada constantemente e em diversas formas, como fundamentação e como veículo principal da divulgação de suas propostas políticas.

Savakar foi o fundador ideológico do nacionalismo hindu no que ele chamou de filosofia política *Hindutva*, que veicula a crença de que a identidade hindu é inseparável da identidade indiana. Os teóricos do movimento se apoiam em fatos culturais e históricos da tradição hindu, cuja origem remete a praticamente três milênios (ao menos até os Veda), e buscam, com isso, afirmar que praticamente toda a cultura indiana tem origem na marca histórica das práticas e pensamentos hindus (Sen, 2005: 53). O hinduísmo, portanto, seria a fonte da identidade indiana – e sozinho é capaz de prover coesão nacional. Para Savarkar, um hindu se define por considerar a terra que vai do rio Indus aos mares como terra pátria, assim como terra sagrada (apud Johnson & Johnson 2008: 256⁴). Nesta perspectiva a definição de quem é hindu é territorial (refere-se a terras do rio Indus chegando aos dois mares), é genealógica (refere-se a uma pátria), assim como religiosa (refere-se a uma terra santa). Nestes critérios, todas as religiões indianas outras que o hinduísmo, seja o siquismo, jainismo e o budismo, preenchem os requisitos identitários hindus. Cristãos, judeus, parsis e muçulmanos podem preencher somente um ou dois destes critérios, pois a Índia não é a terra sagrada de suas religiões.

O discurso nacionalista hindu veicula a ideia de que o general Babur, em meados do século XVI, destruiu o templo em tributo ao Lorde Rama que havia em Ayodhya. Segundo estes grupos, o general Babur construiu a mesquita nos pilares do antigo templo, exatamente no local onde Rama nasceu. Com isso, a cidade de Ayodhya acabou se tornando um local de disputas acirradas entre as duas maiores comunidades religiosas da Índia, ambas disputando o mesmo espaço como sendo representante legítimo de suas crenças.

Após a Partilha da Índia e Paquistão, o governo indiano instituiu a obrigação da presença de um guarda dentro da mesquita, com o intuito de salvaguardar a integridade do local dada a tensão que se formava entre as duas comunidades religiosas. Na noite do dia 22 para 23 de dezembro de 1949, uma imagem do Lorde Rama foi inserida na mesquita por um grupo hindu. No dia seguinte, um rumor se espalhou de que Lorde Rama aparecera em forma de imagem dentro da mesquita para reivindicar a mesquita como seu templo. Grupos muçulmanos organizaram diversos protestos contra grupos hindus, acusando-os de ter inserido uma imagem hindu dentro da mesquita, fato que fere os muçulmanos não por ser uma imagem hindu, mas por ser uma imagem em si, afinal, o Islã proíbe qualquer culto a imagens de pessoas, principalmente no interior do solo sagrado de uma mesquita. E grupos hindus agiram em contrapartida, alegando o caráter ilegítimo da construção da mesquita. Estes protestos assumiram um caráter de tumulto sectário,

⁴ Original: “*a Hindu means a person who regards this land from the Indus to the Seas as his fatherland as well as his Holyland*” tradução da autora.

conhecido na literatura indiana como “*communal riots*”. O episódio de 1949 foi o primeiro que se tem registro de violência sectária em torno da disputa em Ayodhya.

O ano de 1984 é emblemático nesta disputa, pois marca o início de uma campanha nacional para libertar o local de nascimento de Rama. Esta campanha é muito distinta do episódio ocorrido em 1949, que envolveu conflitos e episódios de violência entre grupos locais na região da cidade. Em 1984, o VHP organizou uma procissão, iniciada em Sitamarthi, local de nascimento de Sita, demandando que a mesquita deixasse de ficar trancada, com acesso liberado para cultos hinduístas. Em prática, essa abertura significaria que qualquer pessoa que não fosse muçulmana poderia entrar na mesquita para cultuar o lorde Rama. Este evento, porém, foi ofuscado, perdeu o impacto nacional devido ao assassinato de Indira Gandhi por um de seus guarda-costas.

As lideranças muçulmanas estavam alertas ao fato de que tentativas de converter mesquitas históricas, símbolos da identidade cultural muçulmana, em templos, era tolerada, se não incentivadas, pelo governo central. O primeiro ministro Rajiv Gandhi, então líder do partido do Congresso, se comprometeu em votar a favor da comunidade muçulmana na disputa de Ayodhya. Porém, apoiou a decisão judicial em 14 de fevereiro de 1986, que cedeu às demandas do VHP, determinando que o local em disputa permanecesse aberto ao público. Esta decisão desencadeou novos tumultos sectários por todo o norte do país, e em 30 de março do ano seguinte os muçulmanos organizaram, na capital Deli, o maior protesto desde a independência (Veer 1994: 03).

Em face a esta disputa, em 1986 dois grupos se formaram: a *Babri Masjid Movement Coordination Committee* (BMMCC), sob liderança de Sayyid Shahabad al-Din, membro do parlamento indiano Lok Sabha, e a *Babri Masjid Action Committee* (BMAC) liderada pelo advogado Zafar Yab Jilani. Porém, nenhuma destas organizações foi capaz de conter a instabilidade política. Mesmo com os esforços destas organizações em lançar campanhas nacionais, não podemos negar o fato de que a comunidade muçulmana na Índia não possui um líder carismático capaz de unir as diferentes vertentes, capaz de criar alianças entre os muçulmanos, separados por regiões e seitas por toda a Índia.

A partir de 1989, o VHP iniciou uma campanha nacional de culto aos “tijolos de Lorde Rama” pelo norte da Índia, organizando processões/passeatas para trazer tijolos sagrados para Ayodhya, que seriam usados na construção do templo a Rama. Com isso, além de visibilidade nacional, a disputa assume um novo caráter. De 1989 em diante, não se trata mais em utilizar a mesquita para o culto a Rama; a campanha passa a ser pela destruição da mesquita, e pela construção de um templo no mesmo lugar. O VHP organizou uma procissão na cidade de Bhalgapur, estado de Bihar, com o intuito de coletar tijolos sagrados e seguir à Ayodhya. No dia 24 de outubro de 1989, um grupo escoltado pela polícia, com a presença do superintendente da Polícia KS Diwivedi, passava pelo distrito de Tartapur, de maioria muçulmana, cantando slogans como “*Hindi, Hindu, Hindustan, Mullah Bhago Pakistan* (Índia para os hindus; mullahs vão para o Paquistão) e *Babur ki auladon, bhago Pakistan ya Kabristan* (Filhos de Babur saiam para o Paquistão ou para a cova) (Engeneer 1990:307).

O estado de Bihar possui um histórico de conflitos entre as duas comunidades religiosas. Alguns dias antes da passeata chegar à cidade, rumores foram espalhados afirmando que um grupo de mais de 200 estudantes universitários hindus haviam sido assassinados por um grupo de muçulmanos, seguido de um assassinato, também por muçulmanos, de 31 rapazes hindus em frente ao Sanskrit College de Bihar. Estes rumores se provaram falsos, mas incitaram diversos tumultos sectários (People's Union for Democratic Rights Report, PUDR, 1996: 242). Uma comissão de inquérito fora instaurada para investigar as causas dos tumultos em Bhagalpur, concluindo que o estopim da violência foi desencadeado pela passeata dos tijolos de Rama, (SINHA & HASAN apud PUDR 1996, p. 14), autuando inclusive o superintendente da polícia Dwivedi por omissão na contenção da violência. E não foi somente um embate entre muçulmanos e hindus: dados oficiais apontam para 1.070 mortes e 524 feridos, a maioria de muçulmanos em menos de uma semana de tumultos. Grupos de *karsevaks* chegavam de carro, ônibus e trem de diversas partes da Índia para se unir aos outros (*karsevak* é o nome dado às pessoas que se voluntariam pela causa religiosa hindu, e são mobilizados e financiados sobretudo pelo VHP e pela RSS). A vila de Bhagalpur foi praticamente destruída (Veer 1994: 04). O culto aos tijolos de Lorde Rama foi um dos maiores conflitos entre hindus e muçulmanos desde a Partilha.

Em 1990 Lal Kishan Advani, liderança do BJP, organizou um ritual que passaria por diversos estados indianos – de Somanatha, no estado de Gujarat, à Ayodhya, em Uttar Pradesh – com o intuito de finalmente construir o templo do Lorde Rama, no dia 30 de outubro de 1990. Advani, saiu em pessoa em carreata pelos estados no norte da Índia em um *rath* - um ônibus transformado em uma carruagem mítica, como a que lorde Krishna usara nos relatos do Bhagavda Gita.

Mulayam Singh Yadav, então governador de Uttar Pradesh pelo partido socialista Samajwadi Janata Party (SJP) afirmou que não deixaria a procissão de Advani entrar em Ayodhya, e antes do dia 30 de outubro, Advani foi preso, com o aval do primeiro ministro Vishwanatan Pratab Singh, também do SJP. A prisão de Advani não preveniu os *karsevaks* de continuar o *rath* à Ayodhya mas foram impedidos pela polícia. Vishwanatan Pratab Singh e seus aliados estavam alinhados com a tradição institucional do secularismo. Nesta perspectiva governo indiano não poderia permitir a alienação radical de sua população muçulmana com a destruição de uma mesquita construída no século XVI. É improvável que um governo liderado pelo partido do Congresso teria agido da mesma forma, pois o antecessor de VP Singh, Rajiv Gandhi, se posicionou, em mais de uma ocasião, a favor de Advani e dos hindus em Ayodhya. De qualquer forma, as ações encabeçadas por Viswanatan Pratab Singh resultaram na perda do apoio do BJP no parlamento indiano e a subsequente queda do governo de VP Singh que governou durante o curto período de dezembro de 1989, a novembro de 1990.

A queda de VP Singh marca o início da ascensão do BJP e com ele o nacionalismo hindu. Nas eleições nacionais de maio e junho de 1991, onde seriam eleitas 511 vagas no parlamento, o partido de Advani ganhou, pela primeira vez na História do país, 119 postos, e 20 por cento dos votos. Isto significa que o BJP dobrou sua participação política e

se tornara o maior partido de oposição. Ainda mais significativo, foi o fato de que o partido ganhou as eleições estaduais e formou governo no estado de Uttar Pradesh – o maior da Índia, à época com mais de 100 milhões de habitantes, e do Gujarat, que detém um dos maiores parques industriais do país.

Em 1992 o governo da Índia, formado pelo partido do Congresso com Narasimha Rao no posto de primeiro ministro buscou resolver a disputa organizando negociações entre o VHP e o *Muslim Babri Masjid Action Committee*, sem sucesso algum nestas negociações. No início de dezembro, grupos de *karsevaks* começaram a chegar na cidade. No dia 6 de dezembro de 1992, um grupo com mais de 300 mil pessoas marchou em direção à mesquita e, armados com martelos, machados e pás, literalmente a destruíram. A destruição da mesquita por grupos hindus foi amplamente divulgada pela mídia internacional. O saldo de vítimas fatais, maioria muçulmana, no curso dos eventos que culminaram na destruição da mesquita chegou a 1.700 (Thakur 1993: 645; Jaffrelot 2007: 21).

III O massacre de muçulmanos em Gujarat

Como mencionado acima, o BJP cresceu substancialmente em um dos estados mais desenvolvidos economicamente na Índia, o estado de Gujarat, situado na fronteira com o Paquistão. Narendra Modi, atual Primeiro Ministro da Índia, foi peça central da investida do BJP na região, sendo governador do Gujarat de 2001 a 2014.

No dia 27 de fevereiro de 2002, o trem *Sabarmati Express* saiu de Ayodhya, transportando diversos grupos hindus *karsevaks* que foram prestar apoio à construção do Templo de Rama (até a data presente, fevereiro de 2017, o templo para Rama em Ayodhya ainda não fora construído). Ao passar pela pequena cidade de Godhra, em Gujarat, cidade de maioria muçulmana, dois vagões do trem foram incendiados. Cinquenta e oito passageiros foram vítimas fatais neste incidente, sendo praticamente todos hindus.

Atos de violência sectária são bastante comuns no estado, e poucos imaginavam a amplitude de atos que este incidente viria a disparar. Do incidente com o trem em Godhra seguiu-se uma carnificina sectária no estado de Gujarat sem precedentes. Por quase de quatro meses, dezesseis dos vinte e quatro distritos de Gujarat foram tragados por ondas de violência contra muçulmanos. Particularmente entre os dias 28 de fevereiro e 2 de março, a população da colônia muçulmana de Gulberg, na área leste da capital Ahmadabad sofreu um forte ataque, que fez com que o local deixasse de existir. Somente na tarde do dia 28, setenta e cinco muçulmanos foram assassinados de formas desconcertantemente brutais (Sawant 2002; Yeolekar 2002; Varshney 2002; Nandy 2002; Fachandi 2012), e os sobreviventes deixaram o local, migrando para casa de familiares e amigos, ou para os campos criados para receber deslocados da violência. A capital Ahmedabad sofreu uma onda de migração em massa, e muitos não retornaram até a presente data. A cidade permanece dividida com áreas restritas destinadas à hindus e à muçulmanos.

Um grupo de civis se organizou com o objetivo de analisar as causas do evento, o chamado *Concerned Citizens Tribunal* (CCT). Deste relatório, 151 cidades e 993 vilas foram afetadas por tumultos sectários. O CCT coletou 2,094 testemunhos de sobreviventes, assim como ouviu grupos de direitos humanos, organizações de mulheres, acadêmicos e ONGs. O grupo também teve acesso a documentos produzidos por pessoas que gerenciavam os recém-criados campos de deslocados internos e líderes comunitários; estes documentos possuem listas de pessoas mortas ou desaparecidas, uma catalogação meticulosa sobre as perdas econômicas, e das profanações religiosas. O CCT publicou separadamente estas listas e catálogos, e os deixou anexados ao relatório final. Ademais, mais de uma dúzia de relatos e inquéritos policiais foram deixados nas mãos do CCT, que foram examinados pelos membros do grupo.

O Relatório é aberto com a História da violência sectária no estado de Gujarat. Isso porque os eventos de 2002 fazem parte de um processo longo de disputa entre as duas comunidades religiosas. Principalmente nos anos de 1961-71, especialmente no ano de 1969, mais de 2.000 pessoas, a maioria muçulmanos, perderam a vida em conflitos desta natureza. Exatamente por este motivo, a grande maioria dos envolvidos em esclarecer as razões que culminaram no massacre de 2002 apontam claramente para sua previsibilidade.

Os tumultos de Gujarat são justificados pelos nacionalistas hindus como um ato de retaliação aos muçulmanos que atearam fogo nos vagões do *Sabarmati Express*. Nos principais jornais da Índia (*Times of India* e o *Hindustan Times*), há quem diga que foi um grupo imenso de muçulmanos que atacou o trem; e há quem diga que o evento foi arquitetado pelos próprios extremistas hindus com o intuito de justificar um ataque posterior aos muçulmanos. A causa exata do incidente permanece desconhecida.

De acordo com Praveen Tagodia⁵, secretário nacional do VHP em 2002, a onda de violência pós-Godhra foi uma reação natural aos ataques muçulmanos a diversos peregrinos hindus, e ataques a hindus na Caxemira. Neste período a imprensa local vernácula de Gujarat associava a comunidade muçulmana a terroristas, ao passo que gangues armadas de hindus extremistas se organizavam para dizimar muçulmanos em revanche a tragédia do trem (Yeolekar 2002). De acordo com um pronunciamento público do VHP, a violência em Gujarat foi “a primeira resposta positiva dos hindus ao fundamentalismo muçulmano em 1.000 anos”⁶. Esta referência de mil anos se dá exatamente no período de chegada dos muçulmanos na região, período em que ocorreu, segundo os nacionalistas hindus, um longo declínio da civilização hindu. Para os fundamentalistas hindus, o governo de Gujarat fez o que foi eleito para fazer: permitir retaliação violenta contra muçulmanos, mesmo contra milhares de pessoas que nem chegaram perto do incêndio dos vagões de Godhra. O saldo de vítimas fatais em quatro meses de violência sectária em Gujarat é de aproximadamente 2.000 pessoas, a maioria muçulmana.

⁵ Em entrevista ao jornal Times of India do dia 25 de março de 2002.

⁶ Publicado no jornal Times of India em 26 de junho de 2002 original: “the first positive response of the Hindus to Muslim fundamentalism in 1.000 years”.

IV A Representação da Comunidade Muçulmana

Antes mesmo da publicação de *Homo Hierarchicus*, Dumont anunciou que em sua opinião, as condições perfeitas para o desenvolvimento de uma Sociologia da Índia são encontradas no estabelecimento de uma *relação* entre a sociologia e a Indologia clássica⁷ (Dumont & Pocock 1957 p, 02). Por “relação”, Dumont segue na esteira de Marcel Mauss, onde a sociedade e a indologia devem ser combinadas, uma vez que o papel da tradição sânscrita demonstra sem sombras de dúvidas a unidade da Índia (p. 04). Esta inferência dumontiana da combinação entre sociologia e indologia como sendo o melhor caminho para uma análise da Índia, tendo a cultura sânscrita como característica universal na região, influenciou – e ainda influencia - diversos cientistas sociais dentro e fora da Índia.

Dumont (2008 [1966]) não trata da presença muçulmana na sociedade indiana, que é entendida como uma sociedade primordialmente hindu. A cultura muçulmana indiana é discutida em Dumont de forma marginal no capítulo X do *Homo Hierarchicus*, sob o título “Comparação: A Questão da Casta Entre os não-Hindus e Fora da Índia”. Neste capítulo, o foco de Dumont é nos Swat Pathan, habitantes do alto rio Indus (atualmente parte do Paquistão), uma sociedade que sobreviveu isolada da maioria hindu. Se seu foco fosse a sociedade muçulmana dos estados do Punjab, Uttar Pradesh, Gujarat ou das cidades de Mumbai e Deli, ele teria em mãos um material rico, composto por mais de mil anos de interações entre as duas comunidades religiosas.

A concepção hindu, elaborada por Dumont, de que os reis (kshatryia) eram os protetores dos sacerdotes (brâmanes), das vacas e dos templos (DUMONT (2008 [1966]) não pode ser validada se o rei for muçulmano. Portanto, ao discutir as noções hinduístas de parentesco, realeza e domínio em sua análise do sistema de castas, Dumont não considera o fato crucial de que grandes partes da Índia, por mais de seis séculos, estiveram sob o domínio do Império Mughal. É fato consumado de que o Raj britânico influenciou, e modificou, de forma decisiva a sociedade indiana. Curiosamente, na perspectiva de Dumont, o domínio muçulmano parece ter atravessado a Índia por seis séculos sem deixar marcas decisivas na tradição da cultura sânscrita.

As inferências dumontianas ressoam as análises sociais das instituições indianas pós-coloniais. No que diz respeito às análises sobre violência, o *National Crime Records Bureau*, é o órgão governamental responsável que, anualmente desde o ano de 1953⁸, divulga estatísticas sobre crimes no país, com base nos atos reportados à polícia. O *Bureau* desenvolve diversas seções para analisar crimes específicos, relacionando, de forma inovadora, os crimes às suas vítimas. Este é o caso das seções de “Violência contra as Mulheres”, “Violência contra os Dalits”, “Violência contra Tribais” e “Violência contra as Crianças”. O caráter inovador do *Bureau* é o de cruzar os dados de crimes com os das vítimas, desenvolvendo o conceito de que há crimes cuja característica é o fato de ter vítimas específicas. Com isso, o *Bureau* elabora a taxa de incidência dos crimes

⁷ Indologia é o nome da corrente Orientalista em sua vertente indiana.

⁸ www.ncrb.gov.in

considerando o total da população das vítimas. E com isso, contribui para confirmar um fato constantemente ressaltado pela sociologia indiana: as ações sociais se relacionam a predicados, na forma de que todo ato é relacionado a um outrem específico. Esse outrem não é homogêneo, não é aleatório: é mulher, homem ou trans, é membro de alguma casta, subcasta, de alguma religião, seita, fala certa língua, e vem de certa região.

Não há, porém, em nenhuma análise do Bureau, uma seção dedicada a analisar e tratar a violência religiosa. As minorias analisadas pelo *Bureau*, consideradas vítimas de crimes especificamente voltados contra elas, são as minorias de castas. Minorias religiosas são descartadas da análise. Porém, segundo as mesmas análises do *Bureau*, a violência coletiva, os *riots*, são os crimes de maior incidência nos últimos anos. Na maioria destes eventos, a violência coletiva é sectária, num embate entre as duas maiores comunidades religiosas do país. E dentro destas análises, o *Bureau* não indica quem são as vítimas dos *riots*, apesar de indicar as vítimas de grande parte dos outros crimes. Nesta perspectiva, o *Bureau* nos oferece informações de quantos Dalits são vítimas de violência; mas não o número exato de quantos muçulmanos foram vítimas de violência religiosa.

V Violência Sectária e o Legado da Partilha

A história da violência coletiva e sectária na maior parte das análises sociológicas indianas aparece como eventos secundários no curso da História da Índia. As políticas hindus, e as políticas muçulmanas aparecem como elementos menores frente a uma luta unificada e não violenta contra os britânicos; e a violência na maioria dos casos vem associada à mecanismos impostos pela administração colonial. Apesar da formação de dois, e eventualmente três, Estados independentes como resultado da Partilha da Índia, a historiografia, e as ciências sociais indianas tendem a focar no caráter secular e não violento da formação da Índia independente. As ciências sociais optaram por celebrar a independência da Índia como nação soberana, ao invés de lidar com as agonias da Partilha.

Gyan Pandey sugere que a violência religiosa na Índia é tratada como eventos excepcionais, pontos fora da curva, resultados de conjunturas incomuns. Estas análises pretendem dizer que a violência sectária, na quantidade de ocorrências na escala e na frequência desde 1980 ainda não fazem uma diferença fundamental à essência do secularismo das pessoas, e tampouco afetam a tradição nacional de não-violência (Pandey 1992: 41).

O momento da violência e do sofrimento na violência coletiva sectária nos diz muito sobre a condição da sociedade indiana atual. A experiência da violência é uma parte crucial na formação da tradição, do senso de comunidade e da História da Índia contemporânea. As cicatrizes da sociedade ficam claras na divisão identitária pós-colonial extremamente rígida das comunidades hindu, muçulmana e sikh.

Gandhi e o “povo indiano” se tornam símbolos de uma essência nacionalista, de um espírito indiano, que parece ignorar o fato de terem passado por um processo de formação

■ artigo

onde o auge da luta foi a divisão em dois países em termos religiosos. Nos questionamos se os tumultos sectários a que aludimos não seriam consequências diretas desta História de que pouco se fala.

A Partilha foi para a maioria das pessoas que hoje vivem nos territórios divididos do norte, leste e oeste da Índia, do Paquistão e de Bangladesh, o evento principal do século XX; equivalente em termos de trauma e consequências às Grandes Guerras para a Europa. As experiências da Primeira e da Segunda Guerra são celebradas na Europa com monumentos e eventos nacionais. Não há nada equivalente na Índia. O que se celebra na Índia é a conquista da independência por meio da não-violência divulgada por Gandhi, que compõe uma parte muito mínima na composição do que foi a luta pela independência da Índia.

Referências

BRASS, Paul The partition of India and retributive genocide in the Punjab, 1946–47: means, methods, and Purposes. *Journal of Genocide Research* v. 5, n. 1 2003

DUMONT, Louis Homo Hierarchicus Edusp, 2008

DUMONT, Louis, POCOCK, David For a Sociology of India. *Contributions to Indian Sociology* n. 1 1957

ENGINEER, Ali. Communal Riots in 2002: A Survey. *Economic and Political Weekly* vol 2 jan 2003

_____ Grim Tragedy of Bhagalpur Riots: Role of Police-Criminal Nexus. *Economic and Political Weekly* vol 25 n 6 fev. 1990

FACHANDI, Parvis Ghassem. *Pogrom in Gujarat: Hindu Nationalism ad Anti-Muslim Violence in India*. Princeton University Press 2002

HANSEN, Thomas Blom *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay* Princeton University Press 2001

JAFFRELOT, Christophe. *The Hindu Nationalism: a Reader*. Princeton: Princeton University Press, 2007

JOHNSON, Donald JOHNSON, Jean *Through Indian Eyes*. United Nations: Eyes Book Series 2008.

