

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Ciência Política

IGOR GONÇALVES CAIXETA

UM “OUTRO” DE MUITAS FACES
Islamofobia e articulações de ódio entre o Brasil e o mundo

BELO HORIZONTE

2023

IGOR GONÇALVES CAIXETA

UM “OUTRO” DE MUITAS FACES

Islamofobia e articulações de ódio entre o Brasil e o mundo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Linha de pesquisa: Participação, Movimentos Sociais e Inovações Democráticas

Orientador: Marcus Abílio Gomes Pereira

Co-orientadora: Cristina Maria de Castro

BELO HORIZONTE

2023

320 Caixeta, Igor Gonçalves.
C138o Um "outro" de muitas faces [manuscrito] : islamofobia e
2023 articulações de ódio entre o Brasil e o mundo / Igor Gonçalves
Caixeta. - 2023.
318 f. : il.
Orientador: Marcus Abílio Gomes Pereira.
Coorientadora: Cristina Maria de Castro.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Ciência política – Teses. 2. Islamofobia - Teses. 3. Ódio
- Teses. 4. Muçulmanos - Teses. 5. Globalização - Teses.
I. Pereira, Marcus Abílio Gomes. II. Castro, Cristina Maria de.
III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

ATA 10ª/2023 DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO IGOR GONÇALVES CAIXETA

Realizou-se, no dia 15 de dezembro de 2023, às 09:00 horas, por videoconferência, a defesa da dissertação, intitulada "Um "Outro" de muitas faces: islamofobia e articulações de ódio entre o Brasil e o mundo", elaborada e apresentada por IGOR GONÇALVES CAIXETA - número de registro 2020684696, graduado no curso de CIÊNCIAS SOCIAIS. A defesa é requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em CIÊNCIA POLÍTICA, e foi submetida e analisada pela seguinte Comissão Examinadora: Prof. Marcus Abilio Gomes Pereira - Orientador (DCP/UFMG), Profa. Cristina Maria de Castro - Coorientadora (DSO/UFMG), Prof. Juarez Rocha Guimarães (DCP/UFMG), Prof. Paulo Gracino de Souza Júnior (UnB). A Comissão considerou a dissertação APROVADA. Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada eletronicamente pelos membros da Comissão. Belo Horizonte, 15 de dezembro de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Marcus Abilio Gomes Pereira, Professor do Magistério Superior**, em 15/12/2023, às 11:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristina Maria de Castro, Professora do Magistério Superior**, em 16/12/2023, às 10:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Paulo Gracino de Souza Junior, Usuário Externo**, em 19/02/2024, às 16:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Juarez Rocha Guimaraes, Professor do Magistério Superior**, em 27/02/2024, às 13:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2904543** e o código CRC **27F048DF**.

*Aos meus avós
Sebastiana e Sebastião, que partiram nos últimos dois anos
e Geralda, a quem tenho a oportunidade de homenagear em vida
Por compartilharem comigo da sabedoria do amor*

AGRADECIMENTOS

Pesquisar sobre o ódio durante tanto tempo foi um processo doloroso. A pandemia da covid-19 e a multiplicação de adoradores da morte, das ruas às instituições, pano de fundo de boa parte do meu mestrado, já eram, por si só, realidades extremamente sufocantes. Ler, refletir e escrever, diariamente e sistematicamente, sobre preconceitos, segregações e genocídios, foi um desafio cujo fim, como a pandemia e o último governo, comemoro. Reencontrar a família, os amigos, as pessoas que amo, e com elas a esperança na vida, tem sido uma dádiva.

Nem eu, nem esse texto, existiríamos sem todas as pessoas que botaram sua fé e seu amor em mim e no meu trabalho. Agradeço aos meus pais, Sandra e Gilmar, pelo carinho, cuidado e apoio de sempre. À minha irmã, Thayse, por encher meu coração de ternura. Ao Victor, meu irmão, por me mostrar a importância da leitura e da história. À minha tia Maria, por me ensinar sobre a beleza das plantas. À Stefany, por me ajudar a me abrir, por irradiar estilo, e por ser uma grande amiga. Ao Luiz, pela escuta, os abraços, a magia e a amizade. Ao Gabriel, pelo sorriso, leveza, gentileza e motivação num momento tão importante. E à Espertinha, pelo companheirismo. A todos vocês, minha mais calorosa gratidão.

Devo meus agradecimentos a todas e todos que acreditaram em mim na universidade, e me ajudaram a construir a trajetória acadêmica que me trouxe até aqui. Meu muito obrigado ao Marcus, pelas sugestões, leituras e paciência ao longo dos últimos anos. À Cristina, pela generosidade, incentivo e zelo demonstrados tantas vezes desde a graduação. Ao Alessandro, por ser tão prestativo e me acalmar em tantos momentos de desespero. Aos colegas de mestrado, que não pude encontrar pessoalmente, mas que ajudaram a humanizar e dividir, à distância, o peso desse processo. À CAPES, por financiar essa pesquisa.

Também sou grato a uma série de outras pessoas que marcaram minha vida e que compõem esse trabalho. Agradeço profundamente aos membros da comunidade muçulmana de Belo Horizonte, pelo acolhimento e ensinamentos nos anos de 2018 e 2019, em especial ao Ousmane, ao Moisés, ao Thiago e ao *sheikh* Mokhtar. À Bárbara Guatimosim, pelos momentos de riso após as lágrimas. À Alexandra Elbakyan, pela democratização do conhecimento científico. A todas e todos os “Outros”, e aos que cederem seu tempo à leitura desse texto. Que ele possa ajudar, de alguma forma, a construir um mundo menos dominado pelo ódio.

RESUMO

A partir da conceituação de islamofobia como um discurso de ódio global, essa dissertação tem como objetivo central estabelecer um panorama político internacional e nacional da islamofobia, das suas primeiras manifestações aos dias atuais. Busca apresentar alguns dos atores e estruturas de pensamento responsáveis por globalizar discursos islamofóbicos, localizá-los em seus contextos históricos, e teorizar sobre os modos e as razões pelas quais eles se articulam. Demonstra como a islamofobia é um fenômeno antigo, multifacetado e globalmente disseminado, que possibilita as mais diversas apropriações em diferentes partes do mundo. No Brasil, apesar de ser um tipo de ódio marginal em comparação a outras formas de estereotipificação e subalternização, a islamofobia pode ser observada desde a colonização. Em consonância com outros países, ela foi cultivada ao longo da história brasileira por múltiplos movimentos, através de diferentes ideologias que chegaram em ondas da globalização, como o colonialismo, o racismo, o nacionalismo religioso, o liberalismo e o fascismo. Compreendendo o "Outro", condição atribuída globalmente aos muçulmanos, como um signo a que sempre podem ser incorporadas novas palavras, a dissertação propõe a análise das vinculações simbólicas feitas entre diferentes grupos alterizados. Essa prática discursiva, denominada "articulação de ódio", é caracterizada como uma ferramenta política que contribui para a construção de hierarquias e destruição de solidariedades.

Palavras-chave: islamofobia; globalização; discurso de ódio; articulações de ódio.

ABSTRACT

Based on the conceptualization of Islamophobia as a global hate speech, this dissertation has as its central goal to establish an international and national political panorama of Islamophobia, from its first expressions to the present day. It seeks to present some of the actors and structures of thought responsible for globalizing Islamophobic discourses, locating them in their historical contexts, and theorizing about the ways and reasons why they are articulated. It demonstrates that Islamophobia is an ancient, multifaceted and globally widespread phenomenon, which allows for the most diverse appropriations in different parts of the world. In Brazil, despite being a marginal type of hatred compared to other forms of stereotyping and subalternization, Islamophobia can be observed since colonization. In line with other countries, Islamophobia was cultivated throughout Brazilian history by multiple movements, through different ideologies, such as colonialism, racism, religious nationalism, liberalism and fascism, which arrived in waves of globalization. Understanding the "Other", a condition attributed to Muslims globally, as a sign to which new words can always be incorporated, the dissertation proposes the analysis of the symbolic links made between different otherized groups. This discursive practice, named "articulation of hatred", is characterized as a political tool that contributes to the construction of hierarchies and the destruction of solidarities.

Keywords: Islamophobia; globalization; hate speech; articulations of hatred.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 — Representação de cristãos e muçulmanos feita por um desenhista francês por volta de 1370.....	41
Figura 2 — Representação de muçulmanos feita por um navegador português em 1638.....	62
Figura 3 — Representação de muçulmanas feita por uma fotógrafa francesa por volta de 1893.....	76
Figura 4 — Representação de muçulmanos feita por um chargista indiano no ano de 2020.....	126
Figura 5 — Foto de membros da Liga Cristã Mundial durante manifestação na cidade de São Paulo em 2016.....	186

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. ISLAMOFOBIA COMO UM DISCURSO DE ÓDIO GLOBAL	18
1. 1. As palavras.....	21
1. 2. Muçulmanos e islã.....	25
1. 3. Islamofobia.....	31
1. 4. Globalização.....	36
2. CRISTANDADE: DAS CRUZADAS ÀS CONQUISTAS, OU A PRIMEIRA ONDA DA GLOBALIZAÇÃO (DA ISLAMOFOBIA)	41
2. 1. O papado e o protocolonialismo.....	41
2. 2. A racialização eurocêntrica e o colonialismo.....	49
2. 3. Além das rotas católicas.....	58
3. MODERNIDADE: DO RENASCIMENTO AO ILUMINISMO, OU A SEGUNDA ONDA DA GLOBALIZAÇÃO (DA ISLAMOFOBIA)	62
3. 1. O orientalismo, as reformas e os otomanos na Europa.....	62
3. 2. A colonização, a escravização e a perseguição na Ásia, África e Américas.....	69
4. ESTADOS-NAÇÃO: DO LIBERALISMO AO FASCISMO, OU A TERCEIRA ONDA DA GLOBALIZAÇÃO (DA ISLAMOFOBIA)	76
4. 1. O neocolonialismo, o secularismo e o cientificismo.....	76
4. 1. 1. Os secularismos orientalistas.....	78
4. 1. 2. Ódios como amálgama do liberalismo em ruínas.....	84
4. 1. 3. Os secularismos socialistas.....	97
4. 2. Nacionalismos religiosos e ocultismos.....	102
4. 2. 1. O nacionalismo hindu.....	109
4. 2. 2. Os nacionalismos budistas.....	112
4. 2. 3. Os nacionalismos cristãos.....	120

5. CONTRARREVOLUÇÃO: DO NEOLIBERALISMO AO NEOFASCISMO, OU A QUARTA ONDA DA GLOBALIZAÇÃO (DA ISLAMOFOBIA)	126
5. 1. Guerra ao Terror.....	126
5. 1. 1. As ameaças ao mundo livre.....	126
5. 1. 2. O choque de civilizações.....	134
5. 1. 3. A edificação de Estados policiais.....	141
5. 2. A Grande Substituição.....	145
5. 2. 1. A islamofobia liberal, a islamofobia iliberal e a zona cinzenta.....	145
5. 2. 2. Os <i>pogroms</i> , os campos de concentração e os genocídios asiáticos.....	153
5. 2. 3. Os ideólogos, as milícias e os lobos solitários ocidentais.....	164
5. 2. 4. O retorno do Messias, dos arianos e do ódio.....	175
6. ARTICULAÇÕES DE ÓDIO NO BRASIL, OU AS QUATRO ONDAS DA ISLAMOFOBIA BRASILEIRA	186
6. 1. Terra de Santa Cruz: da cristianização à racialização.....	193
6. 1. 1. As Cruzadas no Novo Mundo.....	193
6. 1. 2. Construindo uma sociedade colonial hierárquica.....	197
6. 2. Império do Brasil: da inquisição à rebelião.....	202
6. 2. 1. O Brasil na mira da Contrarreforma.....	202
6. 2. 2. A revolta e a repressão aos malês.....	211
6. 3. Estados Unidos do Brasil: da recristianização à imigração.....	218
6. 3. 1. A nação em disputa.....	218
6. 3. 2. A chegada dos imigrantes árabes.....	226
6. 3. 3. Os anos de nacionalismo autoritário.....	231
6. 4. República Federativa do Brasil: do mundo livre ao Ocidente judaico-cristão.....	242
6. 4. 1. Guerra revolucionária contra o terror.....	242
6. 4. 2. Guerra cultural contra a islamização do Brasil.....	249
APONTAMENTOS FINAIS	266
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	270

É evidente que é *preciso* um título. Sabe-se, porém, hoje, que não é quase mais possível propor um sem descobrir um pouco toda sua riqueza semântica. E sujeitar-se-ia alguém, aliás, a escolhê-lo por outros motivos? Se nos fixamos neste é, pois, porque parecia oferecer-nos um certo número de recursos. Entre outros, o do título enquanto significa aquele documento que estabelece um direito, atesta uma propriedade ou uma qualidade.

Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991, p. 15

INTRODUÇÃO

“Justiça!”. Com o punho direito para o alto, moradores da favela do Jacarezinho transformaram o terror em revolta, e exigiram, nas ruas da comunidade, o fim da violação de seus direitos. Era maio de 2021, e policiais civis haviam realizado a operação mais letal da história da cidade do Rio de Janeiro. Num país sem pena de morte, que garante legalmente a inviolabilidade domiciliar, democrático e não ditatorial, uma ação militar de nove horas, anunciada como parte da chamada guerra às drogas, fez com que escolas fossem fechadas, casas fossem invadidas, celulares fossem confiscados, passageiros de um metrô fossem atingidos por projéteis, e quase trinta brasileiros, quase todos homens negros, fossem mortos, alguns baleados ou esfaqueados em execuções policiais arbitrárias. “A favela está toda perfurada, tem cano vazando em toda a favela, tem sangue derramado em toda a favela. Hoje de manhã tinham corpos jogados na casa de moradores, nas ruas, em todos os lugares” (DW, 2021, n.p.), contou uma moradora. “Eu me pergunto, quem somos nós? Quem vai gritar? Dar respostas? Como tirar esta dor do meu coração?”, indagou outra residente da comunidade. “A gente tem que se privar de muita coisa. As crianças não podem brincar. Meu filho sai para trabalhar e eu fico morrendo de medo dele ser morto” (BOECKEL e SANTOS, 2021, n.p.).

Poucos dias depois da chacina do Jacarezinho, militares de Israel iniciaram bombardeios massivos contra a Palestina. Sua guerra ao Hamas em maio de 2021 deixou pelo menos 260 mortos e milhares de feridos na Faixa de Gaza, muitos deles crianças cujo único crime era serem palestinas. “Ele estava muito feliz e mal podia esperar para chegar em casa e mostrar seus sapatos novos para suas irmãs”, relatou a palestina Somayya, de 35 anos, sobre o que até então era um dia de compras tranquilo com o filho. “De repente, uma imensa explosão atingiu o lugar. Não me lembrei do que aconteceu. Poeira, caos, pessoas gritando, sangue”. Seu filho, Mohammed, de apenas 7 anos de idade, perdeu a visão em decorrência dos ferimentos provocados pelo ataque israelense daquele dia. “Na noite passada, ele me disse: ‘Mãe, eu queria poder ver seu rosto.’” (HUMAID, 2021, n.p., tradução

livre¹). A emissora que entrevistou Somayya e noticiou as quase duas semanas de massacre do ponto de vista de suas vítimas, também foi alvejada por Israel. O prédio de onze andares que abrigava o escritório da agência de notícias Al Jazeera (e de outras, como a Associated Press, além de apartamentos residenciais) em Gaza foi totalmente destruído por mísseis israelenses. “Anos de recordações, anos de trabalho neste prédio, de repente, tudo virou escombros” (AL JAZEERA, 2021, n.p., tradução livre²), lamentou Safwat al-Kahlout, funcionário da empresa.

“Nenhuma morte deve ser esquecida. Nenhuma chacina deve ser normalizada.”. A mensagem, contida num memorial feito por moradores de Jacarezinho em homenagem aos mortos da chacina de 2021, também virou escombros. Com marretadas e um carro blindado chamado de “caveirão”, a Polícia Civil do Rio de Janeiro derrubou o memorial, menos de uma semana depois de sua inauguração (Brasil de Fato, 2022). No Jacarezinho, como em Gaza, os alvos da guerra não são somente os moradores de comunidades vulneráveis e sua infraestrutura, mas também sua memória. Aqueles que tentam apagá-la temem que a sua versão da história, de que os massacres são merecidos, desejáveis, necessários, seja contestada. O esquecimento e o silenciamento mantêm inalterada a desumanização, garantia da dominação. Moradores de favelas, majoritariamente negros, e palestinos, em sua maioria muçulmanos, são generalizados na cultura hegemônica brasileira e israelense como marginais, bandidos, terroristas, inimigos, um “Outro”. Tomar sua vida como descartável e seus direitos como violáveis foi naturalizado ao longo da história do Brasil e de Israel, sobretudo pelos detentores do poder. O então presidente da República, Jair Bolsonaro, parabenizou a Polícia Civil do Rio pela operação no Jacarezinho através de seu Twitter, três dias depois da chacina (Bolsonaro, 2021). Na mesma rede social, mais recentemente, durante um novo e ainda mais brutal massacre contra a população de Gaza, Benjamin Netanyahu, mesmo primeiro-ministro que governava Israel em 2021 e um dos ídolos de Bolsonaro, adotou um discurso tipicamente genocida para comentar a guerra na Palestina: “Essa é uma luta entre os filhos da luz e os filhos das trevas, entre a humanidade e a lei da selva.” (LILES, 2023, n.p., tradução livre³).

¹ “He was very happy and could not wait to go home to show his new shoes to his sisters”; “Suddenly, a huge explosion hit the area. I didn’t remember what happened. Dust, chaos, people screaming, blood ...”; “Last night, he told me: ‘Mum, I wish I could see your face.’”

² “Years of memories, years of work in this building, suddenly, everything is rubble”

³ “This is a struggle between the children of light and the children of darkness, between humanity and the law of the jungle.”

O impulso que deu início à escrita dessa dissertação, em maio de 2021, foi a revolta contra massacres e subjugações normalizados por grande parte da mídia e sociedade do Brasil e de outros países do mundo. Naquele momento, me pareciam muito nítidos, presentes e dolorosos, os efeitos da construção discursiva de humanos como um “Outro” vilanizado e inferiorizado. E, ainda mais assustador, para muitos, eles pareciam invisíveis, banais, aceitos. Em lugares forjados pela colonização e pela resistência contracolonial, longe de serem inovações introduzidas por reacionários como Bolsonaro e Netanyahu, assassinatos em massa e outros crimes violentos promovidos pelo Estado, de tão repetidos paralelamente aos discursos que justificam esses crimes, criaram uma cultura política. A politização do ódio ao “Outro” antecede períodos recentes, de ascensão da extrema direita, e ultrapassa o campo dos extremistas. O “Outro” das elites do Brasil, por excelência, sempre foi a população negra, indígena e pobre do país. Desde a colonização dessas terras, a eles reserva-se o ódio de instituições e ideologias, como a polícia e o racismo, nem sempre abertamente encorajado pelos governantes, porém frequentemente tolerado. Além desses grupos, há uma cadeia infundável de “Outros” que compõem o imaginário de muitos brasileiros. É o caso dos próprios palestinos, quase sempre pensados por aqui como muçulmanos, mesmo que não exista, necessariamente, essa ligação. Enquanto “muçulmanos”, são representados por clichês não muito diferentes de alguns rótulos utilizados contra os moradores de favelas, como da violência e da inferioridade cultural. Apesar das muitas diferenças entre esses “Outros”, há uma série de articulações entre a guerra contra eles nas periferias brasileiras e na Palestina: do treinamento de militares brasileiros em Israel e uso dos mesmos modelos de veículos blindados em operações militares nas duas regiões, até o consumo, por brasileiros e israelenses, do mesmo estilo de desumanização midiática (Terra em Transe, 2021).

Encorajada pela revolta contra injustiças ao mesmo tempo distantes e bastante próximas, essa dissertação tem como um de seus principais objetivos questionar como e por que se articulam diferentes formas de ódio. Um tipo de ódio específico, mas nunca isolado, guiará esses e outros questionamentos como conceito-chave da dissertação: *islamofobia*, o ódio contra muçulmanos. A islamofobia é uma das formas mais antigas e globalizadas de alterização, e ao mesmo tempo, uma das que mais tem sua existência questionada. Nas últimas duas décadas, contudo, solidificaram-se alguns sentidos comuns, como a ideia de que

muçulmanos não são bem-vindos em países europeus e nos Estados Unidos (EUA), cenário que, apesar de encontrar seus apoiadores e de ser um tanto quanto simplista, também indica algum nível de consciência coletiva sobre a existência da islamofobia. Ainda assim, no Brasil, ela aparenta ser um fenômeno estrangeiro, pouco relevante para o nosso contexto. A maioria da população do país é cristã, na sua maior parte católicos, que tendem ao declínio, seguidos por evangélicos, denominação religiosa que mais cresce. Muçulmanos formam uma pequena e desconhecida minoria, o que reflete em pouco contato com o grupo e sua religião para grande parcela dos brasileiros. Os dados mais recentes, do Censo de 2010, apontam 35 mil muçulmanos no Brasil, número contestado por representantes de instituições islâmicas, que acreditam que a população muçulmana gira em torno de 1 milhão de pessoas no país (Castro e Vilela, 2019; Castro, 2007). De toda forma, constituem uma população bastante inexpressiva numericamente diante dos mais de 200 milhões de brasileiros, o que leva ao pressuposto equivocado de que também são inexpressivos simbolicamente.

Mesmo alguns muçulmanos questionam a existência da islamofobia no Brasil. Pouco depois que comecei a pesquisar academicamente a islamofobia, recebi esse questionamento de um homem muçulmano para quem comentei meu interesse de estudo. Era um imigrante sírio que conheci no Centro Islâmico de Minas Gerais, onde realizei uma pesquisa de iniciação científica e, depois, minha monografia. A iniciação científica, coordenada pela professora Cristina Maria de Castro, voltava-se às formas de adaptação da comunidade muçulmana de Belo Horizonte a alguns pontos da normatividade islâmica. Certo dia, após a *Jumu'ah*, a oração congregacional de sexta-feira, enquanto almoçávamos e conversávamos num cantinho da mesquita, alguns brasileiros convertidos ao islã me falaram sobre as dificuldades que tinham de revelar a religião para os colegas da universidade, e em um caso específico, sobre ter que mantê-la em segredo frente à própria família. Havia, de acordo com suas experiências, um estigma em torno da religião islâmica no meu país. Mas não era o que achava o sírio que conheci em abril de 2019. Para aquele homem, o fenômeno não existia no Brasil, mas sim em lugares como a Alemanha, onde ele viveu antes de migrar para cá. “Aqui as pessoas até falam coisas,” ele me disse, “mas sempre brincando”. Por que, então, muçulmanas brasileiras denunciavam, há anos, casos de insultos, cusparadas, pedradas e ameaças de morte vindas de não muçulmanos (Garcia, 2015)? Por que, no primeiro

dia daquele mesmo ano, o assessor internacional de Bolsonaro publicou, em seu Twitter, a expressão “*Deus Vult*”, utilizada em guerras contra muçulmanos na época das Cruzadas, para comemorar a posse do novo presidente? Por que o próprio presidente compartilhou em seu Facebook, poucos dias depois, um vídeo de um feminicídio por apedrejamento pelas mãos do que denominou “covardes muçulmanos”, que, “com esta cultura”, desejariam “invadir o Ocidente” (Souza, 2021)? Por que apoiadores de Bolsonaro e de Israel se manifestavam contra o que eles chamavam de “islamização do mundo” (Kalil, 2018)?

Ainda que pouco sentida ou minimizada por algumas pessoas como aquele sírio, diferentes artigos jornalísticos e acadêmicos, discursos de figuras políticas, e as experiências dos homens muçulmanos que entrevistei para minha monografia, indicavam que a islamofobia é uma realidade no Brasil. Mas ainda era pouco claro desde quando, como e por que ela se manifestava aqui. A literatura acadêmica brasileira sobre islamofobia é crescente, mas ainda escassa. São poucas as produções sobre o caso brasileiro, e poucos os textos em português sobre casos internacionais. Mesmo em inglês, idioma em que o fenômeno já é bastante pesquisado, são raras as sistematizações das diversas ocorrências da islamofobia que nos permitem compreendê-la de forma mais global. Quando são feitas, tendem a privilegiar, como recorte temporal e espacial, o presente e alguns países do centro do Ocidente. Ciente de que o caso brasileiro não poderá ser compreendido simplesmente por meio desses recortes, e que uma análise aprofundada do cenário internacional tem muito a contribuir para os lusófonos interessados no tema, recorri à história como método para estabelecer um panorama global e, depois, um panorama nacional, da política por trás do ódio aos muçulmanos. Busco, com isso, criticar essa e outras formas de ódio, e indicar, a outros pesquisadores, possíveis caminhos de análise da islamofobia e de alguns fenômenos que a ela se vinculam, e diferentes autores que discutem tais temas.

A globalização da islamofobia e de outras ideologias que ajudam a explicá-la será o principal problema de pesquisa dessa dissertação. Nesse sentido, me inspiro em outros autores que optaram por uma abordagem histórica, política e global, como o sociólogo jamaicano Stuart Hall (2016b), que historicizou a construção da identidade ocidental em *O Ocidente e o Resto*, e o cientista político estadunidense Robert Paxton (2007), que analisou o desenvolvimento do fascismo ao redor do mundo em *A Anatomia do Fascismo. Orientalismo*, livro do crítico literário palestino

Edward Said (2007), também deve ser ressaltado como uma das inspirações metodológicas. Semelhante ao autor, conhecido sobretudo pela obra citada, em que narra a história das ideias ocidentais sobre o Oriente, feita a partir da leitura crítica de textos orientalistas, busquei, em especial para o caso brasileiro, fontes textuais diversas, como cartas, livros, jornais e publicações virtuais, de modo a investigar o processo de formação e reformação do pensamento islamofóbico. Os outros objetos de análise são os principais movimentos e ideologias políticas que possibilitaram a globalização da islamofobia. Uma bibliografia igualmente diversa, sobre esses movimentos, ideologias e os contextos em que o ódio aos muçulmanos e sua religião foi por eles propagado, também foi mobilizada, possibilitando teorizações sobre as razões e os desdobramentos da transmissão de discursos islamofóbicos ao longo do tempo e das diferentes partes do mundo.

1. ISLAMOFOBIA COMO UM DISCURSO DE ÓDIO GLOBAL

Toda a existência guarani era um culto místico, profundamente racional, da “palavra”: palavra como divindade, palavra como “núcleo inicial da pessoa (*ayvu* e *nhe'ê*), como porção divina por participação”: “palavra-alma” como a essência do ser humano; palavra que se descobre no sonho, que se interpreta, que se expressa no “canto ritual” que se festeja. A vida de um guarani começa quando *Ihe* é imposto um “nome” — momento originário da vida — e na realidade sua biografia não é senão o “desenvolvimento” de sua palavra: “aquilo que mantém-em-pé o fluir do dizer”. A existência humana se “fundamenta”, se “põe-em-pé” a partir da palavra eterna de “Nosso Pai Nhamandu”, expressa quando se nasce (quando se “abre-em-flor”, quando é criado), e que guia o “modo-de-ser” de cada guarani: o *teko*. (DUSSEL, 1993, p. 101).

A islamofobia é um fenômeno global. As interações entre distintas partes do mundo, dos distintos grupos que as habitam, e as ideias sobre eles estabelecidas, são fundamentais para que dissemine-se e normalize-se, em múltiplos contextos e formas, a negação da humanidade, de uma cidadania completa a muçulmanos, e do reconhecimento, da legitimidade não subalterna do islã. Estas partes do mundo são geográficas e históricas, e o islã e os muçulmanos e aquilo e aqueles que deles se diferenciam, nem sempre vivem em lugares existentes, mas em grande medida, idealizados. Islamofobia consiste em tradições discursivas e, constitutivamente, práticas, de colocar a si, e de colocar o outro, ou aquilo que é de si, e aquilo que é do outro, em espaços simbólicos e físicos essencialmente separados e, então, hierarquizados, pela ameaça, dos segundos, a uma ideia de pureza, segurança ou ordem dos primeiros. Uma cultura política amplamente difundida, a islamofobia compõe projetos de poder — globais e nacionais — baseados na desigualdade e desqualificação. Nas visões de mundo islamofóbicas, um conjunto de “Outros” — o islã, os muçulmanos, e todos os significantes a eles atrelados — só devem existir se afastados do poder ou submetidos aos seus donos, ou àqueles que o almejam. Tipo particular de preconceito, discriminação e segregação, a islamofobia se constitui dentro de uma história de hierarquizações mais amplas — de continentes, países,

raças, classes, conhecimentos, ideologias⁴ políticas, práticas religiosas — que costumam se repetir em diferentes nações.

Os casos nacionais, recorte comum em análises da islamofobia, são generalizações do modo como as palavras, sentimentos, ações e políticas anti-islâmicas e antimuçulmanas são construídos dentro do território delimitado de um país. Fronteiras e nações, contudo, são volúveis e permeáveis. A partir de uma análise global da inferiorização, vilanização, reducionismo do islã e dos muçulmanos, encontraremos padrões e sentidos que nos auxiliarão a contar a trajetória da islamofobia em contextos ainda pouco estudados, como o brasileiro (investigado no capítulo 6). É possível traçar ondas históricas que transportaram o espectro do islã e dos muçulmanos enquanto um outro estigmatizado (um “Outro”), diferente por oposição, ao redor do mundo. No trânsito, as referências e as influências advém tanto do lugar de chegada, quanto da partida. Ainda que seja parte da tarefa deste trabalho, separar o que é local do que é estrangeiro é menos importante, a princípio, do que compreender que ambas as partes comunicam-se e transformam-se.

O capítulo que se inicia tem por objetivo introduzir, à leitora ou leitor, conceitos e perspectivas importantes para o entendimento da islamofobia como um discurso de ódio global — modo como o fenômeno será encarado nessa dissertação. Do capítulo 2 ao 5, serão descritos quatro momentos da globalização: o advento da cristandade, o desenvolvimento da modernidade, a ascensão dos Estados-nação e o novo avanço da contrarrevolução. Seus limites são opacos, e há uma série de retornos e continuidades nos sistemas de pensamento e nas ordens político-econômicas propagados transnacionalmente há cerca de mil anos. Este processo histórico se iniciou por volta do século 11, com a construção de uma identidade cristã-europeia, base epistêmica civilizacional de um projeto de supremacia, colonialismo⁵ e expansionismo com desdobramentos no presente (Hall,

⁴ A partir de Mikhail Bakhtin (2006), podemos definir ideologia como o resultado da significação dialógica da realidade. “Um produto ideológico faz parte de uma realidade (natural ou social) como todo corpo físico, instrumento de produção ou produto de consumo; mas, ao contrário destes, ele também reflete e refrata uma outra realidade, que lhe é exterior. Tudo que é ideológico possui um *significado* e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um *signo*. *Sem signos não existe ideologia.*” (BAKHTIN, 2006, p. 29).

⁵ “Colonialismo é o controle total ou parcial da soberania de uma nação ou povo por outro, sobretudo por meio da conquista econômica e política, exploração, genocídio e/ou povoamento.” (ABBASI, 2020, p. 3, tradução livre). “Colonialism is the full or partial control of the sovereignty of one nation or people by another, mainly by means of economic and political conquest, exploitation, genocide, and/or settlement.”.

2016b; Abbasi, 2020). Trocas e disputas intra e intercontinentais levaram ao estabelecimento de um sistema-mundo eurocêntrico, gerido desde um centro ocidental⁶, cerne, para o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2002), do processo de globalização. Se a ocidentalização do mundo parece a regra ao longo dos séculos em que estas ondas da globalização ocorreram, a importância dos conflitos e contextos regionais, e mesmo “contraocidentais”, também deve ser enfatizada.

Ao longo destas fases da história global, diferentes ideologias e movimentos — o cruzadismo, o racismo, o orientalismo, o nacionalismo, o liberalismo, o secularismo, o fascismo — se articularam à islamofobia, justificando e possibilitando sua existência. A ideologia e movimento anti-islâmico e diferentes expressões das ideologias e movimentos citados se possibilitaram e se justificaram. São construções paralelas em que, historicamente, mescla-se a naturalização de desigualdades à fabricação e articulação de inimizades, de modo a embasar ordens de poder originárias das singularidades do tempo e lugar de quem as emprega. Uma análise histórica e global explicita como a perseguição e intolerância contra muçulmanos não são fenômenos recentes. Nem temporalmente, nem regionalmente localizados: assim como os diferentes movimentos e ideologias aqui estudados, a islamofobia se estabeleceu muito além do Norte global, de modo algum uma parte isolada do restante do mundo. A análise proposta sobre o ódio ao islã e aos muçulmanos evidencia, por fim, como diferentes formas de ódio operam conjuntamente.

Busca-se, com este enquadramento, descentrar o estudo da islamofobia (e de fenômenos secundários) dos casos europeus e norte-americano⁷, historicizar seu caráter transnacional e desnaturalizar a conveniente distância estabelecida entre modos mais explícitos e modos mais cínicos de exclusão, desumanização e perseguição de coletividades. Preconceitos e hierarquias limitam as possibilidades do viver, tanto nos ditos cenários democráticos quanto em conjunturas reconhecidamente autoritárias, desde os tempos e lugares mais “medievais” e “retrógrados” até os mais “modernos” e “progressistas”. Ainda que múltipla, a dominação não é natural — trata-se de uma tradicional opção pelo ódio, que pode assumir diversas facetas. Tratem-se sobre as anti-islâmicas e antimuçulmanas, e

⁶ Parto da premissa articulada por Stuart Hall (2016b) de que “o ‘Ocidente’ é um conceito histórico e não geográfico” (p. 315), que se refere aos países ricos, considerados “modernos”.

⁷ O que não exclui, da análise global proposta, a ocorrência da islamofobia nessas regiões, menos ainda a importância do eurocentrismo, que pulsa desde as nações ricas, modernas, ocidentais, e se enraíza em países pobres e explorados.

vejamos aquelas que se constroem neste espelhamento. Estas formas de identificação fabricam-se em discursos; seus efeitos não são meramente alegóricos, mas espirituais e materiais... regem tanto ordens sensoriais e cognitivas, quanto sistemas políticos e econômicos.

Centrais ao longo de toda a dissertação, as palavras que articulam “o islã” e “os muçulmanos” nos espaços simbólicos, produzindo, assim, identidades para o “Outro” e para si, exercem profunda influência nas possibilidades de vida de grande parte da população mundial, bem como na política interna e externa de inúmeros países. Uma vez que os espaços simbólicos se formam transnacionalmente, e que a exclusão é instrumento de regimes de poder internacionais, discursos de ódio contra muçulmanos se sobrepuseram, em distintas localidades encadeadas, a outras formas de comunicação, interação e identificação humana. O resultado deste processo é uma antiga e resiliente islamofobia global. Para melhor vislumbrarmos de que forma articulações discursivas, imagéticas, representacionais são feitas, e por quais razões nós simbólicos amarrados à história se refazem mais que se desfazem, veremos, brevemente, o modo pelo qual a cultura das palavras produz ideias, afetos e ações. E como simboliza, em última instância, a vida.

1. 1. As palavras

Palavras são representações. Tornam possível uma linguagem, uma cultura... uma ordem ou cadeia de sentidos sobre o mundo (Hall, 2016a). Isoladas, palavras imobilizam-se num vazio. Sua constante metamorfose, fruto de articulações entre novas representações, reorganiza a experiência humana. Produz novas formas de ser e estar, de entender e proceder (Bakhtin, 2006). Mas quais palavras se atrelam, em nossas mentes e em nossas obras, a quais ideias? A resposta é infinita, já que, para além de ininterrupta, a produção de sentido é um trabalho, sim, coletivo, mas sempre subjetivo. Cada sujeito compreende o mundo intermediado por seu contexto socio-histórico; sua compreensão, contudo, se dá em seus termos. Mais importante, na sua conexão de termos, cuja extensão ele sequer conhece (Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991). Na metáfora, na transferência simbólica de aspectos de um objeto a outro (Steuter e Wills, 2008), o inconsciente, fonte de subjetividade, produz sentido (Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991). Estruturado como uma linguagem, o inconsciente de cada sujeito é formado, dentre outras coisas,

pelos discursos da cultura, de modo que mesmo o sentido mais individual depende das condições sociais da comunicação — ação pela qual o sujeito se coloca, em relação ao outro, no mundo (Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991; Bakhtin, 2006). Os termos da cultura, por sua vez, sempre se transformam, através de disputas pelo sentido do mundo — sentido como direção, horizonte, como arcabouço explicativo, e como o que se faz sentir, as sensações que enquadram a experiência de estar vivo. Fora do vazio, o destino de uma palavra só pode ser outra palavra, que, aqui, não é mero termo, mas as imagens sensoriais que produzimos.

A vinculação de palavras realizada pelo sujeito decorre de sua própria trajetória, que não se elabora isoladamente, mas dentro de histórias sociais, sentidos comuns ou imaginários coletivos, campos de disputa e construção das subjetividades. É possível, por isso, apontar algumas articulações de significantes culturalmente proeminentes, oferecendo à pergunta do parágrafo anterior um certo número de respostas, sem pretender, no entanto, alcançar qualquer totalidade semântica, já que ela não existe. Compreenderemos os sentidos do fenômeno da islamofobia por algumas palavras que, historicamente, explicaram, para grupos, termos como “islã” e “muçulmano”. Logo, numa coletividade habituada a ligar, repetitivamente, a ideia de islã à ideia de violência, o tratamento dado ao muçulmano será aquele reservado a um sujeito violento. De outro modo, se “o muçulmano” for compreendido enquanto cidadão de direitos, assim poderá existir. Antes um discurso, e por ser um discurso, a islamofobia torna-se uma prática. As representações negativas do islã e dos muçulmanos alicerçam uma estrutura de ódio persistente, mas são sempre contingentes. Se o discurso não é imutável, novas representações sobre os termos em questão, menos reificantes e mais justas à pluralidade humana, permanecem como possibilidade para que se edifique o respeito e a solidariedade.

“Com o tempo, os significados das palavras mudam, se fundem, dividem e se difundem” (TARROW, 2013, p. 12, tradução livre⁸). Aqueles que almejam um mundo em que a “questão islâmica” não evoque padrões de imagens, sentimentos e termos negativos, em que a islamofobia chegue ao fim, deverão incluir em seus planos a dissolução das hierarquias que possibilitam o presente cenário global de ódio contra muçulmanos e sua religião (Sayyid, 2014). As transformações dos sentidos atribuídos às palavras, que modificam como pensamos e como agimos,

⁸ “Over time the meanings of words change, merge, divide, and diffuse”.

demandam alterações políticas e culturais (Tarrow, 2013). Em grande parte do mundo, a evolução de termos como “islã” e “muçulmano” — isto é, das palavras utilizadas para explicá-los — representou mais as distintas formas pelas quais passaram a ser vistos por grupos que, na oposição a eles, encontraram benefícios para si, do que como tal religião e seus praticantes evoluíram ao longo da história. Como outras formas discursivas, práticas e ideológicas de dominação, a islamofobia é um esforço por fixar os significados de pessoas as quais outros desejam controlar, subjugar e explorar (Sayyid, 2014). A relação entre o signo, ou a palavra e o sentido a ela ligado, e estas pessoas, é arbitrária (Hall, 2016a), e revela muito sobre os enunciadores, e menos sobre seus supostos referentes. Representações islamofóbicas podem ser o resultado do desconhecimento, mas também carregam desejos e projetos de poder. Suas alterações históricas não decorrem de uma maior aproximação às realidades de muçulmanos e do islã, e sim da necessidade de adaptação a novos contextos temporais e geográficos, o que permite a circulação e a permanência da islamofobia ao longo das nações e dos séculos.