KHOSLA, Gopal Das *Stern Reckoning: A Survey of the Events Leading Up To and Following the Partition of India*. Delhi: Oxford University Press, 1989 [1949]

NANDY, Ashis Obituary of a Culture. *Seminar*, maio, 2002

NEIL, Stewart Divide and Rule: British Policy in Indian History. *Science and Society* vol 15, jan 1951

PANDEY, Gyanendra In Defence of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today. *Representations* n.37 jul. 1992

RAI, Satya. *Partition of the Punjab: A Study of its Effects on the Politics and Administration of the Punjab 1947-1956*. Bombay: Asia, 1967

SAVARKAR, Vinayak Damodar. *Essentials of Hindutva*. Independent Publish Plataform 2006.

SAWANT, Surej Gujarat in Concerned Tribunal Reports. Ahmedabad 2002

SEN, Amartya. *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*. New Delhi: Penguin Books, 2005

SENGUPTA, Roshni Communal Violence in India: Perspectives on Causative Factors. *Economic and Political Weekly* vol. 40 n. 20 maio, 2005.

■ artigo

SEE, Sudhir Vyas. Indian Policy, Pseudo Secularism Responsible for Current Crisis. *Times of India*, 25 de março, 2002

SINGH, Kirpal (ed.) *Select Documents on Partition of Punjab*. Delhi: National Book Shop, 1991

STEWART, Neil Divide and Rule: British Policy in Indian History Science and Society vol 15 n. 1 1951

THAKUR, Ramesh Ayhodhya and the Politics of Indis's Secularism: A Double-Standards Discourse. *Asian Survey*, vol 33, n. 07 1993

VARSHNEY, Ashutosh. *Ethnic Conflict and Civic Life, Hindus and Muslims in India*. New Haven: Yale University Press, 2002.

VEER, Van der, Peter. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Los Angeles: University of California Press, 1994

YEOLEKAR, Mugdha Gujarat Riots: an Interpretative Analysis. University of Pune, Tese. 2002

Documentos

Census of India 2011. Disponível em www.censusindia.gov.in

Recalling Bhagalpur: a Report of the Aftermath of the 1989 Riots. People's Union for Democratic Rights Report, PUDR, 1996, disponível em:

<http://www.unipune.ac.in/snc/cssh/humanrights/04%20COMMUNAL%20RIOTS/A%20-%20%20ANTI-MUSLIM%20RIOTS/02-BIHAR/02b.pdf>

CONCERNED CITIZENS' TRIBUNAL, 2002, "Crime Against Humanity: An Inquiry Into the Carnage in Gujarat", November 21, 2002, Mumbai: Anil Dharkar for Citizens for Justice and Peace, disponível em <http://www.sabrang.com/tribunal/>.

Texto recebido em: 15 de Dezembro de 2016

Aprovado em: 30 de Maio de 2017

TRADUZINDO A METÁFORA DA DANÇA EM RUMI

TRANSLATING DANCE METAPHOR IN RUMI

Leandra Elena Yunis¹

Resumo: O presente artigo apresenta uma tradução direta inédita do persa para o português de um ghazal de Jalaluddin Rumi, poeta e místico persa do século XIII, fundador da Ordem dos Dervixes Rodopiantes de Konya. Nossa metodologia de análise e tradução utiliza de forma inovadora elementos de linguagem da Dança para explorar aspectos importantes da metáfora da dança na poesia sufi.

Palavras-chave: Poesia persa, islã medieval, sufismo, dança oriental, tradução.

Abstract: This article presents an unpublished translation, directly from Persian to Portuguese, of a ghazal by Jalaluddin Rumi, the great poet and mystical master of the 13th century and founder of the Mevlevi Order of the Whirling Dervishes of Konya. In an innovative way, our translation methodology uses elements of Dance language to explore aspects of dance imagery in sufi poetry.

Key-words: Persian poetry, medieval Islam, Sufism, oriental dance, translation.

Introdução

Durante o mestrado (Yunis, 2013), analisei e traduzi a metáfora da dança em Rumi e Hafiz utilizando certos parâmetros e elementos da linguagem da Dança. O objetivo, na ocasião, era abordar a interação entre poesia, dança e audição mística, verificando o modo como determinados recursos da composição poética propiciam a reinstalação referencial da dança no ouvinte. No presente artigo apresentarei a tradução comentada de um poema de Jalal Uddin Rumi, poeta, dançarino e mestre místico do século XIII, fundador da Ordem Mevlevi dos Dervixes Rodopiantes de Konya. Na contramão do fanatismo religioso e de estereótipos orientalistas, Rumi é, a meu ver, um exemplo positivo e transhistórico de líder islâmico pacifista, visto que fomenta a guerra santa no sentido puramente místico; isto é, do aprimoramento interior que conecta o ser humano à divindade através da beleza e do amor universal ao próximo e à natureza (Teixeira, 2016: 163-168). Desta ótica, o nosso maior inimigo habita dentro de nós mesmos e só pode ser combatido através da pureza de coração e do autodomínio, como o que requer daqueles *que dançam, entram na arena e*

¹ Bacharelado e licenciatura em História (2001), mestrado em Língua, Literatura e Cultura Árabe (2013) e doutorado (em andamento) em Estudos Judaicos e Árabes, pela USP; é atual bolsista demanda social do CAPES sob orientação de Michel Sleiman. Pesquisadora, professora e dançarina de tradições árabes, persas e ciganas há 18 anos com especialização em Dança e Consciência Corporal pela FMU. E-mail: leyunis@gmail.com e CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5525960104590854>

marcham; dançam no próprio sangue e encorajam (Rumi [1207-1273], 1940),² como se lê no *Masnavi*, o “corão persa”.

Antes do *Masnavi*, obra teosófica de maturidade, Rumi compôs o *Divan de Shams de Tabriz*, extenso poemário lírico à Shams (nome que significa “sol”), seu próprio mestre, o dervixe errante que o iniciara através de uma ligação profunda e misteriosa (Guilhon, 2015). Boa parte dos versos deste livro foi recitada enquanto o poeta dançava em êxtase, dentre os quais se apresenta aqui a tradução do gazal 2131, cujas peculiaridades compositivas se apresentam como fortes indícios da estreita interrelação entre gesto, palavra e transe extático dessa obra lírica. Antes, porém, se faz necessário circularmos brevemente por alguns tópicos importantes a respeito do fenômeno coreográfico que se compartilha entre corpo e imagem poética na metáforica da dança.

A dança muito além do aspecto motor

Inspirada na proposta cognitiva de Raymond Gibbs e Nicole Wilson (2007), segundo a qual o gesto sintetiza ideias abstratas e especifica-lhes o sentido em função da atividade conjunta do córtex-motor com o pré-motor, ligado também à função imaginativa no cérebro, nossa metodologia de tradução e análise consiste numa espécie de *gestalt* tradutória que utiliza o movimento corporal para a apreensão do sentido poético. Uma vez que “a compreensão de muitas palavras e frases envolve a reinstalação parcial de experiências do indivíduo com o seu referente mundano real,”³ toda referência poética à dança pode conduzir o ouvinte a reconhecer padrões de movimentação coreográfica e senti-los como atuando em si mesmos. Isso porque a representação imaginária da dança se dá de modo análogo ao efeito estético direto da sua representação imediata, visto que a arte coreográfica consiste, segundo Judith Lynne Hanna, na transformação simbólica da experiência humana através do encadeamento conjunto dos aspectos fisiológicos, musculares e neurais, afetando igualmente a plateia em termos motores, afetivos e cognitivos (Hanna, 1979: 19-28).

O elemento definidor da linguagem da dança, seja em termos de tradição ou de criação livre,⁴ é o elemento coreográfico, constituído basicamente de propósito, intencionalidade rítmica e atividade motora. A significação coreográfica, porém, adquire sentido basicamente através de três aspectos fundamentais: o aspecto cultural (Williams, 2004: 168), que chamamos de extracínético e que permite que todos acessem ao menos

² M. III: 96. Tradução nossa.

³ “Recent empirical and theoretical advances in cognitive sciences suggest that understanding many words and phrases involves some partial reinstallation of one’s experiences with its real-world referent”. (Gibb e Wilson, 2007: 723).

⁴ Do nosso ponto de vista, não há campo de criação puramente livre, pois mesmo as modalidades consideradas artísticas ou cênicas, contém convenções; é o caso mesmo da dança contemporânea ocidental, cuja universalidade é meramente ideológica. Por outro lado, toda tradição tem espaço para o improvisado, de modo que há sempre, em maior ou menor grau, uma combinação de ambos elementos; ainda quando se trata de coreografia pré-estabelecida, há uma margem mínima de interpretação que permite identificar o talento criativo particular de cada dançarino.

um significado coletivo ou pré-estabelecido para gestos e padrões coreográficos (o deslocamento em roda na ciranda, por exemplo); o aspecto cinético, relativo ao movimento das partes do corpo, à qualidade tônica ou motora da ação; e o aspecto metabólico, que envolve ritmo, intensidade e expressividade. Através da realização coreográfica, o movimento corporal tende a integrar também crivos de ordem moral, intelectual, existencial, histórico (Lopez y Royo, 2008), político e ideológico (Shay, 2002); essa espécie de processo-discurso, porém, funciona de modo relativamente aberto e é completado pela interação com a plateia. Ao ultrapassar o caráter lúdico e rítmico ou meramente ornamental e descritivo (pantomima) da dança, essa interação permite, eventualmente, o compartilhamento discursivo num nível de consciência mais profundo, que não pode ser verbalizado nem descrito. É quando a audiência é fisgada, por exemplo, pelo gesto suspensivo, forte, intenso e ao mesmo tempo enigmático de *duende gitano* numa boa apresentação de flamenco.

O compartilhamento do discurso ou da mensagem coreográfica não se encerra, assim, numa veiculação unidirecional do aspecto imaginativo-afetivo que supostamente parte do dançarino em direção ao público, pois a sensação inexplicável do arrebatamento estético advém justamente da participação anímica da plateia que retroalimenta o artista. Esse fenômeno sinérgico constitui um fator estético da maior relevância especialmente nas tradições musicais e coreográficas da Ásia Menor, Ásia Central e Oriente Médio, justamente porque qualquer recital e baile ou apresentação é permeado pela lógica do ouvir e dançar “juntos”. No ambiente do palco italiano, que definiu a arte cênica ocidental de modo geral,⁵ isso corresponderia à quebra da 4ª parede, ou parede invisível, que separa plateia e artista, ambientes da recepção e da representação. Quando a dança deixa de ser mimética, no sentido raso do termo, propicia então a experiência efetiva do desvelamento de uma realidade imaginária, mítica ou suprassensorial (Vernant, 1991: 92).

Conceber como real tal experiência imaginária ou mítica, veiculada por um corpo vivente, implica necessariamente na revisão crítica do conceito de mimese, a ser considerado não mais no sentido de cópia mas sim de uma espécie de redescritção ontológico do real (Ricoeur, p. 2005: 373.). O corpo certamente pode ter diferentes acepções em diversas perspectivas coreográficas; em termos estéticos (e desta perspectiva), todavia, ele é simultaneamente suporte artístico e natural que se instaura igualmente como metarrefência cultural, histórica e existencial. Uma vez que a dança é uma arte performática efêmera, é sempre e antes de mais nada relativizada pelo próprio corpo dançante, cuja transitoriedade, limites e possibilidades circunscrevem a sua condição de suporte vivo e modelo de significação. A realidade representada (ou desvelada) na dança ganha a existência e a vida inerentes ao corpo dançante no instante fugaz da sua realização. Enquanto o poema se perpetua através dos tempos no papel, letra morta que é revivida e ressignificada na leitura, a dança não é retida pelo traço coreográfico e seu processo vivo desafia o estabelecimento de um sentido unívoco.

⁵ No palco, onde tradições coreográficas também costumam ser inventadas pela transposição (Shay, 2002), a dança tem um caráter distinto da sua realização *in loco*, na qual a relação entre memória, ancestralidade e representação está nitidamente ligada a revivência do mito (Sachs, 1937: 226).

Se tais pressupostos precisam ser explicitados aqui, isso se deve ao fato de que há, por um lado, uma noção generalizada de que a dança pode ser algo belo, porém sem sentido ou significado além da sua dimensão rítmica ou cuja encenação pode ser apreendida e experimentada prioritariamente pelo sentido da visão; por outro lado, diversas teorias da Dança em voga, a maioria delas ocupadas com as expressões artísticas e cênicas, são cindidas e, de forma astuta, cindem também ideologicamente e socialmente as dimensões artística e artesã (ou cultural) da arte dançada (Lopez y Royo, 2008).

Dançando no medievo islâmico

Do mesmo modo que tais teorias nem sempre são adequadas às diferentes expressões coreográficas orientais da atualidade, para as quais a fronteira entre público e artista não deve ser rigidamente delimitada, não fariam sentido para abordar a noção de dança entre os persas medievais, especialmente os sufis, que compreendiam o corpo como um signo de dupla face, espiritual e natural. Como se faz ainda hoje entre os persas, os místicos e artistas medievais denominam a tal sinergia da dança, bem como da música, de *hāl* (Alghazali [1058-1111], 1901: 717) – um estado extático sutil, reconhecidamente compartilhado, que teria o poder de elevar a alma e purificar o corpo (Varzi et al, 1986: 3-4).

Nos tempos de um medievo ligeiramente distinto do europeu com o qual estamos habituados pelos vícios escolares do Ocidente, a camada material do corpo, a mais densa, transitória e, provavelmente, diminuta do ser, era descrita nos poemas como uma casca que envolve o miolo; este sim, núcleo luminoso velado por várias outras camadas do ser, não necessariamente individuais como o corpo físico (Bashir, 2011). O coração de cada pessoa, como se lê na *Sura da Luz* (c. 24:35), era facilmente identificado como nicho de um lume no interior daquele miolo, recinto cuja porta se abria à dimensão espiritual e onde as almas, feito feixes de luz que se entrecruzam, poderiam eventualmente experimentar a fusão em pura luz e sentirem-se misteriosamente em comunhão interior e coletiva, tornando-se imediatamente parte de uma essência una e indivisível.

Não obstante, ainda que o fruto, concha ou semente fossem as representações simbólicas mais usuais, concebia-se que as camadas e faculdades anímicas e espirituais, existentes desde antes da criação (Amin, 1991), se sobrepunham interiormente como que de modo convexo mas não necessariamente concêntrico em torno do núcleo corpóreo e poderiam ser contíguas aos elementos aos quais pertenciam. As almas, por exemplo, com frequência eram consideradas simultaneamente espirituais e sensórias, individuais e coletivas; assim, a alma mineral era compartilhada por todos os seres da matéria, porque existia não somente nas rochas que formam as altas e sólidas montanhas, mas também nos minerais que nutrem as ervas e constituem os ossos animais e humanos. A alma vegetal, que dotava de faculdades vegetativas tais como a nutrição, o crescimento e a reprodução, era compartilhada pelos seres nos estágios seguintes, da alma animal e humana; a alma animal, caracterizada pelas faculdades instintivas e pelas emoções, se

estendia à humanidade, cuja capacidade intelectual e espiritual, por sua vez, a distinguiu e capacitava o homem a integrar os estágios precedentes no nível divino (Avicena [980-1037], 2011; Alghazali [1058-1111], 1938).⁶

Dentro dessa cosmologia, a música de afinação natural e microescala cromática vibrava em consonância com os raios estelares e atuava simultaneamente sobre os seres na esfera sublunar, afinando suas dimensões, estágios e faculdades específicas ao momento e tom cósmicos (Michon, 2007). Em resumo, o corpo dançante não se restringia ao humano e não exprimia somente valor estético, mas o efeito espiritual da sinfonia cósmica nos diversos níveis daquele universo em ato, de parido tempo, movimento e matéria simultâneos (Alkindi [séc. IX], 2006). E visto que a dança fosse, pois, signo da criação divina, simbolismo e harmonia eram essenciais à sua plena realização e perfeição.

De modo similar, a poesia mística, enquanto veículo do verbo criador, deveria ressoar no campo da linguagem falada a verdade divina e os mistérios da existência. Ao tecer significações entre natureza referencial e linguagem, o poema estabelecia o vínculo cosmológica entre a palavra e as coisas, cuja essência em comum em termos atributivos e analógicos (Huizinga, 1996: 212-213) e demais correlações simbólicas deveriam estar presentes na espacialidade arquetípica do poema, estabelecido como microcosmo que dispunha imagem e som de forma coesa e coerente com a ideia poética. Porém, uma vez que a estética mística tinha como propósito ultrapassar o plano discursivo para atingir a suprarrealidade referenciada pelo poema, propunha paradoxalmente provocar a sua apreensão infusa pela dissipação de todo artifício, de modo a conduzir o ouvinte ao estado de pureza original, próprio da dança e de toda experiência mística: a unidade no Ser.⁷

Palavra que dança

Trilhando então o caminho inverso do poético ao corporal – processo que denominamos de metaforização corporal (Yunis, 2013) – constatamos que a metáfora da dança converge da palavra à experiência imaginária do movimento e dali ao campo não verbal da composição poética. É uma espécie de procedimento reverso ao da formulação e comunicação coreográfica. Depende, sobretudo, de como se estruturam os elementos característicos do movimento poético – tais como transições, ritmo, transferências de sentido – que nos parecem compor o fator dançante, responsável por exprimir a particular relação cósmica entre palavra e movimento. Seu domínio abrangeria o trânsito entre a significação poética e a estrutura sígnica, seja em termos metafóricos, de referência coreográfica, seja em

⁶ A noção difundida por Avicena está baseado no *De Anima* de Aristóteles, incorporado pela maioria dos filósofos e místicos como representação do mundo. O filósofo místico Alghazali, embora critique Avicena, utiliza o mesmo esquema adicionando, porém, a ideia de que além de corpo, alma, espírito e intelecto, o ser humano também está envolto ou é infundido por uma substância essencial etérea que é responsável por sua vida e movimento.

⁷ Na linguagem muçulmana trata-se do *tawhīd*: no sentido esotérico, a união interna com Deus; no exotérico, a união com a comunidade, comunhão.

termos compositivos, isto é, de uma coreologia poética propriamente dita, concebendo-se a dança, tal como a música, um fator inerente à poesia (Pound, 2006: 22).⁸

Pode-se supor, como fizemos outrora, que esse traço coreológico deva estar relacionado ao aspecto lúdico; segundo Huizinga (1971: 157), encontra-se basicamente no ritmo, que não é somente musical ou métrico, mas jogo de contrastes, oposições, inversões e diálogos e na fonte geratriz da poesia, da dança e do jogo social, cujos traços fundamentais seriam a beleza, o caráter sagrado e a magia. Com efeito, a poesia mística sufi medieval, com seu valor calcado na estética do sublime e do inefável, tem por traço distintivo o jogo entre a fixação rítmica e a variação imagética que leva, paradoxalmente, à dissolução do sentido poético em construção.

Segundo a noção medieval persa da poesia, são as imagens e os verbos metafóricos que unificam temas e aproximam ideias, dotando o poema de coerência e organicidade através da unidade imagética, temática e sonora, cuja trama espacial e semântica se entrelaça em antíteses, transições, condensações, recursos da sonoridade e divisões temático-espaciais (Meisami, 2003: 390). Essa espécie de suprametáfora constitui uma rede de significação que integra também argumentos filosóficos, símbolos e alegorias a partir da estrutura do *symbolon*.

O *symbolon* consiste numa fórmula silogística que combina símbolos de caráter mitopoético, empréstimos metafóricos e predicados argumentativos, sendo que o seu uso alusivo (*išārah*) em citações religiosas, filosóficas ou literárias, estrutura-se como interface discursiva, ao modo da metáfora metafísica. Assim, por exemplo, a imagem da rosa, signo místico da experiência corporal na existência terrena, pode também aludir a um capítulo ou ideia moral do *Jardim das Rosas* de Sa'di [1184-1291] (2000); bem como pássaros aos pássaros ou à mariposa noturna da *Linguagem dos pássaros* de 'Attār [1145-1221] (1991) e assim por diante. Além disso, tais imagens possuem denotação simultaneamente dramático-coreográfica, teosófica e proverbial na tradição persa.

Além dessa estrutura metafórica de base, extensível ao referente simbólico ou intertextual e que funde o modo afetivo à ideia abstrata, a sintaxe persa possibilita uma dinamicidade muito peculiar à significância poética. Por um lado, facilita a polissemia do enunciado e, por outro, situa o verbo ao final da frase (Hooshang, 2007), o que permite que a rede imagética, construída verso a verso, seja axializada pelo verbo metafórico em anáfora, cujo paralelismo espiralado não apenas compara mas desdobra os versos uns sobre os outros, gerando uma instabilidade constante dos predicados (Yunis, 2013: 49-63). É precisamente essa movência permanente que leva ao esfacelamento do sentido verbal e à experimentação do dançável naquela poesia.

Para transpor minimamente este traço compositivo da significância (Laranjeira, 2003), a tradução deve marcar de forma mais aproximada possível a espacialização dos elementos imagéticos com o ritmo, delimitando o hemistíquio pelo padrão rítmico, integrando os pés métricos aos sintagmas semânticos e encerrando a sentença com a

⁸ Pound abre seu estudo sobre literatura afirmando que “a música começa a se atrofiar quando se afasta da dança e a poesia quando se afasta da música”. Tradução de Augusto de Campos e José Paulo Paes.

rima, que não raro está construída a partir do verbo. No caso do gazal persa, que é uma forma-poema curta, condensada da qasida árabe e de uso liricomusical, há também a sobreposição contígua de tópicos a cada dois ou três versos para fundir temas; no caso da poesia mística, especialmente os báquico, amoroso e espiritual.

Traduzindo o gazal dançante de Rumi

Há mais de 35 mil versos no *Divan de Shams de Tabriz*, entre rubais, poemas estróficos e gazais, a maioria deles tendo em média de 5 a 12 versos ou um pouco mais, como o gazal 2131 (numerado conforme a edição crítica de Badi Uzaman Foruzanfar Rumi [1207-1273], 1957), para o qual se apresenta a seguir um exercício de tradução inédita e direta do persa para o português:

غزل ۲۱۳۱	
۱	حیلت رها کن عاشقا دیوانه شو دیوانه شو واندر دل آتش درآ پروانه شو پروانه شو
۲	هم خویش را بیگانه کن هم خانه را ویرانه کن وانگه بیا با عاشقان هم خانه شو هم خانه شو
۳	رو سینه را چون سینه‌ها هفت آب شو از کینه وانگه شراب عشق را بیمانه شو بیمانه شو
۴	باید که جمله جان شوی تا لایق جاتان شو یگر سوی مستان میروی مستانه شو مستانه شو
۵	آن گوشوار شاهان هم صحبت عارض شده آن گوش و عارض بایدت دردانه شو دردانه شو
۶	چون جان تو شد در هوا ز افسانه شیرین ماقاتی شو چون عاشقان افسانه شو افسانه شو
۷	تو لیلہ القبری برو تا لیلہ القبری شوی چون قدمر ارواح را کاتانه شو کاتانه شو
۸	اندیشه‌ات جایی رود وانگه تو را آن جا کنند ز اندیشه بگذر چون قضا پیشانه شو پیشانه شو
۹	قلبی بود میل و هوا بنهاده بر دل‌های ما مفتاح شو مفتاح را دندان‌ها شو دندان‌ها شو
۱۰	بنواخت نور مصطفی آن استن حنانه را کمتر ز جویی نیستی حنانه شو حنانه شو
۱۱	گوید سلیمان مر تو را بشنو لسان الطیر را دامی و مرغ از تو رمد رو لانه شو رو لانه شو
۱۲	گر چهره بنماید صنم پر شو از او چون آینه ور زلف بگشاید صنم رو شانه شو رو شانه شو
۱۳	تا کی دو شاخه چون رخی تا کی جو بیذق کم تکی تا کی جو فرزین کز روی فرزانه شو فرزانه شو
۱۴	شکرانه دادی عشق را از تحفه‌ها و مال‌ها هل مال را خود را بده شکرانه شو شکرانه شو
۱۵	یک مدتی ارکان بدی یک مدتی حیوان بدی یک مدتی چون جان شدی جاتانه شو جاتانه شو
۱۶	ای ناطقه بر بام و در تا کی روی در خانه پر نطق زبان را ترک کن بی‌چانه شو بی‌چانه شو

GAZAL 3121 - Mariposa torna-te

- 1 Deixa de jogo, amante! louco torna-te. No coração do fogo, mariposa torna-te,
louco torna-te mariposa torna-te
- 2 Faz-te estrangeiro e da casa, ruínas; dos amantes, hóspede torna-te
hóspede torna-te
- 3 Em sete águas, limpa-te da raiva; do Amor, bebe o vinho; cálice torna-te
cálice torna-te
- 4 Purifica-te, sê digno dos puros; seguindo os embriagados, embriagado torna-te
embriagado torna-te
- 5 Ouvir visionários é ser conta no colar. Veja e ouça, madre pérola torna-te
madre pérola torna-te
- 6 Se te elevam as doces fábulas aniquila-te como os amantes, fábula torna-te
fábula torna-te
- 7 Na noturna sepultura, tua noite de poder. Sê magnânimo, morada torna-te
morada torna-te
- 8 Teu pensar é rio de fortes correntezas. Lidera o pensamento, líder torna-te
líder torna-te
- 9 A vontade, cadeado em nossos corações. chave torna-te e desta segredo torna-te
segredo torna-te
- 10 O pilar irradia a luz de Mustafá. Não és inferior à madeira, compassivo torna-te
compassivo torna-te
- 11 Salomão te ensinou a língua dos pássaros, se debandam do prado, ninho torna-te
ninho torna-te
- 12 Se o ídolo mostra a face, espelho torna-te libera-lhe os cachos, pente torna-te
pente torna-te
- 13 Até quando jogar: baixo peão, reti da torre, obliqua rainha? Do xadrez, mestre torna-te
mestre torna-te
- 14 Grato, presenteias teu amor. Lança bens e a ti mesmo, gratidão torna-te
gratidão torna-te
- 15 És misto: Elemental, animal e alma. Alma de alma, par da alma torna-te
par da alma torna-te
- 16 Até quando tagarelar por dentro? Deixa de especulação. Silente torna-te
Silente torna-te

Mesmo através de um breve golpe de vista, pode-se observar as analogias que se buscou estabelecer entre tradução e original: uma sintaxe particular, estrutura bipartida do verso, divisão temático-espacial das seções e, ainda que em detrimento da precisão rítmica, destaque da rima anáfora e sua repetição consecutiva em refrão. Já em termos de significação, devemos iniciar pelo verso de abertura, por seu caráter introdutório que, de praxe, indica o propósito e o efeito almejado com o poema: fazer o ouvinte entrar no coração do fogo, poetizar-se/ tornar-se louco (*dīvān-e šō*). Trata-se do gatilho da audição mística, que deve fazer do ouvinte uma pérola-única (traduzimos como madrepérola), ou seja, uma testemunha direta da realidade poética. A audição deve ser como o ‘pente’ que desembaraça as mechas (tropo metarreferencial da poesia), em que o ouvinte irá desvelar os aspectos formais e semânticos da composição para ultrapassar e dissolver dentro de si as ilusões projetivas que o artifício poético instiga. Mais do que escutar ou saber a *linguagem dos pássaros* (espíritos), a audição requer a receptividade do autossacrifício, da gratidão despojada, do abandono do jogo e da serenidade silenciosa que apontam para uma atitude contemplativa.