Quando um grupo e suas formas de vida são incluídos em algum sistema de representação, eles são articulados às palavras disponíveis nos repertórios daqueles que buscam significá-los. Para Mikhail Bakhtin (2006), é no contexto social imediato dos participantes da significação que residem as condições e possibilidades de expressão. E o que se articula discursivamente, externamente, em diálogo, no que o filósofo russo chamou de uma “cadeia de criatividade e de compreensão ideológicas” (p. 32), conecta diferentes consciências individuais. Bakhtin chamou atenção para a confluência entre os signos e as ideologias, demonstrando como as ideias sobre o mundo são fruto de uma linguagem comum, sempre a ser socialmente reconstruída. Por isso, “não pode entrar no domínio da ideologia, tomar forma e aí deitar raízes senão aquilo que adquiriu um valor social.” (BAKHTIN, 2006, p. 44). Muçulmanos foram incorporados, sob a ótica da inimizade ou do desprezo, em múltiplos ambientes políticos⁹, pelos códigos que então circulavam. Apesar das

⁹ Nem sempre e em todo lugar essa incorporação se deu através de uma visão negativa ou pejorativa, é importante ressaltar. Nos centraremos neste tipo de perspectiva devido ao enfoque do texto na islamofobia, mas que fique explicitado que o encontro de muçulmanos e outros povos, ou mesmo entre diferentes sociedades muçulmanas, também produziu, historicamente, a coexistência, não apenas o conflito. Apesar da dissertação focar em diferentes perseguições aos muçulmanos, há de se lembrar que, como todo outro povo da Terra, eles não são eternas vítimas da história. Pensá-los assim os desumaniza, pois torna natural sua vitimização. Ignora, ainda, o fato de que muçulmanos podem ser algozes de outros muçulmanos e de não muçulmanos, assim como muitos cristãos, hindus, budistas e até ateus já perseguiram uns aos outros, aos muçulmanos, e a outros grupos, e ainda o fazem. Mas muçulmanos, cristãos, hindus, budistas, ateus, e povos com outras

várias transformações nas formas de compreendê-los, acumulações, apropriações e transferências de sentidos, de uma conjuntura temporal e local para outra, são recorrentes. A ideia da violência inerente, mesmo que latente, ao muçulmano, surgiu na Idade Média e foi se tornar um dos centros dos discursos islamofóbicos na atualidade. Se justificava, principalmente, pelo rápido crescimento do islã, impulsionado, dentre outros fatores, por empreendimentos militares. Hoje se justifica, sobretudo, por contextos de guerra em países de maioria muçulmana, reduzidos a razões religiosas, e pela brutalidade de regimes e atentados cometidos por terroristas e milícias que se dizem motivados por questões islâmicas, mas que de modo algum representam toda uma religião e seus mais de 1 bilhão de praticantes. Justificava, para os participantes da significação medieval, as Cruzadas ao redor da Europa, e justifica, atualmente, a chamada Guerra ao Terror, que desconhece fronteiras (Said, 2007; Kumar, 2012).

Discursos produzem ações sociais, pois formulam códigos comuns, substratos das ideologias e das identidades coletivas. No antagonismo à religião islâmica, aos muçulmanos, e ainda àqueles entendidos como seus aliados ou a eles semelhantes, modos excludentes de ser e de viver se reafirmaram e se difundiram. No império dos que se dizem cristãos e fazem desta a razão de seu domínio, muçulmanos e muçulmanas seriam falsificações dos cristãos, assassinos dos cristãos, impediriam, como os judeus (por terem ascendência comum a eles), a pureza do sangue cristão (Said, 2007; Kumar, 2012; Abbasi, 2020; Rana, 2007). No império dos que se dizem racionais, liberais, seculares, democratas e fazem destas as razões de seu domínio, muçulmanos e muçulmanas seriam irracionais, contrários à liberdade, incapazes de praticar a democracia e o secularismo (Said, 2007; Kumar, 2012; Bayraklı, Hafez e Faytre, 2019). Impediriam a hegemonia e pureza dos que almejam uma nação hindu, budista ou judaica (Thompson, Itaoui e Bazian, 2019; Yusuf, 2018; Kumar, 2012). Seriam sarracenos, mouros, turcos, árabes, negros, não brancos, orientais, africanos, asiáticos... ora propagadores da homossexualidade, ora estritamente homofóbicos, ora predadores sexuais, ora reprimidos sexualmente, opressores de mulheres, oprimidas por homens, traidoras do gênero... parceiros dos

concepções de mundo, também foram, são e podem ser amigos uns dos outros. Similar a outros tipos de ódio, a islamofobia costuma ser eleita como projeto por elites e estimulada como cultura entre as massas. Mas a cultura popular é muito mais rica do que aquela recortada pelo ódio. Encaremos a islamofobia, portanto, como um fenômeno político, que não corresponde a toda a experiência de vida de muçulmanas e muçulmanos, nem de não muçulmanos e não muçulmanas em relação ao islã e aos seus praticantes.

esquerdistas e comunistas, bárbaros, atrasados, violentos... uma ameaça ao império dos que se dizem ocidentais, europeus, brancos, defensores das boas práticas sexuais e das mulheres, opositores dos esquerdistas e comunistas, civilizados, modernos (Abbasi, 2020; Rana, 2007; Castro, 2015; Beka, 2019; Kumar, 2012). A diversidade de sentidos que palavras como “muçulmana”, “muçulmano” e “islã” evocam, possibilita a incorporação de regimes de ódio por uma multiplicidade de grupos sociais. As mesmas palavras trazem, em outros corações, como horizonte, a paz. Em outros sistemas de representação, a partir de outras palavras, menos essencializantes, fora de ideologias e identidades que recusam ou reduzem a existência do islã, dos muçulmanos e das muçulmanas, quem são tais pessoas e que religião é essa?

1. 2. Muçulmanos e islã

Segundo o Alcorão (em árabe *Qu’ran*, ou recitação), principal texto sagrado islâmico, muçulmano refere-se, em seu sentido básico, ao indivíduo que se submete ou obedece às prescrições e vontades divinas e que crê na unicidade de Deus (Donner, 2010b). Além de ser traduzido, do árabe, como submissão à palavra divina, *islam* liga-se a uma série de outros sentidos, como aceitação, conciliação e pacificação, e deriva do radical consonantal *slm*, de onde vem a palavra *salam* (paz) (Pinto, 2010). São muitas as ressignificações e disputas em torno do islã e de sua identidade religiosa realizadas pelos próprios muçulmanos, que datam de seu período inicial. Antes de traçar sua origem, faz-se necessário pontuar que a tentativa de controle dos sentidos da formação da religião islâmica, sobretudo do Alcorão e do profeta que primeiro o recitou, são centrais para o desenvolvimento e manutenção da islamofobia (Donner, 2010a). A produção historiográfica sobre o islã passou, pelo menos no Ocidente, por apropriações ideológicas, divergências intelectuais, e algumas dificuldades, nem todas totalmente superadas. Os primeiros escritos ocidentais sobre o tema foram, em sua quase totalidade, tentativas de afirmação das reivindicações teológicas cristãs e de descrédito das islâmicas, especialmente no que diz respeito ao Alcorão, enquanto palavra revelada de Deus, e a Muhammad, enquanto profeta. De acordo com o historiador estadunidense Fred Donner (2010a), a tradição ocidental de polêmica anti-islâmica ajudou a moldar produções posteriores, e sobrevive ainda hoje entre estudiosos da área. No século 17,

iniciaram-se no Ocidente estudos mais desvinculados das premissas cristãs, e com o Iluminismo no século seguinte, o islã e sua história passaram a ser analisados de maneira mais aberta, mas ainda limitada pela pretensão universalista do racionalismo e pelos ecos do orientalismo¹⁰.

Pesquisas sobre a história islâmica se separaram dos estudos religiosos no Ocidente moderno durante o século 19, mas outros desafios ainda atravessariam o desenvolvimento desse campo. Segundo Donner (2010a), quando a história como disciplina começou a se formar durante o Iluminismo (muito vinculada ao processo de construção de identidades nacionais na Europa), postulava-se que as principais fontes historiográficas deveriam ser documentos originários do tempo e locais estudados, algo escasso ou inexistente em relação a alguns pontos da história islâmica. Historiadores ocidentais dependiam, então, das narrativas da tradição muçulmana de contar sua origem, contidas num material diverso que vai de dicionários biográficos e coleções de poesias à literatura religiosa. Isso resultou, em anos mais recentes, no surgimento de uma abordagem cética e de perspectivas revisionistas, que questionam a veracidade das fontes islâmicas sem contribuir muito, contudo, para o quadro geral dos estudos. A partir dos anos 1960, e especialmente no fim do século 20, a escassez de pesquisadores na área e limitações no ensino do árabe e de outras línguas relevantes para a história islâmica inicial deixaram de ser uma realidade no Ocidente, devido às preocupações diplomáticas ocidentais durante a Guerra Fria e à crescente importância do islã e do Oriente Médio¹¹ no mundo moderno (Donner, 2010a).

A tradição islâmica e historiográfica ocidental convergem em alguns pontos sobre a origem do islã. Ambas posicionam o advento da religião islâmica durante o século 7º, no território hoje compreendido pela Arábia Saudita. Ainda que experimentasse uma expansão gradual do monoteísmo na figura de judeus, cristãos

¹⁰ Termo utilizado por Edward Said (2007), para descrever as tradições de conhecimento e poder construídas a partir da pressão por representação e dominação daquilo que é nomeado Oriente, exercida por aquilo que se nomeia Ocidente.

¹¹ Ella Shohat e Evelyn Alsultany (2013) alertam sobre a genealogia colonial e eurocêntrica da expressão “Oriente Médio”: segundo as autoras, ela “reifica a posição da Europa como árbitro da avaliação espacial, dividindo ‘o Oriente’ em ‘Próximo’, ‘Médio’ e ‘Extremo’.” (p. 21, tradução livre). ‘reifies the position of Europe as the arbiter of spatial evaluation dividing up ‘the East’ into ‘Near,’ ‘Middle,’ and ‘Far.’” Essa centralidade espacial europeia (que se expande em toda espécie de centralidade que o continente passa a assumir) se consolidou por volta de 1568, com o mapa criado pelo cartógrafo flamengo Mercator (Hall, 2016b). Dado o uso frequente do termo e amplo entendimento sobre a região que ele referencia, “Oriente” (sobretudo “Oriente Médio”) será empregado nessa dissertação, sem que nos furtamos de discutir a sua criação simbólica — o orientalismo.

e *hanifs* (árabes¹² monoteístas), a Arábia era, então, essencialmente politeísta. Mas um homem, considerado o principal profeta do islã, logo transformaria a região. Nascido em Meca, provavelmente no ano de 570 d.C., Muhammad, cujo nome significa “o louvado”, começou a receber revelações divinas por volta de 610, de acordo com a tradição islâmica (Donner, 2010b; Robinson, 2010). Acredita-se que a palavra de Deus era transmitida oralmente pelo anjo Gabriel ao profeta, que posteriormente recitava o que ouvira, primeiro a seu círculo doméstico e de amizades e mais tarde à comunidade de forma mais ampla (Pinto, 2010). A religião islâmica se desenvolveu na medida em que Muhammad se tornava mais proeminente, o que aumentava o número de seus seguidores e conseqüentemente enrijecia a oposição a seu grupo. Tolerada a princípio, a pregação de Muhammad acerca da existência de um Deus único (dentre outras indicações¹³) tornou o profeta e aqueles que lhe seguiam alvos de perseguição, agressão e ridicularização por parte daqueles que dominavam Meca, o que fez com que muitos fugissem, primeiro para o reino cristão de Axum, na atual região da Etiópia, depois, com o próprio profeta, para a cidade então denominada Yatrib, que viria a ser chamada de Medina (Donner, 2010b).

A *hijra* (geralmente traduzido como migração), como ficaria conhecida a fuga de Meca para Medina em 622, marca o início do calendário muçulmano (Pinto, 2010), e é um ponto definitivo da história religiosa, política e militar construída pelos primeiros muçulmanos do século 7º (Robinson, 2010). Muhammad foi convidado a ir a Medina, junto a seus seguidores, para que mediasse conflitos entre clãs rivais da tribo que dominava a cidade e fundasse uma comunidade que pudesse se dedicar, sem interferências, à vida de adoração a Deus. Lá, o profeta estabeleceu a primeira mesquita (em árabe, *masjid*, local para prostrações), realizou acordos com diferentes clãs e forjou a *ummah*, uma comunidade única de fiéis que, à época, respondiam ao mesmo corpo de regras (Donner, 2010b). A experiência em Medina refletiu em diversos aspectos no islã que se desenhava — boa parte do Alcorão são revelações

¹² Enquanto membro de um grupo étnico mais amplo, árabe é aquele ou aquela originária de regiões onde fala-se como língua materna e nacional o árabe. Nem todo árabe é muçulmano, e a maioria dos muçulmanos atualmente não são árabes (Pew Research Center, 2015).

¹³ “Como um ‘sentinela’ da tradição dos primeiros profetas, ele enfatizou a responsabilidade do homem para com Deus, Seu poder, as recompensas do Céu e o castigo do Inferno. Ele também criticou as normas sociais vigentes, protestando contra o infanticídio feminino e os abusos da riqueza.” (ROBINSON, 2010, p. 187, tradução livre). “As a ‘warner’ in the tradition of early prophets, he emphasised man’s accountability to God, His power, the rewards of Heaven and the punishment of Hell. He also levelled criticism against the prevailing social norms, railing against female infanticide and the abuses of wealth.”

divinas sobre questões jurídicas, sociais e morais que ocorreram na cidade (Pinto, 2010).

Uma série de alianças, acordos e de batalhas (contra tribos judaicas e, principalmente, politeístas) precederam a conquista de Meca por Muhammad e seus seguidores em 630, quando o vitorioso líder islâmico destruiu os ídolos da Caaba, um santuário local, mantendo apenas a peregrinação anual ao lugar, declarado como “casa de Deus” construída por Abraão (Donner, 2010b; Pinto, 2010). Segundo a tradição islâmica, o ritual do *hajj*, ou peregrinação, foi ensinado por Muhammad em 632, mesmo ano de seu falecimento em sua casa em Medina (Campo, 2009b). A mensagem divina do profeta recitada de 610 a 632 foi codificada e reunida, após a sua morte, na forma escrita do Alcorão. Por Muhammad ter partido sem deixar herdeiros masculinos, a sucessão do líder da comunidade islâmica se tornou razão de conflitos, o que causou a cisão do islã. Originaram-se, assim, diferentes denominações, como sunitas e xiitas (os primeiros desejavam que um sogro do profeta se tornasse califa, e os outros apoiavam um genro e primo distante do profeta como comandante do califado¹⁴) (Pinto, 2010).

Mesmo com vertentes distintas, a religião islâmica possui, desde sua formação, alguns elementos comumente compartilhados por seus praticantes. Donner (2010b) reuniu um conjunto de conceitos básicos que moldaram o movimento islâmico incipiente: a unicidade de Deus, o Dia do Julgamento Final, as ideias de revelação e profecia (transmitidas por mensageiros divinos e agrupadas no livro sagrado) e a existência de anjos. Segundo o autor, o Alcorão afirma que a mera aceitação intelectual desses pontos é insuficiente: o crente deve levar uma vida devota — realizando orações regulares, sendo caridoso para com os menos afortunados, jejuando durante o nono mês do calendário muçulmano, participando de rituais de peregrinação, vestindo-se de forma modesta, evitando determinadas comidas (como carne de porco) — e orientar-se pela *jihad*, isto é, de forma ativista e militante em relação à religião¹⁵. Muitos dos pontos evocados constituem os cinco

¹⁴ “Califa é o título do governante da comunidade islâmica após a morte de Muhammad em 632 e foi reivindicado por muitos pretendentes a essa liderança. Outro título dado ao califa era ‘comandante dos fiéis’ (*amir al-muminin*).” (KEANEY, 2009, p. 125, tradução livre). O Califado, portanto, é a entidade político-religiosa governada pelo califa. “Caliph is the title of the ruler of the Islamic community after the death of Muhammad in 632 and was claimed by many pretenders to that leadership. Another title given the caliph was ‘commander of the faithful’ (*amir al-muminin*).”.

¹⁵ Stephen Cory (2009) traz outras duas definições de *jihad*. A primeira, vinculada à doutrina clássica desenvolvida nos séculos 8º e 9º, refere-se a um estado de guerra: na era inicial islâmica da conquista, utilizado para justificar conflitos entre muçulmanos e não muçulmanos; historicamente, para a defesa de governos contra opositores; em tempos mais recentes, para legitimar

pilares do islã: *shahada*, a profissão de fé muçulmana (“Não existe deus além de Deus, e Muhammad é o profeta de Deus”); *salat*, a oração islâmica que deve ser realizada em cinco momentos do dia; *zakat*, parte da renda do muçulmano destinada ao bem-estar de sua comunidade; *sawm*, o jejum de alimentos, bebidas e relações sexuais do nascer ao pôr do sol durante o mês do Ramadã; e *haji*, a peregrinação a Meca que deve ser feita por todo muçulmano pelo menos uma vez na vida (Pinto, 2010). De acordo com Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (2010), fazem parte do “denominador comum” de pertencimento ao islã, além dos já citados Alcorão e cinco pilares, o caráter exemplar do profeta Muhammad (que deve ser emulado por outros muçulmanos), os *Hadith* (conjunto de escritos sobre a vida do profeta) e a lei islâmica ou *sharia*.

Como acontece em toda religião, e de modo acentuado naquelas globais, como é o islã, os múltiplos fiéis, comunidades e nações interpretam e praticam sua fé de múltiplas formas. Há de se lembrar, como fez o antropólogo Ralph Grillo (2004), que a grande diversidade contida no islã (considerada por alguns inflexões em diferentes lugares de uma essência comum islâmica, e por outros a representação de não um, mas vários islãs) pode tornar o termo “muçulmano” problemático. Além da generalização, corre-se o risco do essencialismo cultural ou religioso, já que a identidade religiosa é uma dentre várias identidades (como étnica, nacional e de gênero) que compõem o indivíduo. Ainda assim, o autor afirma a validade do termo, que como muitas categorias antropológicas, funciona de maneira retórica, política e analítica. De forma semelhante, Asef Bayat (2003) defende o uso dos termos “sociedades muçulmanas” e “comunidades muçulmanas”, argumentando que o primeiro, referente a maiorias muçulmanas, identifica sociedades em que a vida pública e privada, em esferas diversas como lei, dinâmicas de gênero e às vezes política, sofre influência de aspectos do islã que são interpretados e adotados de modos diversos, enquanto o segundo, relativo a minorias muçulmanas, nomeia grupos de indivíduos que compartilham de várias “identidades muçulmanas”, que devem ser negociadas dentro de estruturas legais e normativas não islâmicas. Para o professor irano-americano, diferente de categorias como “mundo islâmico” e “sociedades islâmicas”, que posicionam a religião como fator central que molda

empreendimentos anticolonialistas, como forma de autodefesa (juridicamente), e como estratégia de islamistas radicais para desafiar o *status quo*. A outra definição é espiritual: remete à luta interior do indivíduo contra a descrença e o pecado, e foi elaborada por sufis e outros grupos a partir do século 12.

essas coletividades, “sociedades muçulmanas” e “comunidades muçulmanas” enfatizam a agência dos seguidores do islã, com suas culturas, histórias e políticas nacionais distintas entre si, ao mesmo tempo em que permite estudos comparativos sobre grupos de diferentes épocas e lugares, ou entre muçulmanos e não muçulmanos.

Da península Arábica no século 7º, o islã alcançou, rapidamente e por múltiplos caminhos, as mais diversas partes do mundo, originando uma série de sociedades e comunidades muçulmanas. Apesar da ocorrência de embates violentos com seguidores de outras tradições religiosas, Donner (2010b) aponta a tolerância religiosa e a assimilação pacífica aos impérios islâmicos como parte importante da formação de sociedades muçulmanas. Recordado em tradições islâmicas, o caráter profético de figuras centrais para outras religiões, como Moisés, Jesus (Donner, 2010b) e Buda (Lawrence, 2012 apud Yusuf, 2018), é um dos muitos exemplos da histórica possibilidade de convivência e trocas entre o islã e os muçulmanos e outros povos e religiões. Embora tenha se tornado um lugar comum a ideia de que a expansão do islã ao redor do mundo se deu “através da espada”, as conquistas militares compõem apenas uma parte da disseminação islâmica, que não se aplica a todos os lugares onde a religião se estabeleceu.

Emigração, comércio, casamento, patrocínio político, a sistematização da tradição islâmica, urbanismo, e a busca por conhecimento também devem ser reconhecidos. Sufis¹⁶, também, tiveram um papel na propagação do islã ao longo de rotas comerciais e até mesmo nas áreas mais remotas. Peregrinação também deveria ser reconhecida como um fator, especialmente o *hajj* anual a Meca, que reunia estudiosos, místicos, comerciantes e fiéis comuns de muitos países juntos em um só lugar. Depois de performar os rituais exigidos do *hajj*, peregrinos frequentemente estabeleciam residência em Meca para estudar e se encontrar com eruditos e místicos, mas eventualmente eles retornavam para casa com histórias sobre a terra sagrada islâmica e novas visões sobre o islã para transmitir a seus familiares e vizinhos. (CAMPO, 2009b, p. xxxii, tradução livre)¹⁷.

Atrás apenas do cristianismo, o islã é, hoje, a segunda religião mais praticada no mundo, e seus adeptos constituem maioria religiosa em diversos

¹⁶ Adeptos ao sufismo, termo que, de forma generalizante, classifica as tradições místicas do islã (Campo, 2009e).

¹⁷ “Emigration, trade, intermarriage, political patronage, the systematization of Islamic tradition, urbanism, and the quest for knowledge must also be recognized. Sufis, too, played a role in the spread of Islam along trade routes and even to the remotest areas. Pilgrimage should also be recognized as a factor, especially the annual hajj to Mecca, which gathered scholars, mystics, merchants, and ordinary believers from many countries together in one place. After performing the required hajj rituals, pilgrims often took up residence in Mecca to study and meet with scholars and mystics, but eventually they returned home with stories about the Islamic holy land and new insights about Islam to convey to their families and neighbors.”.

países, principalmente asiáticos e africanos, e minoria em muitos outros (Pew Research Center, 2015). A presença cada vez maior e mais global de muçulmanas e muçulmanos nos espaços públicos, nas mídias e nos imaginários, quando codificada alheia às realidades tão diversas dessas pessoas, impulsiona o que entendemos aqui como islamofobia. Antes de adentrarmos na história da formação e globalização deste fenômeno, vejamos um pouco sobre seu universo semântico.

1. 3. Islamofobia

Apesar de se referir a discursos e práticas iniciados há séculos, o termo “islamofobia” é relativamente recente, sobretudo em sua popularização. As primeiras aparições da palavra de que se tem notícia estão em francês (*islamophobie*), e datam de 1910 (López, 2011). Trata-se de um artigo e de uma tese de doutorado, escritos, respectivamente, pelos franceses Maurice Delafosse e Alain Quellien. Ambos analisam o contexto da África Ocidental sob ocupação colonial da França — pelo viés do ocupador, o que se traduz, nestes textos, em passagens contrárias a negros, favoráveis ao colonialismo e mesmo islamofóbicas. Todavia, é possível encontrar, especialmente nas teorizações de Quellien, que se posicionava contra a islamofobia, alguns dos sentidos que circulam ainda hoje para descrevê-la: “preconceito contra o islã”, a ideia do islã enquanto “inimigo natural e irreconciliável dos cristãos e dos europeus” ou enquanto “negação da civilização”, dentre outros. Há registros, ainda, de aplicações da expressão em 1918 e nos anos 1920 (que incluem, vale pontuar, publicações de autores muçulmanos), quando não houve tentativas de defini-la, além de um conjunto de textos voltados à análise da percepção preconceituosa do Ocidente sobre o islã e os muçulmanos publicados desde os fins do século 19, que não empregavam, contudo, a palavra “islamofobia” (Vakil, 2009; López, 2011). Por volta dos anos 1980 e 1990, a expressão começou a constituir de modo mais efetivo o léxico de teóricos e, mais importante, de parte das vítimas e alvos do fenômeno, a comunidade muçulmana da Grã-Bretanha. As experiências e reivindicações destes muçulmanos possibilitaram a disseminação (e tradução) internacional do termo: em 1997 foi publicado, pelo centro de estudos britânico Runnymede Trust, o relatório intitulado *Islamophobia: A Challenge For Us All (Islamofobia: Um Desafio Para Todos Nós*, tradução livre), dando início a uma série de debates sobre o conceito e o fenômeno em diferentes países (Vakil, 2009).

Na medida em que o preconceito e seus desdobramentos atingiram novas proporções após os atentados de 11 de setembro de 2001 e a subsequente Guerra ao Terror, o termo que os descreve ganhou uma profusão ainda maior, refletido na crescente quantidade de trabalhos sobre a islamofobia (Vakil, 2009; López, 2011). Sua história, sua institucionalização, representações midiáticas acerca da religião islâmica e de seus praticantes, discursos de ódio anti-islâmicos propagados por políticos, movimentos sociais e usuários de mídias digitais, e a reação de muçulmanos frente às violências que têm de enfrentar, são alguns dos principais temas de pesquisa do campo de estudos da islamofobia, marcado pela interdisciplinaridade (Bleich, 2011; Vakil, 2009; Awan, 2016a). Contestações e complicações acompanharam o aumento no emprego da expressão — não há um consenso nem sobre sua conceitualização, nem se se trata da melhor palavra para descrever o fenômeno em questão. Hostilidade, ódio e preconceito anti-islâmico ou antimuçulmano, anti-islamismo e antimuçulmanismo, ou simplesmente intolerância religiosa, são algumas das diversas alternativas propostas (Lean, 2019; Vakil, 2009; López, 2011; Bleich, 2011). Um dos argumentos contrários ao vocábulo tem base na psicologia: “fobia” carregaria sentidos de uma patologia mental específica, o que não costuma ser o caso da maioria dos que demonstram aversão ao islã e aos muçulmanos (Prince, 2016). O amplo entendimento sobre os sentidos sociológicos de outro termo que carrega o mesmo radical, “homofobia”, e seu uso corriqueiro, sinalizam a esterilidade deste ponto. Existem desde aqueles que vão além do questionamento da pertinência do termo, negando a mera existência do fenômeno (há os que propõe, por exemplo, que o debate sobre a islamofobia é uma estratégia para interditar críticas ao islã e aos muçulmanos), até autores que indagam se islamofobia não direcionaria um foco demasiado à religião, enquanto o que se discute seria um problema de fundo cultural, étnico ou racial, melhor explicado por expressões como “xenofobia” ou “racismo” (Sayyid, 2014; López, 2011; Meer e Modood, 2019; Vakil, 2009). Nasar Meer e Tariq Modood (2019) recordam que a percepção da “islamicidade” das vítimas, que incluía até mesmo praticantes de outras religiões, como o sikhismo, foi o principal motivo do aumento nos abusos que sofreram após atentados como os de 11 de setembro, sugerindo uma forte conexão entre a aversão ao islã e aos muçulmanos.

As múltiplas definições de islamofobia derivam do fato de que o termo descreve *um fenômeno multifacetado* (Grosfoguel, 2012), o que não diminui a

importância de nomeá-lo. Como afirma o português Abdoolkarim Vakil (2009), falar em islamofobia é um ato contestatório, que envolve “o poder de definir o vocabulário político e a base jurídica de reconhecimento e reparação. É sobre a subjetivação de sujeitos e subjetividades políticas muçulmanas.” (p. 75, tradução livre¹⁸). De modo semelhante, Salman Sayyid (2014) destaca a capacidade de mobilizar a oposição contra uma forma de injustiça que islamofobia, assim como as categorias racismo e antissemitismo, carrega. Em última instância, ações islamofóbicas visam a eliminação, epistêmica ou física, dos muçulmanos, destruindo suas identidades, através da desislamização, ou vidas, através do genocídio (Sayyid, 2014; Grosfoguel, 2012). Partindo do pressuposto de que não há uma essência inerente à islamofobia, Sayyid (2014) analisa o fenômeno a partir de suas aplicações, dos produtos de um tipo de governamentalidade¹⁹ racializada, que é como ele a concebe. O autor lista — de modo indicativo, não exaustivo — seis grandes grupos de atividades islamofóbicas, sendo os primeiros cinco praticados, geralmente, por indivíduos e organizações (podendo ser facilitados pela negligência estatal) e o último exercido ativamente pelo Estado:

1. ataques contra pessoas percebidas como muçulmanas, que vão desde xingamentos e *hijabs*²⁰ arrancados até assassinatos;
2. ataques contra propriedades ligadas a muçulmanos, como mesquitas, cemitérios e instalações comerciais;
3. intimidação, exemplificada por campanhas de difamação do islã e manifestações contra a construção de espaços para muçulmanos;
4. discriminação institucional, em que muçulmanos recebem, por parte de organizações, tratamento inferior em comparação a não muçulmanos;

¹⁸ “the power to set the political vocabulary and legal ground of recognition and redress. It is about the subjectification of Muslim political subject(ivities).”

¹⁹ O filósofo francês Michel Foucault, criador do termo, o define como: “1. O conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permite exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança. 2. A tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros — soberania, disciplina, etc. — e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes. 3. O resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado.” (1998, p. 291–292).

²⁰ Em seu sentido mais corriqueiro, *hijab* é um tipo de véu utilizado por mulheres muçulmanas (Stockdale, 2009).

5. elaboração sistemática de comentários em domínios públicos que depreciam os muçulmanos e sua religião, e que, para além de circular em ambientes midiáticos, podem servir de base para intervenções e regulações estatais;
6. práticas como vigilância de populações muçulmanas, discriminação judiciária e policial contra estas pessoas, restrições sobre a construção de mesquitas e sobre o uso de vestimentas tais como *hijab* e *burqa*²¹.

Conceitualizações de islamofobia enquanto um tipo particular de racismo ou racialização que atinge muçulmanos vêm ganhando aceitação e destaque cada vez maiores na literatura sobre o tema, e incrementam a complexidade das discussões. Noções homogeneizantes e naturalizantes acerca de grupos religiosos foram, como ainda são, fundamentais para a construção da ideia de raça e de sistemas de poder racistas (Rana, 2007; Abbasi, 2020; Grosfoguel, 2012). Atualmente, em contextos como o europeu, norte-americano, birmanês e malásio, a islamofobia atinge sujeitos tradicionalmente inferiorizados por sua alocação nas categorias raciais existentes nestas localidades (Rana, 2007; Grosfoguel, 2012; Garner e Selod, 2014; Perocco, 2018; Abbasi, 2020; Yusuf, 2018; Osman, 2019a). Assim, muçulmanos são associados, como veremos, a estrangeiros de pele escura (indianos e árabes, por exemplo), em países como Mianmar e Tailândia. Ou, como afirma Grosfoguel (2012), a árabes e afro-americanos nos Estados Unidos, a turcos, marroquinos, indonésios e surinameses na Holanda, a norte-africanos na França, a negros, árabes e sul-asiáticos na Grã Bretanha (Grosfoguel, 2012), isto é, a povos lá considerados não brancos. No Ocidente, mesmo brancos convertidos ao islã podem ver sua branquitude questionada e reduzida quando identificados enquanto muçulmanos (Garner e Selod, 2014), o que revela a incapacidade da cor da pele ou de definições biológicas em explicar totalmente o racismo nestes países. Há lugares em que o islã está tão ligado a ideias de raça que “muçulmano” torna-se uma categoria racial (Baber, 2004). Atentemo-nos, portanto, ao contexto das construções raciais. Para o professor e babalorixá Sidnei Nogueira, pesquisador do racismo religioso no Brasil, a islamofobia poderá ser compreendida como um tipo de racismo no contexto brasileiro se aqueles que a praticam identificarem o islã como uma religião africana, uma vez que o racismo no país é construído, predominantemente, em oposição

²¹ Vestimenta utilizada por mulheres em diferentes culturas muçulmanas, caracterizada por cobrir o rosto, parcialmente ou totalmente (Hidayatullah, 2009).

àquilo e àqueles percebidos como pertencentes ou originários do continente africano²². Como este não parece ser sempre ou na maioria das vezes o caso, o mais prudente é não generalizar, para o mundo, a definição de islamofobia como uma forma de racismo (sem, por isso, menosprezar as articulações entre islamofobia e racismo).

“Cada versão da islamofobia tem suas próprias características, assim como semelhanças com outras versões e empréstimos de outras versões.” (SAJID, 2005, p. 2, tradução livre²³). Para o *imam*²⁴ Abduljalil Sajid, que participou da elaboração do influente relatório britânico sobre islamofobia previamente citado, dadas as inúmeras formas com que o preconceito contra o islã e seus praticantes se manifesta há séculos, falar em “islamofobias” seria mais adequado do que se referir a um fenômeno único. Para além das diferenças temporais e geográficas, características dos indivíduos como nacionalidade, raça ou etnia, classe e gênero definem como são percebidos e tratados. A islamofobia que atinge mulheres muçulmanas, principalmente se trajam vestimentas que as tornam mais reconhecíveis por sua religião, é muito diferente, e em geral mais intensa, que aquela experimentada por homens muçulmanos. Maior visibilidade soma-se ao machismo e ao estereótipo da mulher oprimida e silenciada por sua religião e pelos homens muçulmanos, dando origem ao que autoras como Jasmin Zine (2006), Laura Mijares, Ángeles Ramírez (2008), Francirosy Barbosa e Isabella Macedo (Barbosa, 2021; Macedo e Barbosa, 2021), denominam, cada qual em seu idioma, uma “islamofobia de gênero”. Esse tipo de islamofobia, por sua vez, estrutura resistências e contrarrespostas específicas elaboradas por essas mulheres. Independentemente do tipo ou forma de islamofobia que se queira abordar, o termo “islamofobia” já se enraizou no discurso público, político e acadêmico (Bleich, 2011; Lean, 2019). Frente à pluralidade semântica que carrega, atingir um consenso em relação ao sentido “mais correto” da palavra parece bem menos importante que tentar compreender e denunciar as injustiças a que ela se refere, de modo a tentar transformar o mundo social que a possibilita. Além disso, salientar as múltiplas possibilidades de expressão, a

²² O argumento de Nogueira foi uma gentil resposta à pergunta que lhe fiz, em 17 de março de 2021, após a palestra virtual *A África no Brasil: Deslocamentos religiosos, ethos, movimentos semânticos de satanização e projetos políticos de poder*, apresentada pelo professor-babalorixá e organizada pelo Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Religiões na Contemporaneidade, e pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

²³ “Each version of Islamophobia has its own features as well as similarities with, and borrowings from, other versions.”

²⁴ Num significado mais amplo, nome dado a uma liderança islâmica (O’Connor, 2009).

elasticidade, a contextualidade, é indispensável para traçarmos um mapa histórico e global da islamofobia, tarefa que iniciaremos em breve.

1. 4. Globalização

Se palavras representam ideias, fenômenos, objetos, seres, identidades cujo significado depende das intenções e do contexto socio-histórico do enunciador, faz-se necessário, de início, buscar alguma aproximação ao sentido que “globalização” encarna no presente texto, sobretudo porque o termo é, geralmente, utilizado para se referir a apenas um dos períodos aqui descritos — o último deles. Nas diversas áreas das humanidades, e mesmo no imaginário popular, globalização costuma corresponder à aceleração na densidade dos fluxos e efeitos em escala global iniciada por volta dos anos 1970 (Nederveen Pieterse, 2012), e a internacionalização das grandes corporações e interconexão dos mercados e investimentos são seus aspectos mais enfatizados (Beyer, 2007). Jan Nederveen Pieterse (2012) critica o “presentismo” dessa abordagem, argumentando que, quer seja considerada a emergência de uma economia global, quer se refira a uma crescente conectividade mundial, a globalização é um fenômeno muito mais antigo.

O holandês elenca outros momentos comumente estabelecidos como pontos iniciais da globalização, sem deixar de problematizá-los. Segundo Nederveen Pieterse (2012), estudos voltados aos anos 1500 e 1800, que narram um início disruptivo do capitalismo, da modernidade e da industrialização, ignoram as infraestruturas anteriores que possibilitaram tais processos, e costumam conter um viés eurocêntrico, colocando a ascensão do Ocidente como princípio da história global. A teoria de um “sistema-mundo”, por sua vez, que postula a formação da modernidade (também por volta de 1500) enquanto a instauração de um centro em relações de exploração com periferias, incorpora outras partes do planeta, mas não desfaz a ideia da existência de um centro único (Nederveen Pieterse, 2012). O autor descreve, então, diferentes fases da globalização, algumas desencadeadas em tempos ainda mais remotos: afro-eurasiática, iniciada em aproximadamente 3000 a.C., marcada pelas revoluções agrícola e urbana e pelas migrações e trocas entre antigos impérios em torno da Eurásia; greco-romana, oeste-asiática e leste-africana, fase iniciada em 1000 a.C., quando revoluções comerciais, como o estabelecimento das rotas da seda, conectaram e transformaram tais regiões; e as múltiplas fases da

globalização oriental, de 500 a 1200 d.C., com destaque para as trocas comerciais e interculturais tocadas por viajantes muçulmanos que possibilitaram a formação de um mundo cosmopolita que ia de Andaluzia²⁵, na península Ibérica, até a China.

É claro que fases anteriores, contemporâneas e posteriores aos períodos citados, localizadas em outras partes do mundo, podem ser descritas, uma vez que “a periodização da globalização não está dada” (NEDERVEEN PIETERSE, 2012, p. 1, tradução livre²⁶). O filósofo argentino Enrique Dussel (1993), por exemplo, resgata histórias de trocas milenares dentro e em torno da *Abia Yala*, *Tahuantisuyo* ou *Cemanáhuac*²⁷, descrevendo rotas globais geralmente ignoradas. Dentre outras redes do tipo descritas, Dussel (1993) narra as migrações de pessoas, línguas e culturas, que, por volta de 1700 a.C., saíram do Sudeste Asiático e atravessaram o oceano Índico e o Pacífico, chegando ao Havaí e à Ilha de Páscoa. Além do mais, como Nederveen Pieterse (2012) pontua, nem as fases estabelecidas por ele mesmo e por outros estudiosos em que se apoia estão isentas de problemas e questionamentos, já que tornam a globalização um fenômeno muito abrangente, e não englobam todo o mundo — totalidade que, para além de tomar a globalização como um resultado ou condição, e não como processo, é, na realidade, impossível. Ainda assim, a periodização descrita pelo autor nos permite perceber como os distintos momentos da globalização estão interconectados, demonstra que a Europa não ascendeu no cenário global sozinha, que identidades híbridas e o cosmopolitismo não são fenômenos novos e que múltiplos pólos globais existiram, alguns dos quais, como a China, estão reemergindo atualmente, tornando a era da hegemonia ocidental um “interlúdio histórico” (Nederveen Pieterse, 2012).

Além das contribuições de Nederveen Pieterse (2012), são centrais para a elaboração sobre globalização dessa dissertação as teorizações sobre sistema-mundo a partir de perspectivas geralmente chamadas de pós-coloniais e decoloniais, que enfatizam a influência de hierarquias globais de bases raciais ou étnicas, patriarcais, linguísticas, epistêmicas, religiosas, na formação e manutenção da divisão internacional do trabalho (Grosfoguel, 2012). Segundo estas teorias, o processo colonial consolidado a partir da expansão ultramarina europeia foi o que

²⁵ Em árabe *Al Andalus*, refere-se a regiões portuguesas e espanholas que fizeram parte, do século 8º ao 13, de califados islâmicos, como o Califado Omíada (Campo, 2009a).

²⁶ “the periodization of globalization is not a given”.

²⁷ “[O] *Cemanáhuac* dos astecas, o *Abia Yala* dos kunas do Panamá, o *Tahuantisuyo* dos incas... diversos nomes autóctones para um continente já humanizado em sua totalidade quando Colombo chegou.” (DUSSEL, 1993, p. 99).

tornou possível a formação de um bloco imperial mundial, composto pelos Estados-nação modernos ou ocidentais, que, junto ao capital financeiro mundial, controlam, administram e exploram a quase totalidade das nações empobrecidas (Quijano, 2002). No atual capítulo da história global, da trama de interdependência entre as mais diferentes e longínquas partes do mundo, o Ocidente e seus elementos culturais se sobrepõem ao “Resto” da maioria do planeta (Hall, 2016b), um padrão mundial de poder²⁸ sustentado pela complexa articulação entre

1) a colonialidade do poder, isto é, a idéia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento. (QUIJANO, 2002, p. 1).

A construção do sistema de poder mundial explanado por Quijano (2002) foi o que possibilitou à islamofobia se tornar um fenômeno global; no entanto, como aponta Nederveen Pieterse (2012), devemos considerar a existência de centros globais plurais em nossas análises. Por mais avassalador que tenha sido o estabelecimento da hegemonia ocidental nas últimas centenas de anos, e por mais útil que a análise deste processo seja para realizar uma das intenções deste texto — demonstrar as proximidades e apropriações entre diferentes ideologias e movimentos que sustentaram ou se serviram desta hegemonia —, ela é insuficiente para explicar o desenvolvimento da islamofobia em alguns dos períodos e lugares em que o fenômeno se fez e faz presente. Tomando a Ásia como exemplo, um dos contextos geralmente ignorados nas discussões sobre islamofobia que se pretendem globais, percebemos que em certos países, como as Filipinas, os colonizadores transferiram seus preconceitos prévios contra muçulmanos aos praticantes do islã que ali viviam (Osman, 2019b), enquanto em outros, como a China, a hostilidade contra o grupo, inicialmente, foi provocada por questões e simbolizada em retóricas locais, ainda que com “repetições” do que ocorria mais a oeste (Lipman, 1997). As conexões entre distintas partes do mundo aqui estabelecidas, muitas vezes, se deram pela transposição da islamofobia de um lugar

²⁸ O intelectual palestino-americano Iskander Abbasi (2020) chama atenção ao fato de que teorias como as decoloniais não integram todos os aspectos das relações de poder duradouras ao redor do mundo — a questão do regime de castas na Ásia Meridional, por exemplo, fica de fora. Tais teorizações são bons instrumentos para explicar os regimes de poder mais generalizados que emergiram na modernidade, mas como toda forma de conhecimento, elas têm seus limites de explicação.

a outro, mas em outros casos, como na Índia e em Mianmar no século 20, os empréstimos ou aprendizados originaram-se de outras ideologias, que ganharam um caráter islamofóbico ao se acomodarem nesses lugares. Mesmo colonizados pelo Império Britânico, não foram as já consolidadas tradições islamofóbicas britânicas (Said, 2007) que serviram de principal substrato para que a islamofobia florescesse nesses países, mas as tradições fascistas que chegavam desde a Alemanha e a Itália²⁹ (Casolari, 2020; Bowser, 2020)

São o desenvolvimento e disseminação em múltiplos contextos geográficos e históricos da islamofobia que guiam ou que servem de pano de fundo para a análise aqui proposta, que não se limita à história da globalização da islamofobia, mas inclui as trajetórias — formação e difusão — de outras ideologias e movimentos, processos que contribuíram para a interconexão cultural, econômica e política global. Vejamos, então, o sentido de globalização que nos guiará: *a co-ocorrência e dispersão de tradições discursivas e políticas a nível mundial, parte de um processo mais amplo de comunicação, interdependência e, infelizmente, subjugação, entre os distintos povos do mundo*. Além dos contextos europeu e norte-americano, frequentemente detalhados pela literatura ocidental, são discutidos o cenário da islamofobia na Ásia, África, Oceania e América Latina³⁰, que abrangem desde nações com populações muçulmanas minúsculas, quase imperceptíveis, outras em que o grupo é uma “grande minoria”, chegando a mais de 200 milhões de pessoas, até países com maioria populacional muçulmana, que não estão imunes à normalização, popularização, instrumentalização e institucionalização da islamofobia. O período histórico da análise vai dos primeiros encontros conflituosos entre muçulmanos e não muçulmanos que estruturaram modos redutores, falsificadores, vilanizadores e/ou desumanizadores de se referir ao e interagir com o islã e os muçulmanos, até as manifestações atuais da islamofobia.

Nederveen Pieterse (2012) nos aconselha a identificar fases e mudanças nos centros da globalização, como forma de evitar a abrangência demasiada que perspectivas de longo prazo podem suscitar. Pensemos na história, em como diferentes acontecimentos e códigos sociais são combinados e explicados por grupos e por suas tradições de pensamento. Movimentos levam, em diferentes

²⁹ O que não descarta o fluxo inverso, já que fascistas, como Hitler, se inspiraram no orientalismo e outros subprodutos do colonialismo (algo melhor trabalhado no capítulo 4).

³⁰ O caso brasileiro, quando abordado do capítulo 2 ao 5, será de forma superficial, já que o sexto capítulo é dedicado a explicá-lo, à luz da periodização estabelecida no restante da dissertação.

direções, narrativas humanas, carregando, dentro de si, uma infinidade de valores, imagens, sensações, e todo tipo de insumo necessário para a confecção das subjetividades, alteridades e coletividades. Pensemos num oceano, em como convivem, sucedem-se, aglutinam-se, e às vezes retornam, as muitas ondas que o constituem e o agitam, com seus limites pouco definidos. Imaginemos, então, ondas da globalização, possibilidades de se enxergar a movimentação histórica. Ainda que cada onda descrita gravite em torno de algum período histórico, suas “fronteiras” não são datas fixas, mas ideologias, movimentos e eventos — correntes que, em certos momentos, dominaram ou exerceram forte influência na cena política mundial. Começaremos pela formação do espírito das Cruzadas, ou cruzadismo. Por mais distante que elas pareçam, influenciaram, como outros eventos, movimentos e ideologias, as transformações históricas subsequentes, além de refluírem no presente.

2. CRISTANDADE: DAS CRUZADAS ÀS CONQUISTAS, OU A PRIMEIRA ONDA DA GLOBALIZAÇÃO (DA ISLAMOFOBIA)



Figura 1: "Sarracenos amedrontando os cavalos dos cavaleiros franceses. *Grandes Chroniques de France*. Paris, década de 1370. Bibliothèque Nationale de France, Paris, MS fr. 2813, fol. 119 (detalhe)." (STRICKLAND, 2003, p. 170, tradução livre³¹). Crônicas como as *Grandes Chroniques de France* eram fonte de "entretenimento, educação, instrução moral e orientação política" para membros da nobreza e aristocracia medievais (British, s.d.).

2. 1. O papado e o protocolonialismo

O período do surgimento do islã no século 7º e de sua rápida expansão nos séculos posteriores é também o momento em que se desenvolveram alguns dos pilares do processo de colonização europeia. Partiremos da origem das concepções estigmatizantes sobre o islã e os muçulmanos e os embates entre eles e os cristãos europeus, que originaram o fundamento colonial do cruzadismo e da racialização. Primeiro, vale pontuar outros componentes da colonização que emergiram antes do século 16, de modo a não perpetuar as ideias de disrupção do período, nem da separação da Europa da história mundial.

³¹ "Saracens frightening the French knights' horses. *Grandes Chroniques de France*. Paris, 1370s. Bibliothèque Nationale de France, Paris, MS fr. 2813, fol. 119 (detail)".

Após o século 7º, árabes passaram a controlar o comércio marítimo, tanto no mar Mediterrâneo, quanto no mar Negro (Hall, 2016b), dando origem a novos circuitos econômicos e a avanços nas ciências das navegações (Nederveen Pieterse, 2012; Vidal, 2020). Nos séculos seguintes, desenvolveu-se, em territórios pertencentes a Estados cruzados (colônias cristãs estabelecidas em ilhas e regiões costeiras) uma economia escravista e sistemas de *plantation*, posteriormente massificados e implementados ao redor do mundo (Mitterauer, 2010). O terreno para o que viria a se tornar a economia atlântica foi preparado por uma rica economia centrada no Mediterrâneo, que se estendia aos Países Baixos e permitia trocas (comerciais, religiosas e culturais) com regiões ainda mais distantes (Nederveen Pieterse, 2012; Mitterauer, 2010). Nesta economia, cristãos europeus dependiam de intermediários árabes, em boa parte seguidores do islã, para ter acesso a produtos orientais. Logo, muçulmanos eram vistos, também, como uma ameaça econômica, e não meramente religiosa, e as Cruzadas foram a alternativa inicial encontrada por estes cristãos para tentar dissipá-los (Hall, 2016b).

Foi com as Cruzadas que imagens negativas sobre o islã e os muçulmanos se proliferaram e se organizaram em uma tradição discursiva capaz de mobilizar a oposição sistemática ao grupo e às suas crenças. Mas a religião islâmica e seus praticantes, incluindo seu principal profeta, já haviam sido alvo de intolerância e difamação em outros momentos. Comentamos, anteriormente, sobre a perseguição sofrida por Muhammad e seus seguidores no início do século 7º (Donner, 2010b). Na medida em que o islã se expandia para além da península Arábica, encontrava apoio, mas também resistência e hostilidade em seu caminho. Antes da ocupação de Jerusalém pelo movimento de crentes que seguiam os ensinamentos de Muhammad, concluída em 637, alguns cristãos da região descreviam os árabes que se aproximavam com suas novas práticas religiosas como agarenos, ismaelitas, e sarracenos³² sem Deus (Griffith, 2008). A tomada da cidade sinalizava, para alguns aderentes ao cristianismo, o início do apocalipse. Ainda assim, o avanço do islã no

³² “Agarenos” e “ismaelitas” são povos mencionados no Antigo Testamento. Eram descritos por judeus e cristãos como os descendentes de Agar e de Ismael (respectivamente a escrava de Abraão e o filho dos dois), apesar de tal ligação não ser estabelecida nos textos bíblicos. Carregando geralmente tons pejorativos, tornaram-se sinônimos de “sarracenos”, considerados por alguns cristãos os filhos da personagem bíblica Sara (primeira mulher de Abraão). A princípio, o termo nomeava um grupo de nômades que habitava o deserto da Síria, e posteriormente, designava todos os falantes do árabe e praticantes do islã (Hilhorst, 2010). Apesar de “sarracenos” serem normalmente compreendidos como árabes (como eram os “ismaelitas” e “agarenos”, antes mesmo do surgimento do islã), o grupo de muçulmanos a que tal palavra se referia era etnicamente diverso, comportando até mesmo eslavos (Batunsky, 1986).

O Oriente Médio não parece ter ensejado, em suas elites, uma reação contrária tão elaborada quanto a que foi formada na Europa, apesar da reação local ter influenciado a islamofobia que nasceria em outros lugares. Na Síria, por exemplo, escreviam desde São João Damasceno, que retratou, em uma obra, a religião islâmica como uma heresia (algo que se popularizou, posteriormente, do Bizâncio aos territórios cristãos ocidentais), até cristãos que, apesar de insatisfeitos, reconheciam, em cartas, a tolerância e a valorização de sua religião por parte de seus novos governantes, que professavam o islã (Griffith, 2008).

Em territórios europeus, com exceção daqueles ocupados por muçulmanos, como a península Ibérica, pouco se sabia sobre o islã enquanto uma religião até a era das Cruzadas (Kumar, 2012). Todavia, no mesmo período em que seguidores do islã começavam a dominar áreas hoje pertencentes a Portugal e Espanha, surgiam em outras partes da Europa Ocidental, a partir desses primeiros encontros com cristãos da região, alguns indícios das representações pejorativas que estavam por vir, bem como da centralidade que a religião islâmica e seus praticantes tomariam na constituição da identidade europeia. Datam do século 8º, por exemplo, a caracterização de “sarracenos” como “bárbaros”, feita pelo monge inglês Beda (Kumar, 2012), bem como o primeiro registro do termo “europeus”, uma referência “à vitória de Carlos Martel [sobre os muçulmanos] em Tours” (ROBERTS, 1985, p. 122 apud HALL, 2016b, p. 329), uma cidade francesa. Enquanto a oposição aos muçulmanos estimulava a autoafirmação e percepção de unidade da Europa, que movia seu centro cultural ao norte, afastando-se dos novos domínios islâmicos no Mediterrâneo, os costumes de outros povos antes tidos como bárbaros, os germânicos, eram incorporados à cultura romana e mediterrânea, produzindo uma comunidade fechada para dentro de si (Said, 2007; Hall, 2016b).

Findo o Império Romano (que já vinha, desde a cristianização no século 4º, numa crescente expansionista universalista), convertidos ao cristianismo os pagãos, ascendia em boa parte da Europa Ocidental, gradativamente e apesar das inúmeras diferenças internas, uma “civilização romano-germânica”. A comunidade cristã que se desenvolvia no continente, mais comumente chamado, a princípio, de Cristandade do que de Europa, começava a incorporar, conjuntamente, o ímpeto da conquista militar e o fervor religioso (Said, 2007; Hall, 2016b; Kumar, 2012; Abbasi, 2020). Uma vez integrados outros povos considerados invasores dos territórios cristãos, como visigodos e húngaros, restava como ameaça apenas o “inimigo

muçulmano” (Kumar, 2012), de modo que do século 9º ao 10º, afastar os “sarracenos” tornara-se uma preocupação comum para muitos europeus. Enquanto no Império Bizantino, nos fins do século 10º, a retórica cruzadista já se fazia presente, apesar de não ter sido efetivada, na Europa Ocidental, no século seguinte, a “guerra santa” transformava-se de um desejo em um projeto posto em ação (Mitterauer, 2010).

No século 11, a Igreja Ortodoxa e a Igreja Católica se separaram. No lado ocidental, a Igreja Romana, autoproclamada detentora do poder divino (e de muitas terras), buscava se projetar acima dos poderes temporais (Barros, 2009). “[M]ais poder é concedido a um exorcista, quando ele é feito um imperador espiritual para expulsar demônios, do que pode ser concedido a qualquer leigo em matéria de domínio secular” (HENDERSON, 1896, tradução livre³³), dizia o papa Gregório 7º para um bispo católico, em um trecho de uma carta de 1081 que exemplifica tal projeto. A crescente autoridade do papa e o florescimento de ordens religiosas (que guardavam certa independência, mas trabalhavam para o líder da Igreja Católica, recebendo seu apoio e patrocínio), culminaram no caminho trilhado a oeste, o qual, então, apontava para o expansionismo e para o expurgo de dissidências e diferenças (Mitterauer, 2010).

Não foi por acaso que as Cruzadas — uma nova instituição militar legitimada e de fato liderada pela Igreja — começaram precisamente quando a Igreja papal estava se expandindo sob uma influência reformadora a partir da metade do século XI. Vimos que a militarização foi um constituinte dessa nova formação social. As Cruzadas promoveram o surgimento de uma Igreja centralizada, burocrática e institucionalizada que empregaria a guerra santa como instrumento para consolidar seu poder. [...] Steven Runciman, o grande historiador das Cruzadas, reduz o resultado a isto: “A Cruzada, com o papa à frente, não foi um movimento de socorro à Cristandade, mas uma ferramenta do imperialismo ocidental inescrupuloso.” (MITTERAUER, 2010, p. 203–204, tradução livre³⁴).

O historiador austríaco Michael Mitterauer (2010) chama atenção à variedade de Cruzadas pleiteadas pelos papas, com seus protótipos e diferentes adversários alvejados, nem sempre considerada pela historiografia tradicional,

³³ “more power is granted to an exorcist, when he is made a spiritual emperor for the casting out of demons, than can be granted to any layman in the matter of secular dominion.”

³⁴ “It was no accident that the Crusades—a new military institution legitimized and in fact led by the church—started up precisely as the papal church was expanding under a reforming influence beginning in the mid-eleventh century. We have seen that militarization was a constituent of this new social formation. The Crusades promoted the rise of a centralized, bureaucratic, and institutionalized church that was to employ holy war as a device for consolidating its power. [...] Steven Runciman, the great historian of the Crusades, reduces the result to this: ‘The Crusade, with the pope at its head, was not a movement for the succour of Christendom, but a tool of unscrupulous western imperialism.’”

voltada às “grandes Cruzadas”, em especial àquelas que pretendiam tomar locais considerados sagrados na Palestina. Após receberem a indulgência papal e guerrearem contra seguidores do islã na Espanha, em 1063, e no Norte da África, em 1087, exércitos de cristãos europeus foram convocados para o evento que ficaria conhecido, nesta historiografia, como a primeira Cruzada (Mitterauer, 2010). Em 1095, o papa Urbano 2º ordenou, em meio a gritos de “*Deus lo volt!*” (Deus o quer!) daqueles que acompanhavam seu discurso, que os cristãos da Europa se unissem, para que uma guerra “justa” e “santa” contra muçulmanos, “inimigos de Deus”, se iniciasse (Mitterauer, 2010; Kumar, 2012). Quatro anos depois, os exércitos cruzados quebravam 500 anos de coexistência entre muçulmanos, judeus e cristãos em Jerusalém. A conquista da cidade a mando do papa foi sucedida pelo assassinato de quase todas as crianças, mulheres e homens muçulmanos, mesquitas e sinagogas foram destruídas e nem mesmo judeus e cristãos que ali viviam foram poupados (Kumar, 2012). A professora indiano-americana Deepa Kumar (2012) contrasta a incontida brutalidade do movimento cruzadista com o exemplo de parcimônia de Saladino, outrora sultão do Egito: após a retomada de Jerusalém por exércitos muçulmanos, em 1187 (que posteriormente motivou outras Cruzadas pela “Terra Santa”, fracassadas em seu plano inicial), Saladino “proibiu atos de vingança e violência contra os cruzados, deu aos judeus dinheiro estatal para reconstruir sinagogas e deixou igrejas intocadas.” (p. 54, tradução livre³⁵).

Um prelúdio do colonialismo ocidental — visto que, após o massacre e conversão forçada dos locais, foram implementadas economias de escravidão e de *plantation* em territórios ocupados por cruzadistas³⁶ — as Cruzadas fomentaram a criação e o fortalecimento de novas ordens militares religiosas, instituições cuja influência não se limitou àquele momento (Mitterauer, 2010). Como veremos, estes grupos de monges cavaleiros, guardiões de peregrinos e dos Estados cruzados, exerceram importante papel na colonização de territórios cada vez mais distantes, nas primeiras ondas de globalização aqui apontadas, e sua simbologia foi recuperada por expressões da extrema direita de diferentes países posteriormente.

³⁵ “forbade acts of vengeance and violence against the crusaders, gave Jews state money to rebuild synagogues, and left churches untouched.”

³⁶ Mitterauer (2010) elenca alguns destes territórios onde o que chama de protocolonialismo foi implementado a partir das Cruzadas. Reunidos, nos dão uma ideia das proporções do expansionismo europeu anterior à conquista das Américas: no mar Negro foi capturada e colonizada Kaffa (na região da Crimeia), no Mediterrâneo, Chipre, Quios (na Grécia), partes da Palestina e Valência (na Espanha), e no Atlântico, o cruzadismo rendeu aos portugueses territórios como Cabo Verde, Açores e Madeira.

Muito antes, seu poderio militar e sua ideologia cruzadista seriam testados no processo que ficou conhecido como Reconquista, o longo e sangrento restabelecimento da hegemonia cristã na península Ibérica, por cerca de 800 anos uma província controlada por muçulmanos.

As Cruzadas fundaram um duradouro imaginário de guerra religiosa travada entre cristãos e muçulmanos, mas é importante reforçar que diferentes povos, que professavam distintas fés, foram seus alvos, fora e também dentro da Europa. No século 13, por exemplo, enquanto na região dos países bálticos, politeístas eram subjugados durante a Cruzada da Livônia, do outro lado do continente, vitórias de católicos contra muçulmanos indicavam um ponto de virada para a Igreja na península Ibérica... ao seu lado, no sul da França, foram alvos de uma Cruzada os cátaros, cristãos acusados de heresia por questionar dogmas católicos e contrastar sua pobreza e simplicidade à riqueza e opressão do clero, ao qual se opunham (Fried, 2015; Fonseca, 1954). Além disso, mesmo os seguidores do cristianismo e do islã, cuja inimizade na Idade Média é geralmente apresentada como incontornável, cooperaram entre si, diferentes vezes, ao longo do processo das Cruzadas (Kumar, 2012).

Sem negar a complexidade deste evento histórico, salientamos alguns de seus principais frutos, fundamentais para a propagação da islamofobia a partir da Europa: a agressividade europeia para lidar com culturas consideradas estrangeiras (Mitterauer, 2010), estruturada, conjuntamente, pelo rebaixamento da humanidade do não europeu e afirmação de unidade³⁷ daqueles entendidos enquanto nativos do continente ou seus descendentes, e a “aliança fiel entre aquisição de terra e conversão compulsória” (MITTERAUER, 2010, p. 231, tradução livre³⁸). As Cruzadas solidificaram um modo particular de se fazer política a partir da religião. Apesar de

³⁷ No lugar de uma homogeneidade que nunca se viu, faz bem reparar que sempre existiram hierarquizações dentro da “unidade europeia”, do que formou o Ocidente, o qual, como observou Hall (2016b), “também tinha seus ‘outros’ internos. Os judeus, em particular, embora próximos às tradições religiosas ocidentais, foram frequentemente excluídos e marginalizados. Europeus do Oeste se referiam aos europeus do Leste com frequência como ‘bárbaros’. E por todo o Ocidente, mulheres ocidentais foram representadas como inferiores a homens ocidentais.” (p. 319). Ainda que noções sobre a Europa ou o Ocidente fossem evocadas pontualmente e tenham sobrevivido por séculos, na Idade Média, a vida social e a identidade dos europeus eram bastante localizados, tendo como referência as pequenas comunidades, circunscritas a monastérios, castelos, vilas e assim por diante. A ideia de Cristandade e a influência da Igreja sobre as identidades proporcionavam ao menos certa união espiritual a grupos tão distintos e diminutos (Hall, 2016b; Arjana, 2015). Cientes do quanto “o espírito”, preso ou não às instituições, moldava a vida subjetiva, política e econômica da região, é possível propor a existência de uma agência transnacional da Igreja Católica e de suas redes na época, observada, em outras formas e medidas, ainda hoje.

³⁸ “the fateful alliance of land acquisition and compulsory conversion”.

suas muitas mutações, que, às vezes, ocultam até mesmo seu conteúdo religioso, essa teopolítica nunca desapareceu.

Se hoje a politização de imagens negativas do islã é feita, principalmente, pela representação da religião islâmica sob a ótica da pré-modernidade e do terrorismo, na Europa Medieval, a interpretação do islã passou por outra “domesticação do exótico”, como definia Said (2007). Mesmo que existam registros, de cristãos europeus da época, mais respeitosos e amigáveis sobre muçulmanos e sua religião, em geral foi criada na Europa uma versão diminuída daquilo encarado como estranho e perigoso, construída através de analogias com o esquema cultural local — uma normatividade, então, bastante pautada por divindades e demônios (Said, 2007; Arjana, 2015). Muhammad, na visão cristã, ocidental e medieval de mundo, ocuparia no islã um lugar equivalente ao de Cristo no cristianismo, o que deu origem ao polêmico termo “maometismo” para se referir ao islã, e à pecha de impostor que o profeta adquiriu entre cristãos (Said, 2007). Impostor, herege, cismático... Anticristo, Behemoth, Leviatã... mago, feiticeiro, monstro. Diversas palavras e figuras, carregadas de diferentes ansiedades, foram utilizadas, na era da Cristandade medieval, para descrever o profeta Muhammad e os que seguiam seus ensinamentos e praticavam semelhante fé (Arjana, 2015; Said, 2007; Daniel, 1993 apud Kumar, 2012).

Sobretudo a partir das Cruzadas, um complexo discurso deu vida a mais “algo” que alguém, habitante não somente de um abstrato e longínquo mundo das ideias, mas de qualquer lugar que estivesse além das ou nas fronteiras: dos mapas, das cidades, das paisagens, entre o dia e a noite, nos desertos e florestas (Arjana, 2015). Ou que estiver, já que, como demonstra a professora de estudos religiosos Sophia Arjana (2015), os seres fantásticos, monstruosos, demoníacos, transformam-se, e por sua capacidade de transformação — na linguagem monstrológica, poder de transmutação — deslocam-se de uma região e época a outra, permanecendo nos imaginários, ainda que com funções e características diferentes. Além dos limites dos países, em continentes distantes, nos campos de refugiados, nas periferias, viveriam, hoje, “os muçulmanos”, despidos de sua humanidade como outrora. Não mais representados como canibais³⁹, gigantes ou híbridos de seres humanos com cães, figuras recorrentes na Idade Média (Arjana,

³⁹ Apesar de já não ser comum como no medievo, a representação de muçulmanos enquanto canibais ainda é registrada, em lugares como a Índia (Goel e Rahman, 2019).

2015); nem por isso menos lendários, fantasiosos, distantes da realidade de seus referentes. Desde então, ilustrados e imaginados em hordas, como seres violentos, e até mesmo como estupradores ou como “irmãos conspiradores” dos judeus (Arjana, 2015; Said, 2007; Meer, 2012).

A articulação simbólica entre os judeus e muçulmanos se dá, como forma de estruturação conjunta do antissemitismo, da islamofobia, e da identidade de algum grupo que se opõe ou se distingue dos dois (como cristãos, europeus, brancos), desde o período da expansão da Cristandade até o presente. A transmutação do judeu em muçulmano, do antissemitismo em islamofobia, e vice-versa, fez parte do nascimento da ideia de supremacia racial eurocêntrica, e hoje, é uma das ferramentas da permanência desse sistema de poder. Pavor, ressentimento, nojo e ódio de judeus e muçulmanos (além de curiosidade, e em breve, desejo) eram centrais na imaginação e experiência de mundo da Europa medieval. Acusações de conluio entre os “irmãos hebreus” datam do final do século 7º, proferidas pelo rei visigodo Égica (Arjana, 2015). Os “planos conspiratórios” atribuídos por cristãos a esses “Outros”, estrangeiros mesmo que habitantes da Europa há centenas de anos, iam da invasão do continente à disseminação deliberada de doenças (Strickland, 2003). Ambos eram representados, em pinturas, mapas, lendas e textos, por figuras monstruosas, raças de criaturas alienadas do mundo, responsáveis pela crucificação de Jesus, amaldiçoadas por Deus, habitantes do inferno, adoradoras de Satanás. Mesmo em períodos pré-islâmicos, árabes, já identificados como sarracenos, figuravam em imagens de cristãos como seguidores de religiões demoníacas. Confundidos e hibridizados entre si e com outros grupos, como os etíopes (termo à época referente não só aos originários da região da Etiópia, mas a africanos de fora do Egito), árabes, muçulmanos e judeus eram alguns dos significantes, ou das faces, que vultos tais como os dos “sarracenos” assumiam (Arjana, 2015).

Além de titãs, feras e personagens bíblicos, como os quatro cavaleiros do Apocalipse e Gogue e Magogue, eram atreladas aos sarracenos características físicas específicas, usadas como marcadores étnicos, como o turbante e a pele escura (Arjana, 2015). Antes de surgir a genética, a frenologia, ou mesmo o orientalismo moderno, já eram marcados e hierarquizados o fenótipo, a religião, as vestimentas, a origem geográfica, de modo a justificar a segregação, exclusão, e extermínio de diferenças estabelecidas ou evidenciadas. Mesmo que o racismo, considerado um fenômeno moderno, não se manifestasse no ideário e instituições

medievais da mesma forma que se apresenta atualmente, ali estavam “as fundações dos modos com que ‘branquitude’, raça e cristianismo se tornaram conectados ao longo do tempo.” (ARJANA, 2012, p. 30, tradução livre⁴⁰). Definida por cristãos como “consequência teológica do pecado”, a pele escura daqueles recusados pela Europa era contrastada com a cor clara dos cristãos. De um lado, as trevas diabólicas, o mal, e do outro, a luz de Jesus Cristo, o bem (Arjana, 2015). Se na Alemanha medieval, o medo de povos orientais, invasores de pele escura, praticantes do islã e do judaísmo, era condensado na lenda do “judeu vermelho” (Strickland, 2003; Frydenlund, 2018 apud Gow, 1994), em Portugal e Espanha, o bode expiatório a ameaçar cristãos com sua religião, origem e aparência diferentes era “‘o sefardita’ e ‘o mouro’, ou ‘mourisco’ e ‘o converso’ [...] [,] articulados dentro do mesmo espaço conceitual, como uma unidade alegórica.” (SHOHAT, 2013, p. 53, tradução livre⁴¹). A expulsão e perseguição destes povos na península Ibérica foi um momento fundamental para a história moderna, na Europa e além.

2. 2. A racialização eurocêntrica e o colonialismo

Inspirados pelos ideais das Cruzadas, chefes de reinos católicos, em aliança com a Igreja, batalharam, durante gerações, para tomar *Al Andalus*. A península Ibérica foi, durante quase toda a Idade Média, regida por muçulmanos, que, apesar de também entrarem em conflito com cristãos e judeus, toleravam estes “povos do Livro”, aceitando sua prática religiosa, desde que pagassem uma taxa aos governantes (Kumar, 2012). Quando fez parte do Califado, Andaluzia era um importante pólo cultural, intelectual e científico, semelhante nesse sentido a Bagdá (Grosfoguel, 2012). Tendo por base conceitos científicos gregos e persas, intelectuais muçulmanos promoveram, nestes centros, inovações em áreas como biologia, física, matemática e astronomia, presentes em produções traduzidas do árabe e difundidas como material didático na Europa medieval (Kumar, 2012). Não fosse pela conservação e resgate da filosofia grega por filósofos muçulmanos e judeus, e mesmo por suas próprias criações, o Renascimento dificilmente seria

⁴⁰ “the foundations of the ways in which “whiteness,” race, and Christianity become connected over time.”.

⁴¹ ““the Sephardi” and “the Moor,” or “the Morisco” and “the converso” [...] articulated within the same conceptual space, as one allegorical unit.”.

proclamado pela Europa nos princípios da modernidade (Kumar, 2012; Grosfoguel, 2012).

Imaginemos, por um momento, a pintura na parede do berçário deste recém-(re)nascido continente. Na história convencional do Ocidente, envolveria o berço da Europa um afresco representativo da mais pura tradição greco-romana e cristã. Além dessa pintura figurativa, convido a leitora ou leitor a imaginar as complexas e diversas camadas de expressões humanas que enfeitavam este mesmo quarto, por cima das quais foi feito o afresco “puro”. A ocultação de influências árabes, islâmicas e judaicas no período renascentista é um capítulo da construção da identidade europeia e cristã, estruturada sobre uma suposta tradição ocidental de origem ateniense (Qureshi e Sells, 2003; Grosfoguel, 2012; Hall, 2016b). A evolução proposta seria simples, sem desvios ou manchas: Grécia fez-se Roma, que, volvida à Cristandade, fez-se Ocidente. Em terras lusitanas e hispânicas, locais de presença islâmica e judaica centenária, uma “limpeza” profunda seria necessária para pintar tal história.

Entre os séculos 13 e 16, séculos finais da Reconquista, o espírito cruzadista que a mobilizou lançava, de forma cada vez mais evidente, as bases da moderna expansão europeia. Ao mesmo tempo em que se formavam e se aglutinavam novos reinos católicos onde era Andaluzia, o Sultanato Otomano ascendia no lugar do Império Bizantino e de califados no Norte da África e Oriente Médio. Chegava ao fim o breve declínio do império islâmico vivido durante as invasões tártaras no século 13 (Hall, 2016b). Hall (2016b) afirma que esse hiato havia aberto, por algum tempo, o acesso de ocidentais ao Oriente, e cita o exemplo de um dos mais conhecidos e influentes navegadores do período, Marco Polo. Desde o Mediterrâneo, passando pelo interior da Ásia, chegando a Japão e China e retornando pelo mar Negro, o italiano trouxe consigo histórias fantásticas de lugares distantes e sedutoras riquezas (Hall, 2016b). Fechado novamente o acesso pelas vias mais tradicionais ao Oriente, agora pelos otomanos, a Europa se voltava ao oeste, em busca de novos territórios, novas rotas comerciais e novos servos (para Deus e para suas elites). Imbuídos do cruzadismo e em face de um novo contexto geopolítico, portugueses começaram a colonizar ilhas no Atlântico e territórios no Norte da África, e construíram bases navais e comerciais ao longo do litoral oeste-africano (Hall, 2016b; Mitterauer, 2010). Conduzidos pelo reino de Portugal, por exércitos de cruzados e por lideranças de ordens militares religiosas como a

Ordem de Cristo (novo arranjo da Ordem dos Cavaleiros Templários), nestes empreendimentos mesclavam-se as já conhecidas guerras religiosas aos interesses comerciais capitalistas, progressivamente defendidos pela família real portuguesa (Mitterauer, 2010). O papel de Sua Santidade, o papa, também não deve ser menosprezado: bulas papais de 1454 e 1456 “justificavam o comércio português de escravizados na costa Africana Ocidental como uma Cruzada pelo cristianismo” (DIOUF, 2013 apud ABBASI, 2020, tradução livre⁴²). Também é herdeira do ímpeto das Cruzadas, nessa época, a doutrina da “limpeza de sangue”, originária da Espanha. Muçulmanos e judeus, dentro deste mito, seriam dotados, em sua essência, de uma *raza*, ou raça, que em espanhol ou castelhano medievais significaria uma marca ou defeito (Rana, 2011 apud Abbasi, 2020).

Mesmo a conversão, uma das “opções” oferecidas além da guerra durante e após a chamada Reconquista, era insuficiente para que o projeto civilizatório exclusivista de elites católicas pudesse ser estabelecido. Com seu “sangue infecto”, os cristãos novos — mouriscos, mouros convertidos do islã ao cristianismo, e marranos, antigos sefarditas obrigados a trocar o judaísmo pela “opção” cristã — foram colocados em castas e hierarquias inferiores àquelas ocupadas pelos “limpos” e “seletos” herdeiros de “hispanicos puros” (Carneiro, 2005; Grosfoguel, 2012; Rana, 2007; Abbasi, 2020), “adeptos da ‘verdadeira’ fé católica” (CARNEIRO, 2005, p. 11). Como demonstrado através da monstrologia e demonologia tão bem estudadas pelas professoras Strickland (2003) e Arjana (2015), religião, biologia e sociologia⁴³ frequentemente se misturavam. Além da posse ou desposse de certificados de pureza de sangue, emitidos pela Igreja, características físicas, como cor de pele, poderiam influenciar na segregação e perseguição vivenciada na península Ibérica (Rana, 2007), sujeitando judeus, muçulmanos, e seus descendentes, à “escravidão, colonização e limpeza étnica” (Rana, 2011 apud Abbasi, 2020). Difundia-se, então, uma ideia que se arrastaria em tempos e lugares outros, por meio dos movimentos inquisitoriais e do racismo científico (Grosfoguel, 2012; Rana, 2007; Carneiro, 2005), globalmente instaurado como estrutura do poder europeu e capitalista que se firmava. Durante a Reconquista, membros do clero e da nobreza espanhola sugeriam, como formas de solução do seu “problema islâmico”

⁴² “justified Portugal’s slave trade on the West African coast as a crusade for Christianity”.

⁴³ Não me refiro à disciplina fundada na França em séculos mais recentes, mas aos modos de entender e explicar o mundo social da época (como biologia seria a forma de explicar o “mundo natural”).

interno, a deportação, castração, escravização e eliminação de muçulmanos e de seus descendentes (Frederiks, 2014). Na colonização europeia do mundo que então começava, parte alguma do planeta se safou de tais formas de governar.

No final do século 14 e princípio do século 15, o expansionismo europeu dava um grande salto. O processo histórico narrado até aqui culminou em eventos centrais para a globalização da islamofobia, solidificação da racialização e estruturação do capitalismo, condensados naquilo que ficaria conhecido, na tradição ocidental, como “era dos descobrimentos” (Hall, 2016b). Uma diversidade de novos mundos e novos povos estava à frente da Europa, e, como sugere Hall (2016b), encontrá-los, inventá-los e conquistá-los reforçava a identidade cristã dos europeus, bem como seu senso de superioridade sobre os “Outros”, ou o “Resto” apartado do “Ocidente”. Cristãos levaram para terras distantes um baú de fantasias, ideologias, medos e desejos que circulavam na Europa durante o longo processo de formação de suas fronteiras. Para entender o tratamento oferecido por colonizadores europeus aos povos originários de onde desembarcavam, bem como as palavras e imagens sobre eles levantadas, recordemo-nos das campanhas anti-islâmicas e antijudaicas instauradas não apenas em eras passadas, mas sincrônicas às “grandes navegações”⁴⁴.