Quase todos os versos apresentam uma relação contrastante ou comparativa entre o primeiro e o segundo hemistíquios, em que a ação metafórica empresta o sentido cinético e qualitativo das imagens tanto por meio de analogia (*tamtīl*) – preponderante nos versos 3, 5, 7, 10, 12, 13 e 16 – quanto da similaridade (*tašbīh*) – preponderante nos versos 1, 2, 4, 6, 8, 9, 11, 14, 15. As ações revelam duas tônicas principais: receptividade interna (ninho, morada, hóspede, par) e movimento (pérola, chave, pente, aves, seguir, jogar) que, quando circulatório ou giratório, designa perfeição em oposição à incongruência e assimetria (rebaixamento, obliquidade, rigidez).

Na unidade extensional do verso, verificamos uma divisão quadripartite dos tipos de predicados verbais que seguem, via de regra, a seguinte ordem: passivo, reativo, transitivo e transformativo; na última seção, repete-se no modo do refrão persa (*radīf*) a rima anáfora, formada pelo substantivo + sufixo predicativo (*eh*) e o verbo cópula ser/estar/existir (*būdan*) no imperativo (*šō*). Traduzível por *ser (como tal coisa)*, o verbo em função auxiliar transforma substantivos em verbos e tem sua ênfase na ação transmutadora, passando a constituir o verbo cópula *tornar-se*. *Tornar-se* não corresponde somente a *ser como*, mas ao paradoxo metafórico de *ser e não ser*, cuja transmutação de sentido ao longo de todo o poema refere-se aos predicativos nos quais o destinatário do poema deve tornar-se, vir à ser.

No modo imperativo, o verbo metafórico da rima possui caráter enfático, mas a sua repetição pelo refrão persa gera um certo esvaziamento, pois produz o efeito combinado do conjuro e do eco hipnótico. Tal efeito induz à interatividade imaginária do ouvinte, que participa ativamente da construção metafórica ao transformar-se imaginariamente nas imagens e, passando de uma a outra, transmutar-se a si mesmo: a mariposa (signo do louco e do poeta) dança em torno da chama, torna-se hóspede, companheira, embriagada, pérola (alma integrada e visionária), fábula (esfacelada do eu), morada, guia, chave, compaixão, ninho (dos seres celestiais), pente (da imaginação e do poema), mestre, gratidão, alma (da

pureza) e, por fim, silenciosa (serena). A rima em refrão, que constitui o centro para onde converge toda significação poética, transforma e ‘queima’ tudo em seu paralelismo léxico e semântico. É, de certa forma, um não lugar: campo vertiginoso da mutação metafórica e mística onde podemos situar arquetipicamente a fogueira, o coração do poema.

Neste tipo singular de paralelismo os versos se sobrepõem uns aos outros como se girássemos o papel em que estão escritos e construíssemos assim um cone: forma geométrica da espiral de ouro que rege a órbita das galáxias, o fluxo das águas, o crescimento das conchas e das plantas; o movimento das fibras musculares e da inflorescência das rosas, que desde o século XII se calcula pela sequência Fibonacci, cuja fórmula converge aproximadamente à da proporção áurea (Prusinkiewicz e Lindemayer, 1990: 101-107). Tal giro é que configura a forma arquetípica da estrutura metafórica: espiral de fogo, de vinho e de rosa. Gesto conexo ao coração. Passo de saber experiencial na existência corpórea.

Por fim

O tipo de análise realizado envolveu uma espécie de *gestalt* que só posteriormente conseguimos elucidar. Inicialmente, detectamos qualidades cinéticas nas imagens a partir de sua representação coreográfica na tradição persa, não necessariamente de origem sufi. É preciso considerar, porém, conforme já se sugere a respeito do caráter interativo daquela metáfora, que há uma mutação interna relacionada à recepção do poema como um todo, tanto através do ouvir e do imaginar quanto do processo tácito da formulação metafórica que, como prevê a teoria cognitiva, é também corporal. Esse jogo entre a apreensão verbal e não verbal da metaforização corporal é o que caracteriza o aspecto propriamente lúdico da metáfora da dança.

Concluimos, então, que essa apreensão lúdica do poema místico se realiza na medida em que a poesia também carrega traços coreológicos, não somente em imagens de uso cinético (passos) ou extracínético (símbolos), mas indicações de atitudes e estados anímicos pelos quais o processo de significação se torna intercambiável entre ambas as linguagens: o movimento dando sentido à palavra e vice-versa. Partindo da noção silogística dos persas e de seu uso do *symbolon* para construir valor simultaneamente estético e filosófico, reconhecemos na imagem mitopoética da dança uma metaforicidade desestabilizadora, porque conduz à experiência silenciosa do sensorial infuso e beira a ausência de discurso, típica do dançado. Com importantes implicações linguísticas e filosóficas, consideramos a imagem da dança uma metáfora metafísica de apropriação e interdiscursiva (Ricoeur, 2005: 444-445); mais do que isso, se nos afigurou como a metáfora das metáforas por ser a metáfora do *Ser em ato*.⁹

⁹ A metáfora aristotélica *que faz imagem* tem para Ricoeur a função ontológica de redescrever o Real porque “apresentar os homens “agindo” e todas as coisas “como em ato” e tal seria a função *ontológica* do discurso metafórico, no qual “toda a potencialidade adormecida da existência parece *como* eclodindo, toda capacidade latente de ação, *como* efetiva” (Ricoeur, 2005: 75).

Avançada nossa pesquisa, hoje compreendemos que a metáfora metafísica pressupõe a divisão físico-espiritual; portanto, a metáfora da dança em Rumi, por sua polivalência e tendência apofática, vai além e é antes metáfora mística no sentido mais elevado. Através da sua estrutura metafórica peculiar, corpo dançante e poema se tornam índices ontológicos da revalidação do pacto primordial, restaurando o suprarreal onde sentidos e intelecto são insuficientes e desintegrados. Dançar é poetizar a si mesmo e, como ensina Rumi, o seu mistério se acessa por uma via: poetiza-te e entra no coração do fogo.

Bibliografia

ALGHAZALI, 1058-1111. "The explanation of the Wonders of the heart". Connecticut/USA: Hartford Seminary Foundation, 1938. Tradução de Walter James Skellie.

_____ "Emotional religion in islam as affected by music and singing" In *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, v. 33, parte I - pp.195-252, parte II - 705-748. London: Royal Asiatic Society, 1901. Tradução de Duncan Black McDonald do capítulo oitavo da obra original: *Ihya' Ulum ad-Din*.

ALKINDI, séc. IX. "A Filosofia Primeira" In *Tiraz Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio*. São Paulo: FFLCH/USP, pp. 129-159, 2006. Tradução, introdução e notas por Miguel Attie Filho e Safa Alfred Chahla Jubran. Texto bilingue árabe-português.

AMIN, W. M. A. B. *An Evaluation of the Qut al-Qulub of al-Makki with an Annotated Translation of his Kitab al-Tawba*. PhD Thesis, University of Edinburgh, Escócia, 1991.

ATTAR, 1145-1221. *A linguagem dos pássaros*. São Paulo: Attar editorial. Tradução da versão francesa de Garcin de Tassy de Álvaro de Souza Machado e Sergio Rizek, 1991.

AVICENA, 980-1037. *Livro da Alma*. São Paulo: Globo, 2011. Tradução Miguel Attie Filho.

BASHIR, Shahzad. *Sufi bodies: Religion and Society em Medieval Islam*. Nova York: Columbia University Press, 2011.

GIBBS, Raymond e WILSON, Nicole. "Real and Imagined Body Movement Primes Metaphor Comprehension." In: *Cognitive Science*, Santa Cruz: University of California, n. 31, pp. 721-731, 2007.

GUILHON, Giselle. *Rumi e Shams (notas biográficas)*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

HANNA, Judith Lynne. *To dance is human*. Chicago: University Chicago Press, 1979.

HOOSHANG, Saied. *Persa para españoles*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2007.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1971. Tradução de João Paulo Monteiro.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Braga: Editora Ulisseia, 1996.

LARANJEIRA, Mario. *Poética da Tradução: Do sentido à significância*. São Paulo, Edusp, 2003.

LOPEZ y ROYO, Alessandra. *ReConstructing and RePresenting dance: Exploring the dance/archaeology conjunction*. Stanford: Stanford University, 2008.

MEISAMI, Julie Scott. *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Lyric Poetry - Orient Pearls*. London: Routledge, 2003.

MICHON, Jean Louis. "Music and Spirituality in Islam" In: CORNELL, V. J (ed.) *Voices of Islam – Voices of Arte, Beauty, and Science*. Westport: USA: Praeger Publishers, v.4, pp. 58-88, 2007.

POUND, Ezra. *Abc da Literatura*, São Paulo: Cultrix, 2006. Tradução Augusto de Campos e José Paulo Paes.

PRUSINKIEWICZ, P. e LINDENMAYER, A. *The Algorithmic Beauty of Plants*. New York: Springer-Verlag, 1990.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. Leituras Filosóficas. Tradução de Dion Davi Macedo.

RUMI, Jalal Uddin, 1207-1273. *Kullīāt-i Shams yā Dīwān-i Kabīr*. Teheran: Amir Kabīr, 1957. Edição de Badī' Al-Zamān Furūzanfar.

_____ *The Mathnavi of Jalaluddin Rumi*. London: Luzac, 1940. E. J. W. Gibb Memorial Series. Versão bilingue persa/inglês com tradução de Reynold Alleyne Nicholson.

SA'DĪ, 1184-1291. *O Jardim das Rosas*. São Paulo: Attar Editorial, 2000. Tradução de Rosângela Tibúrcio, Beatriz Vieira e Sergio Rizek.

SACHS, Curt. *The evolution to the spectacular dance and the oriental civilizations. World history of the dance*. New York: Vail-ballou Press, 1937.

SHAY, Anthony. *Choreographic Politics: State Folk Dance Companies, Representation, and Power*. California: Wesleyan University Press, 2002.

TEIXEIRA, Faustino. "A flama do coração: Perspectivas em Rumi" In LUCCHESI, Marco (Org.). *A Flauta e a Lua*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2016.

TRADUÇÃO DO SENTIDO DO NOBRE CORÃO PARA A LÍNGUA PORTUGUESA realizada por Dr. Helmi Nasr, professor de Estudos Árabes e Islâmicos na Universidade de São Paulo, Brasil, com a colaboração da Liga Islâmica Mundial, Meca/Medina/Brasil, impresso no Complexo do Rei Fahd, Al Munauarah K.S.A.

VARZI, Ostad Mortezá, CATON, Margaret, FRIEND, Robyn C. Friend e SIEGEL, Neil. "Performer-Audience Relationships in the Bazm" In Anais de *The Middle East Studies Association*, Boston, Massachusetts: Institute of Persian Performing Arts, novembro de 1986. Disponível em: <http://home.earthlink.net/~rcfriend/robyn12.htm>, acesso em 04/11/2016.

■ artigo

VERNANT, Jean-Pierre. “O sujeito trágico: historicidade e trans-historicidade” In:
VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre (orgs.) *Mito e tragédia da Grécia Antiga*,
v. II. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WILLIAMS, Drid. *Ten lectures on theories of the dance*. USA: Paperback, 2004.

Texto recebido em: 03 de Março de 2017

Aprovado em: 05 de Maio de 2017

A GEOMETRIA DO MUNDO ISLÂMICO:

UMA PROPOSTA TRANSDISCIPLINAR PARA A ENGENHARIA CIVIL

THE GEOMETRY OF ISLAMIC WORLD:

A TRANSDISCIPLINARY PROPOSAL FOR CIVIL ENGINEERING

Marília Valério Rocha¹

Resumo: O objetivo deste Relato de Pesquisa é apresentar uma proposta transdisciplinar, parte de um Doutorado em Educação Matemática, defendido em 2016. O material didático elaborado (*Caderno*) partiu de uma imersão histórica e propôs a exploração dos mosaicos e as modelagens geométricas do Domo da Rocha em Jerusalém e da muqarna do Santuário de Bastami no Irã e destina-se às disciplinas de Educação Gráfica, na Engenharia Civil. No presente artigo, procurou-se discutir o aspecto transdisciplinar desse material didático. O referencial teórico adotado foi a Teoria da Cognição Corporificada, de Lakoff e Nunez (2005) e Fauconnier (2005). As obras estudadas foram apresentadas como metáforas arquitetônicas, conforme Pallasmaa (2013). Realizou-se uma Investigação Avaliativa seguindo alguns passos para avaliação de manuais escolares sugeridos por Gérard e Roegiers (1998). A pesquisa foi realizada com profissionais da área, que analisaram e apresentaram contribuições à proposta. Os resultados apontaram que o *Caderno* tem potencial para ser considerado como alternativa na Educação Gráfica.

Palavras-chave: Transdisciplinaridade, Educação Gráfica, Modelagem Geométrica, AutoCAD 3D, Geometria Islâmica.

Abstract: The objective of this Research Report is to present an interdisciplinary proposal, part of a doctoral thesis in Mathematics Education, defended in 2016. The didactic material prepared (*Textbook*) started from a historical immersion, proposed the exploration of the mosaics and the geometric modeling of the Dome of the Rock in Jerusalem and the muqarna of the Sanctuary of Bastami in Iran and addresses the disciplines of Graphic Education in Civil Engineering. In the present article, we discuss the interdisciplinary aspect of this didactic material. The theoretical framework adopted was the theory of Embodied Cognition, Lakoff and Nunez (2005) and Fauconnier (2005). The works studied were presented as architectural metaphors as Pallasmaa (2013). An evaluative research was carried out following a few steps of evaluation of teaching material suggested by Gérard and Roegiers (1998). The research was conducted with professionals who analyzed and presented contributions to the proposal. The results pointed out that the teaching material has potential to be considered as an alternative in the Graphic Education Program.

Key-words: Interdisciplinary. Graphic Education. Geometric modeling. AutoCAD 3D, Islamic geometry.

Introdução

Este Relato de Pesquisa sintetiza uma proposta didática, voltada à Educação Gráfica, no curso de Engenharia Civil, na qual se propõe o estudo da geometria do mundo islâmico, sob um viés transdisciplinar².

¹ Professora das disciplinas de Educação Gráfica, no curso de Engenharia Civil da Universidade de Mogi das Cruzes, Campus Villa Lobos/SP, graduada em Matemática, mestre em Educação Matemática, pela PUC-SP, em 2009, e doutora em Educação Matemática pela UNIAN/SP, em 2016. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7712982586089594>. e-mail: mariliav.rocha@uol.com.br.

² Uma abordagem transdisciplinar objetiva “a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento”. O prefixo ‘trans’ refere-se “àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina. [...] a visão transdisciplinar é deliberadamente aberta à medida que ela ultrapassa o domínio das ciências exatas pelo seu diálogo, e sua reconciliação não somente com as ciências humanas, mas também com a arte, a literatura, a poesia e a

■ relato de pesquisa

O termo Educação Gráfica procura consolidar as disciplinas que se ocupam da formação gráfica e abordam conteúdos das disciplinas de Desenho Técnico, Modelagem de Sólidos, Geometria de Sólidos e Geometria Descritiva.

Esta proposta didática é parte de uma tese de doutorado, na área de Educação Matemática, defendida em 2016³. O processo de elaboração e justificativa das escolhas feitas que delinearão a pesquisa está detalhado no artigo Educação Gráfica e Corporeidade⁴. No presente texto, pretende-se explorar o aspecto transdisciplinar que permeou as atividades propostas.

Procurando conciliar vários campos do saber, entre eles, a geometria, a arquitetura e a expressão artística de uma cultura, propôs-se a modelagem geométrica de duas construções medievais, que foram situadas em um contexto histórico e cultural.

A proposta alinha-se com Rocco (2008) ao afirmar que a Arquitetura “é algo mais que uma história de formas, estilos e arranjos espaciais: é um produto de fatores culturais e ambientais e uma expressão do modo de vida do povo para o qual se constrói” (ROCCO, 2008:11).

No Brasil, são raras as iniciativas voltadas ao estudo das culturas não ocidentais. Na atualidade, a questão islâmica tomou vulto, mas é pouco discutida entre nós. A migração de muçulmanos, em função da guerra da Síria, intensificou-se a partir de 2015. Entende-se que propostas que procurem informar e refletir sobre a situação islâmica possam contribuir para melhorar esse quadro.

Reconhecendo a arte islâmica

Buscando reconhecer as particularidades que distinguem uma obra de arte islâmica, Grabar (2006) afirma que não se pode buscar uma homogeneidade, uma vez que a cultura islâmica formou-se com base na reunião de diferentes povos. Embora não se possa afirmar que exista uma única expressão artística, há três características que as permeiam.

A primeira é a importância dada ao papel social. Observa-se que as construções medievais são monumentais e, as escolas, banhos públicos, mercados e hospedarias tiveram a preocupação de atender a todos e proporcionar um convívio satisfatório. O igualitarismo proposto pelo islamismo está refletido nessa escolha.

A segunda refere-se ao papel da ornamentação na arte, que é marcada pela decoração floral ou geométrica das superfícies. Tal opção reflete a orientação religiosa que proíbe a representação de homens e animais na arte religiosa. Ela busca a ‘representação

experiência interior” (NICOLESCU, 2001:35).

³ ROCHA, M.V. Uma contribuição à Educação Gráfica baseada na Teoria da Cognição Corporificada. 2016. 430 p. Tese (Doutorado em Educação Matemática). Orientadora: Profa. Dra. Janete Bolite Frant. UNIAN/SP. 2016.

⁴ Disponível em: <http://rbeg.net/artigos/artigo32.pdf>.

■ relato de pesquisa

do divino que, embora intangível, tudo permeia'. Para Grabar (2006), a geometria assim como a caligrafia podem ser vistas como uma representação semiótica que emprega signos modulares para expressar significados mais profundos.

A última característica refere-se à busca da unidade na pluralidade. As muqarnas (Figura 2) são um exemplo, pois, simbolicamente representam um todo que engloba um número quase infinito de partes. Grabar (2006) conclui que a arte islâmica proporciona um tipo de tensão visual diferente da centralidade do homem na arte ocidental.

Na proposta didática, procurou-se identificar essas características nas construções escolhidas para modelagem. Nesse sentido, buscou-se um alinhamento com Pallasmaa (2013), que defende uma arquitetura que “advém do conhecimento de seu solo histórico, cultural, social e mental” (PALLASMAA, 2013:68).

Apresentação da Pesquisa

O referencial teórico adotado foi a Teoria da Cognição Corporificada, de Fauconnier (2005), Lakoff; Nunez (2005) e Lakoff; Johnson (2012). Para Lakoff e Johnson (2012:41), “a essência da metáfora é entender e experimentar um tipo de coisa em termos de outra” e a arquitetura pode ser interpretada como uma metáfora ‘viva’.

Imagens artísticas de vários aspectos do mundo são representações metafóricas que se tornam momentaneamente parte de nossa paisagem mental. Na realidade, no encontro com uma obra de arte, ocorrem uma projeção e uma conexão duplas: projetamos aspectos de nós mesmos na obra e a obra se torna parte de nós. A metáfora evoca, orienta, fortalece e mantém nossos pensamentos, emoções e associações (PALLASMAA, 2013:68).

Nas atividades propostas, procurou-se apresentar o sentido corporificado da Arquitetura. Ao inserir as construções em um contexto histórico, conectando religião, arte e arquitetura, buscou-se mostrar as obras como metáforas arquitetônicas.

A seguinte questão de pesquisa foi lançada: *Ao analisar nossa proposta transdisciplinar, quais potencialidades os participantes identificaram que validam, ou não, sua indicação para ser adotada em uma disciplina de Educação Gráfica, ministrada em um segundo semestre do curso de Engenharia Civil?*

Ao propor alternativas para a Educação Gráfica, procurou-se identificar aspectos que indicassem se o material elaborado teria potencial para ser considerado como alternativa em uma disciplina inicial de Educação Gráfica na Engenharia Civil. Buscou-se também a contribuição de profissionais da área que avaliaram o material por meio de uma pesquisa.

Optou-se pelos seguintes passos metodológicos:

- Realizou-se uma revisão bibliográfica que identificou os temas relevantes,

■ relato de pesquisa

para a Educação Gráfica, considerando a modelagem geométrica. Observou-se a legislação que rege os cursos de Engenharia no que tange à Educação Gráfica. Foram identificadas publicações acadêmicas sobre o Islã, em particular sobre a Arquitetura medieval e sobre relatos dos aspectos culturais;

- O referencial teórico escolhido se alinhou com o sentido corporificado da Arquitetura, sendo considerada como uma experiência dos sentidos, moldada por uma cultura;
- Elaborou-se um *Caderno com Tarefas para a Educação Gráfica*, contendo o estudo da Geometria do mundo islâmico. Foi confeccionada uma *Apresentação da Proposta Didática*, que esclareceu as bases da pesquisa e incluiu um plano de aula para aplicação das tarefas;
- Por ser um material didático que articulou diferentes saberes, buscou-se a contribuição de matemáticos, engenheiros, arquitetos e professores de Desenho no sentido de avaliar o material sob diferentes pontos de vista;
- Em uma *Investigação Avaliativa*, conforme Gérard e Roegiers (1998), os participantes identificaram as potencialidades do material. Esta análise foi realizada por meio de uma *Planilha de Avaliação*, que contemplou informações sobre a experiência profissional do participante e suas observações sobre as tarefas. Uma análise do material didático foi proposta, considerando cinco eixos: histórico, estético, geométrico, profissional e didático.
- Os dados obtidos pelas *Planilhas de Avaliação* foram consolidados e analisados, sendo considerados alguns aspectos para avaliação de Manuais Escolares propostos por Gérard e Roegiers (1998); e
- Com base nos dados colhidos, elaborou-se um *Relatório de Avaliação*, conforme Gérard e Roegiers (1998). Os pontos fortes e pontos a melhorar foram consolidados nesse relatório. Após uma reflexão, sugestões foram aceitas e o material foi alterado, considerando as contribuições dos participantes da pesquisa. As reflexões feitas sobre esses dados deram subsídios para que a questão de pesquisa fosse respondida.

Para análise, as atividades do *Caderno* podem ser divididas em grupos de tarefas, cada um contendo reflexões sobre aspectos históricos e culturais, em conjunto com as atividades geométricas. Na sequência procurou-se discutir os aspectos transversais de cada grupo, seguindo a proposta deste artigo.

1º Grupo: Mosaicos

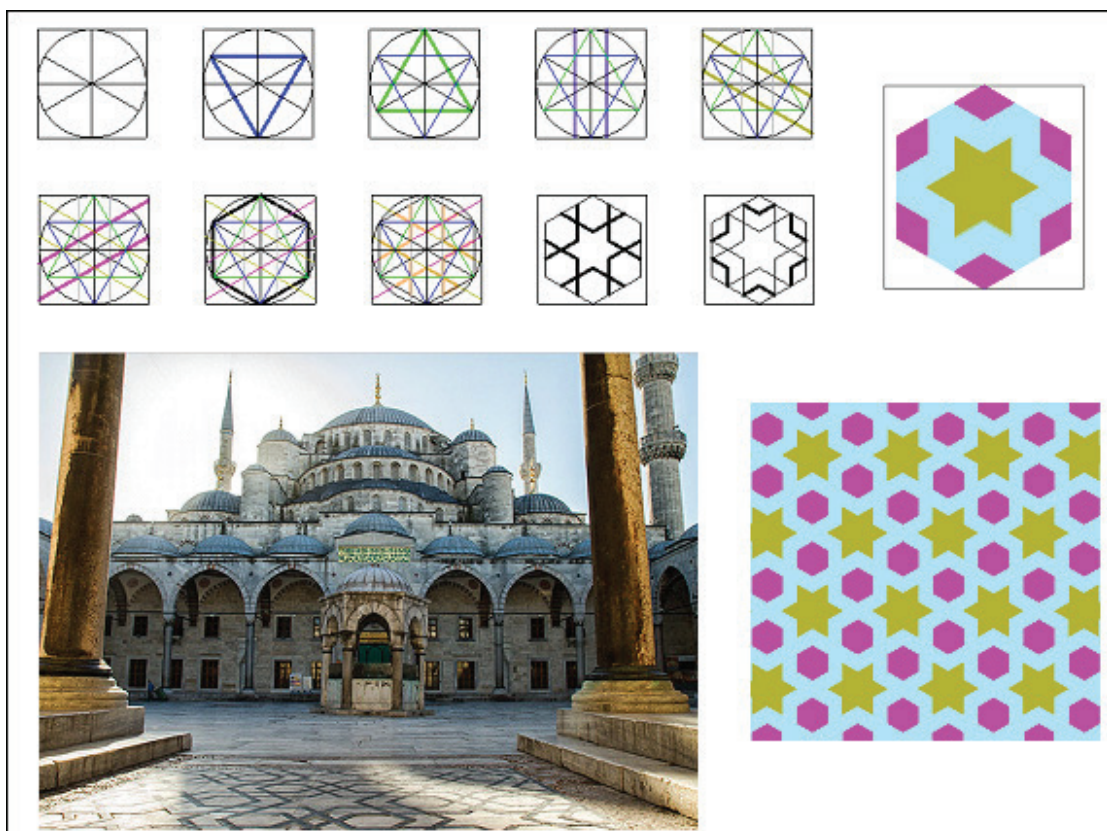


Figura 1: Mesquita do Sultão Ahmed (Mesquita Azul), Istambul, Turquia Fonte: <http://istanbul.for91days.com/2013/03/22/the-blue-mosque/>

O primeiro grupo de atividades propôs o estudo dos mosaicos. A introdução histórica apresentou a origem da religião islâmica: a revelação a Maomé (570-632) em Meca; o significado da *Caaba* para a religião local; a hégira para Medina, em 622; a construção da casa de Maomé e sua influência posterior na arquitetura das mesquitas; os cinco pilares do islã; a consolidação das tribos sob seu comando e sua morte em 632; os quatro primeiros califas que o sucederam, e a vasta região conquistada no período.

Este contexto inicial introduziu os mosaicos como uma herança artística que data o séc. III a.C. e, sendo elaborado com motivos geométricos ou florais, adaptou-se à imposição da não representação de figuras humanas na arte religiosa.

A ausência de imagens nas mesquitas tem dois propósitos. Um é negativo, ou seja, objetiva eliminar qualquer “presença” que se possa contrapor à “Presença” – invisível – de Deus, e assim ser uma fonte de erro, pela imperfeição inerente a todo símbolo; o outro propósito, positivo, é o de afirmar a transcendência de Deus, pois à Essência Divina nada se pode comparar (BURCKHARDT, 1995:162).

Os mosaicos (Figura 1) talvez representem o traço mais familiar da arte islâmica e, esta abordagem permitiu uma identificação entre o religioso e o artístico. Salientou-se que a Arquitetura se faz dando significados às escolhas.

■ relato de pesquisa

Aquilo que, normalmente, rotula-se de ‘abstração’ na representação artística é, na verdade, uma condensação extrema do imaginário, experiência, importância e significado. Em vez de abstrair, no sentido de retirar ou reduzir, a imagem artística requer a compressão de uma diversidade de objetos da percepção, memórias, associações e significados existenciais em uma singularidade experimental (PALLASMAA, 2013:55).

2º Grupo: Domo da Rocha

O segundo grupo do *Caderno* consolidou as tarefas para a modelagem geométrica do Domo da Rocha (Figura 2), construído em Jerusalém, Israel, no séc. VII.

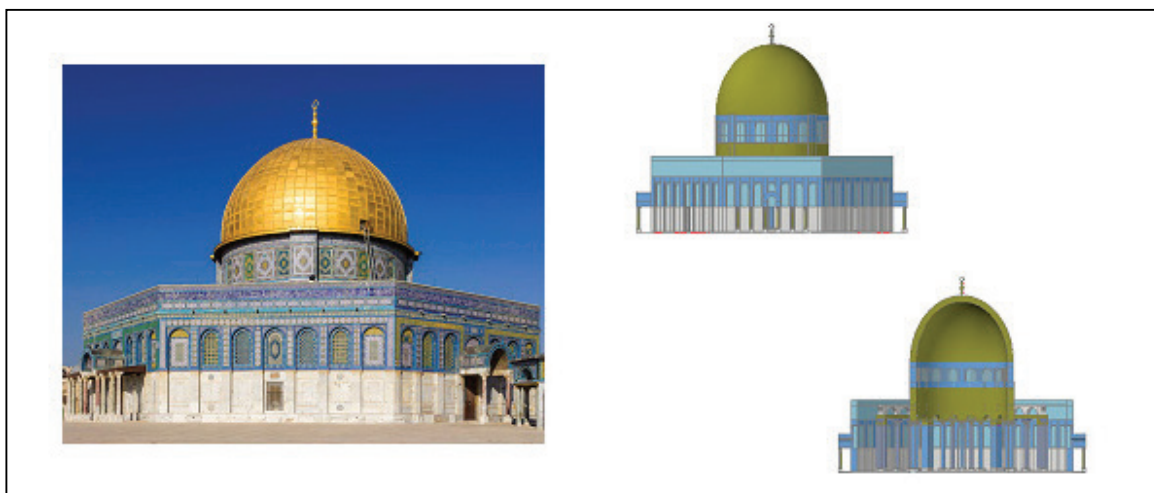


Figura 2: Fachada e Interior do Domo da Rocha, Jerusalém, Israel
Fonte: <https://www.google.com.br/#q=cupula+da+rocha>

A apresentação histórica foi iniciada com a consolidação do califado dos Omíadas, que chegou ao poder em 661. Identificou-se uma alteração no eixo de poder, com a mudança da capital para Damasco. As cidades de Meca e Medina, aos poucos, perderam espaço para a nova capital. Essa mudança influenciou a arquitetura, pois os matemáticos e eruditos formados em Bizâncio passaram a compor a elite intelectual.

Foram listadas algumas obras cristãs presentes no cenário da época e as características da arquitetura bizantina, que podem ser observadas no Domo da Rocha. Procurou-se reforçar que a consolidação de uma cultura precisa de tempo e, durante esse processo, verifica-se que as influências são mantidas, modificadas ou adaptadas. Ressaltou-se também a herança nômade presente nas escolhas arquitetônicas do período inicial do Islã, assim como seu estilo de vida.

O estilo de vida beduíno valorizava acima de tudo a liberdade de movimento, a honra (ligada, em particular, ao controle da sexualidade feminina) e a solidariedade para com os membros do clã. [...] a ética beduína não desapareceria. Com as conquistas árabes sob a bandeira verde do Islã, ela, na verdade, disseminou-se por todo o Oriente Médio (DEMANT, 2013:25).

3º Grupo: muqarna presente no Santuário de Bastami, Irã

A introdução das tarefas do 3º grupo foi pautada na apresentação do Califado Abássida (750-1266). O período consolidou a civilização islâmica e permitiu avanços tecnológicos. Destaca-se a fundação da Casa da Sabedoria, em Bagdá, em 830, pelo califa Harun Al-Rashid (896-8-9) e seu apogeu no tempo de seu filho Al-Mamun (813-833).

O ajuste da tradição clássica às crenças religiosas islâmicas, iniciado no período Umaiad, atingiu o auge na fase clássica dos Abássidas, gerando uma cultura islâmica particularmente refinada. Do oitavo ao nono séculos, o Islã antecipou a ressurgência cultural que no Ocidente só começaria no século XII, contribuindo decisivamente para ela com suas traduções dos autores gregos e com os estudos originais feitos por estudiosos muçulmanos. Nessa época, contrastando com os europeus, os turcos e os mongóis, ainda semibárbaros, só o Islã e Bizâncio, não se falando da China, eram centros culturais importantes, embora empenhados em guerras contínuas, que, no entanto, não impediam o intercâmbio cultural (JAGUARIBE, 2001:567).

O período proporcionou o surgimento das muqarnas, como elemento característico da arquitetura islâmica. “Sempre alternando efeitos de luz e sombra, uma sensação de infinito e profundo significado simbólico criado por tetos de estalactites [muqarnas], deixam uma impressão mágica sobre o espectador.” (OZDURAL,1990:31).

Procurou-se destacar a unidade na pluralidade, apontada por Grabar (2006). Identificou-se que as muqarnas são uma extensão do conceito de pluralidade presente nos mosaicos, de duas dimensões, para o espaço tridimensional.

Os exemplos do conceito das muqarnas, presentes em obras da atualidade, também foram apresentados. Ressaltou-se que novos materiais de construções são criados, testados e aplicados na construção civil, mas os aspectos culturais são mais perenes.

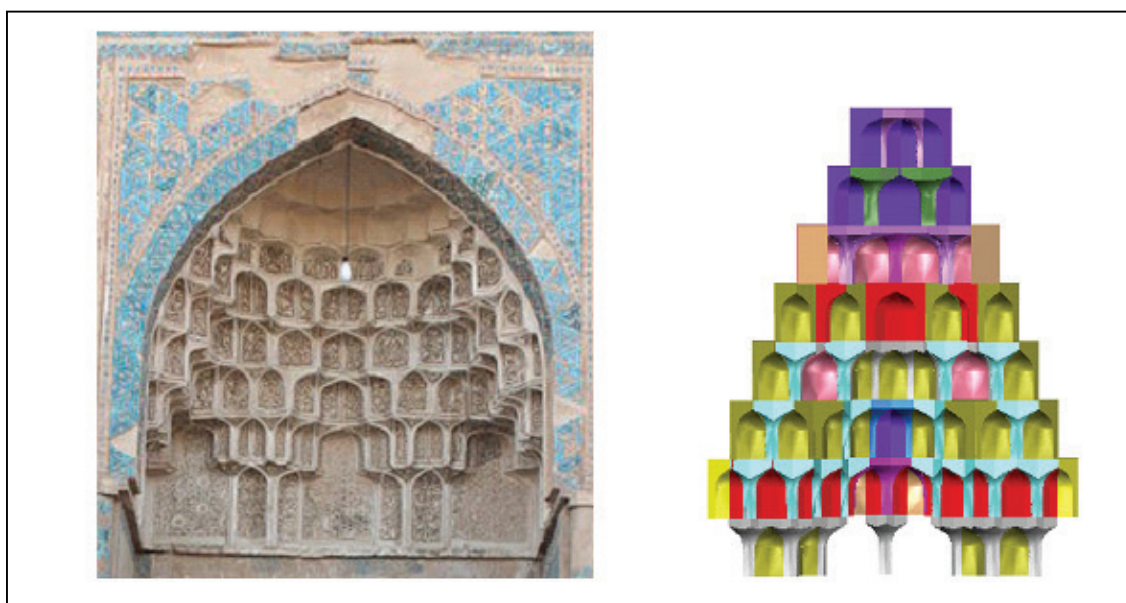


Figura 1: Detalhe da muqarna do Santuário de Bastami, Irã
Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Bayazid_Bastami

■ relato de pesquisa

Encerramento: O pensamento científico e o Direito Islâmico

Para finalizar o *Caderno*, foi proposta uma reflexão sobre a influência islâmica no pensamento científico ocidental. Apresentou-se a influência dos pensadores gregos (Platão, Aristóteles, Plotino e Proclo) nos primeiros filósofos do islã: Al-Kindi (c. 870-950), Al-Farabi (c. 870 – 950) e Avicena (980-1037). Os pensamentos críticos de Al-Gazali (c. 1058-1111) e Averróis (1126-1198) foram citados, e como esse conhecimento chegou às primeiras universidades europeias.

Traçou-se também um perfil biográfico de Maomé, baseado em Hazleton (2015). Procurou-se apresentar a vida, as conquistas e o pensamento do primeiro muçulmano. A identificação de Maomé como um ser humano, e o conhecimento de suas vitórias e de seu sucesso na consolidação de vários povos sob a *ummah*, podem contribuir para o entendimento de questões atuais, à medida que reforçam a necessidade de consensos em torno de questões maiores.

As características do direito islâmico e alguns aspectos da ética e moral islâmica foram listados. A intenção foi apresentar uma cultura, diferente da ocidental nem, por isso, menos rica e plural. Procurou-se refletir sobre os valores que lhes são caros.

Em conformidade com os passos metodológicos citados em precedência, após a avaliação do material por profissionais da área, foi elaborado um *Relatório de Avaliação*, conforme Gérard e Roegiers (1998). Alguns dos pontos fortes identificados foram: temas geométricos relevantes para a Engenharia (Normas Técnicas, modelagem geométrica); atividades que resgataram alguns conceitos fundamentais da Geometria e privilegiaram o desenvolvimento da habilidade de visualização espacial; e pertinência na introdução de conceitos técnicos com base em uma abordagem histórica e cultural.

Os pontos listados sugere a aceitação, pelos participantes da pesquisa, do encaminhamento dado pela proposta didática. Em particular, foi aprovado o enfoque no sentido de identificar a Arquitetura como uma experiência dos sentidos, moldada pela cultura em que está inserida. Baseada na análise do *Relatório de Avaliação*, a pesquisadora concluiu que a proposta didática tem potencial para ser ministrada em um curso inicial de Educação Gráfica, na Engenharia Civil.

Considerações Finais

Nossa pesquisa procurou contribuir para a Educação Matemática, em três aspectos:

- Na Educação Superior: em uma proposta transdisciplinar, buscou-se incentivar uma compreensão mais ampla dos fatos que contribuem na procura de soluções de situações práticas e também de questões, como a cidadania, sustentabilidade e paz;
- Divulgação da história das ideias científicas: procurou-se apresentar a Matemática como fruto de uma construção humana e social; e

■ relato de pesquisa

- Educação Gráfica: ao apresentar a geometria do mundo islâmico, procurou-se relacionar geometria-culturas. Esta perspectiva alinha-se às propostas europeias divulgadas nos CERMEs⁵.

Buscou-se uma reflexão sobre a situação da população atual do Oriente Médio a partir da origem do Islã. Países que, de um lado, em sua maioria, se encontra sob o domínio de reinados ditatoriais e, de outro, sofre com invasões sejam bélicas ou de aculturação. Discutir a paz, a religião, o papel da arquitetura em uma civilização passa por, inicialmente, promover a compreensão do outro. Esse conhecer privilegia a contemplação da riqueza cultural do outro, em oposição à imposição da própria cultura que, historicamente, se deu a partir de ocupações e guerras.

Alberti (1404-1472) é reconhecido por descrever um método (*costruzione legittima*) para a elaboração do desenho em perspectiva, que influenciou os pintores renascentistas. Em sua obra *Da Pintura*, de 1435, o autor alertou que para realizar um belo quadro, era necessário o conhecimento da geometria. Mas para compor a cena ou a história, considerada por ele “a maior obra do pintor” (ALBERTI, 1999:147), era preciso também o conhecimento de outras artes.

para atingir a perfeição da arte, ele [o pintor] não apenas deve ser versado em muitas coisas, mas pessoa de caráter agradável. Conhecerá a geometria, estudará a natureza, lerá poetas e prosadores, observará a vida humana tanto nas menores articulações das artes quanto nas grandes paixões da alma: seu ateliê ou casa estarão abertos a amigos e curiosos, sua mente pronta a receber críticas e conselhos deles. A atividade do pintor é, pois, a expressão do homem inteiro e, de certo modo, também da sociedade da qual faz parte: as suas obras dão forma às relações entre o homem e o ambiente, não apenas no sentido técnico, mas também no sentido moral e estético (ALBERTI, 1999, p.67).

Elaborando um paralelo entre o pintor e o professor, considera-se que, se um tema de caráter técnico (geometria/engenharia) for apresentado ao público (alunos) imerso em um contexto mais amplo (abordagem transdisciplinar) a cena/história (aula) poderá proporcionar uma aprendizagem mais significativa. Entende-se que a atividade do professor também busca a expressão do homem inteiro, do ambiente e da sociedade.

As questões do Oriente Médio não estão distantes do Brasil. Comunidades migrantes estão chegando e estabelecendo-se nas periferias. O conhecimento sobre as raízes da fé e da cultura islâmica podem diminuir distorções sobre o que é ser muçulmano e evitar extremos, de qualquer natureza.

⁵ CERME: Congresso Europeu de Pesquisa em Educação Matemática. Um dos grupos do congresso é “Desafios sociais, culturais e políticas para a Educação Matemática”, que procura discutir a educação matemática dentro dos domínios da cultura, sociedade e política. Disponível em: http://cerme8.metu.edu.tr/wgcalls/CERME8_WG10_Call.pdf. Acesso: 1 mai 2016.

Referências

ALBERTI, L.B. *Da Pintura*. 2 ed. Campinas: Ed. Unicamp, 1999.

BURCKHARDT, T. *A ARTE SAGRADA no Oriente e no Ocidente: princípios e métodos*. São Paulo: Attar, 1995.

DEMANT, P. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2013.

FAUCONNIER, G. Compression and Emergent Structures. *Languages and Linguistics*, p. 523-538. 2005.

GÉRARD, F.; ROEGIERS X. *Conceber e Avaliar Manuais Escolares*. Porto: Editora Porto, 1998. (Coleção Ciências da Educação).

GRABAR, O. What Makes Islamic Art Islamic? *Islamic Art and Beyond, Constructing the Study of Islamic Art*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, v.III, 2006.

HAZLETON, L. *O primeiro muçulmano*. A história de Maomé. Portugal: 20/20 Editora, 2015.

JAGUARIBE, H. *Um estudo crítico da história*, 2. ed, São Paulo: Paz e Terra, 2001. v.1.

LAKOFF, G; JOHNSON, M. *Metáforas de la vida cotidiana*. 9 ed. Espanha: Catedra, 2012.

LAKOFF, G; NUNEZ, R.E. *Da dove viene la matematica: come la mente embodied da origine alla matematica*. Torino: Boringhieri, 2005.

OZDURAL, A. Giyaseddin Jemshid El-Kashi and Stalactites. *Journal of the Faculty of architecture*, Middle East Technical University, v.10. p. 31-49, 1990.

PALLASMAA, Juhani. *A Imagem Corporificada: imaginação e imaginário na arquitetura*. Porto Alegre: Bookman, 2013.

ROCCO, L. F. *A Mesquita de Ibn Tulun como representação da herança arquitetônica árabe*. 2008. 194f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e ciências Humanas, Departamento de Letras Orientais, São Paulo, 2008.

Texto recebido em: 15 de Dezembro de 2016

Aprovado em: 08 de Maio de 2017

RACHADURAS NO MURO INTERAGINDO COM O MOVIMENTO PELA PAZ NA PALESTINA E EM ISRAEL

CRAKS IN THE WALL MEETING THE PEACE MOVEMENT IN PALESTINE AND ISRAEL

Eliceli Katia Bonan¹

Resumo: O presente trabalho é um relato de viagem de pesquisa para conhecer o movimento pela paz em Israel e na Palestina. A viagem ocorreu entre os meses de dezembro de 2016 e fevereiro de 2017 e a pesquisadora morou na cidade de Belém durante todo o período, visitando Israel e outros locais da Cisjordânia regularmente. A pesquisa é parte da dissertação apresentada para obtenção do título de mestre em Relações Internacionais da Universidade de São Paulo – IRI-USP. O relato foca em experiências pessoais, os desafios da pesquisa e outros aspectos da realidade vivida principalmente na Cisjordânia.

Palavras-chave: movimento pela paz, Israel, Palestina, viagem de pesquisa, Cisjordânia.

Abstract: This is a research trip report about the peace movement in Israel and Palestine. The trip occurred between December 2016 and February 2017, and the author lived in the city of Bethlehem throughout the period, visiting Israel and other places in the West Bank on a regular basis. The research is part of the dissertation presented to obtain the master's degree title in International Relations at the University of São Paulo - IRI-USP. The report focuses on personal experiences, research challenges and other aspects of the reality lived mainly in the West Bank.

Key-words: peace movement, Israel, Palestine, research trip, West Bank.

O casal que me recebeu em Jaffa achou difícil entender meu interesse em viajar para Belém, na Cisjordânia. “Nasci e cresci em Tel-Aviv e em 30 anos jamais fui até lá. Não há nada para ver, só pobreza e guerra. Aliás, é proibido para mim e extremamente perigoso”, disse-me Efrat, minha anfitriã. Seu marido, um judeu americano, considerou curioso que alguém se arriscasse a fazer tal viagem. Por ter passaporte americano, além do israelense, sua entrada é permitida em Belém, “mas é muito perigoso e não me parece interessante. Nem há meios de se chegar à cidade, a não ser com carro próprio. Perguntei a alguns de meus amigos sobre as rotas, para ajudar você, mas nenhum deles jamais viajou para lá. É muito remoto”.

Tinha ouvido muitos estereótipos sobre a Cisjordânia. De fato, apesar de ser um percurso de pouco mais de 70 Km a partir de Tel-Aviv até Belém, as distâncias entre o que encontrei nos dois lugares são imensas. Uma marca da descomunal diversidade deste pequeno pedaço de território entre o mar Mediterrâneo e a Jordânia, disputado entre israelenses e palestinos² há quase um século.

¹ Eliceli Katia Bonan é jornalista formada pela UNOCHAPECÓ e mestranda em Relações Internacionais pela Universidade de São Paulo – USP. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1952609668341084>. Contato: elicelikb@gmail.com. A pesquisa aqui relatada é parte de sua dissertação de mestrado.

² Opto por falar em “israelenses e palestinos” em vez de judeus e árabes, ou afins, pois, conforme observado na pesquisa, é a autodefinição mais usada neste momento.

■ relato de campo

Meu propósito em fazer tal viagem foram interesses acadêmicos. Em minha dissertação de mestrado escrevo sobre as iniciativas de diálogo entre a sociedade civil israelenses e palestina após o fracasso nas negociações de paz, em 2000, bem como sobre as dificuldades que encontram para seguirem sendo relevantes. Essas iniciativas envolvem desde ONGs até grupos religiosos, acadêmicos e ativistas políticos. Para coletar dados de pesquisa, passei dez semanas na Terra Santa, entre dezembro de 2016 e fevereiro de 2017. Nesse período, visitei 14 diferentes Organizações da Sociedade Civil (OSCs) e conduzi entrevistas com cerca de 20 ativistas pela paz, além de participar de diversas atividades dos grupos e experimentar o dia a dia de uma área de conflito.