Evidenciado por diversos autores que discutem islamofobia ou colonialismo (Dussel, 1993; Qureshi e Sells, 2003; Grosfoguel, 2012; Hall, 2016b), 1492 foi um ano bastante representativo do espírito do tempo — o abandono do medievo e a criação da modernidade — e do espírito do lugar — a Europa e os seus novos domínios — que agora enfocamos. Nesse mesmo ano, a monarquia espanhola tomava o emirado de Granada, ao sul, último território muçulmano na península Ibérica, assinava um decreto de expulsão de judeus e chegava, na figura de suas bandeiras e dos navegantes pagos pelos monarcas, no outro lado do Atlântico. Decretos de expulsão de judeus e muçulmanos (ou outras de suas variações semânticas) não eram incomuns à Europa. Na Inglaterra, onde judeus já haviam sido banidos em 1290 (Mundill, 1998), “mouros-negros” (*blackamoors*) começaram a ter sua deportação conclamada pela rainha Elizabeth em 1596 (Weissbourd, 2015).

⁴⁴ O professor singalês Shelton A. Gunaratne (2001) critica a expressão, para ele um exemplo de conceito eurocêntrico já que implica num certo excepcionalismo europeu. Outras navegações tão grandiosas em número de pessoal envolvido, em questão de distância percorrida e do estabelecimento de trocas comerciais entre diferentes continentes, já haviam sido realizadas pelos chineses, conta Gunaratne (2001), e no entanto, elas são geralmente esquecidas, ao menos pela historiografia ocidental.

Em Portugal, ambas “ameaças” foram expulsas em 1496 (Soyer, 2008), e na Espanha, 1609 seria o ano em que mouriscos também teriam que partir⁴⁵ (Wiegers, 2010). Os milhares de refugiados destas perseguições antijudaicas e antimuçulmanas se dirigiram a diferentes terras, sobretudo no Norte da África e no Sultanato Otomano, mas também dentro da Europa. Nas Américas, recentemente conquistadas (primeiro por espanhóis, depois por portugueses), a presença muçulmana e judaica tampouco era bem quista pelos europeus: em “1501, a Coroa Espanhola divulgou decretos proibindo a viagem ou passagem de muçulmanos (e judeus) ao Novo Mundo, seja como escravos ou libertos, para que não atrapalhassem o proselitismo dos indígenas” (COOK, 2016 apud ABBASI, 2020, p. 25, tradução livre⁴⁶), e no território brasileiro, marranos eram discriminados e vilanizados (Carneiro, 2005), assim como mouriscos tinham que manter práticas e tradições do islã em absoluto segredo (Pinto, 2011). A proliferação de povos subalternizados, que ganhava cada vez mais vias institucionais, verifica-se no seguinte trecho, da historiadora brasileira Maria Luiza Tucci Carneiro (2005: 49–50):

[O]s *mouros* e os *judeus* encontram-se discriminados na legislação portuguesa a partir de meados do século XV até a segunda metade do século XVIII, sendo constantemente tratados como elementos distintos do restante da população. Essa situação legal refletiu a necessidade de reforçar as barreiras sociais contra eles. [...] É interessante notar que, com o tempo, aumentam os grupos estigmatizados da sociedade portuguesa, tornando-se nítidas as medidas de exclusão. É a partir de 1514/1521 que surgem nas *Ordenações Manuelinas* três novas caracterizações: cristão novo, cigano e indígena. Essa situação se mantém até 1603, quando serão acrescentados o *negro* e o *mulato*.

Ao contrário de sua presença física que, quando existia, tendia a certa discrição, mantida como o segredo de um imigrante vigiado, a simbologia do islã, dos muçulmanos e de outros tidos como monstros ou exóticos por europeus, fazia-se presente, aos olhos dos colonizadores, nos povos, na natureza e na arquitetura encontrados nas Américas. A apreensão e construção da realidade no continente americano pelas forças de ocupação europeias desencadearam-se a partir de um universo de palavras, imagens, costumes e histórias que foram vistas,

⁴⁵ Os resultados da desumanização no passado, infelizmente tão semelhantes aos que se vê no presente, evidenciam-se no seguinte trecho sobre a dita Reconquista espanhola, escrito por Martha Frederiks (2014): “Entre 1609 e 1614, estima-se que cerca de 350 mil mouriscos foram violentamente expulsos para o Norte da África, muitos deles morrendo na jornada ou pouco após sua chegada.” (p. 7, tradução livre). “Between 1609 and 1614 an estimated 350,000 Moriscos were violently expelled to North Africa, many of them dying on the journey or shortly after arrival.”

⁴⁶ “1501, the Spanish Crown released decrees prohibiting the travel or passage of Muslims (and Jews) to the New World, whether as slaves or freed people, so that they would not disturb the proselytization of the Indians”.

faladas, ouvidas, vividas há séculos na Europa e em seu entorno. Se, como a leitora ou leitor perceberá, a teorização das quatro ondas não conta com a separação clara de uma onda de globalização medieval e outra moderna, é porque as ficções temporais só assentam depois de muito tempo. E de muito suor e sangue, destruição e fabricação, conflitos e convivência. Não houve *uma* ruptura, de um período a outro, mas rompimentos contínuos do espaço e do tempo. Os destroços dessas quebras, fragmentos de um passado, são matéria-prima de um presente e futuro. Nas Américas, europeus erigiram o que fora ensaiado primeiro em Jerusalém, Kaffa, Valência, Cabo Verde (Mitterauer, 2010): a colonização, movida por ímpetos financeiros e religiosos, por desejos de descobrir, dominar, converter, pilhar, explorar o que margeava seu continente.

Novos retalhos geossociais — americanos, oeste-africanos, sul-asiáticos — eram alinhavados na tessitura do manto simbólico com o qual o Ocidente cobria as terras à sua volta. Um mundo bárbaro, hostil, a leste, já existia na concepção de gregos e romanos na era clássica (Said, 2007). Progressivamente, esse tipo de construção discursiva daria corpo ao “Oriente”, lugar de limites geográficos pouco claros criado por “ocidentais”. À sombra da ocidentalização do mundo, do Caribe às Maldivas, sempre esteve sua orientalização. Relatos da conquista espanhola das Américas contam como conquistadores cogitaram nomear a primeira cidade que avistaram como “a grande Cairo”, chamavam de “mesquitas” os primeiros templos de nativos vistos, e associavam povos ameríndios aos mouros, invocando as mesmas figuras sacras das guerras contra muçulmanos nas batalhas contra os indígenas (Todorov, 1999; Arjana, 2015; Abbasi, 2020). Um dos principais exemplos destes personagens sagrados (e desta continuidade transformada) é o padroeiro da Espanha e símbolo da Reconquista, Santiago Matamoros, que se tornou Santiago Mata-índios na América Hispânica (Abbasi, 2020).

Exploradores do “Novo Mundo”, como o católico Cristóvão Colombo, haviam participado de combates contra muçulmanos antes de “descobrir” o continente americano. Muçulmanos não só fizeram parte do passado de Colombo, como estavam em seu horizonte: o navegador italiano, contratado pela monarquia espanhola para alcançar as Índias, almejava financiar a reconquista de Jerusalém, então administrada por seguidores do islã (Abbasi, 2020). Já na América Central, Colombo imaginava ter chegado à terra de Gengis Khan, no Oriente (Shohat 2013). Tratava-se, para ele, de um lugar fantástico, como provavam os gigantes e

cinocéfalos⁴⁷ supostamente avistados nas Américas, os últimos ali mencionados pela primeira vez pelo próprio Colombo (Arjana, 2015).

A dúvida sobre a humanidade do “Outro”, comumente representado como alguma espécie de monstro, era tanta entre os europeus, que decidiram discutir oficialmente a questão na metade do século 16. De 1550 a 1551, pela primeira vez, de acordo com o historiador Lewis Hanke (1959 apud Mastnak, 1994: 130), “uma nação colonizadora organizou uma investigação formal sobre a justiça dos métodos usados para estender seu império” (tradução livre⁴⁸). Em Valladolid, diante de uma junta de homens eruditos convocados pelo imperador Carlos V, dois homens espanhóis argumentaram sobre as possibilidades de pregação e promulgação do catolicismo no “Novo Mundo”, e de sujeição de seus habitantes nativos à autoridade imperial (Mastnak, 1994). Durante o debate entre Bartolomeu de Las Casas — defensor da “evangelização pacífica” dos indígenas —, e Juan Ginés Sepúlveda — favorável à inserção de uma minoria deste povo, que aceitasse se converter, no sistema de *encomiendas*⁴⁹, e escravização de sua massa (Gomes, 2006) —, o “Outro” ameríndio foi comparado ao “Outro” islâmico (Mastnak, 1994). Se para o bispo dominicano Las Casas os “índios” se diferenciavam dos “turcos”, estes sim alvos justos de uma “guerra justa”, segundo o teólogo e jurista da corte espanhola Sepúlveda, os argumentos favoráveis à guerra contra muçulmanos poderiam ser estendidos à guerra contra os povos originários nas Américas (Mastnak, 1994).

O mesmo ideário de guerras em nome de Deus e das riquezas que ele haveria de abençoar, travadas em territórios povoados por seres “inumanos” ou “semi-humanos”, foi levado, no mesmo período, ao outro lado do planeta. A história da conquista europeia do Sul e Sudeste Asiático é pouco lembrada nos estudos sobre islamofobia, mas bastante rica para que entendamos a proximidade de povos subjugados do “Resto” do mundo, e a persistência do cruzadismo e do medievalismo na formação da modernidade. Revela, apesar de inúmeras diferenças, algumas semelhanças de Ásia, África e Américas, ensejadas a partir de sua colonização pela Europa. Essas aproximações são bem ilustradas por um ritual que surgiu na Reconquista e é realizado ainda hoje. Por onde passou, a prática folclórica ganhou

⁴⁷ Humanoides com cabeças caninas comedoras de gente, recorrentemente utilizados para descrever muçulmanos e judeus (Arjana, 2015).

⁴⁸ “a colonizing nation organized a formal enquiry into the justice of the methods used to extend its empire”.

⁴⁹ Forma de exploração do trabalho que envolvia a conversão ao catolicismo, previamente empregada com mouros e mouriscos, na Espanha reconquistada (Abbasi, 2020).

diferentes nomes: “*moros y cristianos*” na Espanha, América Hispânica e Novo México (Argente, 2021), “mouros e cristãos” em Portugal, São Tomé e Príncipe e no Brasil (Macedo, 2004; Dumas, 2011), “*Chavittunatakam*” na Índia (Wilson, 2021) e, em terras filipinas, “*moro moro*” ou “*komedya*” (Hawkey, 2014), além de outras versões europeias (Argente, 2021). Criado na Europa, assume a forma de uma festa, um gênero teatral, uma cavalhada ou uma dança, que revive de forma lúdica, recreativa e pedagógica as vitórias dos cristãos ocidentais sobre muçulmanos europeus⁵⁰ e norte-africanos. Apesar das transformações e ressignificações da ritualização da Reconquista (e, conseqüentemente, das Cruzadas) em cada lugar onde elas se desenvolveram, o que em geral se repete é a vitória dos “bons cristãos” sobre os “maus mouros”, grupos que, em alguns países outrora colônias, são interpretados pelos subalternizados locais.

A diferença fundamental entre o modo como “questões islâmicas” foram instrumentalizadas nas Américas e como elas apareciam em muitos dos mundos “descobertos” na Ásia, é que lá, muçulmanas e muçulmanos *realmente* existiam entre os nativos. O islã praticado em lugares onde hoje estão o Sri Lanka, as Maldivas e as Filipinas, ensinado às populações indígenas por mercadores muçulmanos, que há séculos se casavam com integrantes de famílias poderosas locais, era bastante diferente da ortodoxia esperada pelos colonizadores. Ainda assim, membros das comunidades estabelecidas nestas três nações insulares foram descritos, por espanhóis e portugueses, como “*moros*” ou “*mouros*”, fundando, no século 16, um linguajar recuperado posteriormente por povos de outras nacionalidades (Ali, 1984; Mahroof, 1990; Silva, 2009; Hawkey, 2014; Osman, 2019b). “De acordo com o historiador português Fernão de Queirós, os muçulmanos do Ceilão eram chamados de *mouros* por seu pessoal porque ‘eles ... eram da Mauritânia’.” (ALI, 1984, p. 67, tradução livre⁵¹). Diz Abbasi (2020:24), ancorado em

⁵⁰ Na medida em que a Europa se construía a partir de um tipo particular de cristianismo, surgiu o islã, uma ameaça mais que real, necessária, para que tal projeto expansionista e universalista fosse edificado. Um inimigo externo poderia reduzir conflitos internos e trazer unidade ao continente, algo nunca realmente alcançado, entretanto (Kumar, 2012). A verdade é que, ao longo de treze séculos, muçulmanos viveram no continente europeu, quer seja em territórios onde estabeleceram seus próprios sistemas políticos — a oeste, na Espanha, ao sul, na Itália, e a leste, nos Bálcãs e ao redor do mar Negro —, quer seja onde se assentaram em pequenas comunidades, como ao norte, na Lituânia (Berger, 2014). Tomando a Europa como um espaço geográfico e uma tradição cultural, é inegável a presença e influência muçulmana em sua história, o que torna lógico que falemos da existência de muçulmanos europeus, ou europeus muçulmanos, desde o período medieval.

⁵¹ “According to the Portuguese historian Fernao De Queyroz the Muslims of Ceylon were called *Mouros* by his people because ‘they ... were from Muritania’.”

argumentos do filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, que o “termo *moro*, sendo etimologicamente ligado ao termo em latim *morus*, significa ‘negro’. O latim e o grego *maurus/mauros* foram usados desde o período clássico para se referir às pessoas de pele escura da Mauritânia ou Noroeste da África” (tradução livre⁵²). Como “sarraceno”, “mouro” carregava tons pejorativos, sendo amplamente utilizado para designar muçulmanos. Tais palavras despertavam diferentes imagens e sentimentos naqueles que a utilizavam; para os espanhóis, mouros se associavam a termos como “ardilosos, implacáveis, cruéis, selvagens traiçoeiros; um pirata; um invasor” (CUNNING, 1979 apud OSMAN, 2019b, p. 288, tradução livre⁵³).

Cinco anos após chegarem ao Brasil, os portugueses alcançaram o Ceilão, atual Sri Lanka, ilha próxima ao sul da Índia. Como no Brasil, supostamente “sem querer”, já que os navegantes de Portugal, antes de lá chegarem, tentavam interceptar, na região das Maldivas, navios de peregrinos muçulmanos a caminho de Meca (Ali, 1984; Mahroof, 1990). Para Mahroof (1990), interessava aos portugueses, no Ceilão, tomar dos árabes o comércio de especiarias no Oceano Índico, bem como erradicar, ou ao menos conter, o islã na ilha. Na medida em que portugueses conquistavam poder no Ceilão, muçulmanos tornavam-se alvos cada vez maiores de seu antagonismo. Numa ilha habitada por comunidades religiosas diversas, o islã se destacava aos olhos dos portugueses. Outros povos, como budistas e hinduístas, não sofreram o mesmo tipo de legislação desfavorável que os muçulmanos dali. O comércio, tão importante para eles, lhes foi cerceado, assim como sua metrópole, Colombo. Principal cidade do Sri Lanka até hoje, Colombo era dominada por grandes comunidades muçulmanas, até seus membros serem expulsos pelos portugueses. A perseguição e privação de direitos dos praticantes do islã só se intensificaram com a entrega da posse da ilha aos holandeses, 150 anos depois do “descobrimiento incidental” português (Mahroof, 1990).

O que se tecia ao redor do mundo era uma extensa e duradoura rede espiritual, institucional e mercantil cujo norte eram, grosso modo, os ideais de exploração e de guerra santa. Conta Sebastián Hurtado de Corcuera, em carta de 1637 ao rei espanhol Filipe 4º, que seus homens gritavam “Santiago!” (Hawkey, 2014) no contexto das “Guerras dos *Moros*”, que por 300 anos perduraram nas

⁵² “term *moro*, being etymologically linked to the Latin term *morus*, means ‘black’. The Latin and Greek *maurus/mauros* were used since the classical period to refer to the dark-skinned peoples of Mauritania or Northwest Africa”.

⁵³ “cunning, ruthless, cruel, treacherous savage; a pirate; a raider”.

Filipinas (Osman, 2019b). O santo da Reconquista era o mesmo invocado em gritos de guerra aos indígenas das Américas (Hawkley, 2014). Repetiam-se, inclusive, os conquistadores em carne e osso de um lado ao outro: Corcuera, nomeado cavaleiro da Ordem de Alcántara pelo rei da Espanha (e descendente de uma linhagem de cavaleiros de ordens prestigiadas), ocupou, até 1635, diferentes cargos de comando em colônias no Panamá, Peru e México, onde angariou homens para a colonização das Filipinas, iniciada no século 16 (Alonso, 2012). Com vias a expurgar o islã da região e converter em massa seus moradores, espanhóis adentraram o arquipélago asiático, fundando comunidades, ao longo do caminho, a partir da oposição de seus aderentes aos *moros* (Osman, 2019b; Hawkley, 2014). Como narra o historiador Ethan Hawkley (2014), os colonizadores enxergavam, a princípio, dois grupos étnicos nas Filipinas: *pintados*, povos visayas assim chamados por suas tatuagens, moradores da parte central do arquipélago, e *moros*, muçulmanos (sem tatuagens) que viviam nas demais ilhas. Depois que capturaram o enclave muçulmano de Manila, na ilha de Luzon, fundando ali uma capital antimuçulmana, os colonizadores cristãos passaram a chamar os nativos cristianizados de *índios* ou *tagalos*, enquanto *moro* ganhava um teor cada vez mais ofensivo. Se a conquista cristã foi bem sucedida em muitas das ilhas onde não apenas europeus, mas também “*índios*” convertidos lutavam contra muçulmanos, outros territórios continuaram dominados pelos praticantes do islã, alguns dos quais assim perduram (Hawkley, 2014). As Filipinas se constituíram como um conjunto de “ilhas católicas”, ao norte, e “ilhas islâmicas”, ao sul. Essa estratégia de dividir para conquistar, implementada pelos europeus (Osman, 2019b) através de uma reedição das Cruzadas, dava contornos religiosos a conflitos locais mais antigos (Hawkley, 2014). Hoje, a palavra usada para se referir à principal minoria do país permanece, assim como sua instrumentalização para um projeto de dominação: os *moros* ainda são alçados a opostos negativos em torno dos quais é construída uma identidade nacional filipina, fundamentada por um catolicismo monolítico (Osman, 2019b).

2. 3. Além das rotas católicas

Ao longo dos séculos que antecederam a consolidação da modernidade, período em que situamos a primeira onda de globalização da islamofobia, o preconceito, a discriminação, ou, pelo menos, as polêmicas anti-islâmicas e

antimuçulmanas, também se desenvolveram em regiões externas ao domínio da Cristandade ocidental, central na análise proposta deste primeiro momento. Comentarei os exemplos da China — primeiro indício de como a islamofobia não precisa, para prosperar, da oposição “cristianismo versus islã”, ou “Ocidente versus Oriente” — e da Rússia — que nos recorda da influência das tradições islamofóbicas advindas do núcleo do cristianismo oriental, e de como essas tradições anteriores ou exteriores são adaptadas às particularidades temporais e locais dos atores que mobilizam-nas.

Dentro das redes de trocas, previamente citadas, mantidas entre o Oriente Médio e o Leste da Ásia antes do nascimento da era moderna (Nederveen Pieterse, 2012), circulavam mais que pessoas, camelos, navios e mercadorias. Através de viajantes árabes e persas, pela rota da seda, a noroeste, e pelos rios que encontram o mar, no sudeste, também foi transportada até a China a religião islâmica, pouco depois de seu surgimento (Lipman, 1997). Jonathan Lipman (1997) nos conta que antes da dinastia Yuan, estabelecida por mongóis em 1271, já existia entre os chineses uma certa antipatia contra muçulmanos, considerados bárbaros, estrangeiros e distantes. No fim do século 13, comunidades muçulmanas encontravam-se estabelecidas há gerações na China, eram relativamente bem integradas e alguns de seus membros, graças ao status especial de *semu* concedido pelos novos governantes, ocupavam cargos antes reservados às classes superiores chinesas (Lipman, 1997). Governantes mongóis recrutaram e forçaram a migração de dezenas de milhares de muçulmanos da Ásia Central e Ocidental para a China, a fim de auxiliarem na administração de seu império em expansão (Armijo, 2007). Apesar da integração e do sucesso entre os chineses das mercadorias que traziam de lugares distantes, muçulmanos ainda “eram avaliados negativamente tanto como estrangeiros quanto como comerciantes, uma classe degradada na teoria social chinesa.” (LIPMAN, 1997, p. 30, tradução livre⁵⁴). Em textos de autores que haviam perdido influência e prestígio na nova dinastia, os *semu*, sobretudo muçulmanos, eram descritos como fiéis aos mongóis, imorais, selvagens incivilizados. Mesmo a decência e a higiene pessoal dos praticantes do islã eram questionadas por indivíduos leais à antiga dinastia e por opositores dos mongóis (Lipman, 1997).

⁵⁴ “were evaluated negatively both as foreigners and as merchants, a degraded class in Chinese social theory.”

Com a fundação da era Ming, que sucedeu a expulsão dos mongóis em 1358, os governantes chineses buscaram aculturar as comunidades minoritárias de sua dinastia. É fruto e exemplo dessa estratégia as restrições de comércio e viagem implementadas pela China sob os viajantes muçulmanos. Tal processo de aculturação, afirma Lipman (1997), não foi suficiente para evitar a discriminação contra os que seguiam a religião islâmica na China. Como demonstra o professor e pesquisador de história norte-americano, muçulmanos eram maltratados por autoridades locais diante de tribunais, e caso se envolvessem com a ilegalidade, encontravam uma severidade que “chineses comuns” não conheciam. Apesar disso, para Lipman (1997), não há evidências suficientes que permitam afirmar que o grupo sofria, então, uma perseguição consistente, como ocorreria durante a dinastia subsequente — Qing, fundada em 1644 —, quando solidificou-se sua caracterização como um povo de violência fora do comum.

Na Rússia, discursos anti-islâmicos surgiram como um desdobramento do vocabulário que tratava sobre a “ameaça oriental”, anterior à sua cristianização, mesclado ao abundante léxico cristão (geralmente ortodoxo) disponível para representar o “Outro” muçulmano (Batunsky, 1986). Turcomenos, pechenegues, cumanos, e outros povos nômades da região eram descritos no contexto medieval russo como descendentes do personagem bíblico Ismael, suposto antepassado dos “sarracenos”. A falsa islamização dos “pagãos” criava um inimigo ideal, contraposto ao cristianismo russo, que ganhava, então, um álibi para sua expansão. Do Bizâncio chegavam as principais inspirações das elites intelectuais russas para imaginar os “basurmanos” (como eram chamados os muçulmanos na Rússia), como a metáfora da luz do cristianismo em oposição à escuridão do islã. A religião islâmica seria, para estas elites, excessivamente carnal, e seus praticantes, de modo semelhante ao que ocorria na Europa ocidental, eram vistos como “monstros horríveis” (Batunsky, 1986).

Apesar das várias semelhanças, a caracterização do islã e dos muçulmanos na Rússia não era tão rígida quanto aquela observada nas terras cristãs, a oeste (Batunsky, 1986). Ainda que exércitos russos tenham lutado do lado dos cristãos contra muçulmanos em diferentes Cruzadas, o islã, por vezes, era representado na Rússia como um adversário que oferecia menos perigo que os católicos e os bizantinos. Esta visão, num período em que os russos buscavam mais autonomia em relação ao Bizâncio, proporcionou um tímido avanço da diplomacia entre sua

nação e aquelas governadas por muçulmanos no Oriente Médio e entornos, por volta do século 12. Tal aproximação, no entanto, foi interrompida no século 13, após a invasão dos mongóis, que figuravam entre os tão temidos nômades orientais (Batunsky, 1986). Se então os muçulmanos eram identificados como estrangeiros e potencialmente perigosos (Batunsky, 1986), com a conquista da capital bizantina Constantinopla pelos otomanos em 1453, aos olhos de membros da Igreja Ortodoxa Russa, o islã se tornava um “mal inquestionável”, e os muçulmanos, “perigos morais” (Lauzon e Romaniello, 2014). Nos séculos seguintes, na medida em que a Rússia começou a se secularizar e a incorporar territórios e populações muçulmanas, a imagem pejorativa da religião islâmica e de seus praticantes começou a mudar (Dobayev e Schukina, 2020). Entretanto, na Rússia (Crews, 2017) como em muitos outros países, a islamofobia também se secularizava, se complexificava e continuava a se disseminar. Seu abrandamento não indica impossibilidade de intensificação ou retorno. Na modernidade, frente a novas condições sociais e históricas, cada vez mais grupos, em novos lugares, descobriam e incorporavam a politização de discursos antimuçulmanos.

3. MODERNIDADE: DO RENASCIMENTO AO ILUMINISMO, OU A SEGUNDA ONDA DA GLOBALIZAÇÃO (DA ISLAMOFOBIA)



Figura 2: "Maometanos de Cananor, inimigos mortais dos portugueses", *Histoire de la Navigation de Jean Hughes de Linschot aux Indes Orientales*, 1638 (Zvab, s.d.). Esta representação de muçulmanos da cidade na costa sudoeste da Índia é uma dentre as várias contidas numa coleção de livros, que além de conhecimento, proporcionavam publicidade e propaganda das navegações portuguesas para outros europeus por volta do século 17.

3. 1. O orientalismo, as reformas e os otomanos na Europa

Não foi a Europa o único local de produção da islamofobia, mas era de lá que pulsava, em direção ao mundo, o modelo mandatário de sociedade em que o islã, assim como um conjunto de modos “não europeus” de experienciar o mundo — das múltiplas formas de subsistência, trabalho e arte às diversas expressões de espiritualidade, gênero e sexualidade — deveriam ser, se não extintos, então rigidamente governados. Para estabelecer tal projeto supremacista e imperialista, antes e durante o excluir e o governar, fez-se necessário um conhecer e um representar. Da era medieval à moderna, períodos que, como vimos, não são

excludentes, se desenvolveu, cada vez menos como mera tradição intelectual e cultural, e cada vez mais como prática governamental, o orientalismo (Said, 2007).

Anos antes de utilizar o termo “islamofobia”, em 1985 (Vakil, 2009), Edward Said já havia popularizado a ideia de que imagens e sentimentos negativos são sistematicamente associados ao islã (pensado enquanto “a religião dos orientais”) pelo Ocidente — parte central do orientalismo, conceito desenvolvido por ele em livro homônimo de 1978 (Bleich, 2011; Said, 2007). Num dos estudos inaugurais da tradição acadêmica pós-colonial, o palestino descreve a acumulação e transmissão de discursos e políticas numa rede de interesses intelectuais, econômicos e militares da Europa (e posteriormente dos Estados Unidos) para com partes da Ásia e Norte da África, uma doutrina pela qual o Ocidente cria o Oriente não apenas teoricamente, mas ativamente, de modo a consolidar, lá, suas instituições de poder político e socioeconômico (Said, 2007). O orientalismo, este “campo de estudo baseado numa unidade geográfica, cultural, linguística e étnica chamada Oriente” (SAID, 2007, p. 85), era guia e fonte valiosa para os europeus, tanto de conhecimento, quanto de domínio, sobre “os orientais”.

A análise crítica de textos escritos por orientalistas⁵⁵ feita por Said (2007), que vão desde obras eruditas e literárias até tratados políticos e livros de viagem, desnatura representações tradicionais do Oriente e a autoridade de quem as concebe de um ponto de vista existencial e moralmente exterior e superior. Ao mesmo tempo, desnuda o método epistemológico de dominação e rapina aplicado pela Europa e por seus devotos quando a modernidade começou a se *fazer presente*. Enquanto um campo de estudo erudito, o orientalismo desenvolveu-se, a princípio, em articulação com o ideário cristão. Diz Said que “até a metade do século XVIII os orientalistas eram eruditos bíblicos, estudiosos das línguas semíticas, especialistas islâmicos ou sinólogos, à maneira dos jesuítas que tinham inaugurado o novo estudo da China.” (2007:87). O autor marca no ano de 1312 o surgimento formal do orientalismo no Ocidente cristão, data em que o Conselho da Igreja de Viena decidiu fundar cadeiras de diferentes “línguas orientais” em universidades europeias. No século 16, o idioma árabe começava a ser estudado em cidades

⁵⁵ Autores ocidentais que escreviam sobre o Oriente — na análise de Said (2007), o “Oriente Próximo” ou islâmico — e que por referência, e às vezes até politicamente, associavam-se entre si. Se as nações de onde vêm os orientalistas e os lugares por eles descritos, em Said (2007), são mais delimitados, há muitos outros países em que o orientalismo ganha recrutas, ou que são representados a partir dos clichês disponíveis sobre o Oriente.

como Paris e Leiden, despertando interesse de europeus que buscavam melhor acesso a textos árabes, ao comércio e à diplomacia com povos que falavam tal língua, assim como daqueles que procuravam justificar e aprimorar a cristianização de muçulmanos e a colonização de seus territórios (Frederiks, 2014; Pons, 2017; Hawkley, 2014).

À parte destes usos mais práticos — comerciais, diplomáticos, missionários, coloniais — o árabe geralmente interessava aos eruditos europeus dessa época como uma língua antiga falada em províncias orientais bíblicas (Said, 2007), capaz de iluminar partes obscuras do livro sagrado cristão (Hamilton, 1999). Os idiomas falados e a literatura escrita nos períodos grego e romano clássicos, por sua vez, recebiam maior atenção dos estudiosos, sobretudo de humanistas, estudiosos das “humanidades”, que desde a Itália no século 14, influenciaram toda o continente europeu no século 16 (Kristeller, 1978). Muitos deles qualificavam povos muçulmanos como lascivos, ladrões, bárbaros, tomavam seu conhecimento como inferior, e nomeavam-nos “inumanos” (Ron, 2019; Grosfoguel, 2012). Entendida como “a humanidade”, a Europa renascia, na modernidade, sob moldes greco-romanos, quase sempre ocultando a herança árabe e islâmica de sua árvore genealógica. Uma série de transformações pelas quais a Europa passou neste período, no entanto, garantiu que o islã fosse enquadrado por europeus para além da moldura da inimizade. Se o orientalismo é “uma realidade concebida pelo discurso, no qual se entrecruzam poder e saber” (MACHADO, 2018, p. 10), outras visões poderiam ser construídas a partir de outros discursos, alterando a circulação do poder e do saber — o que tornava estes discursos alternativos perigosos para aqueles que julgavam controlar a linguagem.

Do século 16 ao 18, entre o Renascimento e o Iluminismo, o continente europeu começava a se projetar politicamente e economicamente na cena mundial (Hall, 2016b; Mignolo, 2017; Kumar, 2012). Ao mesmo tempo, internamente (e com importantes desdobramentos em suas colônias), a Europa dava luz à Reforma Protestante, à Inquisição, às guerras religiosas e civis, ao nacionalismo ou protonacionalismo, ao humanismo, e a tantas outras reformas, contrarreformas e revoluções do pensamento, da arte, da técnica e da política (Riddell, 2017; Hamilton, 1999; Kristeller, 1978; Carneiro, 2005; Kumar, 2012; Ameli e Merali, 2019). O caminho que a Europa e sua máquina de destruição, exploração e invenção mundo

afora tomariam foi alvo de disputas ao longo de séculos; em alguns destes confrontos, a figura do islã era manejada com diferentes propósitos.

Com a Reforma, o islã se tornou uma arma usada na polêmica interconfessional. Os protestantes compararam o islã ao catolicismo, uma fé primitiva e supersticiosa que distorcia as mensagens contidas nas Escrituras. Para os católicos, o islã tinha muito em comum com o protestantismo. Era uma força maligna e cismática, apresentando uma teologia enganosamente simples. Assim, da década de 1520 em diante, encontramos os teólogos da Europa ocidental dedicando seus consideráveis talentos e energias a uma guerra de insultos, e o islã ocupando um lugar importante em seu vocabulário limitado de abusos. (HAMILTON, 1999, p. 71, tradução livre⁵⁶).

Frente à nova infraestrutura intelectual na Europa e ao desenvolvimento de uma tecnologia de produção de textos em massa no continente⁵⁷, a islamofobia se espalhava (Ameli e Merali, 2019), e, de certo modo, também era combatida, ainda que em menor escala e com alguma retaliação dos grupos dominantes. Se por um lado, deístas, pensadores livres e mesmo alguns ateus eram mais simpáticos ao islã, chegando a idealizá-lo em suas produções, por outro, clérigos e orientalistas, considerados especialistas sobre a religião islâmica, adotavam discursos mais virulentos em seus influentes e famosos escritos (Hamilton, 1999). A biografia do profeta Muhammad escrita por Humphrey Prideaux, por exemplo, chegou a nove edições num período de trinta anos. Na obra, originalmente publicada em 1697, o inglês atacava deístas que descreviam o cristianismo como uma impostura, argumentando ser o islã, na verdade, a religião merecedora de tal caracterização, e ainda profetizava que os cismáticos de seu tempo receberiam a mesma punição que teria caído sobre os cristãos orientais, cismáticos de outrora: uma invasão islâmica (Hamilton, 1999). Outros clérigos eram ainda mais violentos, como Martinho Lutero,

⁵⁶ "With the Reformation, Islam became a weapon used in interconfessional polemic. The Protestants likened Islam to Catholicism, a primitive and superstitious faith which distorted the messages contained in the Scriptures. For the Catholics, Islam had much in common with Protestantism. It was an evil and schismatic force, presenting a deceptively simple theology. So, from the 1520s onward, we find the theologians of western Europe devoting their very considerable talents and energies to a war of insults, and Islam occupying an important place in their limited vocabulary of abuse."

⁵⁷ Autores como Shelton Gunaratne (2001) e Mostafa Vaziri (2021) chamam atenção a desenvolvimentos tecnológicos e intelectuais não europeus, bastante similares a algumas inovações renascentistas e iluministas, que se passaram antes do Renascimento e do Iluminismo eclodirem na Europa. Gunaratne (2001) elenca as diferentes formas de imprensa anteriores à criação de Gutenberg na Alemanha em 1440, em lugares como a China (incluindo suas províncias muçulmanas) e a Coréia. Vaziri (2021), por sua vez, se volta à filosofia de Omar Khayyam, traçando paralelos entre o pensamento livre, ou movimento Livre Pensar, e as produções emancipatórias do poeta persa. Khayyam escrevia, entre os séculos 11 e 12, sobre ser realista e viver uma vida alegre, desde as encruzilhadas das rotas da seda, onde circulavam influências iranianas, chinesas, indianas e gregas. Ressalto criações desse tipo para questionar o eurocentrismo e os seus mitos, como a ideia de que populações não europeias são atrasadas, isoladas, ignorantes, e essencialmente distantes e diferentes das europeias.

que acusava muçulmanos de se casarem com cães (Arjana, 2015). Apesar do sucesso desse tipo de argumentação islamofóbica e sensacionalista, surgiram outras abordagens mesmo entre os influentes intelectuais cristãos, como demonstra Martha Frederiks (2014):

Theodor Bibliander, frequentemente lembrado como um intelectual da Reforma, mas essencialmente um linguista da Renascença, também estudou árabe. Interessado em linguística comparada, ele argumentou que línguas como hebraico, árabe, caldeu, aramaico, ge'ez, latim e grego, se originaram de uma única língua comum, e apresentou a hipótese de que elas poderiam indicar uma única fé subjacente. Assim, Bibliander, em uma época de grandes tensões entre muçulmanos e cristãos, enfatizou as semelhanças entre o cristianismo e o islã. Bibliander também é conhecido por encomendar uma edição impressa da tradução latina do Alcorão (Basel, Zürich, 1543, 1550) que tinha sido feita em Toledo, no século 12, por Robert de Ketton. Por meio dessa iniciativa, o Alcorão foi disponibilizado para um público mais amplo. (p. 10, tradução livre⁵⁸).

As representações positivas ou neutras sobre o islã e os muçulmanos na Europa, antes mais pontuais e localizadas, tomavam algum vigor, mas tinham de disputar espaço com as velhas tradições medievais de oposição ao “Outro”, e com suas atualizações. Uma nova face era incorporada às feições consolidadas do “Outro” muçulmano: ao “sarraceno” e “mouro” somava-se “o turco”, fruto da fundação do Sultanato Otomano (Arjana, 2015). A princípio, dominavam as imagens dos “turcos” criadas a partir das impressões de “suas conquistas (bárbaras, inconcebivelmente cruéis, despóticas), combinadas com imagens europeias mais antigas do islã (uma heresia cristã, obra do demônio, absurda em suas práticas religiosas).” (PONS, 2017, p. 11, tradução livre⁵⁹). Retornavam, entre católicos e protestantes, as referências ao Anticristo, a Satanás, ao fim do mundo e aos monstros, para se referir aos “turcos” e ao seu sistema de governo (Pons, 2017; Arjana, 2015; Hamilton, 1999). Também permaneciam as associações entre os “inimigos muçulmanos” e os “inimigos judeus” (Arjana, 2015). Outras representações, no entanto, começavam a surgir, na medida em que a Europa

⁵⁸ “Theodor Bibliander, often remembered as a scholar of the Reformation, but essentially a Renaissance linguist, also studied Arabic. Interested in comparative linguistics, he argued that languages such as Hebrew, Arabic, Chaldean, Aramaic, Ge'ez, Latin and Greek, originated from a single common language, and tendered the hypothesis that they might indicate a single underlying faith. Thus Bibliander, in a time of great tensions between Muslims and Christians, emphasised commonalities between Christianity and Islam. Bibliander is also known for commissioning a printed edition of the Latin translation of the Qur'an (Basel, Zürich, 1543, 1550) that had been made in 12th-century Toledo by Robert of Ketton. Through this initiative, the Qur'an was made available to a wider audience.”.

⁵⁹ “their conquests (barbaric, inconceivably cruel, despotic), and combined with older European images of Islam (a Christian heresy, the work of the devil, absurd in its religious practices).”.

passava por suas transformações e conflitos internos, e que o Sultanato Otomano era incorporado à geopolítica europeia.

Com as novas informações que chegavam de viajantes das terras otomanas, e as alianças políticas, comerciais e militares estabelecidas entre otomanos e ingleses, holandeses, franceses, suecos, húngaros (Pons, 2017; Berger, 2014), “os turcos” eram vistos menos como estrangeiros e uma ameaça religiosa, e mais como parte da Europa e uma das ameaças políticas que as nações que nasciam teriam de enfrentar, mas também com quem poderiam cooperar (Kumar, 2012) ou em quem poderiam se inspirar. Num período de intolerância religiosa na Europa, os *quakers*, cristãos perseguidos na Grã-Bretanha, elogiavam os otomanos por “nunca converterem forçosamente as pessoas que eles conquistavam, diferente da elite anglicana” (MATAR, 2009, p. 227, tradução livre⁶⁰), que lhes oferecia truculência. No século 17, na Croácia, por muito tempo vizinha do Sultanato Otomano, conviviam, segundo Luis F. Bernabé Pons (2017), a literatura mais neutra ou simpática aos muçulmanos do poeta Stjepo Đurđević, e as obras anti-islâmicas de Ivan Tomko Mrnavić, bispo da Contrarreforma católica. De acordo com o professor espanhol, os encontros com muçulmanos, nesse período, também se davam dentro da Europa, e não apenas nas regiões fronteiriças aos domínios islâmicos:

a presença de otomanos e árabes na sociedade europeia era cada vez mais evidente, embora fontes contemporâneas não pareçam prestar muita atenção a eles. Um trabalho recente de Jocelyne Dakhliá mostra que especialmente na França, embora também na Grã-Bretanha, os muçulmanos estavam presentes em números muito maiores do que se poderia supor, não apenas como mercadores ou escravos, mas em várias esferas da sociedade e do trabalho. Dakhliá chama essa presença, que mal foi notada antes, de ‘invisibilização do islã’, porque fontes contemporâneas interpretam mal ou simplesmente silenciam-se sobre ela. (PONS, 2017, p. 7, tradução livre⁶¹).