Grupos de diálogo e iniciativas conjuntas por parte da sociedade civil são comuns nos processos de resolução de conflitos armados. Eles emergem para preparar o público para a paz, encorajar a discussão aberta, fortalecer a conscientização cultural e, em última análise, criar propostas que possam influenciar os tomadores de decisão. Por si só, o diálogo não oficial não altera um conflito, mas é um importante passo. Para israelenses e palestinos ansiosos por um acordo de paz, na década de 1990, os contatos da sociedade civil mostraram a existência de um parceiro, o que foi de grande importância para o processo de paz que se seguiu. Criou-se um clima público para a paz, que eventualmente atingiu os níveis oficiais e culminou nos Acordos de Oslo.

Os anos que antecederam Oslo e durante as negociações também são os anos da Era de Ouro do movimento pela paz em Israel e Palestina. No entanto, o fracasso dessas conversações mudou a paisagem política local. O conflito intensificou-se, as sociedades

se distanciaram e hoje o movimento pela paz luta para sobreviver e manter sua relevância.

Optei por ficar em Belém mais pelo contato sólido que consegui de acomodação para as dez semanas do que por qualquer outra razão. Só mais tarde percebi como estar em Belém fez-me experimentar o conflito de uma forma que não seria possível se estivesse hospedada em Jerusalém, por exemplo. O Muro da Cisjordânia e a difícil realidade da ocupação é quase imperceptível aos israelenses. Mas são imensos quando se está “do outro lado”.

Não tinha uma grande quantidade de informações sobre a cidade antes de viajar. Mas ouvi histórias negativas o suficiente para saber que não devia mencionar a Cisjordânia ao passar pela imigração israelense, na entrada do país. Pelas leituras que realizei,



Apresentação de bandas nas ruas de Belém como atração turística durante a semana do Natal.

■ relato de campo

sabia que o movimento de paz não é bem visto pelo atual governo. Aqueles que optam por dialogar com palestinos são considerados inimigos de Israel. Não sabia se as histórias eram verdadeiras – de pessoas que tiveram passaporte confiscado, foram presas, deportadas simplesmente por estarem junto com os ativistas pela paz protestando contra a ocupação –, não sabia se poderia acontecer comigo. Porém, a preocupação acompanhou-me desde o momento em que entrei no país até minha saída. Só respirei aliviada ao deixar a salinha de interrogatório da imigração e entrar no avião para a Europa.

As intensas medidas de segurança de Israel, por um lado, deixavam-me extremamente desconfortável. Por outro lado, viajando sozinha em uma área instável, onde há um conflito armado em andamento que pode irromper a qualquer momento e que, ademais, recebe milhares de turistas das mais diversas partes do mundo todos os dias, sentia-me um pouco mais segura ao saber que alguém estava se preocupando com a segurança. Apenas um exemplo dos muitos sentimentos e impressões contraditórios que eu iria enfrentar dali por diante.

Em meus primeiros dois dias em Tel-Aviv ainda desconhecia o território em que estava pisando. Assim, para meus anfitriões receosos, expliquei apenas que, como cristã, é importante, ao menos uma vez na vida, passar o Natal no local do nascimento de Jesus Cristo, a razão do Cristianismo.

Em Belém, a cidade do Natal

O percurso de Tel Aviv a Belém não está disponível no *Google Maps*, visto que a Palestina foi excluída do aplicativo. Porém, seguindo a orientação do pessoal da *guest house* que iria me receber, julguei relativamente fácil chegar: intercalando táxi, ônibus e metrô até o Portão de Damasco, em Jerusalém Oriental, onde peguei o último ônibus, árabe, até a Hebron Road, em Belém, e desci na última parada. Dali, caminhei por cerca de 200 metros até o *Bethlehem Bible College* – BBC, minha residência para os próximos meses. Era início da tarde do dia 23 de dezembro, uma sexta-feira cheia de turistas.

O BBC é uma escola da Bíblia em língua árabe, tendo alunos palestinos, de diversos países do Oriente Médio (por videoconferência) e internacionais. É um dos principais centros de estudo de teologia palestina, que contrapõe a teologia sionista em voga no Ocidente, principalmente entre cristãos evangélicos pentecostais³, a qual entende que Israel, como povo escolhido de Deus, tem o direito irrevogável de retornar às terras dos tempos bíblicos.

Na igreja cristã ocidental sequer se imagina a existência de uma igreja cristã palestina, muito menos uma tão atuante como a que encontrei. Na década de 1990, por exemplo, o BBC envolveu-se em atividades de diálogo com representantes do

³ Para aprofundamento do tema, recomendo o documentário *With God on Our Side*, do diretor Porter Speakman Jr. O colega Magno Paganelli escreveu uma resenha sobre o documentário, também discutindo o tema do sionismo no Cristianismo Ocidental. A resenha foi publicada na Edição 3 desta revista, em dezembro de 2014.



Vista a partir de Beit Jala, cidade vizinha a Belém. O Muro da Cisjordânia restringe a movimentação de palestinos e israelenses e cria um regime de segregação.

Hamas, servindo jantares em Gaza e na Cisjordânia para discutir opções pacíficas para os palestinos⁴. Atualmente, duas das principais ONGs palestinas trabalhando por paz surgiram por iniciativa de professores e pessoas relacionadas ao BBC. *Musalaha*⁵, fundado pelo árabe-israelense Salim Munayer, tem como objetivo reunir no deserto judeus, cristãos e muçulmanos de Israel e da Cisjordânia, que, enquanto viajam em camelos enfrentando os desafios do Neguev e do Sinai, encontram nos desafios de sobrevivência e cooperação uma oportunidade para conhecerem melhor o “inimigo”, e, eventualmente, chegar a uma reconciliação. *Holy Land Trust*⁶, fundado por Sami Awad, sobrinho de Mubarak Awad – o Gandhi palestino, e filho de Bishara Awad, fundador do BBC, defende a resistência não violência e hoje empenha-se para criar diálogo entre palestinos e colonos judeus dos assentamentos.

O prédio do BBC está na Hebron Road, a estrada de Jerusalém até Hebron. Onde Jerusalém e Belém se encontram, o Muro da Cisjordânia foi construído, separando as duas cidades. O Muro, da Cisjordânia ou da Palestina, ou Barreira de Separação, como é chamado por Israel, começou a ser construído durante o governo de Ariel Sharon, em 2001, durante a Segunda Intifada, como medida de segurança contra os ataques terroristas constantes contra civis israelenses, e ainda não está concluído. São mais de 700 Km de extensão, um misto de cercas físicas, barreiras eletrônicas vigiadas por câmeras, trincheiras, pontos de observação e patrulha e paredes de concreto que chegam a ter oito metros de altura em algumas partes. Uma parte dela segue a linha do Armistício de 1949, mas a maior parte foi construída adentrando até 22 Km o território palestino.

⁴ Ver ANDREW, B.; JANSSEN, A. **Força da luz**. São Paulo: Editora Vida, 2005.

⁵ Website: <<https://www.musalaha.org>>.

⁶ Website: <<https://holylandtrust.org>>.



A entrada do campo de refugiados Aida, de onde era comum ouvir o som de tiros no meio da noite.

O Muro foi considerado ilegal em 2004, pelo Tribunal Internacional de Justiça, pois corta terras palestinas e isola seus moradores. Na prática, cria um regime de segregação que encerra os palestinos em bolsões populacionais e afasta as sociedades israelense e palestina, além de criar contratempos imensos para percorrer pequenas distâncias. Para passar de um lado ao outro do Muro, é preciso atravessar checkpoints, os postos de fronteira israelenses⁷.

Na Hebron Road, a 500 metros do BBC, fica o Checkpoint 300. Ao lado do Muro, estão os campos de refugiados palestinos *Aida Camp* e *Al Azzar Camp*, um à direita e outro à esquerda da Hebron Road. Mais adiante, na mesma rua, está o *Dheisheh Refugee Camp*, o maior em Belém, cujos moradores deixaram Jerusalém na guerra de 1967. O BBC está entre os campos de Aida e Al Azzar.

Na véspera do Natal, a cidade de Belém recebe milhares de visitantes de todas as partes do mundo. As comemorações começam na primeira semana de dezembro e vão até o final de janeiro. A programação, organizada pela administração municipal de Belém e pelo Ministério de Turismo e Antiguidades da Palestina, envolve desde os sinos das igrejas cristãs tocando todos os dias ao mesmo tempo e no mesmo horário e as ruas enfeitadas com luzes, até concertos musicais e desfiles de bandas e fanfarras nas ruas da parte velha

⁷ Checkpoints são os postos de fronteira entre Cisjordânia e Israel e dentro da Cisjordânia. De acordo com a ONG israelense B'Tselem, que monitora as atividades de Israel nos Territórios Palestinos, em janeiro de 2017, há 98 checkpoints fixos na Cisjordânia. Além disso, na última contagem feita pela ONU em 2015, havia 361 checkpoints móveis. Há, ainda, 32 checkpoints permanentes ao longo do Muro da Palestina. Ver: <http://www.btselem.org/freedom_of_movement/checkpoints_and_forbidden_roads>.

■ relato de campo

da cidade. Foi esse clima de celebração e de hospitalidade aos visitantes que marcou minha chegada e minhas primeiras semanas.

Ficar hospedada na *guest house* do *Bible College* envolvia o risco de estar muito mais exposta à perspectiva palestina. Por outro lado, a participação do BBC no movimento pela paz proporcionou-me oportunidades e contatos que não estavam previstos na pauta inicial. Um exemplo disso foi a entrevista que realizei com o diretor de uma ONG em Gaza, ligado ao BBC. Nossa conversa foi o mais próximo que cheguei da realidade da Faixa de Gaza. Ainda, algumas das pessoas em minha lista para entrevistas tinham contato com o BBC. Certo dia, durante o almoço, um convidado importante foi apresentado. Que surpresa a minha! Era um ativista americano com quem eu tinha entrado em contato várias vezes, mas não tinha obtido resposta.

Por ser um lugar ainda pouco conhecido, optei por dar um foco maior às minhas experiências na Cisjordânia neste relato.

Cotidiano em uma área de conflito

Minha primeira impressão foi de uma Palestina em que tudo é relacionado à situação política. As marcas e a narrativa do conflito estão por toda a parte. Até mesmo nas redes públicas de wi-fi, com nomes como *freedom for Palestine, end the occupation* ou *Palestine for Palestinians*. Nas mensagens de Natal nas igrejas, a ocupação israelense foi comparada à ocupação do Império Romano, no século I d.C., e o Cristo palestino é



Na janela de meu quarto no BBC, a constante recordação de estar em uma área de conflito. Ao fundo, o campo de refugiados de Al Azzar.

cheio de anseios por emancipação e liberdade. As conversas do dia a dia, com vizinhos, com o motorista de táxi, com o atendente da farmácia giravam em torno da questão palestina. Mesmo com os voluntários do BBC, em geral europeus ou americanos, a pauta repetia-se. Queria comentar sobre a arquitetura de um prédio e o assunto em segundos ia para as caixas d'água pretas, visíveis em todas as casas palestinas, e para a distribuição de água, controlada por Israel.

Da janela de meu quarto, podia ver o campo de refugiados Al Azzar e também o Checkpoint 300. Uma marca de bala no vidro, deixada pelos confrontos entre soldados israelenses e combatentes palestinos no que ficou

■ relato de campo

conhecida como a Intifada Individual, em 2015, era minha recordação diária de estar em um local instável, em que tudo podia mudar a qualquer momento. Era comum ouvir barulho de tiros no meio da noite, vindos do campo Aida. “Nunca sabemos se é por causa da violência dentro do próprio campo ou se são confrontos com os soldados israelenses”, contou-me um dos funcionários do BBC.

O Checkpoint 300 é bastante conhecido e um dos mais tumultuados na Cisjordânia. Isso porque mais de 5 mil pessoas o atravessam diariamente para trabalharem em Israel. Elas mostram sua autorização de entrada, passam por um raio-X e são revistadas. A partir das 2 horas, a fila começa a se formar e vai até o início da manhã. Para conseguir chegar ao trabalho às 7 horas, por exemplo, é preciso estar no checkpoint antes das 3 horas. Um cotidiano bastante exaustivo!

Nesse checkpoint, todas as sextas-feiras e, às vezes, também às quintas-feiras, há manifestações e protestos. Em minha primeira semana, tomava um café tranquilamente após o almoço, pensando nas entrevistas agendadas para os próximos dias, quando percebi uma movimentação na Hebron Road. Fui até a janela e vi um grande grupo descendo a rua, em direção ao Muro. Carregavam caixões cobertos com bandeiras palestinas e repetiam palavras de ordem. Desci para perguntar o que estava acontecendo e fui informada de que protestavam contra Israel, pedindo a devolução dos corpos dos palestinos mortos em combate. Algumas horas mais tarde, o protesto terminava com pedras sendo jogadas contra os soldados israelenses, os quais respondiam com bombas de gás lacrimogênio.

Nas proximidades do checkpoint, o Muro é todo pintado. Parte das pinturas é do artista de rua e ativista político britânico Banksy, o qual inaugurou em março deste ano o *The Walled Off Hotel*, também próximo ao Checkpoint 300. No hotel, o atrativo principal é a vista do Muro da Cisjordânia.

A cada vez que precisava cruzar esse ou outros checkpoints não podia evitar a preocupação. Primeiro, por nunca ter certeza do tempo que gastaria ali. Para evitar chegar



Caminhando para o Checkpoint 300 no início da tarde, quando a movimentação é menor. Por ele, passam 5 mil palestinos todos os dias para trabalharem em Israel.

atrasada aos compromissos em Jerusalém, por exemplo, saía de Belém com duas a três horas de antecedência. Em alguns dias, levei mais de uma hora para atravessar a divisa. Em segundo lugar, eu estava no território inimigo. Ou seja, podia ser uma ameaça à segurança de Israel. Como não faço parte de uma sociedade militarizada, não podia evitar o desconforto diante dos muitos interrogatórios e desconfianças.

■ relato de campo

Certa ocasião, viajava para o norte de Israel com amigos americanos e canadenses que fiz no BBC. Em um dos tantos checkpoint que cruzamos dentro da Cisjordânia, desconfiaram da nossa motivação para estar ali. Enquanto outras pessoas apenas mostravam passaportes e permissões, nós descemos do carro e fomos levados para uma pequena sala, aos fundos, onde passamos pelo raio-X, fomos revistados e respondemos a várias perguntas. Abrimos nossas mochilas, retiramos tudo que havia dentro. Os soldados fizeram chacotas quando explicamos que dirigíamos do Mar Morto para a região do Mar da Galileia, pois queríamos ver pontos turísticos. “Todos querem, certo? É sempre a mesma justificativa, como se tivesse algo de especial para ver lá”, respondeu um dos soldados. “Citem uma única passagem bíblica sobre o Mar da Galileia e deixamos vocês irem”, disseram, rindo. Depois, pediram nossos celulares e passaportes e ficamos fechados na sala, esperando, sem maiores explicações. Cerca de 40 minutos depois, devolveram os celulares. Mais tarde, os passaportes e, por fim, fomos liberados.

Conforme as semanas passavam, até mesmo em checkpoints mais tranquilos, como o de Beit Jala, cidade vizinha a Belém, os olhares eram desconfiados e não raro vinha a pergunta: “Chegou em dezembro. O que você ainda está fazendo aqui?”

Primeiros contatos, várias dificuldades

Antes de embarcar para Israel, estabeleci contato com quase 40 pessoas de 20 diferentes organizações envolvidas com diálogo. Tinha entrevistas previamente agendadas, ainda que sem data e local definidos, e a esperança de seguir uma agenda relativamente organizada de três entrevistas por semana, com dias livres no final de meu período para conhecer lugares turísticos e participar de outras atividades. Contudo, pouco ocorreu como planejado.

Minha principal dificuldade foi com as noções de tempo e agenda tanto de palestinos quanto de israelenses. Contatos por e-mail não funcionavam. As respostas, quando obtidas, demoravam entre três semanas a alguns meses. O contato com o grupo *Israel/Palestine Center for Research and Information* – IPCRI⁸, por exemplo, um dos mais importantes grupos de diálogo desde a década de 1990 e, portanto, extremamente relevante para minha pesquisa, foi uma sequência de tentativas frustradas. Enquanto estava no Brasil, troquei e-mails com o atual co-diretor israelense, explicando que estaria em Israel por dois meses. Combinamos que escreveria novamente ao chegar. Enviei novo e-mail na primeira semana, mas não obtive resposta. Tentei ligar para todos os números de telefone disponíveis no site do IPCRI, sem sucesso. Fui atendida uma única vez. Do outro, a pessoa falava em hebraico, língua que não domino. Eu continuava repetindo “*English, English, please*”. Por fim, desliguei o telefone e decidi ir até o endereço disponível no site. Lá, recebi a informação de que tal escritório não existia. Quase três meses depois, quando já estava de volta ao Brasil, recebi a resposta do co-diretor ao meu primeiro e-mail: “Que dia desta

⁸ Website: <<http://www.ipcri.org/>>.

■ relato de campo

semana podemos nos encontrar em Jerusalém?”. Infelizmente, era tarde demais para nos encontrarmos em Jerusalém!



Pintura de Banksy, próxima ao Checkpoint 300.

Em outra situação, entrei em contato com o co-diretor de *Combatants for Peace*⁹, grupo que reúne ex-soldados israelenses e ex-combatentes palestinos agora trabalhando juntos pela paz. Sugeri uma data e local para conversarmos. Nenhuma resposta. Uma semana depois, enquanto almoçava, recebi o retorno: “Estou em Talita Kumi. Vamos conversar às 15 horas”. Talita Kumi é um bairro de Beit Jala, portanto próximo de onde eu estava. Porém, onde? Respondi, solicitando o local e um telefone para contato. Outra vez, nenhuma resposta. Algumas semanas mais tarde, nos encontramos em atividades da ONG, das quais participei como observante, e comentei sobre nossa entrevista que não aconteceu. Ele sugeriu que conversássemos na semana seguinte, em um café próximo ao Yad Vashem, memorial do Holocausto, em Jerusalém. No dia da entrevista, ligou-me alguns minutos antes, dizendo que como eu já tinha participado das atividades da ONG considerava o encontro desnecessário e estava cancelando.

Na primeira entrevista que fiz, com Hillel Shenker, co-diretor do *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture – PIJ*¹⁰, uma publicação acadêmica que conta com a participação de importantes nomes para discutir e apresentar propostas viáveis para a solução do conflito, percebi um contratempo que me acompanharia dali em diante. O escritório do PIJ fica em Jerusalém Oriental, em uma rua fácil de se encontrar, caminhando

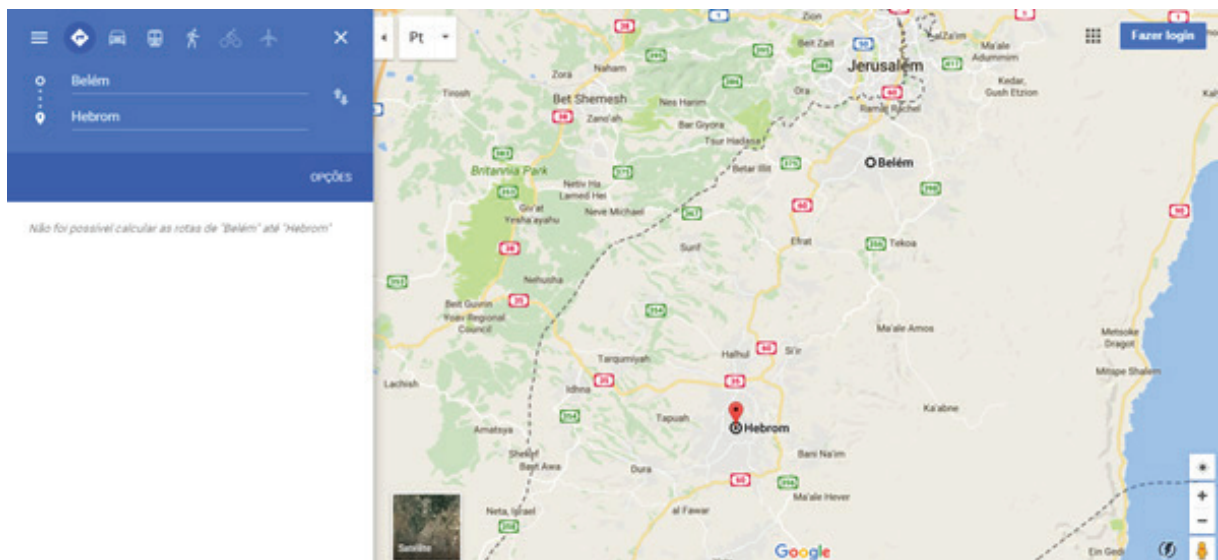
⁹ Website: <<http://cfpeace.org/>>.

¹⁰ Website: <<http://www.pij.org/index.php>>.

■ relato de campo

cerca de 20 minutos a partir do Portão de Damasco. Quando cheguei ao local, não havia a menor indicação de onde estava o escritório. O número era de um prédio antigo, com vários andares e apartamentos. Depois de alguns minutos de procura, notei uma folha de papel A4 colada em uma porta entreaberta, com pequenas letras impressas: “*Israel Publications, 3º floor*”. Deduzi que poderia estar relacionado ao PIJ, que eu procurava, e fui para o terceiro andar. Hillel Shenker me esperava com chá e biscoitos.

Ao visitar a ONG *Kids 4 Peace*¹¹, em uma rua sem saída e sem placas indicativas na região norte de Jerusalém, quando comentei da dificuldade que tive para encontrar o local, mesmo usando GPS, a co-diretora explicou-me, antes de começarmos a entrevista: “Somos cinco diferentes ONGs aqui de ativistas por paz, compartilhando o mesmo prédio. Você provavelmente conhece esses grupos, pois são bem importantes. Mas decidimos nos manter em *low profile*. Você não verá placas ou letreiros. Nem mesmo nossos vizinhos sabem que estamos aqui. A maior parte dos grupos por paz precisa fazer isso”. Perguntei o porquê disso, ela quis saber para qual jornal/revista eu trabalhava. Expliquei novamente que se tratava de uma pesquisa de mestrado de uma universidade brasileira, mas mudou de assunto. Mais tarde, enquanto respondia às perguntas de minha entrevista, voltei a perguntar sobre o motivo de se manterem discretos, se poderia estar relacionado à pressão do governo israelense ao movimento pela paz. Com um discurso que me pareceu contraditório, respondeu que não enfrentavam nenhum tipo de pressão e podiam fazer suas atividades normalmente. Na realidade, sequer tinham dificuldades, como outros grupos. A prudência era apenas uma medida de proteção. “Proteção de quê?”, perguntei. Proteção para que não viessem a ter dificuldades.



A Palestina não está incluída no Google Maps. O aplicativo não traça rotas dentro da Cisjordânia.

Na Cisjordânia, a descrição dos grupos e os escritórios praticamente escondidos vinha com ainda outros contratempos: o *Google Maps* e outros aplicativos de localização não funcionam na Palestina; além disso, o inglês não é entendido pela maior parte da

¹¹ Website: <<http://www.k4p.org/>>.

■ relato de campo

população. Ao visitar o escritório de *The Parents Circle Families Forum* – PCFF¹², uma das mais impressionantes organizações que visitei, a qual promove a reconciliação entre famílias israelenses e palestinas que perderam entes queridos no conflito, achei impossível encontrar o local indicado por Rami Elhanan, o co-diretor israelense. Decidi pedir ajuda à atendente da biblioteca do BBC, Hala Doqmaq, pois sabia que também mora em Beit Jala, local do escritório. Ela olhou para o mapa, mas não conseguiu identificar o local. Ligou para o escritório. Após alguns minutos de conversa em árabe, desligou e explicou-me que se tratava do prédio onde residem seus pais. Porém, duvidou da existência de um escritório ali, pois viveu boa parte de sua vida no mesmo endereço e nunca tinha ouvido falar do PCFF.

Hala deu-me orientação de como chegar até lá de ônibus. Para ajudar, escreveu em árabe em um pequeno papel em qual ponto deveria descer. Entreguei o papel para o motorista do ônibus, mas ele não tinha certeza sobre o ponto. Então, saí perguntando aos passageiros, por meio de gestos e mostrando o papel com o endereço. Um simpático senhor indicou o lugar. Chegando ali, não encontrei as referências dadas por Hala. Era o ponto errado. Andei por uns 30 minutos, seguindo o percurso do ônibus e decidi voltar ao mapa que Rami tinha me enviado por e-mail. A rua indicada por ele por e-mail era Nuzha Street. Parecia simples no mapa, só seguir a rua principal. Contudo, apesar de no mapa estar destacada, não se diferenciava das outras na realidade. Além disso, a cada quadra, a rua principal mudava de nome. Como saber onde estava? Resolvi pedir informações a alguns moradores locais. Com sorte, alguém entenderia inglês. Ninguém conhecia Nuzha Street. Andei por mais alguns minutos, na mesma rua, decidi ligar para Rami e dizer onde estava. Quando ele atendeu, ouvi sua voz muito próxima. Olhei para cima e estava na janela do prédio à minha frente.

Hospitalidade palestina: uma brasileira entre árabes

Os palestinos, como os brasileiros, são considerados hospitaleiros e simpáticos. Em geral, fazem um grande esforço enorme para honrarem essa reputação. Aliás, as identificações com o Brasil não param por aí. A seleção de futebol brasileira é amada na Palestina e, ao mencionar que era do Brasil, podia preparar-me para uma conversa sobre Neymar ou Ronaldinho. Durante a Copa do Mundo de 2014, a final entre Alemanha e Brasil foi projetada no Muro, perto do Checkpoint 300, onde centenas de pessoas se reuniram para assistir ao jogo. Após a derrota do Brasil, a cidade de Belém experimentou um tipo de luto, imagino que não tão diferente do que vimos por aqui.

Certa manhã, eu caminhava até o Checkpoint para encontrar um amigo israelense do outro lado. Estava bastante adiantada, mas não sabia quanto tempo iria gastar nos corredores, raio-X e interrogatório, então, precisava apressar-me. Sentado em frente ao Muro, um jovem palestino abordou-me, chamando-me de “Brasil” e dizendo: “Welcome

¹² Website: <<http://www.theparentscircle.com>>.

■ relato de campo

Brazil, welcome to Palestine! Eu conheço você. Está hospedada no BBC. Bem-vinda, bem-vinda!”. Parei, conversamos sobre trivialidades e logo segui em frente. Se um estranho afirmasse conhecer-me em qualquer outro lugar, ficaria receosa. Mas não ali.

Na segunda semana em Belém, quando boa parte dos turistas já tinha deixado a cidade, saí para conhecer sozinha a região da *Manger Square*. Na Basílica da Natividade, um policial aproximou-se e se apresentou. Encantado por eu ser brasileira (tendo, portanto, grandes chances de conhecer Neymar!), ofereceu-se para mostrar-me o lugar. Após contar-me a história da igreja, Sami afastou turistas e parou filas para que pudesse ter a minha foto exclusiva no local do nascimento. “Quem é ela?”, perguntavam alguns turistas. “Ela está comigo”, respondia Sami. Depois das fotos, ofereceu-me café e saímos para a rua, pois, como bom muçulmano, disse-me, também queria contar sobre a Mesquita de Omar, do outro lado da praça. Na rua, um carro de polícia aproximou-se. Sami fez sinal para que parassem. Cinco policiais muito armados olharam para nós de dentro do veículo, enquanto eu era apresentada. A reação diante do fato de ser brasileira não foi surpresa: “*Brazil! Neymar! Welcome!*”. Os policiais garantiram que cuidariam pessoalmente de minha segurança enquanto estivesse em Belém. Sami entregou-me seu cartão pessoal e listou o nome dos policiais, a quem eu deveria procurar caso qualquer pessoa me tratasse de forma diferente da que ele e seus amigos me haviam tratado. “O nome disso é hospitalidade palestina”, anunciou, antes de nos despedirmos.

A única reação diferente que recebi ao dizer que era do Brasil foi de Ahmad Amro, dono de uma loja de *souvenir*. “Brasil? Uau, então você deve estar muito feliz aqui na Palestina. Imagino que deve ser difícil viver no Brasil, um lugar tão perigoso, com tanta violência, tão pobre. Bem-vinda a Belém! Aqui somos muito tranquilos, todos se conhecem e não tem perigos como no Brasil! Você vai querer ficar para sempre!”. Confesso que ri de sua ideia sobre o Brasil. Mas, afinal, todos temos nossos estereótipos sobre este ou aquele lugar. Mais tarde, ri ainda mais das histórias que ouvi sobre Cisjordânia ser praticamente uma selva, um lugar remoto e em guerra, ao qual eu não sobreviveria.

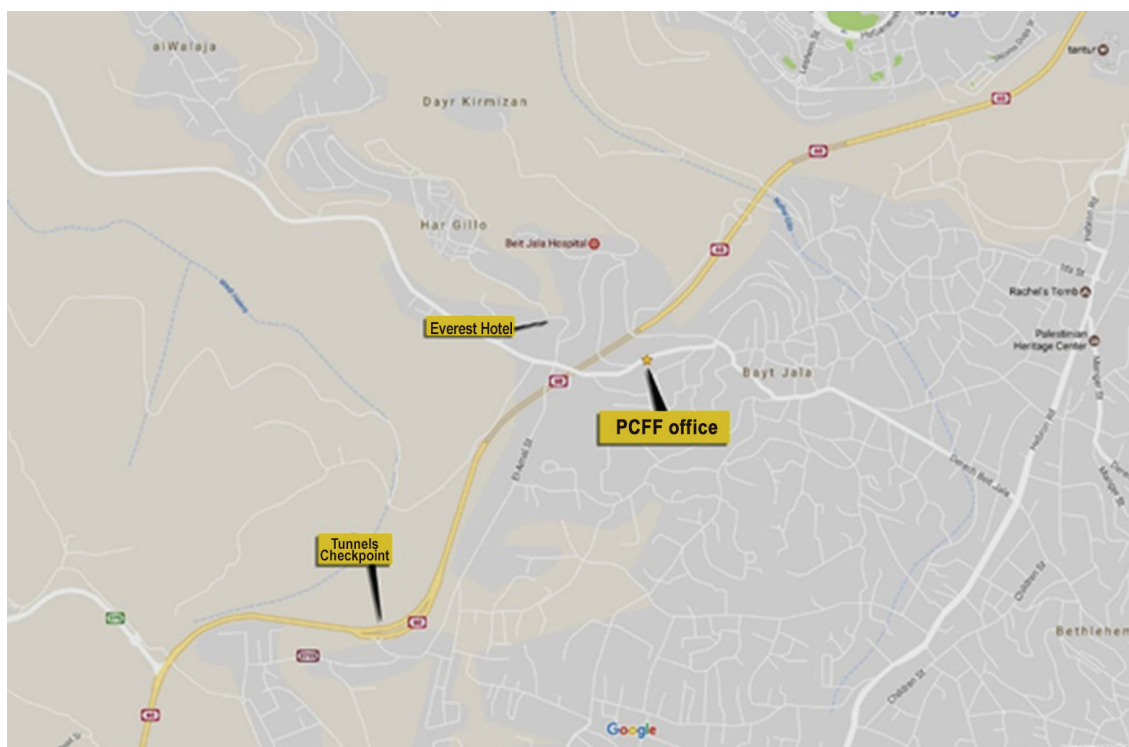
Meu novo amigo estava certo: em pouco tempo eu já me sentia em segurança e à vontade em Belém. O barulho, a agitação das ruas e a presença, que me causaram estranhamento nos primeiros dias, sem demora tornaram-se parte do dia a dia. Conquanto não olhasse para o gigantesco Muro, lembrando-me de que estava “presa do outro lado”, tudo ia mais do que bem. Estava na hora de explorar outras cidades da Cisjordânia.

Hebron, microcosmo de uma guerra histórica

Dos locais que visitei na Palestina, Hebron foi o que chamou mais minha atenção. Descemos do ônibus que nos levou de Belém e experimentei a sensação de ser uma mulher ocidental no mundo muçulmano de forma que ainda não havia experimentado. Em Belém, a presença de estrangeiros é bastante comum. Ou seja, dá para sobreviver falando inglês e não é incomum ver grandes grupos de turistas visitando um lugar ou outro. Ainda, com

■ relato de campo

uma população cristã considerável (20% dos cidadãos de Belém são cristãos; em Beit Sahour, Beit Jala e Belém concentra-se mais de 90% da população cristã da Cisjordânia) e com muçulmanos ocidentalizados, as características culturais e religiosas muçulmanas são bastante amenizadas. É comum, por exemplo, ver mulheres andando sozinhas, usando roupas ocidentais e sem *hijab*. Pela mistura de etnias na cidade, eu poderia passar facilmente por palestina.



O mapa enviado por Rami Elhanan, indicando o escritório de Parents Circle, em Beit Jala. Nem mesmo os moradores locais sabiam que sua rua leva o nome de Nuzha Street.

Em Hebron, por outro lado, a presença muçulmana é bem mais marcante. Não vi mulheres desacompanhadas, todas usavam compridos vestidos e *hijab*, quando não burca. Apesar de não ter ido sozinha, sentia-me observada constantemente, uma presença incomum. Ao visitar a Mesquita Ibrahim, precisei vestir uma capa azul, cobrindo da cabeça até os pés. Na segunda visita ao local, um grupo de mulheres muçulmanas quis tirar uma foto comigo. Riam baixinho de mim e da amiga que estava comigo. Pareceu-me a risada de alguém que estava vendo algo que nunca viu antes. O que havia chamado tanta a atenção delas sobre nós? Nossas roupas? O cabelo? Estarmos sozinhas? Não entendi completamente a situação.

Hebron é um microcosmo do conflito israelo-palestino e da ocupação de Israel na Cisjordânia. Se em Belém, Jerusalém, Jericó, Nazaré ou Ramalá é possível até deixar de lado a disputa entre os dois povos e ser um simples turista, em Hebron isso é improvável. A cidade fica ao sul da Cisjordânia. Ali, segundo a tradição, está sepultada a família patriarcal – Abraão e Sara, Isaque e Rebeca, Jacó e Lia, importante tanto para judeus quanto para muçulmanos e cristãos. O local é palco de disputas e dos mais violentos confrontos.



No mercado árabe de Hebron: desci do ônibus e estava totalmente inserida do mundo muçulmano. Na foto, homem lê Alcorão enquanto espera por clientes em sua loja.

Houve um acordo específico para dividir Hebron em 1997, definindo duas áreas na cidade, a H-1 e H-2. A área H-1 é administrada pelos palestinos, compreendendo cerca de 80% de Hebron. A área H-2 é ocupada por Israel, e abrange a parte velha da cidade e o bairro judaico, ou, dependendo da fonte que nos informa, assentamento de colonos israelenses. Na área H-2 vivem cerca de 40 mil palestinos, mais 850 israelenses. Entre 1.500 e 2 mil soldados estão permanentemente ali, para garantir a segurança desses israelenses.

Andando pelas ruas tanto da área H-1 quanto da H-2, é possível distinguir claramente quais construções são habitadas por israelenses e quais por palestinos. As cercas e arames

dividem as vizinhanças, as bandeiras de Israel ou da Palestina agitam-se nas janelas. Em algumas ruas na cidade velha, em que os moradores dos andares superiores dos prédios são israelenses e os dos andares inferiores são palestinos – ou vice-versa – é comum ver redes de proteção estendidas de um lado ao outro da rua. O motivo? Os moradores dos



Cidade fantasma: após cruzar o mercado árabe na área H-1, em direção à Mesquita de Ibrahimi, uma parte das lojas e casas foram abandonadas devido aos confrontos violentos entre os moradores judeus e muçulmanos.

■ relato de campo

andares superiores descartam o lixo pela janela – lixo orgânico, roupas e calçados velhos e até mesmo pequenos móveis podem ser vistos suspensos nas redes – para atingir os vizinhos que estão embaixo.



Mulheres e crianças andam pelas ruas da cidade fantasma, na área H-1, próximo à Sinagoga Ma'Arat HaMachpela

O local em que fica o túmulo dos patriarcas está dividido praticamente ao meio. De um lado, a Mesquita de Ibrahim, com acesso aos túmulos de Isaque e Rebeca, Abraão e Sara. De outro, a Sinagoga Ma'Arat HaMachpela, com os túmulos de Jacó e Lia. Muros e cercas e um checkpoint separam a entrada da Mesquita, na área H-1, da entrada da Sinagoga, na área H-2.

Tanto da Sinagoga quanto da Mesquita é possível ver o túmulo de Abraão, em uma sala cujo acesso é proibido, mas com janelas com grades dos dois lados. Para evitar tiroteios entre os inimigos declarados, um vidro à prova de balas ao lado do túmulo de Abraão bloqueia a visão entre as duas janelas.

Minha sensação, após visitar a Sinagoga e a Mesquita, foi de estar testemunhando uma briga de família, de dois irmãos ou primos que compartilham a mesma história familiar, mas que hoje, por um motivo ou outro, não conseguem mais conviver. É claro, não se pode reduzir o conflito dessa forma, com todos os níveis de violência e injustiças cometidas e sofridas pelos dois lados. Contudo, se Hebron é um microcosmo do conflito, conhecer o túmulo de Abraão, para mim, foi como vislumbrar um microcosmo do microcosmo.

■ relato de campo

Na primeira vez em que estive em Hebron, ao sair da Sinagoga Ma'Arat HaMachpela, parei para pegar alguns folhetos explicativos distribuídos por um judeu britânico. Daniel, após entregar vários folhetos, em geral em defesa da presença israelense no local e da importância do Túmulo dos Patriarcas no judaísmo, contou-nos sua história. Sua mãe fugiu da Europa durante a Segunda Guerra Mundial para viver no que mais tarde seria o Estado de Israel. Só assim sobreviveu ao Holocausto. Só assim Daniel nasceu e pode crescer sem ser perseguido por ser judeu. Já adulto, foi viver na Inglaterra, portanto também tem cidadania britânica. Após os 50 anos, decidiu voltar para Israel e lutar pela manutenção do Estado e pela existência pacífica dos judeus nesta terra. Carregava uma arma na cintura. Explicou que já tinha enfrentado diversas situações tensas em Hebron. Agora trabalhava sempre próximo aos soldados.

Nos despedimos de Daniel, agradecendo a cordialidade conosco e decidimos andar pelas ruas quase desertas da área H-2. Isso porque nos arredores do Túmulo dos Patriarcas, tanto na área H-1 quanto na H-2, as lojas foram fechadas e as casas abandonadas, por ser uma região de muitos confrontos. O local é chamado de Cidade Fantasma. Há poucos moradores, os turistas são ainda mais raros.



Na parte central do Túmulo dos Patriarcas, o memorial de Abraão pode ser visto tanto da Mesquita quando da Sinagoga. Para evitar tiroteios, o vidro à prova de balas limita a visão do outro lado.

Líamos um letreiro sobre uma passagem bíblica relacionada ao local em que estávamos quando uma família muçulmana, limpando e separando folhas de chá na área

■ relato de campo

externa de sua casa, convidou-nos para sentar e tomar um café árabe. Enquanto meus amigos ficaram por ali, brincando com as crianças e tentando comunicar-se com a família, que falava apenas em árabe, afastei-me um pouco, para um cemitério projetando-se na encosta à nossa esquerda. Andei entre as sepulturas, tirando fotos e tentando imaginar as histórias daquelas pessoas. Quando me dei conta, cerca de 15 soldados israelenses desciam pela encosta, armas em punho, no que pareceu-me uma perseguição, ou um cerco. Senti-me transportada para dentro da cena de um filme e, por alguns segundos, duvidei de se tratar de uma situação real. Vinham em minha direção. Fiquei paralisada com todas aquelas armas apontadas para mim. Ouvi ao longe meus amigos chamando, pois também viram os soldados. Dei alguns passos para trás, devagar, na esperança de ter sido identificada como quem realmente era: uma turista no lugar errado e na hora errada.

Ao retornar à casa da família palestina, eles riam da situação como se meu estranhamento fosse absurdo. Falavam em coro e apontavam para mim, rindo: “*Terrorist!*”, uma das poucas palavras que conheciam em inglês. Deduzi que os soldados buscavam suspeitos de terrorismo. Nesse clima tenso, mas descontraído, entramos na casa para o chá, seguido de um café árabe. Depois, nos mostraram cada cômodo, ofereceram doces, mostraram fotos e vídeos em seus celulares de outros membros da família. Apesar de nenhum dos grupos falar a língua do outro, nossa visita durou mais de uma hora. Nos despedimos no final da tarde, prometendo voltar na semana seguinte.

Desestruturando a (aparente) normalidade

Na primeira semana de janeiro, o filme *Disturbing the Peace*¹³ foi exibido nas principais cidades de Israel e da Cisjordânia, em seu lançamento. Produzido pelo americano Stephen Apkon, o documentário segue a história de seis pessoas, ativistas do grupo *Combatants for Peace* – CFP, três ex-soldados israelenses e três ex-combatentes palestinos, que passaram anos presos em Israel. Após terem contato com o outro lado, esses ex-combatentes entraram em uma jornada de transformação pessoal em que sua visão anterior sobre o conflito foi mudada e passou a incluir a perspectiva do outro. Então, decidiram se reunir e criaram a organização *Combatants for Peace*.

Em um sábado à noite, fui à exibição do filme em Belém, evento promovido pela ONG *Holy Land Trust*, juntamente com CFP. O público era majoritariamente de jovens turistas em caravanas. Após a exibição, os personagens do filme, bem como produtor e diretores, responderam perguntas. Membros ativos de *Combatants for Peace* contaram como viviam em uma realidade diferente há 30 anos, quando as sociedades israelense e palestina estavam muito mais próximas e havia um incentivo por parte de todas as instituições para que se conhecesse e entendesse a cultura do outro. Em meio às perguntas, um jovem levantou-se e apresentou-se como sendo um judeu que vive em um assentamento israelense na Cisjordânia e que ouviu desde a infância sobre os perigos de se relacionar

¹³ Website do filme: <<http://disturbingthepeacefilm.com>>.



Israelenses e palestinos, ex-combatentes, em protesto contra a ocupação israelense na Cisjordânia.

com palestinos e do risco à sua vida caso tentasse entrar em Belém. “Estou aqui há mais de cinco horas e não senti qualquer ameaça. Muito pelo contrário. Até fiz amigos!”

De fato, as barreiras físicas e psicológicas são um dos maiores desafios àqueles que querem se reunir para dialogar. As duas sociedades que costumavam interagir regularmente são, nos últimos 15 anos, cada vez mais separadas. É normal encontrar israelenses que nunca conheceram um palestino ou que não estiveram na Cisjordânia nos últimos 20 anos. Também é normal conhecer palestinos que regularmente vão para Jerusalém Oriental ou vivem ao lado de assentamentos, nos territórios ocupados, mas nunca conversaram com israelenses em toda sua vida.

Em outra ocasião, uma integrante de CFP relatou-me:

Mesmo nossa tribo (a esquerda) está vivendo em uma bolha quando se trata da Palestina. Costumávamos ir às ruas e realizar essas demonstrações gigantes. Agora nos escondemos em nossas casas e tentamos viver uma vida tão normal quanto possível. Temos muito medo de fazer qualquer coisa. Vivemos longe das discussões políticas, longe dos problemas do outro lado do muro. Na maioria das vezes, até esquecemos que há uma muralha nos separando.

Esta separação social e psicológica é intensificada pelo Muro da Cisjordânia, cuja construção criou um sistema de apartheid que não só afasta as sociedades, mas também as despolitiza, tornando-as alheias à própria realidade.

Em meu contato com *Combatants for Peace*, um dos ativistas ofereceu-se para ajudar com minha pesquisa e responder às perguntas que tivesse, uma vez que estava

■ relato de campo

tendo dificuldade para ter resposta dos diretores da ONG. Boris Lederman é brasileiro, nascido em São Paulo. Sua família, judia, fugiu da Europa durante o Holocausto e viveu em diversos lugares da América Latina até estabelecer-se na capital paulista. Boris apresenta-se como sendo israelense-brasileiro, de esquerda e amante de capoeira. No Brasil, lutou contra a Ditadura Militar e, por medo de sofrer retaliações por suas atividades políticas, decidiu mudar-se para Israel com a esposa, onde passaram a viver em um kibutz perto de Haifa. Serviu ao exército israelense dos 20 aos 50 anos, participando de três guerras e diversas atividades militares. Hoje está aposentado.

A amizade com Boris foi um achado e um elemento crucial para minha pesquisa. Como estava passando a maior parte do meu tempo em Belém, convivendo com palestinos, ouvindo e vendo a perspectiva palestina, temia não conseguir compreender o que está do “outro lado” do Muro. Com Boris, participei de atividades de CFP e podia sempre recorrer a ele (e, o melhor, em português!) para esclarecer questões que não entendia completamente, seja sobre o conflito ou sobre a sociedade israelense.



A presença de israelenses é proibida nas Áreas A da Cisjordânia. Enormes placas vermelhas anunciam que a entrada é proibida, oferece risco de vida e é contra a lei israelense.

os acordos de Oslo, é dividida em Áreas A, B e C. As Áreas A são aquelas administradas pela Autoridade Palestina, em geral, as cidades: Belém, Jericó, Ramalá, Nablus, Jenin, etc. A presença de israelenses nesses locais é proibida e enormes placas vermelhas indicam em três línguas que “a entrada de israelenses é proibida, perigosa para suas vidas e é contra

Uma dessas atividades foi um dia de trabalho em uma fazenda palestina na vila de Al-Walaja, ao sul de Jerusalém. Encontrei-me com Boris pela manhã, no Checkpoint 300, do lado israelense. Dali, fomos para um ponto de encontro na saída de Jerusalém, que ficava a apenas um quilômetro da fazenda. Precisávamos passar por um checkpoint e estaríamos no local, onde os membros palestinos da ONG nos esperavam. Contudo, quando o grupo israelense estava todo reunido, nos dirigimos ao checkpoint e os soldados não permitiram a passagem. Alegaram que o acesso à estrada estava proibido, por ser uma estrada exclusiva. “Exclusiva para quem?”, perguntou Boris, mas não teve resposta. Então, o comboio de carros fez a volta, entrou em Beit Jala e andamos por mais de 30 minutos até chegar ao local.

Boris ficou bastante apreensivo com as placas vermelhas indicando que sua entrada era proibida. Isso porque a Cisjordânia, desde

■ relato de campo

a lei israelense”. As Áreas B são áreas de vilas árabes, sob ocupação israelense. As Áreas C são propriedades privadas, em geral fazendas palestinas ou assentamentos israelenses. De acordo com a lei israelense, se as terras palestinas não estão em uso, são confiscadas e usadas para a construção de novos assentamentos.

Alguns israelenses ignoram as placas e entram nas Áreas A. É o caso de Rami Elhanam, mencionado acima, o co-diretor israelense da ONG *The Parents Circle Families Forum*. Um dos escritórios da ONG é em Beit Jala, Área A, e ele trabalha ali três dias na semana. Ao ser parado no checkpoint, na estrada que dá acesso a Beit Jala a partir de Jerusalém, Rami desafia os soldados para que o impeçam de seguir em frente. Segundo ele, isso nunca aconteceu, pois seria um escândalo internacional.

A propriedade que visitamos naquele dia está na Área C e pertence à família Abedraboo. Os Abedraboo estão lutando para manter a terra, ainda que não seja autossustentável, muito menos rentável. Para ajudar a família, os ativistas de *Combatants for Peace* visitam o local regularmente, onde trabalham a terra, brincam com crianças da vila, compram produtos de um pequeno mercado de verduras e artesanato organizado pela família e compram *falafels*¹⁴ preparados e vendidos na hora. Ao longo do dia, sentam-se para discutir sobre o futuro de suas nações e a relevância do trabalho que fazem. Ao questionar sobre como aquele tipo de atividade, envolvendo cerca de 60 pessoas, poderia mudar o status quo da ocupação israelense ou influenciar decisões política, um palestino me diz: “Não pode. Nosso foco aqui, hoje, não é resolver o conflito, mas ajudar a família Abedraboo a manter suas terras e impedir que um novo assentamento seja construído. Estamos trabalhando juntos pela paz, mas a um nível pessoal”.



Nas Áreas C da Cisjordânia, as terras não cultivadas são confiscadas por Israel para a construção de novos assentamentos. Na foto, um professor da Universidade Hebraica de Jerusalém visitando a propriedade dos Abedraboo, na vila Al-Walaja. Ao fundo, no topo da colina, o assentamento israelense de Gilo.

¹⁴ Um tipo de pastel tradicional na Terra Santa.