As aproximações europeias aos “mouros” e “turcos”, ao Sultanato Otomano e mesmo aos adversários muçulmanos dos otomanos, como as dinastias marroquinas e o Império Safávida (Berger, 2014; Pons, 2017), pouco fizeram para impedir a reprodução da islamofobia na modernidade. Os discursos anti-islâmicos na

⁶⁰ “never forcibly converted peoples they had conquered, unlike the Anglican establishment”.

⁶¹ “the presence of Ottoman and Arab people in European society was increasingly evident, even though contemporary sources do not appear to pay much attention to them. A recent work by Jocelyne Dakhliá shows that in France especially, though also in Britain, Muslims were present in far greater numbers than might be assumed, not only as merchants or slaves but in various spheres of society and work. Dakhliá calls this presence, which has barely been noted before, the ‘invisibilization of Islam’, because contemporary sources either misinterpret it or are simply silent about it.”.

Europa, agora, incorporavam o espírito de um tempo marcado pelo Iluminismo e pela superioridade militar europeia. “Gigantes sarracenos”, “sarracenos negros”, seres mascarados, monstros meio humanos, meio cães, davam lugar, em textos e pinturas, aos personagens estrangeiros, de aparência humana, com expressões faciais mais realistas (Arjana, 2015). Apesar disso, com o declínio militar dos otomanos, marcadamente após a derrota na batalha de Viena, em 1683, e subsequentes incursões europeias em seu território, diminuía a admiração, tolerância e neutralidade que, comumente, via-se em relação ao Sultanato e seus habitantes, e intensificava sua inferiorização e exotização. O sistema político dos otomanos, descrito como uma expressão do “despotismo asiático” por pensadores europeus, era contraposto aos regimes construídos pelos “herdeiros” da democracia greco-romana (Kumar, 2012). Para muitos europeus, “turcos” passavam a habitar o “Resto” do mundo, sua parte atrasada, selvagem, bárbara, a ser estudada, civilizada, colonizada (Hall, 2016b; Pons, 2017; Matar, 1999).

Essa opção pela repartição e rebaixamento de mundos como forma de inserção na corrida colonial e capitalista que começava na Europa moderna se elucidava pelo exemplo da construção britânica da alteridade dos muçulmanos. Como relata Nabil Matar (1999), habitantes da Grã-Bretanha mantiveram, praticamente ao mesmo tempo, seus primeiros encontros (em carne e osso) com os “índios”, na América do Norte, e com “turcos” e “mouros”, na região do Mediterrâneo. Ainda que as representações britânicas de indígenas e muçulmanos também se diferissem, bem como as relações mantidas com esses povos, ambos eram intencionalmente sobrepostos, para que os segundos fossem incluídos no “alcance colonial” que já havia engolido os primeiros (Matar, 1999). Teorias e métodos de colonização circulavam dentro da Europa, entre diferentes reinos, impérios, ilhas e terras continentais (Said, 2007). Por volta do século 17, dramaturgos, polemistas, teólogos e viajantes da Grã-Bretanha buscaram inspiração na Espanha, seu principal adversário e modelo na Europa. Interessava-lhes a ideologia gestada pelos espanhóis na chamada Reconquista, sua colonização de partes das Américas e suas “guerras santas” de ocupação no Norte da África (Matar, 1999). Assim, escritores e ilustradores britânicos optaram pela estratégia espanhola de articular os “Outros” ameríndios aos “Outros” muçulmanos. As mesmas construções morais acerca da poligamia, da sensualidade, da sodomia (ou homossexualidade), atribuídos aos povos originários da América do Norte, eram lançadas aos “mouros”,

“turcos” e “tártaros”. A incansável “guerra santa” e “justa” contra ambos os grupos, sua conversão, destruição, dominação e a tomada de seus territórios, eram justificadas como punição divina ao que seria uma essência pecaminosa e vexatória destes “Outros”. Segundo Matar (1999), alguns autores britânicos da época chegavam a usar os termos “*Indian*” e “*Moore*”, ou “índio” e “mouro”, de forma intercambiável. Estabelecia-se, para o professor libanês, um “triângulo renascentista”, a partir das trocas entre Grã-Bretanha, Norte da África e região do Levante, e América do Norte (Matar, 1999). Em nossa análise global, observamos uma rede ainda mais ampla, que levava ideias e desejos de exploração e inferiorização para toda parte do mundo.

3. 2. A colonização, a escravização e a perseguição na Ásia, África e Américas

Indo mais ao sul e ao leste do Oriente, ou melhor, indo até as descrições de europeus destes mundos, encontramos orientalistas que fogem do escopo de Said (2007), mas que aqui são evidenciados por seu papel na globalização da islamofobia. Chamo atenção, também, às proximidades entre esses outros orientalistas e aqueles estudados pelo intelectual palestino. Nesta segunda onda, a criatura medonha, muitas vezes, ainda aparecia para apavorar, mas um novo significado ganhava cada vez mais corpo na figura do muçulmano, do oriental, do “Outro”. Foi como “objeto de desejo” que os muçulmanos, a essa altura velhos conhecidos dos europeus, passaram a ser tomados por muitos deles. Ao menos dois grandes desejos refletiam nestes “Outros”: o desejo de conhecer, de conviver, a curiosidade, e o desejo de dominar, destruir e explorar, motor da colonialidade.

Trabalhado a princípio por Quijano (2002), que enfatiza seu caráter racial, colonialidade é um conceito definido pelo semiólogo Walter Mignolo (2017) como “a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje” (p. 2). O segundo desejo a que chamo atenção era despertado, ensinado, ritualizado — como ainda é, já que a colonialidade é feita das permanências e remanescências do colonialismo — através do conhecimento que então circulava, orientado pela revolução científica, e da nova base econômica estabelecida, guiada pelo reinvestimento de superávit, aumento de produção e reprodução de recursos indefinidamente (Mignolo, 2017). Além do orientalismo e de

outras tradições ideológicas, portanto, fez e faz parte da construção e manutenção da colonialidade a lógica capitalista. Tal razão econômica promoveu e ainda se vale do desejo de dominar e explorar, ao transformar a vida em mercadoria, seja a vida humana, mercadoria “para o dono da plantação, da mina e, mais tarde, da indústria” (MIGNOLO, 2017, p. 7), seja o planeta, transformado em fonte de recursos para a geração de lucro. O capitalismo ainda contribuiu para a corrida global pela espoliação e dominação ao incentivar a competição desenfreada de empresas e nações por riquezas naturais, mercado consumidor e força de trabalho. Segundo Mignolo (2017), não só o espaço — físico, natural — e seus habitantes foi colonizado, mas o próprio tempo. Junto à conquista do “Novo Mundo”, foram inventadas, por renascentistas, a Idade Média e a Antiguidade, dando aos “modernos” o poder de definir o que caberia no presente e o que seria defasado. Como afirma o argentino,

o conhecimento ocidental tornou-se uma mercadoria de exportação para a modernização do mundo não ocidental. A “colonialidade” envolveu a “natureza” e os “recursos naturais” em um sistema complexo de cosmologia ocidental, estruturado teologicamente e secularmente. (MIGNOLO, 2017, p. 8).

Movimentos religiosos, mercantis e filosóficos saíam da Europa em direção aos oceanos Atlântico, Índico e Pacífico, costurando na história global que escreviam, como “variações menos evoluídas” do “*homem* universal” (o europeu) (Almeida, 2019), os povos encontrados no caminho. As ideologias e os empreendimentos desses movimentos — liderados por cristãos europeus, aventureiros, homens modernos, iluministas, capitalistas, e assim sucessivamente — eram veiculados em relatos de viagens, histórias de missionários, memórias diplomáticas (Pons, 2017), ilustrações e descrições de diversas terras longínquas, exóticas, e de seus distintos moradores, muitas vezes agrupadas numa mesma obra (Matar, 1999), para que europeus conhecessem, comparassem e equiparassem as várias faces do “Outro”. Um certo “barbarismo” era identificado nas crenças e práticas de muçulmanos africanos e asiáticos, como vimos, atrelado ao que europeus descreviam como bárbaro nos indígenas das Américas, o que demandava a sua conversão ao cristianismo (Pons, 2017; Matar, 1999). O caminho inverso demonstra o ziguezagueante trânsito percorrido pela alterização já nas primeiras ondas da globalização aqui estudadas: a comparação de chichimecas, chiriguano, araucanos e caribes, grupos originários das Américas, aos muçulmanos e

mouriscos, a equivalência da rebeldia desses povos, era uma justificativa para sua escravização, para alguns europeus (Cook, 2018). Em lapidação desde o medievo, o racismo organizava, cada vez mais, a subjugação de diferentes indivíduos não europeus, marcados não só por sua religião, mas pela cor de sua pele, ou mesmo por supostas influências ou determinações climáticas em seu modo de ser (Carneiro, 2005; Wells, 2015). Na cosmovisão eurocêntrica, havia inúmeras sociedades inferiores ao redor do mundo a serem descobertas e adequadas ao domínio do moderno homem europeu. Assim Silvio Luiz de Almeida (2019: 25–26), filósofo e atual ministro dos Direitos Humanos do Brasil, explica este projeto de imposição e criação da modernidade ao longo do Iluminismo:

O século XVIII e o projeto iluminista de transformação social deram impulso renovado à construção de um saber filosófico que tinha o *homem como seu principal objeto*. O homem do iluminismo não é apenas o sujeito cognoscente do século XVII celebrizado pela afirmação cartesiana *penso, logo existo*: é também aquilo que se pode conhecer; é sujeito, mas também objeto do conhecimento. A novidade do iluminismo é o conhecimento que se funda na observação do homem em suas múltiplas facetas e diferenças “enquanto ser vivo (biologia), que trabalha (economia), pensa (psicologia) e fala (linguística)”. Do ponto de vista intelectual, o iluminismo constituiu as ferramentas que tornariam possível a comparação e, posteriormente, a classificação, dos mais diferentes grupos humanos com base nas características físicas e culturais. Surge então a distinção filosófico-antropológica entre civilizado e selvagem, que no século seguinte daria lugar para o dístico civilizado e primitivo.

Cientes das imbricações entre colonialidade, capitalismo, iluminismo e racismo, voltemos, então, ao orientalismo e à islamofobia — tradições de pensamento atreladas às “lógicas modernas” citadas — produzidos a partir de encontros de europeus com praticantes do islã em diferentes regiões da Ásia. De acordo com Peter Riddell (2017), comumente, cristãos que viajavam à Índia no século 17, como oficiais da Companhia Holandesa das Índias Orientais (VOC), membros do clero anglicano e jesuítas, descreviam muçulmanos e o islã de modo degradante, criticando a sensualidade, o materialismo, a mundanidade e a ignorância que atribuíam a eles. Nos territórios portugueses de Macau e Goa, onde interações entre cristãos e muçulmanos eram muito menos frequentes, a passagem de um missionário também deu origem a discursos anti-islâmicos. No livro *Conquista espiritual do Oriente*, escrito por um frei franciscano a partir de suas experiências nessas colônias, as relações entre seguidores do cristianismo e do islã são caracterizadas pela desconfiança mútua e violência. Já em relação ao arquipélago Malaio, Riddell (2017) se volta aos registros da VOC sobre a região, um dos

exemplos, para o pesquisador australiano, de que nem só de polêmicas foram feitos os encontros entre muçulmanos e cristãos neste período — havia também a curiosidade e o debate respeitoso. A atuação da VOC no Sri Lanka, contudo, indica que a tolerância religiosa não era a regra nas ilhas asiáticas colonizadas pela empresa holandesa. Desde que tomaram controle do antigo Ceilão, em 1656, os presbiterianos vindos da Holanda buscaram implementar uma série de medidas contra muçulmanos, algumas anteriormente instauradas pelos católicos portugueses, como a proibição do comércio, e outras ainda mais abusivas, como supervisão e registro excessivos, contenção das práticas religiosas, e embargo do acesso de muçulmanos estrangeiros à ilha — medida que tinha por objetivo, segundo o governador do Ceilão holandês Ryklof van Goens, “exterminar gradualmente essa classe de pessoas” (MAHROOF, 1990, p. 358, tradução livre⁶²).

Entre o Renascimento e o Iluminismo, as teorias e práticas anti-islâmicas e antimuçulmanas também se fizeram sentir nos continentes africano e americano. Em sua análise dos encontros entre cristãos e muçulmanos no século 17, Riddell (2017) traz exemplos de franceses que passaram pela costa da Guiné e pelo Senegal, empregando antigos discursos e novas humilhações: na primeira região, um monge capuchinho mobilizou, em relatos etnográficos, a velha descrição de Muhammad como um impostor; no caso senegalês, um agente de uma empresa europeia, além de demonstrar hostilidade contra muçulmanos num livro que escreveu, estava a fé de escravizados muçulmanos, segundo relatos, “jogando carne de porco em suas tigelas para ver se eles continuariam comendo (eles não o faziam).” (p. 9, tradução livre⁶³). Nas Américas, entre um terço e a metade das pessoas trazidas à força da África, indivíduos escravizados pelos colonizadores europeus, eram muçulmanos, impedidos de exercer plenamente sua religião (Sayyid, 2014). Frente à rígida normatividade cristã do período colonial, mouriscos, como adiantado, tampouco podiam praticar o islã no continente americano. Em territórios hispânicos (logo, hegemonicamente católicos), como México, Peru e Colômbia, descendentes dos mouros eram denunciados, nos séculos 16 e 17, perante tribunais inquisitoriais e eclesiásticos, acusados, como os judeus, protestantes, e mesmo alguns católicos, de crimes religiosos que iam da blasfêmia à feitiçaria (Cook, 2018). Éditos de fé, documentos lidos publicamente que listavam tais atos pecaminosos, como as cinco

⁶² “gradually exterminating this class of people”.

⁶³ “by flinging pork in their bowl to see if they would keep eating (they did not).”.

orações islâmicas diárias, a observância do Ramadã e a prática da ablução antes das orações, eram tão detalhados que inquisidores se preocupavam com a possibilidade de que indígenas e espanhóis pudessem aprender sobre o islã (e sobre as outras "heresias") ao ouvi-los. Karoline Cook (2018) narra uma série de casos que indicam como a perseguição aos muçulmanos, àqueles assim compreendidos e aos seus descendentes, é uma realidade antiga na América Latina:

Por exemplo, em 1583 o comerciante Francisco López Africano foi denunciado por rezar na “língua mourisca” e invocar Allah enquanto “cruzava os braços diante do peito, dizendo ‘Oh Muhammad, Oh Muhammad’ duas e três vezes”. Em 1611, Nicolás de Oliva foi similarmente acusado de invocar Muhammad quando ele passou por dificuldades, e foi descrito como alguém que se vestia como um mourisco em casa, circuncidado e praticante da profissão de *buñolero*, que era associada a mouriscos na Espanha. Deixar de ir à missa e de observar dias de celebração católica ou comportamento irreverente durante procissões religiosas eram acusações comumente feitas contra suspeitos de serem mouriscos. Em 1560, Hernando Beltrán, filho de uma mulher mourisca de Baeza, foi denunciado por ter saído da igreja durante a missa, ato interpretado por testemunhas como uma recusa em comungar porque ele tinha ancestralidade mourisca, e não por ter saído mais cedo para vigiar sua casa que estava sozinha, como ele alegou em sua defesa. Como evidenciado pela gama de denúncias ante à Inquisição Mexicana, não apenas a religiosidade, mas também o vestuário, as práticas alimentares, a língua, a ocupação, o comportamento público e até a aparência física embasavam as crenças sobre quem era ou não era um mourisco. Nas *audiencias* reais, a competição por propriedade ou *status* poderia resultar em denúncias semelhantes focadas na identidade religiosa e ancestralidade, como no caso envolvendo Diego Romero na Corte Real de Santa Fe (hoje Bogotá, Colômbia). Em uma disputa por sua *encomienda*, um rival acusou Romero de ser filho de uma mulher muçulmana escravizada e, além disso, de ser ele mesmo um escravo mourisco fugitivo circuncidado. Como muitos outros suspeitos de serem mouriscos, ele se defendeu enfatizando seu comportamento exemplar e seus serviços à Coroa espanhola. Ele foi bem sucedido em se apresentar como um bom cristão e súdito leal, contrapondo-se às representações dos mouriscos como apóstatas e súditos desleais, e assim ganhou seu caso. (p. 731–732, tradução livre⁶⁴).

⁶⁴ “For example, in 1583 the merchant Francisco López Africano was denounced for praying in the ‘Morisco language’ and invoking Allah while ‘crossing his arms before his breast, saying O *Muhammad*, O *Muhammad* two and three times’. In 1611, Nicolás de Oliva was similarly accused of invoking Muhammad when he experienced difficulties, and was described as dressing like a Morisco while at home, being circumcised, and practising the profession of *buñolero* that was associated with Moriscos in Spain. Failing to attend Mass and observe Catholic feast days or behaving irreverently during religious processions, were accusations commonly levelled against suspected Moriscos. In 1560, Hernando Beltrán, the son of a Morisco woman from Baeza, was denounced for walking out of the church during Mass, an act interpreted by witnesses as a refusal to take communion because he had Morisco ancestry rather than leaving early to guard his unattended household, as he claimed in his defence. As evidenced from the range of denunciations before the Mexican Inquisition, not only religiosity but also dress, dietary practices, language, occupation, public behaviour, and even physical appearance informed beliefs about who was or was not a Morisco. In the royal *audiencias*, competition over property or status could result in similar denunciations focused on religious identity and ancestry, such as the case involving Diego Romero in the Royal Court of Santa Fe (today’s Bogotá, Colombia). In a dispute over his *encomienda*, a rival accused Romero of being the son of an enslaved Muslim

Do outro lado do mundo, na China, a identidade muçulmana também poderia tornar indivíduos alvos da discriminação judiciária. Dispersos em todo o território controlado pela dinastia Qing, muçulmanos haviam incorporado, ao longo de séculos, traços culturais locais, como o idioma chinês, enquanto mantinham sua religião (Lipman, 2006). Eram percebidos, ao mesmo tempo, como um “Outro”, dotado de uma diferença étnica, e alguém familiar, o que refletia no termo que geralmente os designava — *hanhui*, sendo *han* a etnia chinesa majoritária e *hui* um termo para “muçulmano(a)” — e no tratamento titubeante dos representantes das instituições para com o grupo. Ao longo dos séculos 18 e 19, se por um lado diferentes funcionários dos imperadores, como juízes e promotores regionais, solicitavam aos líderes chineses a aprovação de medidas como o banimento do islã, destruição de mesquitas, anulamento e impedimento da nomeação de funcionários muçulmanos, por outro, a maioria dos imperadores costumava se opor a esses posicionamentos, defendendo os direitos dos seguidores do islã (Lipman, 1997; 2006). Ainda assim, sob argumentos de que comportamentos violentos e criminosos eram inerentes aos muçulmanos, e como pretensa resposta à crescente desordem social no império, algumas práticas discriminatórias foram aprovadas e implementadas, como a responsabilização de *imams* pelo comportamento de seus congregantes e a aplicação de diferentes tatuagens punitivas nos rostos de não muçulmanos e de muçulmanos que cometiam crimes — enquanto os primeiros eram marcados, por exemplo, com a palavra *qiedao* (ladrão), nos outros era tatuado *huizei* (ladrão muçulmano) (Lipman, 2006).

Gradualmente, uma legislação que tratava de modo mais rígido os muçulmanos que violavam leis criminais tomou corpo, ecoando o que ocorrera na era Ming (Lipman, 1997) e institucionalizando os estereótipos de violência e perigo socialmente difundidos sobre o grupo (Lipman, 2006). Somada à conquista chinesa do território majoritariamente muçulmano de Xinjiang (por volta de 1750), à corrupção dinástica e ao aumento generalizado da violência, a discriminação legal de muçulmanos criou um ambiente favorável à deflagração de longos e devastadores conflitos locais em diferentes partes da China, os quais envolveram

woman and furthermore of being himself a circumcised runaway Morisco slave. Like many other suspected Moriscos, he defended himself by emphasising his exemplary behaviour and his services to the Spanish Crown. He successfully presented himself as a good Christian and loyal subject, countering representations of Moriscos as apostates and disloyal subjects, and thereby won his case.”.

indivíduos que professavam o islã, retroalimentando o rótulo de muçulmanos como pessoas singularmente violentas (Lipman, 1997).

Desde o período aqui analisado, os muçulmanos de Xinjiang, província na região noroeste da China, eram diferenciados dos *hanhui*, habitantes de outras regiões e falantes de idiomas distintos do turcomeno. Comumente chamados durante a dinastia Qing de *huizi* (termo para “muçulmano/a”), os habitantes de Xinjiang também eram descritos por outros chineses através de adjetivos negativos, como gananciosos, preguiçosos e arrogantes (Millward e Newby, 2006). Conhecidos atualmente como uigures, são os muçulmanos de Xinjiang os praticantes do islã mais visados pelo Estado chinês em tempos recentes (Luqiu e Yang, 2018). Dentro dos limites territoriais de Xinjiang definidos na era Qing, que pouco se alteraram, desenvolveu-se uma forma de nacionalismo (e, conseqüentemente, separatismo) em torno da ideia da fundação do que seria o Turquestão Oriental ou Uiguristão, projeto que ameaça a unidade nacional chinesa (Millward e Newby, 2006). As disputas pelas identidades e territórios nacionais, os movimentos nacionalistas, se disseminaram por toda parte, sobretudo a partir do século 19. Combinado ao secularismo, ao cientificismo, ao reacionarismo religioso, o nacionalismo deu um novo impulso à globalização da islamofobia, ensejando sua terceira onda. A partir deste terceiro momento, o preconceito e a discriminação contra muçulmanos na China, assim como a política das mais diferentes regiões do planeta, tornavam-se cada vez mais integrados às ideologias e movimentos que circulavam transnacionalmente.

4. ESTADOS-NAÇÃO: DO LIBERALISMO AO FASCISMO, OU A TERCEIRA ONDA DA GLOBALIZAÇÃO (DA ISLAMOFOBIA)



Figura 3: “Duas mulheres maometanas”, foto de estúdio produzida pela condessa de Croix-Mesnil em Beirut, por volta de 1893 (disponível no acervo do Centro de Fotografia Akkasah, da New York University Abu Dhabi; NYU, s.d.). Representadas na imagem, as sensuais e misteriosas odaliscas eram personagens recorrentes nas pinturas e fotografias orientalistas propagadas ao redor do mundo, especialmente no século 19.

4. 1. O neocolonialismo, o secularismo e o cientificismo

O longo processo de modernização do mundo teve como fase definitiva o período por volta do século 19. Após as revoluções inglesa, americana e francesa, consolidaram-se ideologias e formas de gerir sociedades que circundavam certa normatividade do que entendemos como *modernizar(-se)*. Enraizou-se, também, o poder dos grupos responsáveis por tal gerência, efetivada em escala global, ainda que desigualmente operacionalizada. Desenvolvimento e liberdade exemplificam as promessas dos administradores da modernidade que jamais alcançariam toda a Terra, e que, nem por isso, deixaram de se tornar o que são: guia, destino, ordem, desejo... mais que um dado, uma peça ideológica encaixada por toda parte (Almeida, 2019; Hall, 2016b; Bresser-Pereira, 2009). Ideais de progresso e nação tomaram rotas históricas à direita e à esquerda. Neste capítulo, veremos, primeiro e

em maior medida, as que se adequaram ao capitalismo, trajetos mais frequentes de desigualdades globalmente instaladas.

Essas desigualdades não devem ser tomadas como meros desvios do destino moderno das nações, uma falha no pretense caminho linear em direção ao progresso, mas como elemento necessário para o funcionamento da nova organização socioeconômica mundial. A riqueza e soberania do lado rico e a pobreza e subjugação do lado pobre, ou o “avanço” e o “atraso” das duas partes de um mesmo mundo moderno, produzido pela burguesia que se afirmava enquanto a classe a tomar as rédeas estatais das antigas aristocracias, são engrenagens de um mesmo sistema capitalista (Bresser-Pereira, 2017; Quijano, 2002). Diferentes características dos grupos — raça, religião, origem, etnia... —, diferentemente tipificados — indígena, malê, ariano, indiano... —, essencialmente e repetitivamente descritos e hierarquizados — fleumático, irracional, desenvolvido, afeminado... — ganharam cada vez mais força como justificativa para a produção e reprodução de desigualdades (Said, 2007; Kumar, 2012). Operando a partir destas diferenciações, uma nação ou grupo que adota uma religião considerada perigosa, inconveniente, oriental, fatalista, merecerá os mesmos direitos “universais” que aqueles sem religião, ou com religiões tidas como supremas, seguras, certas, benevolentes?

Ao mesmo tempo em que propagava-se o despertar das “consciências nacionais”, com sua crescente influência nos mais diversos aspectos da vida cotidiana (Burke, 2013), aumentava o interesse dos regentes de Estados modernos pela colonização de novos territórios, o que, então, era comumente entendido como uma *missão civilizadora* (Almeida, 2019). Iniciada em nome de Deus, agora, a modernidade seria levada às partes “atrasadas” do mundo em nome da razão e da nação. Junto à ciência, o pensamento racional apresentava-se, desde o Iluminismo, como antítese do dogmatismo religioso, informando ideais e valores públicos (Juergensmeyer, 2017) e substituindo a revelação e a tradição como fonte legítima de conhecimento (Bresser-Pereira, 2009). Já a ficção nacional, a ideia de que um povo, habitante de uma unidade político-territorial — um Estado-nação ou país — socialmente organizada por um Estado, compartilharia um passado e um futuro, serviu não só como agregador social, mas como fonte de exclusão e exploração de povos considerados inferiores. Independentemente de suas bases idealizadas, “a nação” deu vida a inúmeras realidades políticas e sociais (Bresser-Pereira, 2009; Almeida, 2019).

Como veremos na segunda parte do capítulo (subtópico 4.2), diferentes religiões fundamentaram as identidades nacionais de uma série de países. De outro modo, alguns projetos de nação, a que nos dedicaremos a estudar agora, foram guiados por formas de negação ou distanciamento das religiões. Nesses projetos, o islã, visto por alguns como símbolo do passado, foi rigidamente manejado e grosseiramente retratado. Onde ele não pudesse ser erradicado, muçulmanos seriam afastados do poder e do exercício do que, no linguajar moderno, denominam-se direitos e liberdades.

4. 1. 1. Os secularismos orientalistas

Ainda que a religião islâmica, assim como o Oriente, também fosse descrita de modo realista e positivo entre os séculos 18 e 19 (Kumar, 2012), o retorno ao medievalismo na literatura gótica e romântica da Europa — que incluía referências ao passado anti-islâmico europeu — e a ideologia da modernidade — que, então, se expressava como um modo particular de inscrição no futuro — garantiram, em boa medida, a manutenção das teorias e políticas islamofóbicas nesse período. Os monstros muçulmanos e/ou orientais, que encarnavam, nas ficções góticas e românticas, as fantasias europeias mais atrozes, selvagens, oníricas (Arjana, 2015), conviviam com um islã e um Oriente tomados como objetos científicos, passíveis de análise e classificação supostamente racionais, cultas, objetivas (Said, 2007). Uma vez reduzidas, através de variados e abundantes recursos simbólicos, a humanidade, a capacidade intelectual e afetiva, a cultura de sociedades muçulmanas, sua colonização, mais que uma possibilidade, poderia ser encarada como uma necessidade. As instituições de ensino e as produções midiáticas tiveram papel fundamental na solidificação das ciências e artes orientalistas. Os Estados colonialistas certificavam-se, até não muito tempo atrás, que os desejos imperiais ou “interesses nacionais” seriam veiculados, nas universidades, como superiores ao “barbarismo” dos não europeus, vistos como incapazes de escolher por si mesmos (Saeed, 2019; Said, 2007).

Se a transição do século 18 ao 19 foi denominada pelo historiador oitocentista Edgard Quinet como a renascença oriental, dado o interesse renovado da Europa pelo Oriente (Said, 2007), aqui, chamaremos esse momento de renascimento orientalista, já que o que ressurgia era menos o Oriente do que a

ambição europeia por dominá-lo e transformá-lo. Said (2007) marca a invasão napoleônica do Egito em 1798 como o ponto inicial do orientalismo moderno. A partir do empreendimento francês, que contou com a participação não só de militares mas de um grupo de eruditos orientalistas, “o Egito e subsequentemente as outras terras islâmicas eram vistos como a província viva, o laboratório, o teatro do efetivo conhecimento ocidental sobre o Oriente.” (SAID, 2007, p. 76–77). Nem tanto expandir a Cristandade, que, junto à autoridade papal e à ideia de direito divino dos reis entrara em crescente decadência; mas consumir a nação, enriquecê-la, projetá-la internacionalmente... eis o ímpeto que, então, levava europeus para terras longínquas. Na visão orientalista, o Egito, como argumenta Said (2007), haveria de se tornar um departamento da erudição francesa. Sua grandeza residiria na antiguidade clássica, anterior ao “bárbaro” islã, e poderia ser recuperada pelas mãos e mentes europeias. “A ideia, como foi caracterizada por Charles Roux, era que o Egito ‘restaurado à prosperidade, regenerado por uma administração sábia e esclarecida [...] espalharia seus raios civilizadores sobre todos os seus vizinhos orientais.’” (SAID, 2007, p. 132). Desde então, o orientalismo atravessou diversas escolas de pensamento, diversificando-se, consolidando-se, reforçando e criando clichês ou imagens recorrentes sobre povos, nações e seus costumes, constituindo-se como regime cultural e política de Estado.

Além dos orientalistas franceses, Said (2007) se volta, principalmente, aos britânicos que descreveram e governaram territórios orientais tais como o Egito, ocupado, após a França, pela Grã-Bretanha em 1882. A teoria e práxis orientalista trabalhadas pelo autor podem ser exemplificadas pela vida e obra do agente britânico Evelyn Baring, conde de Cromer, que atuou “primeiro na Índia, depois por 25 anos no Egito, período durante o qual surgiu como o cônsul-geral supremo no império da Inglaterra.” (SAID, 2007, p. 68). Nas palavras de lorde Cromer, Said (2007) encontra um conjunto de estereótipos negativos mobilizados para caracterizar egípcios e indianos, contrapostos aos essencialismos positivos sobre os ocidentais, reafirmações de sua pretensa superioridade. Acumulações de suas experiências como engenheiro da colonização em diferentes países, somas ou combinações de percepções sobre “Outros” mais ou menos equiparados, produziram um tipo de “saber” a ser exportado. Said (2007: 71) vê que aos míopes olhos de Cromer

os orientais e os árabes são crédulos, “sem energia e iniciativa”, muito dados a uma “adulação repugnante”, a intrigas, astúcia e maldade para com os animais; os orientais nem sabem caminhar numa estrada ou num pavimento (suas mentes desordenadas não compreendem o que o inteligente europeu apreende imediatamente, que as estradas e os pavimentos são feitos para caminhar); os orientais são mentirosos contumazes, são “letárgicos e desconfiados”, e em tudo opõem-se à clareza, à franqueza e à nobreza da raça anglo-saxônica.

Para que o pensamento orientalista se tornasse funcional, isto é, produzisse extensões territoriais subservientes à Europa (e posteriormente aos EUA), a ideia de que orientais não conhecem o que é melhor para si e devem, portanto, ter seu destino ditado por sentidos e valores estrangeiros, teve de ganhar raízes entre os nativos do Oriente. Assim, surgiram no Oriente Médio nacionalismos inspirados no secularismo liberal que predominou na França e na Inglaterra no século 19. Liberais egípcios, por exemplo, concebiam seu país como mais europeu que oriental, adotando ordem, progresso e liberalismo como símbolos nacionais (Abdelkader, 2019). Aos indivíduos desislamizados, “egípcios europeizados”, lorde Cromer oferecia “todo o encorajamento e apoio que pode[ria] ser dado a eles” (CROMER, 1908, p. 180, apud KOSBA, 2019, p. 110, tradução livre⁶⁵). Do século 19 à primeira metade do século 20, elites seculares influenciadas e, em dados momentos, apoiadas por impérios ocidentais, conquistaram espaço político cada vez maior. Antes da tomada do poder pelo movimento nacionalista árabe nasserista, que, apesar de seu cunho secular, incorporou as massas muçulmanas e, de certo modo, o islã (uma versão modernizada e nacionalizada) (Hibbard, 2010), liberais monopolizaram o Estado egípcio, afastando da política não somente as camadas populares que praticavam o islã, como a luta por justiça social imbricada a interpretações da religião islâmica (Abdelkader, 2019).

Em diversas sociedades muçulmanas, tal afastamento, parte de uma série de reformas secularistas e antitradicionalistas, foi possível graças ao exercício da violência política a mando de elites seculares que buscavam se manter no poder (Bayraklı, Hafez e Faytre, 2019). Duradouras ditaduras militares foram instrumentalizadas por esses grupos, fazendo-se presentes, ainda hoje, em países como o Egito, sob alegação de defesa da nação contra islamistas⁶⁶ radicais (Zahed,

⁶⁵ “all the encouragement and support which can be given to them”.

⁶⁶ Adeptos ao islamismo, comumente denominado “fundamentalismo islâmico” (Kumar, 2012), islamistas são aqueles que politizam suas identidades muçulmanas com “o objetivo de implementar a lei islâmica (*sharia*) como base absoluta de todos os aspectos da vida em países de maioria muçulmana.” (ARMAJANI, 2009, p. 376, tradução livre). “the goal of implementing Islamic law (*sharia*) as the absolute basis for every aspect of life in majority-Muslim countries.”.

2019; Bayraklı, Hafez e Faytre, 2019). Outra forma recorrente de produzir a desislamização da vida pública (e, conseqüentemente, de justificar autoritarismos seculares) empregada por setores das classes altas era a mobilização de mitos fundadores que remetiam a passados anteriores ao islã. Valorizou-se, assim, a herança faraônica no Egito, a origem ariana no Irã, o legado fenício na Tunísia e a ancestralidade hitita e sumérica na Turquia (Bayraklı, Hafez e Faytre, 2019).

Mesmo nações formadas por maiorias muçulmanas que não passaram por longas ocupações ocidentais viram a islamofobia se desenvolver em seus solos, não só como fruto da divergência de projetos dos mais aos menos religiosos/seculares, mas como forma de limitar ou impedir o florescimento de democracias. Na Turquia, uma autocracia secularista se estabeleceu com o fim do Sultanato Otomano, nos anos 1920 (Aslan, 2019). Seus representantes comparavam o islã "à escuridão e ignorância da Idade Média europeia, que era algo a ser temido e mantido do lado de fora." (ASLAN, 2019, p. 79, tradução livre⁶⁷). Influenciada pela cultura e secularismo francês (Yardımcı e Easat-Daas, 2019), a elite secular turca, organizada em um partido único (o *Cumhuriyet Halk Partisi*, ou Partido Republicano do Povo, criado pelo fundador da República Turca, Mustafa Kemal Atatürk) alegava que a democratização de seu país demandava a troca do *ethos* islâmico e do mundo simbólico local por uma visão de mundo secular, a ser alcançada através de uma série de transformações institucionais, bem como pela repressão e pelo recrudescimento do regime quando considerado necessário (Aslan, 2019). Segundo Ali Aslan (2019), o alfabeto árabe foi substituído pelo latino, centros islâmicos de diferentes vertentes foram fechados, a peregrinação (*haji*) foi proibida, partidos políticos foram arbitrariamente encerrados e, durante muito tempo, mulheres que trajavam véus foram impedidas de entrar no parlamento turco, de se tornar servidoras públicas e de constituir o círculo governamental, dentre outras medidas impostas verticalmente pelos grupos que hegemonizaram a política do país. Mas a oposição existia, e se aproximou algumas vezes do poder. Décadas após a fundação da República Turca, massas muçulmanas e "notáveis seculares" estabeleceram uma aliança democrática contra a burocracia autoritária secular, conquistando a vitória eleitoral em um novo sistema multipartidário. A partir de 1960, contudo, uma sucessão de intervenções militares e jurídicas marcadas pela paranoia

⁶⁷ "darkness and ignorance of the European Middle Ages, that it was something to be feared of and kept outside."

anti-islâmica (e antiesquerda) barraram a breve democratização experienciada na Turquia na metade do século 20 (Aslan, 2019).

A ideologia do secularismo, guia de movimentos nacionalistas do Ocidente ao Oriente, era uma dentre muitas abordagens racionais/científicas incorporadas por diferentes sociedades e suas instituições, principalmente a partir do século 19. Genética, darwinismo social, positivismo, filologia, materialismo e tantas outras ciências e teorias novas ou atualizadas, justificavam ideais de fundação de inúmeros Estados, projetos em que os detentores de direitos e de autoridade eram cientificamente legitimados (Said, 2007; Abdelkader, 2019).

Chefe de muitas nações que emergiam, “o homem branco” não carregaria o “fardo” de reconstruir o mundo à sua imagem e semelhança, sem que antes fosse dado como superior num sistema classificatório em que tamanha violência e imposição fizessem sentido. A diferença entre as pessoas, propunha-se, seria algo natural, biológico, uma questão de posicionamento na escala evolutiva das civilizações ou raças. Ainda que existisse, entre alguns orientalistas, a admiração ao islã e a rejeição à ideia de superioridade racial (Kumar, 2012), cada vez mais o orientalismo entendia “o muçulmano” como um ser dotado de uma rígida e ultrapassada “mente muçulmana”, indivíduo reduzido à “essência” de um grupo a ser melhorado, separado, conduzido, ou mesmo exterminado. Aquele que se dizia seu mestre, ao contrário, acreditava carregar a pureza e a beleza racial em si. Defender uma presença imperialista sobre povos “inferiores”, “degenerados”, seria o destino intrínseco ao seu corpo, sua língua, sua classe, seu lugar no mundo (Said, 2007; Hall, 2016a).

Teorias antigas, como o mito da pureza de sangue invocado durante a reocupação católica da península Ibérica, ressurgiam com o espírito da época e um novo nome. Combinado a outros pressupostos do século 19 que também remontam ao século 15, como o mito do complô e as teorias da degeneração, o mito ariano firmou-se como fonte racional, biológica, histórica de identidade europeia e das identidades nacionais e supremacistas (Carneiro, 2005; Said, 2007; Rana, 2007). Lembremo-nos dos vários processos de secularização dos Estados em andamento, com seus diferentes resultados, dentre os quais é possível destacar a transferência da religião da esfera pública à privada, e a substituição da religião pela ciência como

fonte de poder e conhecimento legítimos⁶⁸ (Juergensmeyer, 2017). Em tal cenário, “o alcance semiótico do cristianismo mudou, passando de representar o núcleo da identidade *religiosa* da Europa para representar sua memória *cultural*.” (STROUMSA, 2021, p. 8, tradução livre⁶⁹).

Foi através dos estudos comparativos de línguas, raças e religiões que a teoria dos “povos arianos” e “povos semitas” ganhou a consistência ou o fascínio proporcionados pela ciência (Said, 2007; Stroumsa, 2021). Para o filólogo orientalista Ernest Renan, a humanidade poderia ser dividida em duas grandes raças: os indo-europeus ou arianos, a elite europeia cuja religião (ou fonte de identidade cultural) é o cristianismo e o idioma falado advém de uma Índia perdida há milênios, de um *Oriente bom*, “rico em florestas, rios e montanhas” (STROUMSA, 2021, p. 118, tradução livre⁷⁰); e os semitas, falantes de línguas como o hebraico, o aramaico e o árabe, seguidores do judaísmo e do islã, pertencentes a um *Oriente mau* (Said, 2007), “uma raça inferior, vinda de áreas áridas, onde a natureza é pobre” (STROUMSA, 2021, p. 118, tradução livre⁷¹). Na visão de outros autores como Arthur de Gobineau, amigo de Renan, considerado fundador da teoria racista moderna, arianos ainda seriam brancos autênticos, distintos dos semitas, ditos mestiços de brancos com negros (Rana, 2007; Stroumsa, 2021). Havia até mesmo europeus que procuravam incluir os semitas no panteão das raças supostamente puras e superiores, e que, por isso, afastavam-se do arianismo, caso de Benjamin Disraeli, ex-primeiro-ministro britânico de origem judaica (Losurdo, 2006). Se hoje muitos dos que advogam pela supremacia ocidental consideram os judeus (em especial os ashkenazi) como parte da branquitude e da Europa (Hayan, 2018), no século 19, a defesa promovida pelo orientalista Disraeli da “raça hebreia” enquanto uma “raça caucásica” (Losurdo, 2006) quase não surtiu efeito frente ao preconceito anti-judaico em franca ascensão. Cunhado em 1860 para descrever as teorias de Renan, o termo *Antisemitismus* (do alemão, antissemitismo), nos anos 1880, se tornou sinônimo deste crescente ódio aos judeus (Stroumsa, 2021). Muçulmanos

⁶⁸ A privatização da religião e sua substituição pela ciência, como será explicitado em 4.2, não devem ser compreendidas como totalmente dadas, ou como idênticas nos múltiplos contextos em que o secularismo foi implementado.

⁶⁹ “the semiotic range of Christianity shifted, moving from representing Europe’s core *religious* identity to representing its *cultural* memory”.

⁷⁰ “rich in forests, rivers, and mountains”.

⁷¹ “an inferior race, coming from arid areas, where nature is as poor”.

seriam cada vez mais esquecidos como povo semita, mas não como povo associado aos judeus, e menos ainda como povo subjugável.

4. 1. 2. Ódios como amálgama do liberalismo em ruínas

Na medida em que “o povo” tornava-se a base da autoridade estatal, a figura de onde, ao menos teoricamente, emanaria o poder político, e que grupos massivos como os trabalhadores, separados dos seus meios de produção, começavam a se organizar para exigir seus direitos, estava declarado o que seria chamado de era da política de massas (Bresser-Pereira, 2009; 2017; Aslan, 2019; Landa, 2009). Crise da globalização, revoltas e revoluções de burgueses e operários, regimes militares liderados por homens firmes e carismáticos, movimentos populistas antisemitas, racistas e xenófobos, guerras internas, internacionais e imperialistas, foram alguns dos inúmeros eventos e fenômenos que eclodiram mundialmente na segunda metade do século 19, e que guiaram boa parte da política nos 100 anos seguintes. Como o colonialismo foi precedido por protocolonialismos, o fascismo, ideologia e movimento de massas que marcou de forma trágica o início do século 20 (e enraizou, de maneira violenta, a islamofobia em algumas nações), é herdeiro das reafirmações de hierarquias banalizadas e institucionalizadas desde muito antes por uma gama de liberais e conservadores (Landa, 2009; Paxton, 2007; Finchelstein, 2018).

Quem é “o povo”? Quem comanda “o povo”? Em períodos de crise, as respostas a tais perguntas fizeram convergir liberais e conservadores, muito mais que meros adversários. Eram eles os mais comuns emissários dos discursos neocoloniais e profascistas, e os mais corriqueiros parceiros do imperialismo e do fascismo (Landa, 2009; Almeida, 2018; Paxton, 2007). Concordavam sobre uma questão central: a necessidade da manutenção da propriedade privada, indisponível para a maior parte da população. Quando “o povo” passou a ser quem ameaçava o “direito” ao latifúndio do latifundiário, à escravidão do senhor de escravos, à exploração do grande industrial ou empresário, era sinal, para o latifundiário, o senhor de escravos, o grande industrial ou empresário, de que “o povo” deveria ser definido de forma mais restrita. O portador de direitos haveria de se manter o detentor de posses. E guiaria “o povo” quem conseguisse devolver a força política popular a seu “devido lugar” de explorado, quem garantisse a liberdade de

espoliação e a propriedade desigualmente distribuída, quem reduzisse o escopo de inclusão do “povo”. Que isso custaria a produção, combinação, perseguição e massacre de diferentes bodes expiatórios, daqueles que entrassem no caminho “natural” do homem de posses, era um inconveniente detalhe. Em crise, muitos liberais tornavam-se reacionários — um processo que se repete no século 21 (Landa, 2009; Almeida, 2018). Na primeira fase de sua crise, mais conservadora, iniciada no século 19, liberais adotaram um positivismo legal ou defensivo; posteriormente, abriram mão de alguns de seus pressupostos, como o pluralismo e, por fim, o legalismo. Depois de um breve e progressista momento de otimismo democrático, conservar e retomar poderes e privilégios tornou-se o projeto de diferentes pensadores liberais, muitos dos quais viam com bons olhos a ascensão do fascismo e de outros autoritarismos (Landa, 2009; Paxton, 2007).

As teorias e ideais sociológicos, filosóficos e econômicos compartilhados por liberais e fascistas foram objeto de extenso estudo feito por Ishay Landa (2009). Na contramão do que postulam autores de historiografias mais *mainstream* sobre o fascismo, como Sternhell, Sznaider e Asheri (1994), Landa (2009) defende que o fascismo e o liberalismo não foram pólos políticos antagônicos... pelo contrário. Segundo o historiador, o liberalismo é um processo histórico inacabado, adaptável às questões concretas que lhe são colocadas. A princípio, o liberalismo foi a doutrina que permitiu à burguesia desafiar a nobreza. Além de liberdade econômica, liberais defendiam liberdades políticas, como o direito de votar e ser votado em um governo representativo e constitucional. As “liberdades” do parlamentarismo, da constitucionalidade, da sociedade civil, contudo, só iriam até onde as formas básicas do capitalismo fossem preservadas (Landa, 2009; Almeida, 2018; Losurdo, 2006).

“Propriedade e produção capitalista não eram, Locke insistia, um arranjo político, que poderia, então, estar potencialmente sujeito à modificação política. Ao contrário, elas foram inscritas na lei natural, e portanto precediam o político.” (LANDA, 2009, p. 23, tradução livre⁷²). Um dos principais autores cujas obras originaram o liberalismo já no século 17, o inglês John Locke defendia, antes de tudo, o direito de propriedade, e não os direitos individuais, comumente tratados como principal bandeira do liberalismo (Landa, 2009). Uma postura condizente,

⁷² “Property and capitalist production were not, Locke insisted, a political arrangement, which could thus potentially be subject to political modification. Rather, they were inscribed in natural law, and hence preceded the political.”

afinal, com um acionista no comércio de escravos africanos e defensor do genocídio indígena, como era Locke (Losurdo, 2006). Pessoas escravizadas, em suas palavras, eram “pelo Direito da Natureza submetidos ao Domínio Absoluto e ao Poder Arbitrário de seus Mestres”, desde que “capturados em uma Guerra justa” (OLSTHOORN e APELDOORN, 2020, p. 5, tradução livre⁷³). Sendo a propriedade e o trabalho de “fecundar” a terra prescritos por Deus, o “índio selvagem” da América, que não explorava seu território como o colonizador e ignorava o dinheiro, seria, segundo Locke, “assimilável a ‘bestas selvagens com as quais o homem não pode viver em sociedade ou segurança’ e, portanto, ‘poderá ser destruído como um leão ou um tigre’.” (LOSURDO, 2006, p. 36). Conferida por Deus, Senhor de todas as criaturas, a “escravidão perfeita”, o domínio total de uma criatura sobre outra, de “espécie e grau” inferior, não deveria abranger os trabalhadores assalariados, detentores de alguns direitos de acordo com o filósofo inglês. Mas a condição de inferioridade em relação aos “senhores” permanecia. Locke defendia que “[u]m homem livre se faz servo do outro” (LOSURDO, 2006, p. 56). Reconhecer os direitos políticos de servos, “tornados escravos”, não fazia sentido para o autor (Losurdo, 2006).

O liberalismo não nasce apenas como um ideal de conquista da autonomia em lugar da dominação, mas também como o desejo de um gerenciamento tão ameno quanto possível da sociedade de classes... e tão violento quanto necessário. Nasce, como indica o uso de Locke das mesmas palavras do papa Urbano no século 11 (Mitterauer, 2010), ou de Las Casas e Sepúlveda no século 16 (Mastnak, 1994), como uma “guerra justa” aos que impedissem a conquista e o expansionismo da propriedade e da autoridade burguesa. Posteriores a Locke, autores liberais prestigiados como Constant, Mill e Tocqueville se tornaram conhecidos, em grande medida, por pregarem contra a “tirania da maioria”. Na análise de Landa (2009), o que os incomodava era, em última instância, a tomada do poder pelos pobres, a maioria, das mãos de uma minoria de afortunados. O francês Benjamin Constant falava abertamente em negar os direitos políticos do trabalhador assalariado, defendendo que “ele não tem ‘renda necessária para viver independente de qualquer vontade alheia’ e ‘os proprietários são donos da sua existência porque podem negar-lhe o trabalho’.” (LOSURDO, 2006, p. 199). A histórica oposição de

⁷³ “by the Right of Nature subjected to the Absolute Dominion and Arbitrary Power of their Masters”; “taken in a just War”.

liberais à extensão do sufrágio àqueles que não possuíam propriedade, fato recobrado por Landa (2009) e pelo italiano Domenico Losurdo (2006), revela um medo fundamental que ainda move muitos liberais: perder privilégios garantidos por uma posição social dominante. Para evitar que seu pesadelo se tornasse realidade, liberais se empenharam em estabelecer limites na inclusão política. Tais limites, evidenciados na leitura de Constant feita por Landa (2009: 36), provocariam uma *divisão no liberalismo*, central para a argumentação do autor israelense:

Democracia? Sim, mas assumindo que o povo vai "escolher com discernimento", nomeadamente pela preservação da ordem burguesa, e "resistir nobremente à sedução", obviamente por parte dos radicais sociais. [...] Isso é o liberalismo antes da cisão. (tradução livre⁷⁴).

Liberdades, direitos, democracia, nunca foram valores universais (Almeida, 2018; Said, 2007). Seus sentidos, assim como as formas e possibilidades de adotá-los, variam conforme mudam os cenários geográficos e históricos. Mesmo antes do abandono do liberalismo político por muitos liberais econômicos, esses valores não eram comumente pensados como destinados às massas, concepção restritiva que só se intensificou ao longo do século 19. No contexto das revoluções europeias de 1848, as disputas entre burgueses e proletários e a possibilidade da vitória socialista (pela via da revolução e da democracia), ou mesmo da imposição de limites no capitalismo, intensificaram-se (Landa, 2009). Se antes classes antagônicas uniram forças por direitos políticos, com o crescimento e agitação das organizações de trabalhadores e sua bem-sucedida adoção do liberalismo político, as classes dominantes passavam a conjurar, cada vez mais, um regime que garantisse sua "liberdade econômica" por vias autoritárias, já que haviam perdido o monopólio sobre a democracia. O modelo que as forças elitistas europeias buscavam estava logo ali, do outro lado de mares e oceanos há muito cruzados. O imperialismo, em seu auge nas últimas décadas do século 19 através do neocolonialismo⁷⁵, produziu a simbiose entre violência, extermínio e exploração econômica que o fascismo mais tarde adotaria. Uma forma brutal de dominação, o

⁷⁴ "Democracy? Yes indeed, but assuming that the people will 'choose with discernment,' namely for the preservation of the bourgeois order, and 'nobly withstand seduction,' obviously on the part of the social radicals. [...] This is liberalism before the split."

⁷⁵ Segundo Said (2007), dos anos iniciais do século 19 até o começo do século 20, os territórios diretamente colonizados por europeus foram de aproximadamente 35% para cerca de 85% da superfície terrestre. Tal processo muitas vezes envolvia, por parte dos países colonizadores, a partilha da terra, do lucro, da administração das colônias, e também do conhecimento orientalista (Said, 2007). Nações ocidentais trocavam, ainda, a filosofia liberal, as ciências racistas, as bases do fascismo, toda tradição de pensamento que legitimasse sua dominação sobre outras (Landa, 2009).

imperialismo — e o despotismo que o possibilitava, “uma forma legítima de governo quando se lida com bárbaros” (LOSURDO, 2006, p. 239) nas palavras do inglês John Stuart Mill — era vendido como um tipo de liberdade:

Pois o liberalismo na prática nunca foi simplesmente a autonomia da economia isolada do contexto nacional e político. Isso é verdade mesmo em relação ao liberalismo do século 19, supostamente em sua forma mais pura, precedendo os compromissos e contaminações do chamado capitalismo “tardio”, “organizado” ou “monopolista”. Pensemos apenas em J. S. Mill, funcionário da Companhia Britânica das Índias Orientais, para confirmar a conjugação do liberalismo com o imperialismo. O capitalismo inglês do século 19 é concebível sem o papel vital do Estado, por exemplo, no emprego de sua força militar na defesa e promoção do comércio exterior da Grã-Bretanha? Mais uma vez, basta pensar no apoio de Mill à intervenção militar para eliminar os obstáculos ao comércio inglês durante a Segunda Guerra do Ópio, deferida precisamente em nome do livre comércio: a oposição chinesa ao comércio do ópio, ele argumentou, restringe a liberdade do cliente chinês de escolher quais bens ele gostaria de adquirir (LANDA, 2009, p. 70–71, tradução livre⁷⁶).

Enquanto para Mill a guerra do ópio era, como resume Losurdo (2006: 330), uma “cruzada pelo livre comércio e a liberdade enquanto tal”, aos olhos de Alexis de Tocqueville, o evento seria uma consequência, a ser celebrada, do que descrevia como o império ou influência da “raça europeia” sobre “todas as outras raças”. Antes que fascistas iniciassem seus projetos imperialistas (e, como veremos em 4.2, em boa medida também islamofóbicos), portanto, grandes expressões políticas e intelectuais do liberalismo e do conservadorismo encorajavam e aplicavam semelhante modo de governar (Landa, 2009). Como demonstra Landa (2009), a linha que separava conservadores e liberais tornou-se bastante tênue, mesmo em relação a divergências clássicas. Se inicialmente conservadores defendiam a monarquia (Almeida, 2018) e liberais atacavam-na para que pudesse reinar a burguesia, liberais que viveram a “divisão liberal” do século 19, como Tocqueville, criticavam os ataques do liberalismo aos privilégios aristocratas. Na concepção do intelectual francês, tais ataques abriram caminho para que o privilégio de sua classe, concesso de seu poder — a grande propriedade — fosse questionado (Landa, 2009). O senhor de posses que homens como o francês Tocqueville e o inglês Mill

⁷⁶ “For liberalism in practice was never simply the autonomy of the economy as secluded from the national and political context. This holds true even with regard to 19th century liberalism, putatively at its purest, preceding the compromises and contaminations of so-called ‘late,’ or ‘organized’ or ‘monopoly’ capitalism. Let us just think of J. S. Mill, an official of the British East India Company, to confirm the conjugation of liberalism with imperialism. Is 19th century English capitalism at all conceivable without the vital role of the state, for example in employing its military force in defense and promotion of Britain’s foreign trade? Again, it suffices to think of Mill’s support of military intervention to eliminate obstacles to English trade during The Second Opium War, which was granted precisely in the name of free trade: the Chinese opposition to the opium trade, he argued, restricts the freedom of the Chinese customer to choose what goods he would like to acquire”.

defendiam era também filho de um uma nação, uma civilização, uma raça. Não só em sua defesa intransigente da propriedade, mas na crença desses liberais na supremacia de raças europeias, em seu apreço pela guerra e pelo império, encontramos a prefiguração dos métodos e ideais fascistas (Landa, 2009; Losurdo, 2006).

Por que considerar o fascismo simplesmente um nicho ideológico geográfica e historicamente localizado, antiliberal, antimodernista⁷⁷, originalmente operário, como fizeram Sternhell, Sznajder, Asheri (1994)? Como não vê-lo como o produto de padrões discursivos e institucionais se não operacionalizados, então cortejados e popularizados por elites modernas, integradas ao sistema político, econômico, educacional de inúmeros países? Quando Adolf Hitler tinha apenas 11 anos de idade, respeitadas cientistas britânicos já pregavam a guerra racial e o extermínio racial que o líder nazista colocaria em prática (Landa, 2009). No manual nazista *Mein Kampf (Minha Luta, em alemão)*, Hitler, não por acaso, posiciona ao centro de seu movimento “uma fusão entre poderio econômico e militar inspirado na Inglaterra” (LANDA, 2009, p. 88, tradução livre⁷⁸), que fizera da Índia o que seria o “espaço vital”, ou melhor, em suas palavras, o “espaço ao leste” (*Ostraum*) para a Alemanha nazista: uma terra a ser purificada e fecundada em nome da riqueza e bem-estar de um império de homens brancos, lugar onde milhões de pessoas seriam severamente governadas, escravizadas ou mesmo exterminadas (Losurdo, 2006). A era dos Estados-nação, da política de massas, da globalização e deterioração da democracia liberal, foi também o tempo de impérios supremacistas. Décadas antes do nascimento dos primeiros fascistas, Tocqueville defendia, em nome da honra nacional francesa, a colonização da Argélia, combinada à “destruição sistemática da economia dos nativos como uma pré-condição para sua subjugação militar” e à “segregação racial entre os colonos franceses e os árabes” (LANDA, 2009, p. 232, tradução livre⁷⁹).

⁷⁷ Como o fundamentalismo, o integrismo, o medievalismo e outros tradicionalismos são fenômenos da modernidade, também é o fascismo. Ele se opõe a algumas criações modernas e iluministas, como o secularismo, a democracia liberal, o socialismo, mas adota outras, como o cientificismo (mesmo que teologizado ou racializado), o orientalismo e a divisão de classes, a propriedade e o modo de produção do capitalismo (Landa, 2009). Opera em mundos simbólica e materialmente muito diferentes dos passados pré-modernos onde residem suas utopias, mundos que condicionam as possibilidades de seus projetos. Se executados, serão mais atualizações do que reproduções do passado.

⁷⁸ “ a fusion of economic and military might inspired by England”.

⁷⁹ “systematic destruction of the natives’ economy as a precondition for their military subjugation”; “racial segregation between the French settlers and the Arabs”.

Se o liberalismo é distanciado do fascismo em muitas historiografias, que chegam a aproximá-lo a um dos maiores alvos da violência fascista, a esquerda, é, em boa medida, graças ao empenho de liberais em vilanizar socialistas e à sua incapacidade histórica de assumir responsabilidades (Landa, 2009). Mesmo colhendo os frutos da repressão fascista (enquanto ela alcançava apenas socialistas, classes populares e grupos étnicos minoritários), liberais se apresentaram, após a Segunda Guerra Mundial, como a antítese do “totalitarismo”, tanto fascista, quanto socialista. Além do apoio ao fascismo, suas próprias práticas autoritárias, exclusivistas e eliminacionistas, se não forçadamente “esquecidas”, foram reinterpretadas e naturalizadas (Landa, 2009). O empreendimento colonial, afinal, era parte de uma onda civilizatória, e muitos liberais se alegravam em liderá-la. Imperialistas liberais seriam, então, nada menos que benfeitores, a fertilizar nações com suas “boas intenções”. O lorde britânico Cromer, por exemplo, enquanto antigo “senhor” do Egito (Said, 2007), demonstrava preocupação com a “degradação islâmica” das mulheres que encontrou no novo território que ocupara⁸⁰ (Kumar, 2012). Em meio a semelhantes “preocupações”, durante a colonização francesa da Argélia, mulheres seriam forçosamente “libertas” do véu islâmico. Pouco importava se isso feria sua liberdade de escolha (Hussein, Bloul e Poynting, 2019), farol do liberalismo. Não só “libertar” a mulher muçulmana da opressão islâmica, mas toda a Terra do perigo comunista, judeu, oriental, bolchevique, e assim sucessivamente, eram “fardos do homem branco”⁸¹.

O anticomunismo, justificativa para ataques à democracia e para o imperialismo, circulava junto ao antissemitismo, ao racismo, ao orientalismo. Um dos pilares centrais do fascismo e principais pontos de encontro da extrema direita com a direita e “o centro”, o ódio aos comunistas seria melhor incorporado quanto mais atrelado a questões locais e temporais. Se violar a propriedade privada era um atentado à natureza humana, tanto para liberais, quanto para fascistas, ambos tornariam seus inimigos quem ameaçasse distribuí-la e administrá-la com outros fins

⁸⁰ “Em casa, este defensor dos direitos das mulheres egípcias trabalhou febrilmente para negar às mulheres britânicas o direito de votar como membro fundador e presidente da Liga dos Homens em Oposição ao Sufrágio Feminino.” (KUMAR, 2012, p. 44, tradução livre). “At home, this champion of Egyptian women’s rights worked feverishly to deny British women the right to vote as a founding member and president of the Men’s League for Opposing Women’s Suffrage.”

⁸¹ *O Fardo do Homem Branco*, ou *The White Man’s Burden*, é o título de um poema escrito por Rudyard Kipling em 1899, popularizado como um conceito ou expressão equivalente à “missão civilizadora”. No poema, escrito no contexto da ocupação das Filipinas pelos EUA, o autor britânico defende o imperialismo do “homem branco” sobre os povos considerados inferiores (History, 2021).

e por outros meios, caso dos socialistas. Poderia ser transformado em inimigo, também, quem tentasse aboli-la, mesmo que parcialmente: no Brasil do final do século 19, pessoas que questionavam a legitimidade da propriedade escravista eram chamadas, por escravocratas e conservadores, de comunistas e anarquistas, antes que houvesse uma classe operária no país, e mesmo que os abolicionistas demonizados se filiassem abstratamente, no máximo, “a um certo socialismo utópico — como era o caso de [André] Rebouças — que não se desdobrava em nenhuma linha de ação mais concreta.” (MACHADO, 2009, p. 375). Décadas mais tarde, Gustavo Barroso, um dos ideólogos do maior movimento fascista latino-americano do século 20, foi ainda mais distante nas conspirações vilanizadoras. Num livro publicado em 1937, que revelaria a “história secreta do Brasil”, o fascista brasileiro afirma que os integrantes do “levante de escravos urbanos mais sério ocorrido nas Américas” (REIS, 2003, p. 9), o Levante dos Malês, organizado por muçulmanos de origem africana na cidade de Salvador em 1835, formariam uma “maçonaria negra” e teriam sido armados por judeus (Barroso, 1937a). Além dos sujeitos escravizados (oficialmente libertos em todo o hemisfério ocidental somente em 1888, após a abolição da escravidão no Brasil), ainda que de modo menos intenso, trabalhadores assalariados também volviam-se em um tipo de propriedade, já que tinham seu tempo, seu trabalho, sua produção sistematicamente usurpados por grandes patrões. Romper este “contrato”, algo do interesse dos movimentos de trabalhadores socialistas, anularia a autoridade das elites e de seus representantes, que então reagiram.

Um novo inimigo colossal, capaz de angariar, por oposição, grupos de interesses distintos, haveria de encarnar tal ameaça, justificando o empreendimento reacionário — e inspirações históricas não faltavam. Como os papas, os cavaleiros e os conquistadores de outrora, no início dos anos 1940, com a Operação Barbarossa, Hitler conclamava soldados de toda a Europa para a guerra e colonização do território de um inimigo “oriental” e “sem Deus” (Stahel, 2018) — o bolchevismo ou judeo-bolchevismo (Hanebrink, 2018) —, nas palavras do ditador alemão, uma “cruzada do tipo que só aconteceu antes contra os hunos e os turcos” (STAHEL, 2018, p. 2, tradução livre⁸²). Quase 100 anos antes, Tocqueville, numa carta a Francis Lieber, pedia indicações de livros ou documentários que tratassem sobre a colonização dos EUA. O pensador francês escreveu ao amigo de origem alemã que,

⁸² “crusade such as previously took place only against the Huns and against the Turks.”

não havendo disputas em seu continente, para ele, “o mais importante é a colonização, é como atrair e principalmente fixar na Argélia uma grande população europeia de trabalhadores.” (LOSURDO, 2006, p. 247). Nos anos 1870, intensificada a crise europeia, o orientalista francês e autoproclamado liberal, Ernest Renan, teórico do arianismo e do semitismo,

defendia a colonização como indispensável se a França quisesse resolver seu conflito social interno sem escorregar para o socialismo ou a revolução: “Colonização em grande escala é uma necessidade política de primeira ordem. Uma nação que não coloniza sucumbirá irrevogavelmente ao socialismo, à guerra entre ricos e pobres” (Renan, 1875: 92). O poder militar constitui uma condição igualmente obrigatória, tanto para criar a propriedade como para fornecê-la com uma base permanente: “Os economistas estão errados ao considerar o trabalho como a origem da propriedade. A origem da propriedade é a conquista, e a garantia fornecida pelo conquistador aos frutos do trabalho ao seu redor” (94). (LANDA, 2009, p. 91, tradução livre⁸³).

Explicito, aqui, as diversas continuidades entre a guerra liberal-conservadora aos subalternos na Europa, em suas colônias, e nas nações emergentes no século 19 e 20 (que vinha na esteira de outros cenários de dominação já discutidos), e o autoritarismo e imperialismo fascista internacional das décadas de 1920, 1930 e 1940 (que de modo algum sucumbiram totalmente com a derrota do Eixo na Segunda Guerra). Primeiro, tais continuidades demonstram como os diferentes subprodutos da modernidade sempre se estabeleceram transnacionalmente. O Oriente, o “Resto”, nunca saíram do campo de visão e atuação do moderno e central Ocidente; e muitos dos primeiros administradores, das elites, e dos trabalhadores de Estados-nação da periferia do mundo, miravam de volta ao Ocidente. Em segundo lugar, apontam para a aproximação ou sobreposição de âmbitos e tipos identitários, uma vinculação semântica de imagens dos “Outros”, que procuraremos entender como uma *articulação de ódio*. Essa criação discursiva e ferramenta política será melhor teorizada ao longo da dissertação. Mas mesmo antes de ser explicitada, com alguns dos vários casos de ligações de diferentes tipos de “Outros” citados até agora (melhor exemplificados por figuras hifenizadas, como os “mouros-negros” e os “judaico-comunistas”), a leitora ou leitor já devem ter se acostumado com a ideia de que o “Outro” tem diversas faces.

⁸³ “advocated colonization as indispensable if France was to resolve its internal social conflict without sliding into socialism or revolution: ‘Colonisation on a grand scale is a political necessity of the first order. A nation which does not colonise will irrevocably succumb to socialism, to the war between the rich and the poor’ (Renan 1875: 92). Military power forms an equally obligatory condition, both to bring property into being, and to furnish it thereafter with a permanent basis: ‘The economists are wrong in considering labour to be the origin of property. The origin of property is conquest, and the guarantee provided by the conqueror to the fruits of labour around him’ (94).”

Lancemos algumas hipóteses sobre a articulação de diferentes faces negativizadas do “Outro” como estratégia política. Até o momento, vimos a islamofobia, em geral, como reprodução de desigualdades e motor de guerras (coloniais, raciais, de classe) não só aos muçulmanos, mas a todos aqueles comparados, confundidos, misturados a representações sobre muçulmanos. A islamofobia, também uma forma de conectar diferentes ódios, globalizou-se na medida em que regimes de desigualdade se transnacionalizaram. Se a desigualdade é intrínseca ao capitalismo, que coopta tantos outros regimes de hierarquia, e o fascismo, como afirma Landa (2009), é um capitalismo furioso, frenético, descontrolado, que mais que desigualdades, produz com destreza suas justificativas, as inimizades, então, o fascismo parece ser uma ideologia bastante favorável à articulação de ódios. Mas de modo algum a produção e conexão de “Outros”, inferiores e/ou ameaçadores para o sujeito da experiência, se iniciou com os fascistas. Eles contavam, como modelo e referência, com diferentes simbolizações de bodes expiatórios e de sujeitos desumanizados, há séculos enraizadas na Europa e além.

Durante a primeira grande contrarrevolução capitalista/colonial, da crise liberal à ascensão fascista, na medida em que a pressão por inclusão no “povo” se intensificava, como resposta, a exclusão ou marginalização jogava cada vez mais sujeitos na condição do “Outro”. Num cenário em que a ameaça à frente dos donos do poder era massiva, *uma estrutura de enunciação discursiva que torna o “Outro”, o excluído, o inimigo, um perigo abrangente, onipresente e crescente*, seria-lhes extremamente útil. O ódio a ser sentido por tal inimigo deveria ser da extensão de sua figura — do tamanho de sua maldade, de seu subdesenvolvimento, de seus complôs, da degeneração de seu sangue. Um “Outro” tão grande quanto o medo de que as ordens e hierarquias, tanto dos burgueses que conquistaram-nas nos últimos séculos, quanto dos aristocratas que em alguma medida conservaram-nas, pudessem ser corrompidas.

Nas duas primeiras ondas da globalização da islamofobia, “o sarraceno”, “o mouro” e “o turco” foram levados ao mundo, pelo enquadramento do ódio, desprezo e medo, não apenas porque seus referentes professavam uma religião negativamente estereotipada. Tais “personagens” também eram constituídos de atributos estéticos e raciais inferiorizados. Eram associados a grupos e figuras que já contavam com suas próprias formas de vilanização e depreciação, como

agarenos, judeus, africanos, índios, demônios, piratas, sodomitas... Durante a terceira onda, semitismo, tirania, insurreição, sensualidade (Said, 2007), comunismo⁸⁴, foram algumas das imagens articuladas aos muçulmanos e muçulmanas. E tantas outras faces foram repetitivamente amarradas a eles na quarta onda; imagens como as do “terrorista”, muitas vezes resgatadas mais rapidamente pelo discurso que registra “o muçulmano” do que qualquer representação propriamente religiosa. Novas faces (que podem ser recuperadas de tradições discursivas antigas) são agregadas às figuras de alteridade de modo a sustentar, intensificar ou atualizar a narrativa do “Outro” (e, por oposição, certas narrativas de solidariedade) em meio a novos acontecimentos, que reconstróem como entendemos o mundo.

O jurista nazista Carl Schmitt parecia reconhecer a capacidade da vinculação de inimizados de dialogar com o espírito do tempo e de moldar ideologias. Conhecido por seus escritos sobre a antítese amigo-inimigo como base do político, o autor alemão, assim como Locke, Constant, Mill e Tocqueville, é largamente estudado na ciência política. Como os liberais citados, Schmitt não será aprofundado aqui. Limitaremos nossa análise a alguns pontos sobre a teoria do autor retomados por Ishay Landa.

Após as fases da “lei contra a ordem” (progressista) e da “lei e ordem” (conservadora), se desdobrava, segundo Landa (2009), a terceira fase ou ato do drama do liberalismo: da “ordem contra a lei” (ou da ordem reacionária contra a lei liberal), fase em que Schmitt e outros fascistas atuaram. Landa (2009) afirma que o advogado nazista, famoso antiliberal, se opunha ao liberalismo apenas na medida em que tal ideologia tornara-se um estorvo para o imperialismo e o capitalismo, e um propulsor para o socialismo e a democracia. Com a entrada das massas na política institucional, as “discussões racionais” das elites nos parlamentos do século 19

⁸⁴ Apesar da associação entre islã e comunismo (ou socialismo/esquerdismo) ter se tornado mais influente a partir da quarta onda da globalização da islamofobia, há indícios dessa vinculação em diferentes países nas primeiras décadas do século 20. Além de exemplos do tipo no caso brasileiro (discutidos no capítulo 6), podemos citar: a aproximação de comunistas e muçulmanos realizada pelos chetniks, paramilitares sérvios que também ligavam judeus ao comunismo (Hoare, 2017); uma publicação no *Völkischer Beobachter*, jornal do Partido Nazista alemão, comparando bolchevismo e islã (Motadel, 2014); e os registros feitos por Paul Hanebrink (2018) — do bispo católico húngaro Ottokár Prohászka, que “descreveu o socialismo como um ‘um novo islã’” (p. 44, tradução livre; *described socialism as “a new Islam”*), comparando a nova “ameaça” à Hungria cristã aos antigos invasores otomanos; e dos escritores franceses Jean e Jérôme Tharaud, que, além de se oporem ao “judeo-bolchevismo”, tomavam o comunismo e o islã como sistemas equivalentes em sua suposta crueldade, tirania e desconsideração “pelo espírito ou moralidade” (p. 106, tradução livre; *for spirit or morality*).

foram substituídas, na visão de Schmitt, pelo caos parlamentar. O autor se contrapunha a um punhado de liberais que apoiavam a República de Weimar, baseados na ideia de que “a república não era *realmente* democrática, que uma elite liberal estava na verdade comandando o show disfarçadamente” (LANDA, 2009, p. 169, tradução livre⁸⁵). Schmitt atacava Weimar abertamente, pois acreditava que, com o pluralismo, a república escapara do controle das elites.

O pluralismo político, na interpretação de Schmitt, desviava a “vontade popular” em múltiplos fluxos (Landa, 2009). No lugar de uma corrente única, ela se dividia em diferentes antagonismos. Neste processo, perdeu-se certa homogeneidade que, no século 19, as elites exclusivistas eram capazes de administrar. Schmitt defendia, então, o estabelecimento de uma ditadura como a nazista, para que fosse recuperada a vontade ou natureza una das elites, ou melhor, da “nação”, do “povo” ou do “Estado”. A oposição destes a outras nações, povos e Estados, seria o lugar autêntico do político, seu plano ideal, e não a disputa entre classes. Capitalistas, burgueses, aristocratas, seriam no máximo adversários, inimigos políticos ou privados dos trabalhadores, distintos dos inimigos públicos, exemplificados por Schmitt pelos muçulmanos, sarracenos e turcos, historicamente opostos aos cristãos europeus (Landa, 2009). Os primeiros, que Schmitt define pelo latim *inimicos*, “não precisam ser pessoalmente odiados” (SCHMITT, 2007: 28–29 apud LANDA, 2009, p. 312, tradução livre⁸⁶), sendo inclusive passíveis de serem amados, enquanto os outros, *hostes*, são alvos “naturais” do ódio. A face real do inimigo popular, como era definida pelos socialistas, se distanciava e se escondia na medida em que surgiam os inimigos nacionais. A ideologia proposta por Schmitt não interrompia a proliferação de antagonismos, pelo contrário. O que o alemão almejava, verdadeiramente, era a redefinição e aglutinação das inimizades, como demonstra sua análise da efetividade do “mito do conflito de classes” e do “mito nacional”:

[S]empre que se trata de um confronto aberto entre os dois mitos, como na Itália, o mito nacional até hoje tem sido vitorioso. O fascismo italiano retratou seu inimigo comunista com uma face horrível, a face mongol do bolchevismo; isso teve um impacto mais forte e evocou emoções mais

⁸⁵ “the republic was *not truly* democratic, that a liberal elite was in reality covertly running the show”.

⁸⁶ “need not be hated personally”.

poderosas que a imagem socialista do burguês. (SCHMITT, 1923, p. 75–76 apud LANDA, 2009, p. 312, tradução livre⁸⁷).

Normatividades políticas de fascistas como Schmitt desencorajavam a solidariedade proletária dentro e através das nações (Landa, 2009). Transformados em inimigos das elites, naqueles cuja revolta causa medo e a diferença traz o ódio, trabalhadores não deveriam, dentro da concepção contrarrevolucionária, ver suas próprias faces nos “Outros”. Haveriam de se espelhar em certos grupos hegemônicos, nos atributos “nacionais” que compartilhariam com eles, como o idioma, a raça, a religião. Mas mesmo no centro do capitalismo, mantidas as diferenças de classe, proletários encontravam-se em condições mais próximas daquelas experienciadas por seus “inimigos” do que pelas elites europeias. A princípio, integrantes do proletariado europeu eram “Outros” até mesmo na “essência racial inferior” a eles atribuída. Como afirma Robin Kelley (2017 apud Abbasi, 2020, p. 12), “[o]s primeiro proletários europeus eram sujeitos raciais (irlandeses, judeus, romani ou ciganos, eslavos, etc) e eles foram vítimas de despossessão (cercamentos), colonialismo e escravidão dentro da Europa.” (tradução livre⁸⁸). Mesmo que fossem considerados brancos, arianos, ou membros das comunidades nacionais, os “novos proletários” ainda eram privados de propriedade, direitos e liberdades. Tornavam-se, assim, objeto de exploração e violência estatal, e neles refletia a experiência de indivíduos que compunham a base da economia colonial americana, africana e asiática. Articulações de ódio davam às elites europeias a chance de lutar a guerra de classes com as armas das guerras imperiais — muito antes do fascismo, como bem demonstra Landa (2009: 233) pelo exemplo do general francês Cavaignac (apoiado quase irrestritamente pelo liberal Tocqueville):

Combatendo os insurgentes da revolução de junho de 1848, Cavaignac introduziu na França os métodos repressivos implacáveis que ele e outros militares franceses usaram pela primeira vez na luta contra os “rebeldes” árabes no Norte da África, e que não tinham precedentes na história das guerras civis europeias. Dessa forma, a luta contra os verdadeiros beduínos argelinos, em seus objetivos e métodos, foi transferida para Paris, contra os

⁸⁷ “[W]herever it comes to an open confrontation of the two myths, such as in Italy, the national myth has until today always been victorious. Italian fascism depicted its communist enemy with a horrific face, the Mongolian face of Bolshevism; this has made a stronger impact and has evoked more powerful emotions than the socialist image of the bourgeois.”