Já uma participante israelense, que veio de Tel-Aviv para reencontrar os amigos palestinos, foi bem mais crítica:

Sinto-me ingênua só por estar aqui e acreditar que isso fará qualquer diferença. A sensação de estar aqui é agradável. O dia está bonito, a música é boa, a comida também. Mas essa nossa conversa só é amigável porque todos pensamos da mesma maneira, politicamente falando. Nós chamamos isso de grupo de diálogo. Mas é muito fácil conversar assim! Cadê a direita israelense conversando com o Hamas? Cadê as mulheres da esquerda israelenses conversando com as mulheres muçulmanas palestinas? Se não há esses requisitos mínimos para se dialogar – diferentes pensamentos, mas igualdade de posições – então eu sou ingênua demais se decido acreditar que isso aqui é diálogo. E se eu acreditar que isso muda alguma coisa, não sou só ingênua, mas tola.

Para os palestinos, o diálogo é cada vez mais considerado um instrumento de normalização, um meio de dizer que o estado anormal de ocupação é normal. A cooperação, em vez do boicote a Israel, é frequentemente vista na comunidade como traição e menos palestinos estão dispostos a defendê-la.

No entanto, talvez o maior desafio para os grupos da paz hoje seja lidar com o cansaço e a desesperança em relação ao fim da ocupação na Palestina. Usama Nicola, da organização palestina *Wi'am*¹⁵, contou-me em outra ocasião que pelo menos 70% dos palestinos não se importam mais com sua situação política. “Eles procuram viver alheios à realidade da ocupação e tentam continuar com suas vidas o melhor possível. Para muitos, especialmente os cristãos, a melhor opção é deixar a Palestina. Estamos desistindo de acreditar em paz”, lamenta ele.

Sobre o mesmo assunto, Janet Aviad, da organização *Peace Now*¹⁶, a primeira a estabelecer contatos com palestinos ainda na década de 1970, vê na evasão de pessoas um retrato dessa apatia: “As pessoas desistiram. Elas se sentem irrelevantes. Ir mais uma vez a uma manifestação, que diferença faz? A desesperança que temos agora não nos dá a base para um movimento de paz. Precisamos de pessoas que acreditam”, relata.

No final da visita aos Abedraboo, como eu retornava para Belém, deixei Boris e peguei carona com os palestinos. Cruzamos Beit Jala, evitando os checkpoints, pois no carro estavam dois rapazes palestinos e uma israelense indo encontrar-se com alguém em Ramalá. Durante todo o caminho, eles riam e faziam graça da situação: dois palestinos e uma israelense dentro do mesmo carro, na Cisjordânia. Seguindo os estereótipos, isso jamais poderia resultar em algo bom!

Partilhando com o inimigo

Outra família palestina, os Nassar, resolveram ser mais proativos para lidar com a ocupação. A família possui uma propriedade de cerca de 100 hectares a poucos quilômetros de Belém, na estrada que leva até Hebron, Área C. Estão ali desde o tempo do Império Otomano, mas hoje disputam na justiça em Israel para continuar com a propriedade.

¹⁵ Website: <<http://www.alaslah.org>>.

¹⁶ Website: <<http://peacenow.org.il/en>>.

Há cinco assentamentos israelenses construídos nos arredores da propriedade e as pressões, tanto do exército quanto por parte dos vizinhos judeus, são muitas. Não há fornecimento de água e energia para a fazenda. A estrada de terra que dá acesso ao lugar, a partir de Belém, foi bloqueada com pedaços de concreto e restos de lixo. É preciso deixar o carro na metade do caminho e seguir a pé. Uma lei israelense determinada que nada pode ser construído nas Áreas C pelos palestinos.

Os Nassar aderiram ao movimento de resistência não violenta, criaram uma ONG



Na entrada da propriedade dos Nassar, o lema da família: “Nós nos recusamos a ser inimigos”.

chamada *Tent of Nations*¹⁷ e lutam para tornar a fazenda autossustentável, produzindo vinhoeazeitedeoliva. Luteranos, recebem mensalmente doações financeiras principalmente de igrejas católicas da Alemanha.

Visitei *Tent of Nations* pela primeira vez no início de janeiro. A casa da família, simples e prática, tem uma vista privilegiada: de um lado, as lindas paisagens de Israel, a Faixa de Gaza e o Mediterrâneo se veem ao longe, quando o dia

está claro. Do outro, o Mar Morto e as fantásticas montanhas da Jordânia, que ganham uma tonalidade cor de rosa quando o sol está se pondo.

Logo que chegamos, os irmãos Dahud e Daher Nassar nos mostraram a propriedade e, com bom humor, contaram as estratégias para driblar as pressões da ocupação. Como não têm energia, criaram um sistema para produzir energia solar. A água, da chuva, é mantida em cisternas subterrâneas, de forma que os soldados não as vejam nas visitas semanais que fazem. Como não podem construir, os Nassar voltaram às tradições de seus pais e avós: habitar em cavernas. Abrem cavernas embaixo da terra, entre as pedras, aonde recebem seus convidados, amigos e voluntários.

Daher contou que, em dezembro, moradores dos assentamentos, judeus com posições mais radicais, invadiram a fazenda. Ameaçaram a família, arrancaram e queimaram 1.500 pés de oliveira. Perguntei a ele o que iria fazer sem as oliveiras. Sem perder o senso de humor, respondeu: “Eu chamo meus amigos judeus, outros, que são mais tranquilos. Eles vêm, me ajudam a plantar de novo, nós comemos juntos, tomamos café árabe e batemos um papo. Aí eles vão embora. Também temos voluntários ajudando a replantar. Você também pode ajudar. Quer vir plantar oliveiras?”. Alguns dias depois, retornei com mais três amigos e plantamos 20 oliveiras.

¹⁷ Website: <<http://www.tentofnations.org>>.

■ relato de campo

Na entrada da fazenda dos Nassar, escrito em pedras em diversas línguas está o lema da família e da ONG: “*We refuse to be enemies*”. Após plantar minhas oliveiras, com a ajuda de Daher escolhi uma pedra e deixei a inscrição também em língua portuguesa.



Palestinos e colonos judeus juntos para dialogar: “Se os que querem a paz não dialogam com os extremos, alguém precisa ir e dialogar”, diz um dos membros da ONG Roots. Imagem: Friends of Roots.

Há palestinos que vão além dos Nassar e decidem quebrar todas as barreiras e dialogar com o “inimigo” dos assentamentos, os colonos judeus. Foi o que fez Ali Abu Awwad, um dos fundadores da ONG *Roots*¹⁸, a qual trabalha em parceria com *Holy Land Trust*, escolhida para minha pesquisa. Abu Awwad construiu uma pequena cabana em um pedaço de terra próximo a Gush Etzion, um dos maiores assentamentos judaicos na Cisjordânia, e passou a convidar seus vizinhos para comer, conversar e orarem juntos. “Se aqueles israelenses que querem a paz não estão conversando com os colonos porque dizem que eles são muito extremistas, então alguém tem que ir lá e conversar”, diz ele em entrevistas¹⁹. O diálogo entre os extremos é algo relativamente novo, pois até então apenas os de posições moderadas, de ambos os lados, concordavam em conversar, sobre pontos comuns, e os extremos eram deixados de lado.

Pontes e rachaduras no Muro

Para a pesquisa, li extensamente sobre o papel das narrativas históricas em conflitos intratáveis – aqueles em que as reivindicações vão além de questões territoriais, mas

¹⁸ Website: <<https://www.friendsofroots.net>>.

¹⁹ Ver mais em: <<http://www.haaretz.com/israel-news/.premium-1.788517>>.

■ relato de campo

se formam a partir de crenças relacionadas a identidade nacional e direitos a um território específico²⁰. Isso cria um senso de vitimização, que é predominante hoje no conflito. Cada lado vê a si mesmo como vítimas históricas e vítimas definitivas do outro. Para os israelenses, o conflito com os árabes, e mais particularmente com os palestinos, está intrinsecamente ligado à sua história de sofrimento, exílio e perseguição, culminando com o Holocausto. Já os palestinos se percebem como vítimas de um longo processo de ocupação, vindo desde os impérios da antiguidade, depois com o mandato britânico e culminando com a guerra de 1947-48, um processo que, desde o início, nega sua existência nacional.

Antes da experiência de pesquisa, estava bastante familiarizada com a narrativa judaica, por ter crescido em uma igreja cristã sionista. Para além disso, o trauma judaico vivido no Holocausto sempre me comoveu. Em uma das últimas semanas na Terra Santa, visitei o Yad Vashem, o memorial das vítimas do Holocausto. No Jardim dos Justos Entre as Nações, onde são homenageados não judeus que salvaram judeus durante a Segunda Guerra Mundial, encontrei nomes muito familiares, de alguns de meus heróis pessoais, como Corie Ten Boom e Irena Sendler. Passei sete horas no museu, revivendo uma história em conhecida. Podia simpatizar com a narrativa judaica e a necessidade de um Estado livre de perseguição. Da mesma forma, viver a realidade da ocupação fez-me simpatizar com a narrativa palestina e viver as pressões físicas e psicológicas de ser o inimigo a ser derrotado.

Podem essas narrativas tão distintas coexistirem? Pode um acordo de paz acontecer? Se analisarmos a situação política de Israel e Palestina, do Oriente Médio e de todo o mundo neste momento é difícil acreditar em paz em um futuro próximo. Contudo, o movimento pela paz convenceu-me de que, para além das decisões políticas, as barreiras do ódio e da segregação precisam ser derrubadas. E, nisso, cada uma das ONGs que visitei tem um importante papel. Elas refazem o caminho de reconectar essas sociedades que, por milênios, conviveram pacificamente. “As pessoas que desejam a paz ainda estão lá”, diz Janet Aviad, de Peace Now. “Tudo que as pessoas precisam é sentir que ainda são relevantes. Temos que ser honestos sobre o impacto que temos agora, mas isso não significa que iremos parar. O clima de paz pode voltar algum dia. Espero que volte”.

Rami Elhanan, do PCFF, descreve seu trabalho como “criar rachaduras no Muro”. Para ele, reunir “inimigos” para dialogar é uma maneira de criar pequenos espaços na realidade segregada, os quais oferecem a muitos a possibilidade singular de ver o que está do outro lado e se reconciliar com isso. Talvez, o movimento pela paz tenha lições a ensinar a todos nós, em um momento histórico em que a humanidade está, mais uma vez, cheia de “muros” e estereótipos.

Texto recebido em: 29 de Junho de 2017

Aprovado em: 19 de Julho de 2017

²⁰ BAR-TAL, Daniel. From Intractable Conflict Through Conflict Resolution to Reconciliation: Psychological Analysis. **Political Psychology**, vol. 21, n. 2, p. 351-365, 2000.

UMA HISTÓRIA DOS POVOS ÁRABES

A HISTORY OF THE ARAB PEOPLES

Marcos Alan S. V. Ferreira¹

Uma História dos Povos Árabes

Albert Hourani

Tradução de Marcos Santarrita

São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 701p.

ISBN: 978-85-359-0867-1

Perdido entre os diversos livros de história geral da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (Campus Araraquara), lembro-me nitidamente da manhã quando me deparei com um livro de capa dourada, com uma bela representação cartográfica histórica da península arábica. Foi ali que começara a explorar um universo novo, que me fizera compreender o diferente – no caso o Oriente Médio – de maneira mais profunda.

Era ali, nos idos de 2002, no calor dos atentados 11 de setembro, que li por uma primeira vez “Uma História dos Povos Árabes”, de Albert Hourani². Muitas outras leituras viriam decorrentes da prática docente e em cada uma delas, sempre tenho tido um novo aprendizado com esse clássico. Adjetivo a obra como clássica pelo fato de estar entre um grupo seletivo de manuscritos que resiste ao tempo e proporciona ao leitor mais do que uma visão de história. A obra de Hourani nos permite ver não só os elementos que construíram o mundo árabe, mas também possibilita pensar cenários presentes e futuros.

Essa obra seminal, elementar para qualquer estudioso do Oriente Médio, foi publicada pela primeira vez em 1991. Como fica claro desde o início da obra, seu relato de uma civilização inspira-se grandemente na obra de Ibn Khaldun³, *Muqaddimah*. Permeando toda a obra de Hourani, está o conceito de *asabiyya*, ou seja, “um espírito corporativo

¹ Professor no Departamento de Relações Internacionais da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4997359951496727>. E-mail: marcosalan@gmail.com

² Albert Hourani (1915-1993) era libanês de descendência, mas nascido em Manchester, Reino Unido. Durante sua vida foi ligado ao St. Anthony College, Oxford, onde também fundou o Middle East Centre. Também teve posições consulares durante sua vida nas cidades de Cairo, Jerusalém e Londres.

³ Mesmo ainda pouco conhecido em grande parte do Ocidente, pode-se afirmar sem exagero que Ibn Khaldun (1332-1406) é um dos maiores cientistas sociais de todos os tempos. Nascido onde hoje é a Tunísia, deve-se a ele, por exemplo, o pioneirismo na escrita científica sobre demografia e sociologia. Sua obra *Muqaddimah* (Prolegômenos), é considerado pelo famoso historiador inglês Arnold Toynbee o maior trabalho de filosofia da história de todos os tempos (Issawi 2017). Nela, Khaldun explica os processos sociais de sua época de maneira singular em seis volumes, compreendendo desde uma sociologia geral até uma sociologia do conhecimento e sociologia política. Embora não se possa afirmar categoricamente tal ideia, muitos veem que as ideias de Nicolau Maquiavel sobre liderança seja em grande parte inspirado nas posições khaldunianas presentes no *Muqaddimah*.

voltado para a obtenção e manutenção do poder” (p.17). Nota-se que a coesão e existência do mundo árabe foi fruto de um poder que passara de governantes para os membros do próprio grupo, muitas vezes substituído por uma dinastia que continuaria a conduzir o poder de modo semelhante.

Essa percepção de Hourani é passível de críticas por parte de um viés ocidental democratizante, já que ali ele mostra que o espaço para coesão do mundo árabe dentro de um modelo democrático encontra dificuldades de operacionalização. Porém, penso que deve-se pontuar bem uma crítica dessa magnitude. O relato de Hourani e os pormenores de sua obra, mostram bem que o conceito de *asabiyya* foi o que manteve o mundo árabe em seu ápice político e cultural. Não se trata da defesa de um regime nepotista ou centralizador, mas sim uma constatação dos fatos apresentados pela história. Logo, seria injusto com o pensamento de Hourani – e mesmo de Khaldun – simplesmente colocá-lo como um defensor de um sistema centralizador e corporativista. O que ele faz é mostrar como a *asabiyya* manteve a coesão do mundo árabe, embora igualmente com muitos efeitos colaterais impactantes na história social daquela região que ele não exime de apresentar.

A obra divide-se em cinco partes. Na primeira, o objeto do autor é explanar a história das regiões de língua árabe no início do Islã. Aparece aqui, destarte, alguns elementos que guiam o pensamento do autor. Mais do que explicar a complexidade inteira do mundo muçulmano, a linha mestra do autor é a *língua árabe*. O mesmo justifica isso na introdução, ao dizer que “a história do Magreb é diferente da do Oriente Médio, ou que a história dos países onde o árabe é a língua principal não pode ser vista isoladamente da de outros países muçulmanos. Mas temos de traçar algum limite, e foi aí que decidi traçá-lo, em parte devido aos limites de meu próprio conhecimento” (p.9). Assim, o leitor não espere encontrar os pormenores sobre a história do Irã, algo que, por exemplo, estará melhor explanado em outras obras seminais como *Iran: Empire of the Mind: A History from Zoroaster to the Present Day*, de Michael Axworthy. Nem mesmo sobre as idiosincrasias do Islamismo, melhor compreendidas nas obras de Moojan Momen ou Jeffry Halverson⁴.

Mas o que se verá com profunda erudição ainda na primeira parte da obra é como a formação histórica e política de uma religião permitiu posteriormente a construção de um império que sucede Muhammad – o Fundador desta religião – e as cisões que até hoje encontram eco na sociedade árabe, como a divisão entre sunitas, ismaelitas e xiitas – dentre outras denominações explanadas por Hourani. Esta primeira parte permite ao leitor uma compreensão para além das simplificações vistas pela imprensa ou por análises rasas, o que lhe possibilita encontrar a riqueza do impacto histórico de um Manifestante considerado divino por mais de um bilhão de pessoas, assim como os desdobramentos culturais, linguísticos e políticos da religião maometana.

⁴ Cabe aqui um breve comentário sobre essas obras. No livro de Axworthy (2009), o leitor encontra um repasse detalhado e profundo da Pérsia e Irã desde os tempos de Zoroastro até os dias intranquilos do mandato do presidente Mahmoud Ahmadinejad. Já Moojan Momen, erudito de origem iraniana, é uma das referências na compreensão histórica e metafísica do Islã xiita, especialmente com sua obra seminal *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (MOMEN, 1987). Por sua vez, Jeffry Halverson com sua obra *Theology and Creed in Sunni Islam*, proporciona um entendimento da filosofia sunita, assim como os movimentos políticos surgidos desta vertente como a Irmandade Muçulmana e os Taliban (ver HALVERSON, 2010).

A segunda parte da obra trata do período do ápice da civilização islâmica até o enfraquecimento da mesma, indo do século XI até XV. O fascinante desta parte da obra é como Hourani consegue transportar o leitor para o mundo muçulmano das aldeias, cidades, o papel das elites – às vezes pernicioso, às vezes fundamental para manutenção do império islâmico – e a cultura construída em torno do Islã. É aqui que ele começa também a apresentar de maneira mais profunda como o Islã e a língua árabe fundiram-se com outras culturas vizinhas, como na Índia e Anatólia.

A parte três se dedica em especial a chamada era Otomana, que vai dos séculos XVI ao XVIII, momento central na história árabe ao incluir praticamente toda a região sob a égide de um único império. Este mesmo império seria abalado pela era em que a Europa passa a dominar o mundo, mais especificamente no século XIX. Este período até 1939 – ano que eclode a II Guerra Mundial – é objeto da quarta parte da obra.

Ainda que as três partes anteriores sejam obviamente importantes para a compreensão do Oriente Médio, a parte IV guarda uma importância singular para todos aqueles que procuram compreender o Oriente Médio atual. No capítulo 17, Hourani apresenta de maneira ímpar a perniciosa conexão entre os impérios europeus e as elites dominantes, preocupadas tão somente com a manutenção de seus privilégios e que a *asabiyya* prevalecesse. Nasce ali uma colonização perversa, que divide tribos, separa povos e submete a região aos ditames europeus, em especial franceses e ingleses. Isso é bem apresentado nos capítulos 19 e 20, em que a obra beneficia o leitor na compreensão dos acordos e tratativas que mudariam o mapa político e cultural da região, tais como Acordo Sykes-Picot e Tratado de Sèvres. Adicionalmente, apresenta dados importantes sobre a mudança da estrutura demográfica e cultural que a região sofre nos anos 1914 a 1939. Apenas a título de exemplo, ele demonstra que neste período a população na península Árabe dobra, trazendo pressões sociais relevantes a favor de melhores condições de vida.

Os seis capítulos finais da última parte da obra trazem a mesma intensidade que se retrata na história recente do mundo árabe. Ao retratar o período de 1939 até o final dos anos 1980, Hourani tira o fôlego do leitor com tantos acontecimentos, acordos, mudanças, revoluções e tensões sociais. Mas não podia ser diferente. Embora muitas vezes o nível de detalhe dificulte a compreensão do todo, foram anos centrais na formação política da região. Ali estiveram não somente o mundo árabe como palco da II Guerra Mundial, mas também como protagonista com a crise do petróleo, a crise de Suez, a ascensão do nacionalismo sob a batuta de Gamal Abdel Nasser, dentre outros importantes eventos. Todos esses episódios são explanados por Albert Hourani. Ainda que nem todos eles tenham o nível de detalhe necessário para a compreensão de cada um destes momentos, sua obra é uma porta de entrada para submersões mais profundas em cada um destes momentos da história do Oriente Médio.

Cabe salientar que a obra aqui resenhada é na sua versão de 2007, sendo que ela sofreu modificações importantes com relação ao seu original de 1991. A mais significativa delas foi o posfácio datado de 2002, escrito por Malise Ruthven por ocasião dos 10 anos da obra e que também relata os diversos desdobramentos da história do Oriente Médio após a Guerra do Golfo. Ruthven consegue manter o tom e a qualidade diante da tarefa nada simples de continuar a escrita de um clássico. Ele continua a usar o conceito

de *asabiyya* como linha mestra para compreensão da história da região, perpassando acontecimentos *post mortem* de Hourani, tais como os Acordos de Oslo, o 11 de Setembro e os desdobramentos da Guerra do Golfo.

Ainda que o recorte histórico de Hourani e Ruthven não cheguem até a Primavera Árabe, a conceituação de *asabiyya* e os pormenores da construção social do Oriente Médio apresentados na obra são centrais para entendermos o que está em jogo nas convulsões que impactam o mundo árabe após a autoimolação de Tarek al-Tayyib Muhammad ibn Bouazizi, em 2010 na Tunísia.

Por fim, considerando-se o conjunto da obra, nota-se que o trabalho de Hourani segue a tradição historiográfica britânica no que há de melhor. Ao condensar com imensa capacidade em 700 páginas mais de 1300 anos de história, o autor procura mais do que simplesmente explicar a história dos povos árabes. Na verdade, ele apresenta um relato da construção de uma civilização que combina o melhor da tradição das ciências humanas do mundo árabe vistas com excelência na obra de Ibn Khaldun, com o estilo de consagrados historiadores britânicos como Arnold Toynbee (em seu *Um Estudo de História*) e Eric Hobsbawm (com sua trilogia sobre a construção do mundo ocidental desde a Revolução Francesa até o fim da Guerra Fria). Não à toa, assim como as obras dos historiadores britânicos acima mencionados, a obra de Albert Hourani está dentro da seleta categoria de clássicos, haja vista que suas percepções nos permitem compreender o presente e desenhar cenários para o futuro de uma região fundamental para a cultura e a política mundial.

Referências

AXWORTHY, Michael. *Iran: Empire of the Mind: A History from Zoroaster to the Present Day*. New York : Penguin, 2009.

HALVERSON, Jeffrey. *Theology and Creed in Sunni Islam: The Muslim Brotherhood, Ash'arism, and Political Sunnism*. New York : Palgrave Millan, 2010.

ISSAWI, Charles. "Ibn Khaldun", *Encyclopedia Britannica*, 2017. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Ibn-Khaldun>. Acesso em: 19 Mai. 2017.

MOMEN, Moojan. *An Introduction to Shi'ism: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. Yale : Yale Univ. Press, 1987.

TOYNBEE, Arnold. *Um Estudo de História*. São Paulo : Martins Fontes, 1976.

Texto recebido em: 19 de Maio de 2017

Aprovado em: 10 de Julho de 2017

PETRÓLEO DE MARRAKESH E SENHORAS DA SOLIDÃO: UM DEBATE SOBRE PROSTITUIÇÃO A PARTIR DA ANÁLISE DO LONGA METRAGEM MARROQUINO: “MUITO AMADAS”.

MARRAKESH OIL AND LADIES OF SOLITUDE: A DEBATE ABOUT PROSTITUTION THROUGH THE ANALYSIS OF THE MOROCCAN MOVIE “MUCH LOVED”

Flávia X. M. Paniz¹

MUCH LOVED

Drama (França e Marrocos)

108 minutos, 2015. Celluloid Dreams

Direção e roteiro: Nabil Ayouch

Produção: Nabil Ayouch, Saïd Hamich, Eric Poulet e Sanaa Boutayeb

Música: Mike Kourtzer

Resumo: O artigo busca apresentar uma resenha crítica do filme “Muito Amadas” (*Much Loved*) escrito e dirigido pelo cineasta franco-marroquino Nabil Ayouch e exibido no festival de Cannes no ano de 2015. O longa metragem em questão narra a história de quatro mulheres marroquinas que trabalham como prostitutas na cidade de Marrakesh. O texto apresenta uma discussão sobre os dilemas que envolvem os debates acadêmicos contemporâneos sobre prostituição buscando relacionar como a construção das personagens no roteiro se encaixam e também transbordam algumas das perspectivas políticas e analíticas sobre trabalho sexual discutidas nas ciências sociais hoje.

Palavras-chave: Marrocos – Gênero – Prostituição.

Abstract: The article critically reviews the movie “Much Loved”, written and directed by the French-Moroccan filmmaker Nabil Youch and displayed at the 2015 Cannes Movie Festival. The film tells the story of four Moroccan women who work as prostitutes in the city of Marrakesh. This article discusses the dilemmas in contemporary academic debates about prostitution, aiming to show how the construction of the characters on the screenplay fits and also transcends some of the analytical and political perspectives on sex work discussed at social sciences today.

Keywords: Morocco – Gender – Prostitution.