⁸⁸ “[t]he first European proletarians were racial subjects (Irish, Jews, Roma or Gypsies, Slavs, etc.) and they were victims of dispossession (enclosure), colonialism, and slavery within Europe.”

figurativos “beduínos da metrópole” (Le Cour Grandmaison, 2005: 308). (tradução livre⁸⁹).

4. 1. 3. Os secularismos socialistas

Concluimos este subtópico seguindo os passos de movimentos guiados por projetos de nação distintos dos que discutimos até agora. Apesar de algumas semelhanças, como a opção pelo secularismo, cientificismo e racismo, as rotas incorporadas a seguir se diferem fundamentalmente das que trilharam os burgueses. Junto às aristocracias, as burguesias foram as grandes responsáveis pela globalização da islamofobia na terceira onda, como forma de justificar sua dominação. No outro lado do espectro político estão movimentos socialistas que ascenderam ao poder no século 20. Exemplos dos secularismos ou ateísmos de Estado adotados por alguns deles indicam que mesmo onde imperam ideologias igualitárias radicais, a perseguição e discriminação aos muçulmanos (e a outros coletivos identitários) podem se fazer presentes. Socialistas se opunham às elites burguesas e tradicionais e aos seus sistemas de desigualdade, mas ainda seguiam algum ideal de progresso, valor tão disseminado mundialmente desde o século 19. Para alguns socialistas, as religiões dificultariam ou impediriam que o progresso almejado, um futuro comunista, fosse alcançado.

Em 1917, depois de anos de sublevação de diferentes movimentos e de dura guerra do império czarista contra os que se sublevaram, socialistas revolucionários assumiram o controle do Estado russo. Se em 1848 a tomada do poder pelos trabalhadores foi severamente revertida pelas elites, desta vez, ao fim da Primeira Guerra Mundial, a temida “tirania da maioria” conseguiu se firmar. A Revolução Russa pôde ser sentida por toda parte... tanto a esperança quanto o medo de que o capitalismo fosse superado, os trabalhadores controlassem a produção, as diferenças de classe econômica fossem extintas, os monopólios e grandes propriedades privadas e mesmo os Estados, um dia, abolidos, ganhavam escalas inéditas. Sobre este complexo evento, o Estado-nação que dele surgiu, bem como sobre subsequentes revoluções socialistas nele inspiradas, nos interessa

⁸⁹ “Combating the insurgents of the 1848 June revolution, Cavaignac introduced in France the ruthless repressive methods he and other French military men first used in fighting the Arab ‘rebels’ in North Africa, and which were unprecedented in the history of European civil wars. In that way, the struggle against the actual Algerian Bedouins, in aims and methods, was transferred onto Paris, against the figurative ‘Bedouins of the metropolis’ (Le Cour Grandmaison 2005: 308).”.

apontar os efeitos de ideologias antirreligiosas e anti-islâmicas, que então circulavam, na vida de muçulmanos e muçulmanas, e as razões pelas quais e medidas em que tais ideologias direcionavam políticas estatais. *Apesar de lá se concentrar, a islamofobia não se restringe ao campo político da direita.* Uma “islamofobia de esquerda” foi institucionalizada, primeiramente, por soviéticos. No império czarista, discursos e práticas de oposição e demonização dos muçulmanos (de modo semelhante, ainda que menos intenso, ao que ocorria com os judeus) “foram componentes chave da ideologia nacionalista russa” (CREWS, 2017, p. 93, tradução livre⁹⁰), muito vinculada à Ortodoxia. Foram outras, no entanto, as referências intelectuais que fundaram a islamofobia soviética. As acusações de conluio entre a religiosidade ortodoxa e o autoritarismo estatal, levantadas por intelectuais ateístas russos no século 19, e a crítica de Friedrich Engels à religião como justificativa para a autoridade patriarcal, influenciaram a concepção de bolcheviques sobre as religiões, encaradas como suportes de hierarquias antiquadas (Luehrmann, 2017). Contingências geográficas e históricas, trocas de líderes estatais, e a inocuidade ou imprevisibilidade de seus resultados fizeram com que a política anti-islâmica da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) — a princípio uma política antirreligiosa — variasse profundamente ao longo do século 20, como aponta o historiador Barry Childers (2012).

Segundo Childers (2012), tanto Vladimir Lenin quanto Joseph Stalin desencorajavam ataques diretos às instituições islâmicas e aos seus representantes. A despeito disso, já em 1918, a perseguição religiosa antes concentrada na Igreja Ortodoxa Russa alcançava o islã. Mesquitas foram confiscadas, *mullahs* (autoridades ou especialistas na teologia e lei islâmica) assassinados, e, em resposta, revoltas irromperam em territórios majoritariamente muçulmanos na Ásia Central. De modo a evitar os separatismos da guerra civil que sucedeu a revolução, nos anos iniciais da década de 1920, o Estado soviético buscou uma aproximação amigável com o islã — abordagem que durou pouco tempo. Mesmo que não fossem alvos, a princípio, da propaganda negativa que atingia a Igreja Ortodoxa, muçulmanos soviéticos sentiram na pele a repressão e as restrições impostas sobre cristãos ortodoxos e adeptos a outras espiritualidades na URSS. De 1924 a 1937, *mullahs* foram sistematicamente difamados, acusados de ignorância, roubo, corrupção, e foram substituídos por burocratas seculares em instituições onde

⁹⁰ “were key components of Russian nationalist ideology”.

atuavam; mesquitas foram reapropriadas; muçulmanos foram expurgados do Partido Comunista (Childers, 2012); *imams*, junto a outras lideranças espirituais, foram executados ou enviados para campos de trabalho; e até a leitura do Corão em casa tornou-se ilegal (Luehrmann, 2017).

Medidas como essas, no entanto, foram insuficientes para eliminar o islã da URSS. Childers (2012: 46) afirma que “o movimento clandestino foi tão eficaz que mesmo na Segunda Guerra Mundial o Estado não sabia quantas mesquitas ou clérigos ilegais havia.” (tradução livre⁹¹). A perseguição foi revista novamente em 1941. Com a invasão nazista, o governo soviético precisava de toda ajuda e apoio possíveis, inclusive de muçulmanos e muçulmanas⁹². Clérigos importantes de diferentes religiões, incluindo o islã, foram soltos (Luehrmann, 2017), o que foi seguido por uma série de concessões governamentais aos muçulmanos. Na década de 1950, as concessões conviveram com a propaganda antirreligiosa e as ações persecutórias, que ora avançavam, ora retrocediam. Nos anos iniciais da década seguinte, período final do governo de Nikita Khrushchev, os ataques estatais às religiões mais uma vez intensificaram-se, mas logo foram substituídos pela educação ateísta, após a ascensão ao poder de Leonid Brezhnev, em 1964. Mais tarde, a Revolução Islâmica do Irã, no fim dos anos 1970, despertou manifestações pela liberdade religiosa e, em alguns casos, contra a União Soviética, em lugares como o Tajiquistão e o Usbequistão. O governo, então, aumentou a presença de seu serviço de inteligência, bem como a propaganda anti-islâmica, nessas e noutras repúblicas. Em meio ao crescimento da religião islâmica e à proliferação de movimentos de independência nestes lugares, o último líder soviético, Mikhail Gorbachev, iniciou seu mandato incrementando as campanhas contra o islã, investindo no ateísmo científico e expurgando muçulmanos de comitês centrais. Manifestações contrárias a esse tipo de medida, entretanto, principalmente de muçulmanos (mas mesmo de organizações ateístas), fizeram Gorbachev retroceder. Em 1988, o chefe de governo da URSS anunciava seu plano de liberalização das políticas religiosas (Childers, 2012).

⁹¹ “the underground movement was so effective that even into World War II the state did not know how many illegal mosques or clergy there were.”.

⁹² No texto, discuto a “abertura” aos muçulmanos a partir da Segunda Guerra como uma questão de política interna da URSS. Childers (2012) demonstra, também, como essa estratégia foi expandida para além das extensas fronteiras soviéticas. Segundo o autor, portar-se como um amigo do islã e dos muçulmanos auxiliava na diplomacia dos soviéticos para com diferentes sociedades muçulmanas. Por outro lado, quebrar sua confiança, como quando tropas da URSS invadiram o Afeganistão, gerava afastamentos por parte das nações de maioria islâmica.

Na China, outra nação que passou por uma revolução socialista, a perseguição aos muçulmanos também se vinculou, no século 20, a ideologias mais antigas, mas, diferente do caso soviético, ela se concentrou em parte de um mandato governamental específico. Similar a outros casos apresentados, o secularismo chinês se desenvolvia, enquanto ideologia e prática, desde o século 19, cultivado por intelectuais e lideranças como instrumento da construção de um moderno Estado nacional (Van der Veer, 2012). Ainda mais antigo e enraizado na história da China, o anticlericalismo, apontado sobretudo na direção do budismo e do taoísmo, foi o primeiro grande vetor do secularismo no país. Conquistando “a atenção da mídia popular e de intelectuais que lutavam contra as idéias ocidentais modernas” (VAN DER VEER, 2012, 723, tradução livre⁹³), o secularismo ganhava formas moralizadoras, já que o clero, os templos e os mosteiros eram recorrentemente caracterizados a partir da depravação sexual e da corrupção. Ao anticlericalismo somaram-se o cientificismo e o racionalismo, dando origem a um ideal de secularização radicalmente implementado por um certo tempo após a fundação da República Popular da China em 1949 (Van der Veer, 2012; Armijo, 2008).

Durante a Revolução Cultural, de 1966 a 1976, a adoração e a educação religiosa foram proibidas. Muçulmanos, presentes há mais de mil anos na China, foram uma vez mais duramente perseguidos, neste período de imposição do maoísmo sobre as “dissidências”. Segundo Jacqueline Armijo (2008), líderes islâmicos foram aprisionados e assassinados, mesquitas foram destruídas ou tornaram-se depósitos, fábricas, e mesmo locais de criação de porcos, e “até simples expressões comuns, como *insha'llah* (se Deus quiser) e *al-hamdulillah* (graças a Deus), poderiam fazer com que muçulmanos fossem molestados, presos, torturados e, em casos extremos, mortos.” (p. 203, tradução livre⁹⁴). A partir da década de 1980, após o falecimento de Mao Tsé-Tung e em meio às múltiplas transformações pelas quais passava o país, liberdades religiosas foram gradualmente reconquistadas na China, e as comunidades muçulmanas começaram a se reconstruir (Armijo, 2008).

⁹³ “the attention both of the popular media and of intellectuals who were grappling with modern, Western ideas”.

⁹⁴ “even simple common utterances, such as *insha'llah* (God willing) and *al-hamdulillah* (thanks be to God), could cause Muslims to be harassed, imprisoned, tortured, and, in extreme cases, killed.”.

Os exemplos soviético e chinês explicitam a influência de formas ideacionais mais antigas e das visões e interesses de distintas lideranças políticas nas ações anti-islâmicas e antimuçulmanas em um dado momento e lugar. O caso cambojano, que fecha este subtópico, revela como mesmo os condutores de regimes que priorizam a hegemonia de uma classe econômica/produtiva subalterna podem almejar, concomitantemente, a hegemonia de um grupo étnico.

Muçulmanos residem desde pelo menos o século 11 no território do Camboja, onde formam a etnia minoritária cham (Kiernan, 1988). Ao longo da história da região, os cham e a maior etnia cambojana, os quemeres ou *khmer*, em sua quase totalidade budistas, guerrearam, viveram apartados, e os primeiros foram alvo de discriminação dos últimos. Apesar disso, como demonstra Ben Kiernan (1988), os dois grupos também conviviam, e seus integrantes recorrentemente casavam entre si, especialmente em localidades rurais. Nos anos 1970, ambos tiveram suas religiões proibidas. Antes mesmo do estabelecimento da Kampuchea Democrática pelo Partido Comunista da Kampuchea (PCK) — o *Khmer Rouge* — em 1975 (mesmo “ano zero” em que as religiões foram abolidas), restrições às práticas religiosas já haviam sido implementadas em territórios controlados pelo partido, durante a guerra civil que precedeu a consolidação da revolução. Membros do PCK generalizavam os muçulmanos como um bloco monolítico de pescadores (ocupação de boa parte dos cham) cuja vida não era tão difícil quanto de outros cambojanos, e diziam que eles “dedicavam tempo demais às questões religiosas, e não o tempo suficiente para a revolução” (KIERNAN, 1988, p. 10, tradução livre⁹⁵). Uma vez no controle de todo o país, o regime liderado por Pol Pot baniu não apenas a religião dos cham, mas seus costumes e seu idioma. De múltiplas formas a depender do período e lugar, membros de comunidades e famílias muçulmanas foram separados, torturados, reprimidos e massacrados. Os assassinatos dos cham muitas vezes ocorriam por motivos pífios (quando havia algum), como a recusa a comer carne de porco, por falarem sua própria língua, ou por proferirem comentários que desagradavam os membros do partido no poder. Execuções e maus-tratos levaram o grupo a um verdadeiro genocídio: cerca de 90 mil cham morreram nos anos do *Khmer Rouge*, quase um terço da etnia (porcentagem ainda maior entre as lideranças islâmicas) (Kiernan, 1988).

⁹⁵ “devoted too much time to religious matters and not enough time to revolution”.

A violência e a perseguição não atingiu apenas os muçulmanos no Camboja, mas Kiernan (1988) acredita que eles compunham uma população discriminada pelo regime que governou o país de 1975 a 1979. O autor afirma que o “grupo de Pol Pot” se distanciava de outros marxistas pela centralidade atribuída à grandiosidade nacional e racial em seu projeto. Segundo um ex-membro do PCK entrevistado pelo historiador, a partir de 1975 “[h]avia apenas uma raça — a quemer” (KIERNAN, 1988, p. 13, tradução livre⁹⁶). Mesmo padecendo da brutalidade do regime, os quemeres, diferente dos cham, não eram forçados a comer carne de porco, não foram impossibilitados de falar sua língua, nem tiveram todas as suas aldeias fragmentadas e dispersas territorialmente, indícios, para Kiernan (1998), da discriminação que assolou os muçulmanos⁹⁷. O regime do *Khmer Rouge* (juntamente com o genocídio cham) só chegou ao fim após a invasão do Camboja pelo Vietnã no fim dos anos 1970. A triste experiência cambojana, como de outros autoritarismos seculares e/ou ateístas, nos alerta para os perigos de discursos e projetos de “fim da religião”. A seguir, veremos que a adoção de uma religião específica como base de uma nação — o nacionalismo religioso — também foi, como ainda é, um poderoso repertório de ação coletiva (passível de resultados igualmente trágicos).

4. 2. Nacionalismos religiosos e ocultismos

A agressividade e a força dos científicismos e secularismos, em seu apogeu entre o século 19 e 20, também devem ser entendidas como respostas aos movimentos de inspiração religiosa que atuaram no mesmo período. Como a globalização, o nacionalismo religioso e mesmo o reavivamento religioso de uma forma mais ampla (e global) são descritos como produtos da década de 1970, por autores como Mark Juergensmeyer (2019) e Peter Beyer (2007). E como a interconexão entre distintas partes do mundo é muito mais antiga, também o são a crise de hegemonia da ciência e do secularismo, e “o religioso” como resposta a instabilidades. Quando as formas “modernas” de pensar e gerir sociedades

⁹⁶ “[t]here was only one race—the Khmer”.

⁹⁷ O autor ressalta que praticantes de outras religiões, além de diferentes minorias étnicas, como vietnamitas e chineses, também foram perseguidos pelo *Khmer Rouge*, e recorda os massacres de judeus e ciganos pelas mãos de nazistas como provas de que múltiplos genocídios podem ser cometidos ao mesmo tempo.

emergiram, tiveram de competir e cooperar com as religiões e as tradições (Casanova, 2006; Mariano, 2011). Só acreditam que o secularismo e a ciência se impuseram de modo supremo, os Estados-nação se afastaram completamente da religião ou fizeram-na desaparecer, a razão rasgou a tradição, tomou seu lugar e governou soberana, aqueles que adotaram tal ideologia e método de modo tão profundo que ganharam, para eles, ares de verdade única. Divindades, seus adoradores e intercessores, não retornaram recentemente à cena pública e à política global — mostraremos que de lá, eles nunca saíram.

Antes que movimentos de esquerda guiados pela católica teologia da libertação enfrentassem ditaduras latino-americanas, e que a direita cristã se estabelecesse como ator central da política das Américas à Europa, antes da internacionalização do movimento negro muçulmano, da Revolução Islâmica no Irã, da ploriferação de fundamentalismos sunitas da África à Ásia, antes que a direita hindu se tornasse um movimento de massas transnacional com bases sólidas no tecido social e nas instituições indianas (Mariano, 2011; Beyer, 2007; Juergensmeyer, 2019; Tomassi, 2011; Hibbard, 2010; Keys, 2009; Thobani, 2019; Santos, 2021), religião e política já se misturavam. Antecede processos como estes a mobilização de identidades, símbolos, discursos cristãos, islâmicos, hindus e de outras religiões, por parte de grupos que se enraizavam e tomavam ou pelo menos se aproximavam do controle de diferentes Estados nacionais. Estas movimentações históricas foram, muitas vezes, ignoradas por pesquisadores, não por serem irrelevantes (de modo algum o são!), mas por contradizerem a tese da secularização. Tal teoria, em grande medida adotada como dogma e por muito tempo hegemônica e praticamente incontestada nas ciências sociais, postula a exclusão da religião da esfera pública (e, a longo prazo, o seu desaparecimento, pois seria um resquício inútil da pré-modernidade) como pressuposto para a modernização (Mariano, 2011; Casanova, 2006; Moniz, 2017). Na prática, a modernidade não se impôs uniformemente ao redor do mundo, e a profecia do fim das religiões não se cumpriu.

A crença no “religioso” como algo inferior e ultrapassado, e em seu desaparecimento ou enfraquecimento como norma universal, fez com que a ciência política de lugares como Brasil, EUA e Europa subestimasse (quando não ignoraram), ao longo de sua história, a resiliência do místico e espiritual dentro da política (Burity, 2008; Moniz, 2017). Fontes de identidades coletivas e de legitimidade

moral (Hibbard apud Omer e Springs, 2013), complexas coberturas simbólicas para o mundo, e indiferentes a qualquer presunção acadêmica, as religiões — e, mais ainda, as idealizações das religiões — mantiveram-se vivas na política de boa parte da população mundial. Durante a terceira onda da globalização aqui proposta, imaginários religiosos fundamentaram e mobilizaram inúmeras ideologias e movimentos sociais, alguns dos quais islamofóbicos, nas Américas, África, Ásia e Europa. Em muitos países, a islamofobia se configurava, nesta terceira onda, como produto da colonização, e curiosamente, em alguns casos, como instrumento de descolonização (um tipo que não se descolava, no entanto, do imperialismo estrangeiro). Para além dos cenários anteriormente analisados, em geral, a islamofobia era parte da retórica e das políticas de nacionalistas religiosos de direita, que concebiam o islã e os muçulmanos como bodes expiatórios de nações orientadas por visões religiosas, nações fundadas (e refundadas) por grupos aderentes a religiões declaradamente distintas do islã.

Marginal como tema de estudos acadêmicos, o nacionalismo religioso é um conceito fundamental para a compreensão da política contemporânea de dezenas de países ao redor do mundo. Ainda menos estudadas são as raízes dos nacionalismos religiosos atuais lançadas por volta do século passado, lacuna que, em certa medida, preenchemos nesta parte do capítulo (e, para o caso brasileiro, em 6.3). Antes de defini-lo, salientamos não se tratar, necessariamente, de um fenômeno antagônico ao secularismo (Omer e Springs, 2013). Desmistifiquemos, de antemão, o secularismo e o teopolítico, como fez Cheng-tian Kuo (2017): o taiwanês chama atenção ao curto período da hegemonia secular internacional; à tendência ou hábito, de líderes políticos (inclusive secularistas), de buscar apoio de grandes grupos religiosos; à capacidade de figuras políticas de criar uma nova religião para tentar consolidar seu poder; à importância da participação de religiões democráticas na confecção de democracias; e à multiplicidade e contextualidade dos resultados do cruzamento da religião com a política⁹⁸ — “[p]ode ser uma teocracia, uma religião estatal, religiões estatais pluralistas, estatismo de caráter religioso, ou a mistura

⁹⁸ Como exemplos de condutores de Estados que mantiveram fortes vínculos com religiões, Kuo (2017) cita lordes feudais da Inglaterra, Holanda, Prússia, Suécia, Dinamarca, que entraram na modernidade adotando o luteranismo e calvinismo como reivindicação de independência em relação ao Vaticano; os colonos estadunidenses, que, com base no conceito de direitos humanos "divinos" de John Locke, fundaram o que Tocqueville chamou de primeira democracia cristã do mundo; a casa imperial japonesa, que, durante a restauração Meiji, criou uma nova religião estatal (xintoísmo); dentre outros. Evidencia-se, assim, que não apenas o "Resto", mas muitos países modernos e ocidentais tiveram como progenitora, além do secularismo, a religião.

dessas relações religião-Estado.” (p. 3, tradução livre⁹⁹). A partir de Scott W. Hibbard, os professores Atalia Omer e Jason Springs (2013: 4) complementam: “há relações parasitárias em que um usa os recursos proporcionados pelo outro” e relações “de mutualismo em que cada um se beneficia através da interação instrumental com o outro” (tradução livre¹⁰⁰).

Detalhadamente estudado por Omer e Springs (2013), o nacionalismo religioso pode ser definido a partir de diferentes conceituações e reflexões sobre casos por eles apontados. Segundo indicam os autores, podemos falar sobre um cenário de nacionalismo religioso quando marcadores religiosos passam a delimitar fronteiras de inclusão e exclusão, que permeiam arenas políticas e socioeconômicas num contexto nacional. Tais fronteiras ganham estruturas, práticas, valores, sentidos religiosos, e são erigidas por meio do apoio institucional, da segregação social, e das ritualizações, simbolizações e racionalizações de cunho teológico. Nacionalistas religiosos oferecem interpretações religiosas a processos e acontecimentos históricos, e produzem, eles mesmos, seus eventos ou performances públicas de reafirmação das identidades políticas e religiosas. Tomar partido na política, participar e apoiar ações públicas (que podem ir de marchas, manifestações e eleições a atentados terroristas, linchamentos e guerras), é encarado, por aderentes a movimentos do tipo, como dever religioso (Omer e Springs, 2013).

Interesses, conceitos e identidades religiosas são intencionalmente confundidos com interesses, conceitos e identidades nacionais (e às vezes transnacionais), por aqueles que adotam algum tipo de nacionalismo religioso. E aquilo que é do “povo”, da nação (ou de uma comunidade de nações) e, portanto, de uma religião específica, muitas vezes, se define pela oposição àquilo que pertence a um grupo dito diferente, externo. A oposição a outros coletivos, geralmente minoritários ou seculares, e sua inferiorização, encaminha o nacionalismo religioso na direção de exclusivismos e puritanismos. Até este ponto da investigação de uma forma política milenar — a mobilização da islamofobia —, vimos como o destino da opção pelo ódio, frequentemente, é o culto à hierarquia, ao autoritarismo e à limpeza étnica, bem como o consentimento e a colaboração para com eles. A crise liberal demonstrou como a negação aberta de direitos a parcelas da população e a defesa

⁹⁹ “It may be a theocracy, a state religion, pluralistic state religions, a statism of religious character, or mixtures of these religion–state relations.”

¹⁰⁰ “parasitical relationship where one uses resources provided by the other”; “of mutualism where each benefits through instrumental interaction with the other”.

de desigualdades forjaram os trilhos do fascismo, epítome, na terceira onda das globalizações, do processo de eliminação e conquista teorizado, convocado, testado e propagado desde as Cruzadas¹⁰¹. Em praticamente todos os séculos e países nos quais essa configuração política de base colonial fez morada, ela recebeu contornos se não propriamente religiosos, então profundamente influenciados por religiões e tradições místicas. O interesse por passados, verdades, hierarquias, ordens perdidas, mas passíveis de serem recuperadas por revoluções religiosas e espirituais, fez convergir nacionalismos religiosos e fascismos, do século 20 ao 21.

A linha que liga o cruzadismo ao fascismo (figura que ganhou, é claro, outros contornos de um ponto a outro) não é apenas uma hipótese deste texto, mas elemento ideológico expresso pelos próprios fascistas. Apesar de ser “um pensamento” bastante limitado — por ressentimentos, paranoias, ignorâncias e obsessões com hierarquia, pureza e outros valores elitistas —, “a ideologia fascista” é uma tradição de múltiplas correntes. Nas teorias dos diferentes ideólogos sobre raça do nazismo, disputavam espaço e mesclavam-se referências do paganismo, odinismo, anticristianismo, catolicismo, eugenismo, todo tipo de racismo místico e também científico que deu vida ao arianismo (Goodrick-Clarke, 2004; Hastings, 2018). Dentre os vários grupos religiosos e sociedades secretas ocultistas responsáveis por moldar a ideologia nazista incipiente, chamo atenção aos Novos Templários, de inegável influência no movimento (Goodrick-Clarke, 2004). Seus membros, como Lanz von Liebenfels, introduziram no nazismo, além de símbolos místicos como a suástica, teorias raciais que vinculavam o fim das ordens militares religiosas medievais à degeneração da “raça ariana”. Se eram os cavaleiros cruzados os responsáveis por exterminar e expulsar dos impérios europeus as ditas raças inferiores, como os semitas, preservando a “eterna pureza germânica”, então era neles que os medievalistas se inspirariam. Fundariam, a partir de teorias elitistas e narcisistas, seu próprio império, sua depurada aristocracia, sua nova Ordem. Ocupando o lugar de imperador de um terceiro *Reich*, Hitler (que compartilhava, de

¹⁰¹ Afirmar que o fascismo é a máxima expressão, num certo período, das políticas de dominação e exploração globalizadas desde pelo menos o século 11, não implica em restringir ao fascismo o potencial discriminatório e eliminacionista de ideologias, movimentos e Estados. No fascismo, o culto à morte e à desigualdade se explicitam, aceleram-se processos mais antigos de acumulação (de direitos, mesmo o direito à vida, e de recursos). Estes processos, entretanto, podem aflorar de múltiplas formas, em cenários políticos diversos, incluindo os ditos democráticos, liberais ou socialistas.

certa forma, destas noções raciais¹⁰²), deu à guerra colonial nazista pelo território e povo soviético o nome de um cruzadista, o imperador romano-germânico Friedrich Barbarossa (Stahel, 2018). Não só o genocida austríaco e ocultistas germânicos, herdeiros do romantismo alemão (Goodrick-Clarke, 2004), mas também católicos mais tradicionais, de outros contextos nacionais, uniam o imaginário medieval à luta aristocrática da direita. Em meio à guerra civil espanhola, bispos, falangistas e Francisco Franco¹⁰³, autointitulado cavaleiro de Cristo, convocaram uma "cruzada católica" contra os republicanos, generalizados falsamente como bolcheviques sem Deus, condutores de uma "revolução vermelha global" (Deschner, 2013). Finda a guerra na Espanha, vencida pela direita, o Vaticano conferia "ao ditador os direitos de um monarca 'pela graça de Deus'" (MIR, 2012, p. 177).

Para além do resgate de um mundo de cavaleiros devotos a alguma espiritualidade pretensamente superior, cuja autoridade advém de sua sacralidade, verificando apenas a politização da "questão islâmica" pelos principais regimes fascistas dos anos 1920 e 1930, notamos uma tentativa de aliança, por parte de fascistas alemães e italianos de alto escalão, e demonstrações pontuais de preconceito anti-islâmico, por parte de soldados nazistas, para com populações muçulmanas na Alemanha e em territórios ocupados por países do Eixo, do Norte da África aos Bálcãs (Motadel, 2014). Ainda que Schmitt (Landa, 2009), Lanz (Goodrick-Clarke, 2004) e Hitler (Stahel, 2018) tenham referenciado espectros islâmicos antigos e idealizados como contrapontos à figura de seus próprios grupos, não há indícios de que muçulmanos foram racializados como os judeus pelos nazistas. Por meio de sua máquina de propaganda estrangeira, nazistas buscavam, inclusive, distingui-los, estimulando a hostilidade de muçulmanos para com judeus (além de soviéticos, britânicos e outros adversários de Hitler) (Motadel, 2014).

¹⁰² Nicholas Goodrick-Clarke (2004) não é capaz de afirmar se a referência é mesmo Lanz e os Novos Templários ou Richard Wagner, mas demonstra, através de uma fala de Hitler, como o líder nazista adotava qualquer invenção mirabolante que conferisse alguma legitimidade à sua supremacia e a de sua facção. Um trecho de uma conversa do ditador fascista em 1934 o aproxima do cruzadismo racial de Lanz, ou, nas palavras de Clarke, de sua ariosofia: "Como podemos deter a decadência racial? Vamos formar uma companhia seleta dos realmente iniciados? Uma Ordem, a irmandade dos Templários em torno do Santo Graal do sangue puro?" (p. 197, tradução livre). "How can we arrest racial decay? Shall we form a select company of the really initiated? An Order, the brotherhood of Templars round the holy grail of pure blood?)"

¹⁰³ Ainda que a caracterização do ditador católico como fascista seja alvo de contestações — sobretudo porque, finda a guerra civil espanhola e com a derrota dos fascistas europeus, seu regime procurou se estabelecer como uma ditadura mais tradicional, sem mobilização de massas —, Franco foi um grande aliado de Hitler e Mussolini, e deles em muito se aproximava (Paxton, 2007).

Apesar dos elogios¹⁰⁴ e da aproximação por convenções da Segunda Guerra, as tropas nazistas pouco fizeram para proteger muçulmanos da violência política e étnica em lugares como Bósnia e Herzegovina, e cometiam, eles mesmos, atrocidades contra o grupo. Do lado dos muçulmanos, havia desde aqueles que colaboravam com a produção da propaganda nazista, ou que ingressavam nos seus exércitos (a maioria de algumas regiões soviéticas, como Cáucaso e Crimeia, atraídos principalmente por interesses materiais), até os que se opunham aos fascistas e protegiam os grupos por eles perseguidos (Herf, 2009; Motadel, 2014). Ou que eram, eles mesmos, alvos da inimizade fascista, caso de muitos ciganos (ou povos romani) muçulmanos e de judeus convertidos ao islã¹⁰⁵ (Motadel, 2014).

As instruções de respeito aos seguidores do islã passadas dos generais aos soldados nazistas (Motadel, 2014) e a busca do movimento por uma concepção de “semita” que não incluísse muçulmanos (improvisando e modificando a forma como Hitler definiu o tema em *Mein Kampf*¹⁰⁶) (Herf, 2009), exemplificam o pragmatismo contido na articulação de ódios. Mais que repetições discursivas, este processo representacional, tão emotivo quanto racional, é elaborado por cálculos contextuais, que demandam, às vezes, desarticulações. Já que não mais compartilhavam da mesma natureza inferior judaica, muçulmanos e sua religião seriam protegidos pelos nazistas... ao menos assim dizia sua propaganda (Motadel, 2014). Na prática, nem mesmo as mulheres e crianças das comunidades muçulmanas eram poupadas das balas alemãs, se os “parceiros muçulmanos” fossem considerados traidores. E a depender da força de ocupação e da sociedade ou comunidade muçulmana ocupada a que nos referimos, a brutalidade aos muçulmanos e o desrespeito ao islã eram generalizados (caso da Bósnia ocupada por nacionalistas sérvios e Macedônia sob domínio búlgaro) (Motadel, 2014).

¹⁰⁴ Os nazistas projetavam, no islã, o modelo político que queriam para si. Imaginavam-no, em muitos sentidos, positivamente, mas ainda de modo absurdamente fechado e generalizante. Como outros orientalistas desde que o orientalismo se secularizou (Said, 2007), muitos nacional-socialistas idealizavam o islã menos como uma religião, e mais como movimento político — um pan-islamismo — liderado por Muhammad. Viam no “mundo islâmico” algo distante da realidade, mas que desejavam ser: um potente bloco monolítico, inteiramente antisemita, militarista, voluntarista e masculinista (Motadel, 2014). Ainda existem, no século 21, alguns grupos e indivíduos de extrema direita islamofílicos, cujo apreço por muçulmanos deriva de projeções semelhantes às dos nazistas (Mondon e Winter, 2017).

¹⁰⁵ Motadel (2014) conta que, para tentar escapar do terror fascista perdurado em diferentes nações balcânicas durante a Segunda Guerra, muitos judeus se convertiam ao islã, e alguns de lá fugiam trajando vestimentas islâmicas. A conversão também era adotada por povos romani cristãos, mas, como no caso dos judeus, nem sempre os livrava da perseguição, ou era permitida pelo Estado.

¹⁰⁶ No livro, Hitler descreve o antisemitismo como um ódio direcionado sobretudo aos judeus, mas que também poderia abarcar muçulmanos (Herf, 2009).

Ainda assim, eram os judeus, ciganos e comunistas alguns dos principais alvos do ódio fascista europeu, não os muçulmanos. Foi no final do século 20 e início do 21, segundo Kallis (2018), que expressões ocidentais da extrema direita passaram a adotar, preferencialmente, a islamofobia como ódio mobilizador no lugar do antissemitismo, afastando-se, deste modo, de tradições fascistas clássicas. Acredito que tal distanciamento só foi possível devido ao desconhecimento generalizado sobre movimentos fascistas e indivíduos e grupos com inclinações fascistas que atuaram para além da Europa Ocidental, sobretudo durante a Segunda Guerra (apoiados e financiados tanto por governos do Eixo, quanto por Aliados; Casolari, 2020; Bowser, 2020; Reynolds, 2004; Motadel, 2014). Os casos que agora trabalharemos evidenciam como a islamofobia, muitas vezes associada ao antissemitismo (mas também substituindo-no), foi adotada por fascistas e profascistas em múltiplos contextos nacionais já no início do século 20. Além do fascismo italiano e do nazismo, que ora afagavam a Igreja Católica, ora atacavam-na (Paxton, 2007; Deschner, 2013; Goodrick-Clarke, 2004), e flertavam com diferentes tipos de ocultismos (Goodrick-Clarke, 2004; Falconieri, 2019), outros regimes e movimentos fascistas ou inspirados no fascismo nutriram relações mais íntimas com as religiões. Combinado ao nacionalismo religioso e ao ódio aos muçulmanos, o fascismo foi levado a partes do mundo frequentemente esquecidas por estudiosos do tema. Junto a secularistas (sobretudo liberais, mas também socialistas), foram diferentes nacionalistas religiosos, em boa medida de orientação fascista, os principais responsáveis por fomentar e globalizar a islamofobia a partir do século 20.

4. 2. 1. O nacionalismo hindu

Na Índia, o nacionalismo religioso, a princípio, foi ofuscado pelo nacionalismo secular. Nações, no entanto, são projetos sempre inacabados, e um investimento contínuo no enraizamento social pode proporcionar sólidas vitórias aos perdedores de outrora. Paralelos ao secularismo de Mahatma Gandhi e do Partido do Congresso, que lideraram o movimento de independência indiano, o isolamento e a separação de diferentes comunidades religiosas foram cultivados, por movimentos influenciados pelo islã, sikhismo e hinduísmo, como alternativa política para o país sul-asiático. Estimulado pelos colonizadores britânicos desde o século 19, o

divisionismo com base na religião provocou conflitos cada vez mais sangrentos entre estas comunidades no início do século 20, sobretudo entre hindus e muçulmanos, respectivamente o maior grupo religioso e a principal minoria religiosa da Índia (Upadhyay e Robinson, 2012). Em meio à luta por independência e à violência intercomunitária, foi forjada, nos anos 1920, primeiramente a ideologia *Hindutva* (“hinduidade”, em hindi), seguida pela *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS), a Organização Nacional dos Voluntários. A ideologia *Hindutva* apostou numa identidade excludente para os sincréticos e múltiplos hindus, descritos como legítimos povos indígenas da Índia. Propôs, então, o condicionamento do patriotismo de indianos à concepção de seu país como uma terra sagrada, questionando o apreço pela Índia de grupos vistos como estrangeiros, como muçulmanos e cristãos (Raychaudhuri, 2000). Nesta visão, a nação indiana é compreendida como *Hindu Rashtra* (Santos, 2021) ou *Hindustan*, a pátria dos hindus, uma “raça” que compartilharia o mesmo sangue, cultura, história e geografia sagrada (Battaglia, 2017). Num país profundamente diverso em matéria religiosa, o estabelecimento do projeto supremacista hindu demandaria, além da infiltração cultural e institucional, altas doses de violência — tarefas assumidas pela organização paramilitar RSS (Santos, 2021).

Apesar de muitas similaridades estruturais entre o grupo de extrema direita indiano e as milícias fascistas, e mesmo que o regime fascista italiano, inaugurado em 1922, tenha conquistado a atenção da mídia indiana e dos nacionalistas hindus, não há evidências que permitam afirmar, segundo Marzia Casolari (2020), que os fundadores da RSS criaram-na aos moldes do fascismo. A pesquisadora italiana demonstra como tal influência no grupo (e no movimento nacionalista hindu, de forma mais ampla) é inegável, contudo, a partir dos anos 1930. De acordo com Casolari (2020), em 1931, B. S. Moonje, liderança do partido *Hindu Mahasabha*, se encontrou com Mussolini, e visitou diferentes instituições fascistas na Itália. De volta à Índia, Moonje, contrário à não violência pregada por Gandhi, levou consigo o projeto de militarização da sociedade que encontrara na Europa. O treinamento militar e a doutrinação de hindus, a serem iniciados em sua juventude, foram adotados, então, por K. B. Hedgewar, aprendiz e amigo de Moonje e primeiro chefe da RSS. A formação de associações juvenis e de milícias tinha por objetivo preparar e organizar a violência contra indivíduos que, num entendimento fascista, ameaçavam a unidade nacional — principalmente os muçulmanos, no caso indiano.

Nos anos finais da década de 1930, a “questão muçulmana” na Índia era comparada à “questão judaica” na Alemanha por V. D. Savarkar, ideólogo que deu origem à *Hindutva*. Savarkar não só apoiava as políticas antijudaicas hitleristas; em suas palavras, via na “cruzada da Alemanha contra os inimigos da cultura ariana” um modo de “despertar os hindus indianos para a restauração de sua glória perdida” (CASOLARI, 2020, p. 95, tradução livre¹⁰⁷).