Apresentação

Banido no Marrocos e exibido pela primeira vez no festival de Cannes em maio de 2015, o longa metragem *Much loved* escrito e dirigido pelo cineasta franco-marroquino Nabil Ayouch narra a trajetória de quatro mulheres jovens, solteiras e prostitutas da cidade de Marrakesh². Mais do que um retrato do cenário contemporâneo da prostituição

¹ Flávia X. M. Paniz é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e realiza pesquisa sobre questões de gênero e feminismo pós-colonial no contexto contemporâneo da Questão Curda. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7844471132977594>. Contato: flaviapaniz@gmail.com.

² O filme foi exibido também nos festivais de Munique, Angoulême, Gindou, Toronto, Helsinki, Varsóvia, Londres, Estocolmo, Diverciné no Canadá; e nos circuitos independentes, Brasil, Portugal, Alemanha e Estados Unidos.

no Marrocos, as vidas de Noha, Randa, Soukaina e Hlima simbolizam o paradoxo moral e jurídico o qual se insere o próprio debate sobre prostituição no país. Distante de uma perspectiva salvacionista e igualmente distante da romantização do trabalho do sexual, a narrativa cinematográfica apresentada por Ayouch se destaca sobretudo pela quebra de expectativa marcada pela ausência de estereótipos convencionais no tratamento dado ao tema da prostituição no Marrocos.

O espaço da cidade, os figurinos, a alvorada, as entregas de dinheiro à família, o silêncio, o véu e as próprias corporalidades, por vezes comedidas, das personagens no encontro com seus parentes durante o dia se contrastam com as festas, os encontros com os clientes, danças, dinheiro, propina, álcool, e a tênue linha entre consentimento e violência sexual representadas simbolicamente pelas imagens da vida noturna. Na fissura entre estes dois espaços reside a própria condenação jurídica e moral da prostituição, que reconfigura suas relações afetivas, sociais, a maternidade e a própria ideia de família. Assim, no apartamento compartilhado, elas constituem seu próprio núcleo familiar e transitam conjuntamente entre estes dois mundos.

Mulheres, marroquinas, árabes, muçulmanas e prostitutas? Agência e liberdade.

De acordo com Fatima Sadiqi (2008), no artigo “Estereótipos e mulheres na cultura marroquina”, o processo de nomeação e caracterização dos estereótipos é o primeiro passo para desmistificar a pressuposição de homogeneidade presente no imaginário sobre mulheres marroquinas. Segundo a autora, a diversidade presente na multiplicidade de respostas aos diversos estereótipos, que reforçam ideias de passividade e submissão, coloca em evidência a autonomia das mulheres marroquinas para elaborar formas de resistência através das próprias narrativas.

Reformulado em 2004, o *Moudawana*, conhecido como *Código da Família* e responsável por regular os direitos das mulheres e crianças no Marrocos, representou, em muitos aspectos, conquistas em direção à igualdade de gênero e foi celebrado como um grande passo inicial para a acolhida das demandas das mulheres no país (Afilal, 2008). Segundo Rachida Afilal, que analisa mudanças do código da família entre 1958 e 2004:

Contextualizado por uma abordagem “jurídica”, três grandes princípios constituem sua estrutura: garantir os direitos das mulheres, preservar os direitos e a dignidade do homem e fazer prevalecer o interesse supremo da criança. A abordagem “família” sobre o eixo da solidariedade, a complementaridade e a busca da coesão é amplamente privilegiada” (Afilal, 2008: 123).

Dentre as modificações realizadas, o direito ao divórcio por parte das mulheres e questões relativas ao cuidado e a guarda de filhos são as mais significativas do ponto de vista do debate público. No geral diferentes perspectivas analíticas e políticas emergem nos debates sobre as mudanças do *Moudawana*, principalmente entre dois grupos: os de mulheres marroquinas que se consideram feministas com raízes árabe-muçulmanas e eventualmente críticas do chamado feminismo europeu; e os grupos de movimentos

islâmicos que exigem direitos para as mulheres no interior dos processos de islamização da sociedade e do Estado. (Ramírez, 2006). Uma das questões ainda presentes no atual no código da família é a proibição da relação sexual fora do casamento. Isso significa que outras configurações de exercício da vida sexual fora do espaço conjugal, sobretudo a prostituição, são consideradas ilegais³. Visto dessa maneira, a própria existência das narrativas de Noha, Randa, Soukaina e Hlima rompem com estereótipos, sobretudo Hlima, que se prostitui estando grávida. Isto porque, apesar da violência, o caráter da autonomia é representado e reforçado através da maneira como controlam o próprio corpo, o trabalho, suas próprias vidas, projetando uma identidade não estigmatizada, que está além das dinâmicas sociais estabelecidas. O poder de controle sobre suas próprias narrativas é simbolizado na última cena do filme quando elas fogem de Marrakesh para Agadir. A representação da liberdade se concretiza efetivamente através da composição da paisagem que marca o encontro das personagens com a praia e o mar que as separa do continente europeu.

- Vejo um avião.

- Um avião?

- Um avião com nós três dentro. Estamos rindo, felizes.

- Aonde vai esse avião?

-Para uma ilha distante, onde seremos lindas sem ter que usar maquiagem, nem roupas chiques. Lá seremos respeitadas e todos os homens nos tratarão como damas.⁴

Autonomia e vitimização: perspectivas sobre as condições da prostituição.

A obra cinematográfica de Ayouch teve sua exibição banida no Marrocos acusada, entre outras coisas, de difamação da sociedade marroquina⁵. No geral a recepção do filme no país foi bastante negativa. Houve ameaças de violência contra o diretor e uma das atrizes principais, e ambos se radicaram na França posteriormente. Considerada controversa, a construção das personagens no contexto da prostituição apresenta o *rompimento* de quatro marcadores sociais que historicamente estabelecem uma relação de vitimização com a narrativa de prostitutas. No caso, mulheres, muçulmanas, marroquinas e prostitutas poderiam ser usualmente compreendidas como vítimas das desigualdades de gênero e do sexismo, das imposições religiosas, do sistema econômico capitalista, da colonização e da marginalização social que configurariam estruturas de poder que sustentam argumentos de que elas seriam *obrigadas* a venderem seus próprios corpos e seriam, portanto, desprovidas de autonomia, sem a capacidade de *escolha*. (Ramíres, 2014: 53); (Lughod, 2013).

³ Para conhecer mais sobre as implicações práticas do Moudawana na vida das mulheres marroquinas, a antropóloga Rebeca Slenes realizou trabalho de campo em duas ONG's de apoio a mulheres marroquinas e apresenta os contrapontos destes debates em sua dissertação de mestrado. (Slenes, 2014)

⁴ Diálogo final da última cena do filme.

⁵ Cf. O artigo de Aïda Alami no jornal The New York Times: <https://www.nytimes.com/2015/06/04/arts/international/moroccan-film-about-prostitution-creates-uproar.html> acessado em 30/06/2017. A crítica do jornal The Guardian <https://www.theguardian.com/film/2015/nov/10/much-loved-review-sex-trade-morocco-nabil-ayouch-loubna-abidar>. Acessado em 30/06/2017. E BBC <http://www.bbc.com/news/blogs-trending-33010995>. Acessado em 30/06/2017.

Uma das representações mais expressivas sobre os sentidos das relações de poder (des)construídas no filme é a mediação financeira. O pagamento de propina para que os seguranças das festas e das boates as deixem trabalhar, o pagamento do salário de Said, (o motorista que atua como uma espécie de segurança particular), o pagamento dos sustentos de seus parentes e filhos, e até mesmo de um namorado, simbolizam a capacidade de construção da autonomia financeira que expressa a liberdade de gestão de suas próprias vidas, elas são “o petróleo de Marrakesh”, como diz um dos clientes; e ao mesmo tempo isto não é suficiente para que sejam acolhidas em outros espaços, são passíveis de serem violentadas e humilhadas, (“sou a senhora de todos eles, senhora da solidão”, como aparece na fala final de uma das personagens), o que nos leva a buscar a compreensão do caráter moral pelo qual se insere o debate sobre prostituição.

Diana Triviño (2014) apresenta uma trajetória das diferentes concepções de *prostituição* em diferentes países do continente africano ao longo dos anos 1980, 1990 e 2000: A palavra prostituição não faz referência somente à troca de sexo por dinheiro ou bens, mas, sobretudo, a um tipo de conduta humana que devido a suas práticas sexuais é definida e estigmatizada como um desvio social. Esta compreensão da prostituição surge através de processos históricos específicos no mundo Ocidental, principalmente na construção dialética de uma sexualidade “legítima” e “ilegítima”. Nesta, o matrimônio e posteriormente as relações de relacionamento são convertidas nas únicas situações nas quais a sexualidade é permitida. A validade desta compreensão da prostituição se estende até hoje e, apesar de sua gestação no Ocidente, tem marcado as interpretações sobre a prostituição em contextos não- Ocidentais (TRIVIÑO, 2014:53, tradução minha).

De acordo com o artigo de Diana Triviño (2014) há uma historicidade na concepção de prostituição em países africanos que vem sendo pesquisada e discutida nos últimos quarenta anos. Em linhas gerais, os debates sobre o controle e a proibição da prostituição possuem três narrativas consolidadas: a primeira delas, constituída na década de 1980, tangencia os debates sobre saúde pública e higiene, alocando a questão da prostituição para o um lugar de potencial foco de contaminação de doenças sexualmente transmissíveis, como os casos do HIV e Sífilis. Assim, o argumento da necessidade de frear essa prática ganha força com a projeção de combate a epidemias globais. Posteriormente, sobretudo no início dos anos 1990, diversos movimentos que apoiavam a criminalização da prostituição em caráter global se apropriaram da retórica que hoje é conhecida como *salvacionista*, que se assenta na perspectiva de que a prostituição é uma forma contemporânea de escravidão das mulheres, sobretudo em contextos de pobreza e miséria. Esta retórica, caracterizada pela clivagem *socioeconômica* da argumentação, ganha força a partir da elaboração do paralelo com a colonização, que estabelece uma relação de troca entre bens materiais e exploração sexual de mulheres, e posiciona o debate sobre prostituição como um efeito ou consequência do subdesenvolvimento, alocando-as como vítimas das condições econômicas e da desigualdade social em escala global.

Ainda segundo o argumento da autora é a partir dos anos 1990 que os contextos culturais passaram a tornarem-se relevantes nos debates sobre prostituição, e até mesmo a própria palavra “prostituição” passa a ser contestada por não oferecer explicações suficientes

sobre as potencialidades das relações de troca entre sexo e dinheiro. Deste debate emergem, nos anos 2000 principalmente, duas categorias: *sexo para sobreviver* e *sexo transacional*: a primeira diz respeito à predominância do caráter econômico como justificativa para a prostituição, que inclui também a relação do sexo com a troca de alimentos, água e bens essenciais à manutenção da vida; e a segunda diz respeito às mulheres que possuem meios econômicos de subsistência e ainda assim desejam ascender socialmente, pertencer a uma nova classe social através do consumo, e encontram na prostituição uma maneira de fazê-lo. Complementando esta análise, de acordo com a antropóloga Adriana Piscitelli (2016), o combate ao tráfico internacional de pessoas e os debates sobre experiências de violência e eventuais traumas psicológicos também reverberam nos debates contemporâneos sobre o controle e a proibição do trabalho sexual.

Dentre as possibilidades explicitadas acima, a única que toma a autonomia das mulheres prostitutas como sujeitos não-subordinados e conscientes em suas próprias escolhas e narrativas é a de sexo transacional, porque desloca o caráter exclusivamente econômico da centralidade da pauta e coloca outros fatores em perspectiva. E, ao mesmo tempo, estes argumentos, a constituição das masculinidades, do desejo e do turismo sexual emergem como fator explicativo da manutenção da própria prostituição.

No contexto marroquino, apesar da proibição da prostituição, em *Muito Amadas* sua manutenção ocorre abertamente e em múltiplas instâncias, simbolizada através dos papéis desempenhados pelas instituições públicas, que são representadas pela permissividade dos policiais e seguranças dos clubes noturnos e também através da representação dos clientes, que são empresários do ramo do Petróleo, sheiks e demais personalidades, principalmente da Arábia Saudita, e demais países do Oriente Médio, África e Europa, e que configuram um mercado internacional de turismo sexual no filme.

Abolicionismo, regulamentação ou proibicionismo: as novas configurações do debate sobre prostituição

Uma interessante contribuição para a reflexão sobre prostituição é justamente pensar no paradoxo sobre o qual está inserido o debate: por um lado, em diversos países, incluindo o Marrocos, a prostituição é juridicamente proibida e por vezes considerada um crime, e por outro lado é publicamente reconhecida e reforçada de maneira informal em múltiplas instâncias. No filme, a representação das instituições do Estado se configura a partir da metáfora inscrita nos papéis atribuídos aos policiais, que tentam roubar uma adolescente grávida, desvelam um soco em sua barriga, cobram propina, negligenciam uma tentativa de homicídio sofrida por uma das prostitutas e estupram outra. Desta maneira, se estabelece uma relação contraditória e paradoxal entre a proibição da prostituição e o exercício de poder do Estado sobre os corpos das mulheres através do exercício de uma dupla moral, e afasta o debate da atribuição da condição socioeconômica como justificativa única. Este debate deixa em aberto a questão: Como é possível estabelecer os

■ resenha de filme

parâmetros para reflexões que determinam a tênue linha entre autonomia e exploração física e estrutural no contexto do trabalho sexual?

De acordo com a antropóloga Adriana Piscitelli (2012), que realiza pesquisa sobre mercado do sexo através dos estudos de gênero, os debates sobre prostituição são bastante heterogêneos, e atualmente no Brasil são constituídos a partir de três vertentes: o abolicionismo que, dentre as diferentes perspectivas, “considera a prostituição como violência sexista, que foram parte de um *continuum* que se inicia na publicidade, inclui espetáculos, o mercado matrimonial, a pornografia e culmina na prostituição” (PISCITELLI, 2012: 21), articulando, portanto, uma relação entre prostituição e escravidão. O proibicionismo, que em linhas gerais articula as relações estruturais de poder em torno da prostituição e busca coibi-la sem criminalizar as mulheres, consideradas vítimas, e atuam na criminalização do entorno de suas relações, como a exploração, a violência de gênero, o tráfico sexual, o turismo sexual entre outros. E a vertente que defende a regulamentação, que opera na chave da compreensão de que apesar dos esforços para a proibição e coibição da prostituição através de políticas públicas que ofereçam condições de autonomia e escolhas às mulheres, não há indícios de mudanças significativas neste campo. Este é o argumento que corrobora a defesa da regulamentação como uma saída capaz oferecer condições de segurança, saúde e trabalho suficientes para que a atividade sexual possa ser exercida com autonomia e com garantia de direitos civis e trabalhistas. Segundo a autora:

Nessas leituras, que consideram que há uma imensa dificuldade no feminismo em avançar nesse debate, também se incluem perspectivas que situam a prostituição no âmbito do direito de escolha das mulheres e rejeitam a ideia de que a prostituta esteja mercantilizando o corpo e as demais mulheres não: a diferença estaria no moralismo com que é percebida qualquer atividade sexual. (PISCITELLI, 2012:22)

Masculinidades, feminilidades identidades e sexualidade: O caso do sheik gay, a prostituta lésbica e a colega transexual.

Retomando a questão do paradoxo moral sobre o qual versa a própria narrativa do filme. Um dos diálogos que se destacam no roteiro é a caracterização das preferências por clientes. Alocadas para receber clientes internacionais em viagens de negócios no Marrocos, as personagens e demais colegas conversam em tom de deboche sobre suas preferências:

- Ela não sai com árabes, só com europeus.
- Ela adora os europeus. Ela adora a AIDS, os porcos, os pão-duro. Eles não pagam, aqueles ratos. Compram frutas por unidade. Meia banana, meia maçã ... deveríamos ensiná-los a ser generosos.
- Imploro a Deus por um saudita, belo, homem educado, de pinto pequeno e com muito dinheiro para que eu tenha uma bela noite.

Em outro momento afirmam temer clientes negros em razão dos tamanhos dos pênis que, em outra ocasião, teria lastimado o órgão genital de uma colega. As distinções

■ resenha de filme

entre clientes não acontecem somente de acordo com a etnia ou nacionalidade, há uma preferência por empresários do petróleo advindos da Arábia Saudita, que nas imagens do filme aparecem frequentemente esbanjando dinheiro e se autoproclamando “chefes do mundo”; e, por outro lado, elas não se relacionam com os traficantes de cocaína quenianos, do Vale do Rife. No mesmo contexto, uma das personagens é verbalmente agredida por um cliente por se recusar a dançar e a fazer sexo com ele. As colegas a defendem e posteriormente descobrem que a colega era lésbica. Embora não houvesse nenhum tipo de expressão de moralidade com relação ao fato de uma das personagens ser lésbica, quando Soukaina se envolve com um cliente que prefere recitar uma poesia a fazer sexo, ela expressa um incômodo, enquanto o homem profere:

Ah, meu amor
Enche meu coração
com seu amor.
Liberte-me dos dois mundos.
Se eu oferecer meu coração
a outro que não você,
que eu queime inteiro.
Oh, meu amor
Pegue tudo o que desejo,
pegue tudo o que sei,
pegue tudo o que preciso.
Pegue tudo,
tudo o que puder
me afastar de você.
(Rumi)

A poesia não reconhecida por Soukaina é, na verdade, um conhecido poema persa de 1273, escrito por Mawlānā Jalāl-ad-Dīn Muhammad Rūmī ou simplesmente Rumi. O caráter sagrado de inspiração sufi do poema, quando inserido no contexto de uma festa com prostitutas contratadas, nos leva a compreender que a referência a dois mundos toma outro sentido. Quando Soukaina percebe que o cliente é homossexual, ela o xinga por haver rompido com sua honra de prostituta. Ele se sente ofendido e, por sua vez, a agride de forma violenta. Na tentativa de obter ajuda para realizar a denúncia pela violência, as personagens encontram uma conhecida travesti que se prostitui em uma rua. É a única cena em que mostra a prostituição no contexto de rua, de forma aberta. Na discussão causada por um desentendimento na rua, as personagens fogem no carro de Said, o motorista que atua como uma espécie de protetor, sempre em silêncio e de curiosa calma diante das situações.

Nas idas e vindas noturnas, o cenário da prostituição é ampliado para além do contexto das festas de alta classe frequentadas pelas protagonistas do filme. Em um hospital elas conhecem uma jovem grávida que, abandonada por seu antigo companheiro, havia fugido do interior para esconder a gravidez, dormia na rua e se prostituía. Um de seus clientes havia pago um programa com o equivalente a 34 reais e 10kg de verdura. Depois, em um restaurante, se deparam com uma criança, um menino de aproximadamente oito anos de idade, que havia sido violentado e pedia comida. Os problemas com a polícia local

■ resenha de filme

se agravam, elas haviam sido formalmente denunciadas e como já haviam sido violentadas por um dos policiais, resolvem partir. Alugam um carro de luxo, fazem reserva um hotel também luxuoso no litoral, e vão embora da cidade de Marrakesh.

O filme de Ayouch nos permite refletir sobre inúmeras questões no debate sobre prostituição. Uma delas, e talvez a principal causa da sensação paradoxal de estranhamento que imprime controvérsia ao filme, é justamente o retrato de mulheres, prostitutas, violentadas e marginalizadas que termina com risos e projeções de expectativas num final de tarde na praia. Não se trata de tentar compreender por que razões elas se prostituem ou não, mas de pensar como a narrativa escrita por Ayouch rompe clichês, demonstrando que há uma tênue linha que separa a prostituição da violência sexual, e que a própria prostituição requer consentimento, e que as mulheres que não se prostituem também estão sujeitas a sofrer violências sexuais. E, ao mesmo tempo, não é porque elas são prostitutas que sofreram violência e se sensibilizam com as condições de suas colegas que estão imunes a reprodução de expressões do racismo e da homofobia. E que independente das condições de classe as quais estão inseridas, elas também desejam reproduzir outros estereótipos. Há um diálogo que ilustra esta quebra de expectativa romântica com relação às personagens: “Quero um marido rico, insultar o chofer e bater na empregada”. Não são heroínas e nem são vítimas, são pessoas, com trajetórias e sentimentos que fizeram delas o que elas precisam ser para existir. Se o *Moudawana* representa o código moral que regula as relações das mulheres no conjunto da família, Ayouch nos mostra que a própria prostituição dispõe também de um código moral próprio.

As discussões apresentadas por Adriana Piscitelli e Angeles Ramírez apontam conclusões similares quando escrevem sobre a necessidade de qualificar os contextos específicos para compreender heterogeneidade das demandas das diferentes mulheres, suas experiências, perspectivas e anseios de forma que se contemple a multiplicidade de experiências. Piscitelli (2012) recorda ainda de processos de invisibilização e silenciamento das demandas das prostitutas na militância brasileira. E me parece ser exatamente essa a contribuição de “Muito Amadas”, o rompimento dos estereótipos, fruto de vasta pesquisa realizada sobre a diversidade presente no campo da prostituição marroquina, que insere a autonomia como parte constitutiva daquela narrativa e contribui para dar voz e tornar visíveis as vidas destas mulheres.

Referências bibliográficas

Abu-Lughod, L. (2013). *Do muslim women need saving?* Cambridge, Massachusetts; London, England. : Harvard University Press.

Afilial, R. (2008). Do Moudawana ao Código da Família: processos e conteúdos de uma reforma estratégica. *Cadernos Pagu (30)* , 121-135.

Bedmar, V. L. (2012). O Islã e o sistema escolar no Marrocos pré-colonial. *Afro Ásia (45)*, 123-141.

Benlabbah, F. (2008). Islam y derechos de la mujer en Marruecos. *Cadernos Pagu (30)*, pp. 95-106.

Daich, D. (2012). Prostitución, trata y abolicionismo: conversaciones con Dolores Juliano y Adriana Piscitelli. *Revista Avá, Misiones, Argentina: Dossier Ecología Humana n°20*, 97-110.

Debert, G. G., & Gregori, M. F. (2008). Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais volume 23 n°66*, 165-185.

Ennaji, M. (2008). Pregadoras murshidat como agentes de mudança no Marrocos: : uma perspectiva comparada. *Cadernos Pagu (30)d*, 75-94.

Fernandez, A. R. (2004). ¿Oriente es Oriente? Feminismo e islamismo en Marruecos. *Revista Internacional de Sociología (RIS) ° 39*, pp. 9-33.

França, M. (2017). A vida pessoal de trabalhadoras do sexo: dilemas de mulheres de classes populares. *Revista Latinoamericana. Sexualidad, Salud y Sociedad n°25* , 134-155.

_____. (2017). Práticas e Sentidos da aprendizagem na prostituição. *Horizontes Antropológicos ano 23 n° 47*, 325-349.

Harrak, F. (2008). A Salafiyamarroquina e a questão feminina: eitura de l'Autocritique de Allal el-Fassi. *Cadernos Pagu (30)*, 53-74.

Mahmood, S. (2006). Teoria Feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica Volume X (1)*, pp. 121-158.

Mohanty, C. T. (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *boundary 2, Vol. 12, No. 3*, pp. 333-358.

Piscitelli, A. (2012). Feminismos e prostituição no Brasil: Uma leitura a partir da antropologia feminista. *Cuardenos de Antropología Social n° 36*, 11-31.

_____. (2014). Violências e afetos: intercâmbios sexuais e conômicos na (recente) produção antropológica realizada no Brasil. *Revista Cadernos Pagu. Dossiê: Antropologia, gênero e sexualidade no Brasil: Balanço e perspectivas*, 159-199.

■ resenha de filme

_____. (2016). Economias sexuais, amor e tráfico de pessoas – novas questões conceituais. *Cadernos Pagu* (47).

Ramírez, Á. (2006). Other feminisms? Muslim associations and women's participation in Morocco. *Revista Etnográfica. Volume X (1)*, 107-119.

Sadiqi, F. (2008). Estereótipos e mulheres na cultura marroquina. *Cadernos Pagu* (30), 11-32.

Silva, M. C. (2008). As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e islão. *Cardenos Pagu* (30), 137-159.

Slenes, R. (2014). *Negociação de Sentidos: Violência e Direitos da Mulher na Prática de ONGs em Marrocos*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Campinas, São Paulo, Brasil: Portal de dissertações e teses UNICAMP.

Triviño, D. (2014). El concepto occidental de la prostitución en África. *Revista Memória Social* 18(37), Bogotá, Colômbia. , 52-59.

Texto recebido em: 30 de Junho de 2017
Aprovado em: 31 de Julho de 2017