Derrotado na Europa com o fim da Segunda Guerra Mundial, o fascismo, enquanto ideologia e movimento, não desapareceu na Índia. Em 1947, durante sua partição em dois Estados independentes (dando origem, além da nação indiana, ao Paquistão, país de maioria muçulmana), marcada pela explosão da violência intercomunitária, grupos hindus como a RSS participaram de uma série de massacres de muçulmanos (Casolari, 2020). A fúria *Hindutva* não se limitou aos praticantes do islã. No ano seguinte, um membro da *Hindu Mahasabha*, que por muitos anos atuou também na RSS, assassinou Gandhi, grande defensor da tolerância e cooperação entre hindus e muçulmanos. A RSS foi temporariamente banida (dadas as suspeitas de seu envolvimento com o assassinato de Gandhi), os conflitos étnicos cessaram nas primeiras décadas pós-independência, e os nacionalistas hindus falharam em se tornar uma força eleitoral competitiva nesse período (Raychaudhuri, 2000). Mas de modo algum isso implicou numa contração do nacionalismo hindu e da islamofobia indiana, que apenas começavam a se arraigar. Elementos do hinduísmo (especialmente de sua expressão bramânica) foram pontualmente adotados e mobilizados pelas instituições indianas e até mesmo por membros do Congresso Nacional Indiano, o partido de Gandhi que dominou a cena política da Índia no século 20 e que proporcionou certa inclusão para minorias religiosas e castas inferiores. A partir da década de 1960, tensões intercomunitárias retornaram, espalhando-se pelo país junto aos grupos nacionalistas hindus (Raychaudhuri, 2000; Upadhyay e Robinson, 2012). Coordenadas pela RSS, que se expandiu ininterrupta e assustadoramente desde os anos 1930¹⁰⁸, tais associações multiplicaram-se, diversificaram-se, tornaram-se parte do cotidiano de um número crescente de indianos, dando origem à *Sangh Parivar* (algo como Família de

¹⁰⁷ “Germany’s crusade against the enemies of Aryan culture will [...] awaken the Indian Hindus for the restoration of their lost glory”.

¹⁰⁸ Em 1932, 10 mil indianos integravam a RSS, número que saltou para 150 mil em 1941 e atingiu a marca dos 600 mil em 1951. Seu crescimento não cessou — no século 21, o grupo paramilitar passou a contar com pelo menos 3 milhões de membros. Em 80 anos, a RSS foi de 200 centros para 150 mil filiais em toda a Índia (Casolari, 2020; Battaglia, 2017).

Associações, em hindi). O que era pontual sob governantes secularistas — ataques a muçulmanos, sua subalternização, e a mobilização política do hinduísmo, interpretado de modo cada vez mais exclusivista — ganharia vigor e centralidade inéditos com o declínio do Congresso (Battaglia, 2017; Santos, 2021), cenário melhor discutido no capítulo seguinte.

4. 2. 2. Os nacionalismos budistas

Em algumas nações no entorno da Índia, foi o budismo theravada a religião majoritária que serviu de referência para movimentos nacionalistas, que também vilanizavam e atacavam, de diferentes formas, comunidades muçulmanas, ou foram, ao menos, responsáveis por restringir seus direitos. Bastante recorrente, sobretudo no Ocidente, a representação colonial de budistas como expoentes da paz, em contraste com muçulmanos, supostos representantes da violência (Yusuf, 2018; Holt, 2016), não resiste à observação de casos empíricos datados desde, pelo menos, a terceira onda da globalização aqui estudada. Deixar para trás noções essencializantes sobre os grupos religiosos, mais que uma fuga da superficialidade intelectual, é um modo de responsabilizar aqueles que optam pelo ódio, e de fazer justiça aos que trilham outros caminhos. Assim como na Índia, em países de majorias budistas, o nacionalismo e o anticolonialismo foram instrumentalizados tanto por movimentos mais tolerantes, quanto por grupos islamofóbicos (Roberts, 1997; Bowser, 2020). Os últimos, analisados a seguir, deixaram profundas marcas nas identidades das nações onde operaram. Tornaram “ser cingalês”, “ser birmanês”, “ser tailandês”, para muitos cingaleses, birmaneses e tailandeses, diferente de “ser muçulmano”, e introduziram na política dos séculos 20 e 21 de seus países, a ideia da subjugação deste “ser diferente” como travessia para a ordem e a independência.

No Ceilão, atual Sri Lanka, a estrutura regulatória que, em boa medida, coibia o islã e as liberdades de seus praticantes (citada no capítulo anterior), foi destituída após 1796, quando a ilha passou do domínio da Companhia Holandesa das Índias Orientais para o controle da Companhia Britânica das Índias Orientais (Mahroof, 1990). A troca de colonizadores e as subseqüentes concessões britânicas aos muçulmanos que lá viviam não resultaram no fim da islamofobia na região, mas no início de sua nova fase. Cerca de mil anos de predomínio da confiança mútua e

cooperação entre seguidores do budismo e do islã foram substituídos pela constante desconfiança e competição política e econômica, frutos da velha tática de dividir para conquistar implementada por conquistadores britânicos. No fim do século 19 e início do século 20, ascendia, como resposta das elites budistas à colonização, o nacionalismo budista-cingalês, guiado pela defesa do budismo e da “raça cingalesa” como pilares da cultura indígena do Ceilão (Nuhman, 2016). Inicialmente, os principais adversários destes nacionalistas eram os britânicos e os missionários cristãos, e após a independência do país, em 1948, foram alvo de sua inimizade os tâmeis, habitantes da ilha que não falam o cingalês, mas o idioma tâmil, e têm nele a base de sua identidade étnica. Foi só com o fim da guerra civil entre cingaleses e tâmeis, em 2009, que muçulmanos foram eleitos os grandes opositores dos nacionalistas budistas no Sri Lanka (Nuhman, 2016; Bretfeld, 2018). Mas o ódio ao grupo fora cultivado desde tempos mais remotos, impulsionado pelas concessões legadas pelos britânicos aos muçulmanos (uma forma de conquistar sua lealdade e apartá-los dos budistas), chave para que muitos deles ascendessem economicamente (Nuhman, 2016).

Do fim do século 19 ao princípio do 20, a islamofobia começou a ser popularizada no Ceilão, difundida por figuras budistas com atuação internacional como Anagarika Dharmapala, principal proponente da identidade budista-cingalesa à época. Tradições de pensamento de origem ocidental, como a teosofia, o racismo científico e o orientalismo, eram mesclados a discussões locais no projeto de reavivamento budista de Dharmapala (Frost, 2002; Roberts, 1997; Obeyesekere, 1991). Anteriores ao fascismo, muitas afirmações do escritor se assemelham aos discursos e ideais fascistas vistos neste capítulo. Em 1902, ele descrevia o cristianismo como um tipo de “monoteísmo semita”, e em 1903, estabelecia uma hierarquia das religiões mais destrutivas, liderada pelo “maometismo”. Praticantes de religiões ou membros de diferentes etnias percebidas como estrangeiras e vis, como os muçulmanos, seriam os responsáveis, segundo o autor, pela decadência da “civilização ariana cingalesa” (Roberts, 1997). Ao contrário dos “filhos cingaleses do solo”, escreveu Dharmapala em 1915, “[o]s maometanos, um povo estrangeiro por método shylockiano¹⁰⁹, tornaram-se prósperos como os judeus.” (GURUGE, 1965

¹⁰⁹ Personagem criado pelo inglês William Shakespeare, o vingativo Shylock é um agiota judeu na peça *The Merchant of Venice* (*O Mercador de Veneza*), escrita no fim do século 16 (Costa Júnior e Gressana, 2011).

apud NUHMAN, 2016, p. 29, tradução livre¹¹⁰). Este sentimento antimuçulmano com ecos antissemitas e fortes fundamentos econômicos, propagado por jornais editados por nacionalistas como Dharmapala, logo apresentou seus infelizes efeitos. No mesmo ano de 1915, pouco depois da declaração do ideólogo, eclodiram, em diferentes partes do país, os maiores conflitos entre cingaleses e muçulmanos registrados até então. Antes de ser duramente contida pelo governo, a violência étnica resultou em algumas muçulmanas estupradas, dezenas de muçulmanos mortos, centenas de mesquitas destruídas ou danificadas, e milhares de comércios de muçulmanos saqueados, muitos dos quais incendiados e arruinados (Nuhman, 2016). A violenta supressão governamental dos ataques inflamou o ódio islamofóbico entre a elite cingalesa, perceptível na maldição lançada por Dharmapala: “atirem, enforcuem, esquartejem, aprisionem ou façam qualquer coisa com os cingaleses, mas sempre haverá discórdia entre os mouros e os cingaleses.” (BLACKTON, 1967 apud NUHMAN, 2016, p. 33, tradução livre¹¹¹).

Como demonstra Macbool Alimohammed Nuhman (2016), o nacionalismo budista prosseguiu em evolução no Sri Lanka ao longo do século 20, e seu caráter islamofóbico, antes de atingir centralidade no movimento, permaneceu notável. Incorporado por governantes após a independência, tal ideologia se materializou, por exemplo, na emergência de diferentes grupos e organizações budistas extremistas, na transferência para budistas de terras cultivadas por muçulmanos em algumas regiões, e em revoltas antimuçulmanos que retornaram nos anos 1970, e que ganharam novas proporções no século 21.

*Pogroms*¹¹² contra muçulmanos também se intensificaram recentemente no Mianmar, e como no Sri Lanka, são, de certo modo, a continuação da violência convocada por nacionalistas budistas nas primeiras décadas do século passado. Outras similaridades entre as islamofobias birmanesa e cingalesa nesta terceira onda residem na associação feita entre o “inimigo muçulmano” e os britânicos (que também colonizaram o Mianmar, então chamado de Birmânia), e no ressentimento econômico projetado neste “invasor”. A islamofobia sul e sudeste-asiática, como a

¹¹⁰ “The Mohammaden, an alien people by Shylockian method, became prosperous like the Jews.”

¹¹¹ “shoot, hang, quarter, imprison or do anything to the Sinhalese but there will always be bad blood between the Moors and the Sinhalese”.

¹¹² Originalmente utilizada para se referir a massacres de judeus realizados na Rússia czarista, a palavra *pogrom* (russo para “destruição”), caracteriza “contextos em que um segmento dominante de uma população ataca sistematicamente outro segmento em seu seio” (ROBERTS, 2021, n.p., tradução livre). “contexts in which a dominant segment of a population systematically assails another segment in their midst”.

islamofobia por toda parte, se processou transnacionalmente. As histórias de países da região se cruzam — entre eles transitaram, ao longo de séculos, comerciantes, imigrantes, ideologias, religiões, filosofias, colonizadores, movimentos de libertação. Nacionalistas hindus indianos se aproximavam, por meio da declaração de um inimigo muçulmano em comum, de budistas birmaneses (Bowser, 2020), que, por sua vez, trocavam, em inglês, iniciativas reformistas, sermões e discussões religiosas com budistas cingaleses (Frost, 2002). Personagens frequentes nas rotas em torno do Oceano Índico, “os indianos” acabaram incorporados ao universo simbólico de Sri Lanka, Tailândia e Mianmar, muitas vezes, como estrangeiros perigosos e/ou racializados. Durante as revoltas cingalesas de 1915, antes que fossem roubados e destruídos, comércios de muçulmanos receberam a inscrição “*hambaya*” em suas paredes (Roberts, 1981). O termo depreciativo remetia aos “mouros costeiros”, comerciantes muçulmanos de origem indiana. Uma dentre suas diversas variações, “*hambamarakkala*”, utilizada por Dharmapala, é a articulação dos “muçulmanos indianos” com os “*marakkala*”, outros praticantes do islã do Sri Lanka. É um antigo indício de como as diferentes comunidades muçulmanas da ilha foram agrupadas, e de como o “Outro”, mesmo que um vizinho milenar, pode ser transformado num tipo de estrangeiro (Mahroof, 1990; Frost, 2002; Roberts, 1997; Ali, 1984). Processo semelhante carrega “*khaek*”, palavra geralmente ofensiva atribuída a muçulmanos na Tailândia. “*Khaek*” evoca, além de uma origem em certa região estrangeira (da Índia às nações com maiorias muçulmanas no Oriente Médio), alguns traços fenotípicos (como pele escura, barba, no caso de homens, e nariz aquilino) (Keyes, 2009). Mas em nenhum lugar a hostilidade conjunta a muçulmanos e indianos foi tão evidente quanto no Mianmar, onde revoltas contra os “*kala*” deram início à tomada do país pelo fascismo (Bowser, 2020).

Concebido como um grupo invasor e colonizador por fascistas birmaneses que ascenderam ao poder durante a Segunda Guerra Mundial, “*kala*”, termo que pode ser traduzido como “negro” e que remete a estrangeiros, é o produto da “união da raça indiana e da religião islâmica em contraste com a união da raça birmanesa com a religião budista”; uma categoria racial relativamente ampla que abarcava “não só muçulmanos indianos, mas também outros indianos, muçulmanos birmaneses, e todas as entidades que podiam ser interpretadas como alinhadas a eles (o governo

kala dos britânicos, por exemplo).” (BOWSER, 2020, p. 174, tradução livre¹¹³). A inclusão de indianos nesta articulação de ódios se deve à sua condição de imigrantes, levados desde o século 19 para atuar como empresários, assistentes da colonização, e, principalmente, como mão de obra barata pelos britânicos, que administraram a Birmânia como uma província da Índia até 1935 (Bowser, 2020; Yusuf, 2018). Já o islã foi escolhido pelos fascistas, segundo Matthew J. Bowser (2020), devido à maior incidência de casamentos de indianos muçulmanos com mulheres birmanesas budistas, se comparados aos casamentos entre essas mulheres e indianos hindus, à presença de diferentes comunidades muçulmanas indígenas no país, e à insatisfação gerada pela concessão britânica de representação comunitária aos muçulmanos.

Se, como propagado no final dos anos 1930 pelos principais jornais do país, “os *kala*” se apoderavam cada vez mais da Birmânia, não somente de sua cultura religiosa, de suas mulheres, da pureza racial ou da soberania nacional, mas também de seus recursos e empregos num período de profunda crise econômica, então expulsá-los e devolver a nação aos “verdadeiros birmaneses” seria, aos olhos de membros de diferentes partidos nacionalistas e regionalistas, de capitalistas birmaneses e de muitos monges e trabalhadores, uma pauta cada vez mais atraente e urgente (Bowser, 2020). E, para o Império Britânico, cada vez mais conveniente, já que o ódio anti-*kala* redirecionava a luta anticolonial, apontada, então, aos indianos e muçulmanos. Além disso, enfraquecia o movimento socialista birmanês e a descolonização transnacional, a reforma agrária e a redistribuição econômica que seus aderentes propunham, e que tanto apavoravam os britânicos. Em 1935, os colonizadores decidiram separar a administração dos territórios indiano e birmanês, a fim de fragmentar, também, os movimentos anticoloniais das duas regiões. No ano seguinte, foi eleito como primeiro-ministro o socialista Ba Maw, do partido *Sinyetha* (“Homem Pobre”/“Proletário”), contrário à separação Índia-Birmânia, à colonização britânica e ao capitalismo. Governando através de uma frágil e diversa coalizão, os socialistas tentaram implementar uma agenda social-democrata. Foram incapazes, contudo, de se desvencilhar dos interesses de capitalistas europeus e indianos e da ordem jurídica que garantia seu domínio; incapazes também de mobilizar a

¹¹³ “union of the Indian race and the Islamic religion to contrast with the union of the Myanmar race and the Buddhist religion”; “not just Indian Muslims but also other Indians, Burmese Muslims, and all entities that could be construed to align with them (the Kala Government of the British, for example).”.

solidariedade proletária interétnica, amplamente desencorajada pelos capitalistas de diferentes origens e por partidos e movimentos à direita. A economia e o Estado continuavam, em geral, nas mãos de colonizadores britânicos e co-colonizadores indianos, e os socialistas eram um de seus gestores. Vistos, portanto, como aliados ou representantes dos “*kala*” (Bowser, 2020).

Tamanha crise no socialismo birmanês foi incitada, principalmente, pelos *Galon*-fascistas¹¹⁴ do partido *Myochit* (“Amor à Raça”) (Bowser, 2020). Sua bem sucedida aposta para tomar o lugar dos socialistas? O bloqueio parlamentar do governo de Ba Maw; a articulação com políticos e movimentos nacionalistas e grupos religiosos; a boa relação com impérios estrangeiros; e, acima de tudo, a difusão e radicalização do anti-indianismo e da islamofobia, sentimentos vinculados à oposição aos socialistas. Apoiados ou ao menos tolerados por britânicos, e patrocinados por empresários birmaneses e imperialistas japoneses, os fascistas da Birmânia podem ser entendidos como um influente (e, por um certo tempo, exitoso) desdobramento de movimentos nacionalistas mais antigos. Anos de reformismo budista e separatismo birmanês deram base para a atuação do *Myochit*. A principal inovação introduzida por seu líder, U Saw, foi o sensacionalismo e o conspiracionismo anti-*kala*, inspirados nos métodos apresentados no *Mein Kampf*. Difundidos na grande mídia, no parlamento, em mosteiros e templos, e já testados e bem manejados por fascistas na Europa, cultivava-se, na Birmânia, em seus vizinhos e em países distantes, como antídotos da popularidade dos socialistas, o medo e ódio aos “inimigos da nação”. Para reordenar tudo o que fora desordenado pela ação do inimigo e alcançar o progresso, fascistas propunham ditaduras

¹¹⁴ “Na mitologia birmanesa, Galon, baseado no deus-águia hindu Garuda, foi um herói milenarista que derrotaria a serpente, Naga, no fim dos tempos; por analogia, U Saw [(líder dos fascistas birmaneses que se dizia ‘*Galon U Saw*’)] também estava se apresentando como o matador de Naga, ou, nesse contexto, do Estado colonial britânico. U Saw construiu um grupo paramilitar privado a partir de seus apoiadores fervorosos denominado *Galon Tat*, ou ‘Exército *Galon*’. De camisa preta e coturno, a milícia do *Galon Tat* se encaixa perfeitamente no ‘arco-íris de camisas’ do movimento fascista global dos anos 1930. Para expressar a mistura única de ideias europeias do fascismo e ultranacionalismo palingenético específico da Birmânia, os esquerdistas na Birmânia começaram a se referir ao movimento de U Saw coletivamente — incluindo o Partido *Myochit*, bem como seus aliados políticos na *sangha* e em outros partidos políticos birmaneses — como *Galon-Fascismo*.” (BOWSER, 2020, p. 18, tradução livre). “In Burmese mythology, Galon, based on the Hindu eagle god Garuda, was a millenarian hero who would defeat the serpent, Naga, in the end-times; by analogy, U Saw was also presenting himself as the slayer of Naga or, in this context, the British colonial state. U Saw built a private paramilitary from his diehard supporters called the Galon Tat, or ‘Galon Army’. The black-shirted, jackbooted militia of the Galon Tat fit neatly into the ‘rainbow of shirts’ of the global fascist movement in the 1930s. To express the unique blend of European ideas of fascism and palingenetic ultranationalism specific to Burma, leftists in Burma began to refer to U Saw’s movement collectively—including the Myochit Party as well as its political allies in the Sangha and in other Burmese political parties—as Galon-Fascism.”

reacionárias. No caso birmanês, parte da ordem era a *sasana*, a manutenção do budismo na Terra, garantida por uma monarquia teocrática que o Império Britânico substituiu, forçosamente, por um secularismo. E quem prometia recuperá-la em meio ao caos moderno, como ditador inspirado em tal passado, era U Saw (Bowser, 2020).

Em março de 1938, U Saw fundou seu partido e sua milícia, e em junho, intensificou sua propaganda islamofóbica. Dentro de cerca de um mês, suas conspirações trouxeram à tona as manifestações anti-*kala* que o líder fascista tanto esperava. Da capital Rangoon, a campanha de violência, voltada sobretudo aos muçulmanos, se espalhou por toda a Birmânia, prolongando-se até dezembro. A esta altura, o fascismo birmanês conquistara o reconhecimento e a aprovação até mesmo dos nazistas, como bem recorda Bowser (2020), pesquisador que analisou profundamente o *Galon*-fascismo, a islamofobia birmanesa e as revoltas de 1938. O que se iniciou, segundo o autor, como um encontro dos “patriotas budistas” organizado por *pongyis* (ou monges budistas), rapidamente, deu lugar a passeatas, agressões e assassinatos de indianos, além de saques e depredações de suas lojas, residências e locais de oração, sobretudo mesquitas. Com os protestos, a desobediência civil, os *pogroms* e a repressão subsequentes, Ba Maw perdeu o apoio de birmaneses e britânicos. Seu governo foi destituído em 1939, substituído pela liderança de um membro da coalizão nacionalista indicado pelos britânicos, igualmente golpeado, em 1940, pelo colega de coalizão partidária U Saw. O líder do *Galon*-fascismo foi finalmente nomeado primeiro-ministro no ano seguinte. Marcaram seu curto governo o avanço do autoritarismo e a institucionalização da ira contra “os *kala*”: U Saw aprisionou diversos oponentes, e instituiu drásticas restrições à imigração indiana (Bowser, 2020). Mesmo afastado do governo pelos colonizadores — que descobriram suas juras de fidelidade ao Império Japonês — U Saw, ou melhor, o fascismo que cultivou, marcou tragicamente o Mianmar:

Durante a invasão japonesa da Birmânia que se seguiu em 1942, o legado da exclusão e ódio sistemáticos do movimento *Galon*-fascista foi que cerca de 500 mil dos 1 milhão de indianos que haviam se tornado residentes permanentes da Birmânia decidiram fugir para a Índia como refugiados. Abandonados pelo Estado colonial britânico, esses refugiados tiveram que viajar a pé. Dezenas de milhares morreram de fome, doenças, violência e exposição numa atrocidade que ficou conhecida como a “Longa Marcha”. Enquanto isso, o Exército de Independência da Birmânia (BIA), liderado por direitistas que lutavam por uma “Birmânia para os birmaneses”, e

nacionalistas rakhine, lideraram campanhas de limpeza étnica contra os indianos e rohingyas em Arakan. (BOWSER, 2020, p. 22, tradução livre¹¹⁵).

A exacerbação de divisões étnicas não se limitou à província de Arakan (Bowser, 2020), mas foi lá que se desenvolveu o que as Nações Unidas consideram, hoje, uma das piores perseguições a grupos minoritários do mundo (Yusuf, 2018). Além da propaganda fascista anti-*kala*, e das ansiedades em relação aos direitos das minorias uma vez que a independência fosse conquistada (compartilhadas tanto pelos budistas, nacionalistas rakhine, quanto pela minoria muçulmana rohingya), contribuiu para os confrontos e massacres de Arakan a instrumentalização bélica, promovida por impérios adversários, de grupos que, até então, se viam como vizinhos, familiares e amigos. Os rohingya foram recrutados pelos britânicos na luta contra os nacionalistas rakhine, que, como os membros do BIA, aliaram-se aos japoneses (Bowser, 2020; Yusuf, 2018). Iniciada na Segunda Guerra, a violência e discriminação antirohingya só se intensificaram após a independência birmanesa, conquistada em 1948. Ainda hoje, o grupo é referido por muitos birmaneses como *kala*, e a hostilidade a ele estende-se a outros muçulmanos do país (Bowser, 2020).

As feridas abertas mundo afora pela atuação conjunta de imperialistas e fascistas são muitas, profundas, palpáveis. Apesar de seu peso, ao longo de tantos anos, na configuração política de inúmeros países, imperialismo, fascismo, e islamofobia, um de seus possíveis subprodutos, não são categorias recorrentes na maioria das escolas da ciência política de lugares como o Brasil. Estar atento a diferentes casos de países aparentemente distantes, pouco estudados, aproxima-nos destas nações, e soma ao entendimento destes fenômenos, presentes também em terras brasileiras. Particularmente obscuro é o papel do fascismo na periferia do mundo. Casos como o da Tailândia, que finaliza a discussão sobre nacionalismo budista, indicam a presença de um fascismo periférico, subserviente ou dependente de impérios, até mesmo em terras que não passaram pela colonização moderna. As crises nas décadas iniciais do século passado — nas economias, nos sistemas políticos, nas identidades nacionais —, foram crises globais. O fascismo, alternativa recorrente frente a crises desde então, fincou raízes

¹¹⁵ “During the Japanese invasion of Burma that followed in 1942, the legacy of the Galon-Fascist movement’s systematic exclusion and hatred was that roughly 500,000 of the one million Indians who had become permanent residents of Burma decided to flee to India as refugees. Abandoned by the British colonial state, these refugees had to travel on foot. Tens of thousands died from starvation, disease, violence, and exposure in an atrocity that became known as the ‘Long March.’ Meanwhile, the Burma Independence Army (BIA), led by rightists fighting for a ‘Burma for the Burmans,’ and Rakhine nationalists led ethnic cleansing campaigns against the Indians and Rohingya in Arakan.”.

muito além da Europa. Nem sempre como regime (uma ditadura reacionária de massas plenamente estabelecida), mas também como objetivo ou inspiração, como ideologia, estratégia, movimento (Boito Júnior, 2021; Stanley, 2018).

É pela adoção de “técnicas fascistas” que Bruce E. Reynolds (2004) associa ao fascismo Phibun Songkhram, marechal que liderou a Tailândia durante a Segunda Guerra Mundial. Um admirador de Hitler e Mussolini, Songkhram buscou, além do expansionismo, da militarização e da aproximação da Tailândia ao Eixo (em especial ao Império do Japão), a homogeneização cultural de seu país (Reynolds, 2004; Osman, 2019b), projeto que, como vimos, costuma ser acompanhado pela subjugação de “inimigos internos”. Ainda que não fossem os alvos primários da perseguição governamental — papel ocupado sobretudo por católicos e chineses (Strate, 2011; Reynolds, 2004) — muçulmanos foram atingidos pelas políticas discriminatórias instituídas por Phibun Songkhram. Tornaram-se ilegais, no governo de Songkhram, o uso de vestimentas muçulmanas-malaias, seu idioma e suas celebrações públicas (Osman, 2019b). Além do âmbito cultural, a islamofobia se fazia presente no mundo do trabalho: empregadores eram pressionados a contratar aqueles cujos nomes soassem como tailandês (o que excluía muçulmanos-malaios) (Osman, 2019), e servidores civis muçulmanos eram obrigados a comparecer em cerimônias budistas (Sturm, 2006), bem como a assinar uma declaração de conversão ao budismo, se quisessem manter seus cargos no governo (Strate, 2011).

Evidenciada na era fascista, a islamofobia tailandesa remonta aos anos iniciais do século 20, quando territórios de maioria muçulmana ao sul da Tailândia, então conhecida como Sião, foram divididos entre a administração britânica e o governo siamês. Nas províncias absorvidas por tailandeses, a autoridade do antigo sultão, e do islã em esferas como lei e educação, deram lugar à atuação de um Estado cada vez mais centralizador, orientado pelo budismo. A resistência de muçulmanos do sul da Tailândia à incorporação e à repressão estatal às suas comunidades provocou, na região, um cenário violento e conflituoso, que atravessou o século 20 e que, apesar de mudanças, permanece atualmente (Osman, 2019b; Keyes, 2009; Yusuf, 2018). Reconhecemos, assim, que as islamofobias budistas, como a islamofobia hindu, são realidades centenárias.

4. 2. 3. Os nacionalismos cristãos

Já que grande parte da literatura ocidental sobre islamofobia tende a atrelá-la a contextos de maiorias cristãs (Frydenlund, 2018), um dos esforços deste capítulo foi demonstrar como o fenômeno é mais complexo. São múltiplas e flexíveis, repletas de diferentes tendências, transformações e interpretações, as islamofobias, bem como as religiões e os nacionalismos nelas ancorados. Heterogeneidade que também se faz presente nas nações cristãs espalhadas mundo afora, merecedoras, portanto, de nossa atenção. Dentro do cristianismo, observamos o ortodoxismo, o catolicismo, o protestantismo, cada vertente adaptada, por distintos grupos políticos, aos contextos nacionais. E cada qual instrumentalizada diferentemente, produzindo variadas relações entre a “comunidade nacional” e “os muçulmanos”, um “grupo de fora” (ou assim percebido) cuja exclusão é revestida de alguma legitimidade que se pretende cristã; exclusão configurada não só pelas particularidades dos movimentos que almejam-na, mas a partir das características das próprias comunidades muçulmanas alvejadas.

Vimos como em países com populações muçulmanas difusas e numericamente expressivas ou de crescimento superestimado, como Índia e Mianmar, campanhas de limpeza étnica podem ser convocadas para que movimentos guiados por certa religiosidade anunciem e estabeleçam seus projetos de nação. Na região europeia dos Bálcãs, tais campanhas não se iniciaram com a relativamente recente dissolução da Iugoslávia. Ao contrário, precedem a fundação do Estado pluriétnico, datando pelo menos do século 19, como parte do processo de independência das nações balcânicas em relação aos otomanos (que também promoveram, no mesmo período, a expulsão e extermínio de seus “Outros”) (Hoare, 2017). Marko Hoare (2017) salienta que, na península Balcânica, sobretudo nas cidades, muçulmanos (assim como judeus) foram perseguidos, mas também cooptados, assimilados e tolerados. Durante a Segunda Guerra, os seguidores do islã se encontraram em meio ao fogo cruzado e à procura por alianças de três grandes grupos: os *ustashe*, fascistas católicos que governaram uma Croácia subordinada aos nazistas; os partisanos, comunistas revolucionários guiados por Joseph Bros ou Tito; e os chetniks, monarquistas ortodoxos que almejavam a criação de uma “Grande Sérvia” (Motadel, 2014). Foram os últimos os responsáveis pelos piores massacres de muçulmanos na região, que, lamentavelmente, voltaram a assombrar os Bálcãs após o colapso da Iugoslávia, Estado criado pelos partisanos. Entre a guerra nos anos 1940 e a guerra da década de 1990, a situação dos

muçulmanos na península tampouco foi genuinamente confortável, conforme descrito pelo historiador alemão David Motadel (2014: 214–215):

Após a guerra, os muçulmanos dos Balcãs foram amplamente estigmatizados como colaboradores [dos fascistas]. No entanto, o regime comunista na Iugoslávia inicialmente se absteve de ataques diretos ao islã. [...] Após a consolidação do poder, os novos governantes se engajaram em uma repressão mais rigorosa ao islã, que culminou na lendária campanha antiveilamento da Frente Feminina Antifascista de Tito. Na recém-criada República Popular da Albânia, Enver Hoxha lançou um ataque ainda mais feroz às instituições religiosas, rivalizando com o terror stalinista contra as religiões dos anos entreguerras. Acusados de traição, os albaneses chamados muçulmanos da área do Épiro foram alvos das milícias nacionalistas da Liga Nacional Republicana da Grécia, de Napoleon Zervas, que massacrou muitos, saqueou e incendiou aldeias e expulsou os sobreviventes para a Albânia. Em geral, as tentativas de cortejo aos muçulmanos do Eixo durante a guerra foram seguidas por retaliação contra supostos colaboradores e por anos de repressão ao islã em todo o sudeste da Europa. (tradução livre¹¹⁶).

Há, também, países em que grandes populações muçulmanas concentram-se em regiões relativamente apartadas do restante das nações que integram. Na fase da islamofobia estudada, além da Tailândia, vista anteriormente, foram as Filipinas o país onde, devido à separação geográfica, “o muçulmano” foi interpretado — e governado — como um “Outro” concomitantemente interno e externo, mantido a duras custas dentro das fronteiras nacionais, mas fora dos limites da cidadania, concedida à maioria religiosa. Nesta terceira onda, as ilhas filipinas se encontravam, a princípio, sob domínio estadunidense. Os novos colonizadores, que substituíram os espanhóis no século 19, instituíram uma administração civil ao norte, território de maioria cristã, e militar ao sul, onde residem os “*moros*”. Essa institucionalização da islamofobia no arquipélago, introduzida por europeus e mantida por norte-americanos, foi aprofundada pelas elites nativas. Nas primeiras décadas do século 20, antes que o país conquistasse o autogoverno, o então presidente do Senado filipino, Manuel Quezon, facilitou a migração de dezenas de milhares de católicos do norte em direção à região de maioria muçulmana ao sul (Osman, 2019b). Primeiro presidente das Filipinas e, como tantos outros líderes

¹¹⁶ “After the war, Muslims across the Balkans were widely stigmatized as collaborators. Nevertheless, the Communist regime in Yugoslavia did initially refrain from direct attacks on Islam. [...] After the consolidation of power, the new rulers engaged in a more rigorous crackdown on Islam, which culminated in the legendary anti-veiling campaign of Tito’s Antifascist Women’s Front. In the newly created People’s Republic of Albania, Enver Hoxha launched an even fiercer attack on religious institutions, rivaling the Stalinist terror against religions of the interwar years. Accused of treachery, the Muslim Cham Albanians of the Epirus area were targeted by the nationalist militias of Napoleon Zervas’s National Republican Greek League, which massacred many, plundered and burned down villages, and expelled the survivors to Albania. Overall, Axis war time attempts to court Muslims were followed by retaliation against alleged collaborators and years of suppression of Islam across southeastern Europe.”.

islamofóbicos, um entusiasta das lideranças fascistas nos anos 1930 (Reynolds, 2004), Quezon comparava os muçulmanos filipinos aos ameríndios, e os católicos de seu país aos brancos (protestantes) dos EUA. Reclamava, assim, o direito filipino ao governo da maioria sobre uma minoria culturalmente distinta, algo praticado, em casa, pelos colonizadores (Stevens, 2011). Base do nacionalismo das Filipinas, a supremacia da maioria católica se acentuou com a independência do país: a migração de católicos se intensificou, e parte das terras ocupadas por “*moros*” foram confiscadas e transferidas a colonos católicos. Como na Tailândia, a resposta de muitos muçulmanos nativos filipinos à subjugação foi a insurreição armada. O Estado, por sua vez, utilizou a atuação de guerrilhas como justificativa para agressões no sul do país, provocando um espiral de violência que nunca cessou na região (Osman, 2019b).

Por fim, existem as nações com pequenas comunidades muçulmanas, onde a islamofobia se desenvolveu — do âmbito cultural ao institucional — mesmo que a religião islâmica fosse pouco perceptível no cotidiano da maior parte da sociedade. Nestes lugares, uma vez notada a presença ou a possibilidade da presença do islã, Estados empenhados na manutenção da hegemonia de outra religião buscaram tanto impedir seu crescimento, quanto sua mera existência dentro dos limites nacionais.

Na África do Sul, a religião islâmica, levada ao país por exilados, escravizados e trabalhadores do arquipélago Malaio e da Índia, foi proibida pelos colonizadores holandeses no século 18. Sua prática pública poderia levar muçulmanos ao confisco de propriedades, prisão e até execução (Rasool, 2010). No início do século 19, tal proibição foi suspensa (Jeppie, 1996), mas a inferiorização do islã se agravou novamente a partir da metade do século 20, quando o *Nasionale Party* (Partido Nacional) introduziu o apartheid, mantido até os anos 1990. Dentro desse sistema de segregação racial, que tinha na Igreja Reformada Holandesa seu alicerce teológico, o islã era considerado uma “falsa fé”, e suas práticas não eram reconhecidas (Rasool, 2010). Segundo Ebrahim Rasool, ex-embaixador da África do Sul nos EUA, a relação de muçulmanos com o regime segregacionista foi múltipla, variando entre a oposição e a cooptação. Apesar dessa complexidade, a religião islâmica era tomada como uma ameaça pelos governantes racistas, como demonstra o diplomata sul-africano:

O islã era visto como subversivo à ideologia do apartheid porque enquanto o apartheid considerava casamentos mistos ilegais, *imams* estavam celebrando casamentos que cruzavam as linhas de cor, mesquitas estavam acolhendo todas as raças, e muçulmanos também estavam demonstrando liderança na luta contra o apartheid, assim como tinham demonstrado nas lutas contra a escravidão e o colonialismo. (RASOOL, 2010, p. 149, tradução livre¹¹⁷).

Nas Américas, em países de maiorias católicas como Colômbia (Estrada, 2020), Argentina (Civantos, 2013) e Brasil (Lesser, 2001), e protestante, como Estados Unidos (Beydoun, 2018), muçulmanos também ameaçavam não só a supremacia cristã, como a pureza racial que homens brancos tanto valorizavam e buscavam alcançar através da imigração. Sobretudo nas primeiras décadas do século 20, praticantes do islã, ou aqueles assim entendidos, foram, por isso, perseguidos por nativistas e até impedidos de imigrar para algumas destas nações. No período e região analisados, a lei mais antiga e duradoura que coibiu a entrada de muçulmanos (dentre outros povos indesejados) foi a *Naturalization Act* (Lei de Naturalização), instituída nos EUA em 1790. Segundo esta jurisdição, imigrantes que buscavam naturalizar sua cidadania no país teriam de provar, perante um tribunal civil, que eram “pessoas brancas livres”, o que, à época, implicava em ser cristão. Assim, até 1944, a “identidade muçulmana, por lei, era vista como contraditória à cidadania americana” (BEYDOUN, 2018, p. 47), o que persuadiu muitos muçulmanos a não imigrar para os EUA, e condicionou aqueles que o fizeram ao eterno estrangeirismo. Khaled A. Beydoun (2018) afirma que mesmo cristãos do Oriente Médio tiveram, por vezes, sua naturalização negada nos EUA, sob suspeita de serem muçulmanos (e, em outros momentos, foram aceitos por terem sido considerados racialmente distintos de muçulmanos).

Segundo o autor, foi só com a *Civil Rights Act* (Lei dos Direitos Civis), assinada pelo presidente Lyndon Johnson em 1964, após ampla mobilização social antirracista, que os obstáculos jurídicos de cunho racial à imigração muçulmana foram plenamente dissolvidos nos EUA (Beydoun, 2018). Contudo, como bem sabemos, a islamofobia e o racismo estavam longes de extintos no país, e as tentativas de combatê-los geraram retaliações a curto e longo prazo. O movimento contra a segregação e discriminação nos EUA foi alvo de forte oposição de grupos de extrema direita como a Ku Klux Klan (KKK), e há indícios de que a islamofobia

¹¹⁷ “Islam was seen as subversive to the apartheid ideology because where apartheid deemed mixed marriages illegal, Imams were solemnising marriages across the colour line, mosques were welcoming all races, and Muslims were also showing leadership in the struggle against apartheid as they had in the struggles against slavery and colonialism.”

integrou seu repertório de atuação em diferentes eras (Blee e Latif, 2019). Um exemplo vem do mesmo ano de 1964, quando membros dos Cavaleiros Brancos do Mississippi, considerada a mais violenta célula da KKK do sul dos EUA, assassinaram dois cidadãos afroamericanos, acreditando em falsos rumores de que ambos integrariam um levante muçulmano negro (The Southern Poverty Law Center, 2011). A vigilância e os ataques promovidos, nos anos 1960, por milícias, órgãos de inteligência e pela grande mídia, contra muçulmanos negros nos EUA e contra suas lideranças, como Muhammad Ali e Malcom X, figuras conhecidas por desafiar a supremacia branca (Cainkar, 2019), davam indícios do caminho racista e islamofóbico que os contrarrevolucionários norte-americanos tomariam a seguir.

Nas décadas posteriores, a islamofobia estadunidense, institucionalizada (Beydoun, 2018) e difundida desde o século 18 em campos diversos como literatura, filosofia, escatologia religiosa, educação, medicina e pensamento feminista (Leo, 2018), ganhou cada vez mais força. Na medida em que os EUA se projetavam como uma potência econômica, militar e cultural de atuação crescentemente global, suas ideologias eram propagadas por toda a Terra. A islamofobia é um desses sistemas de pensamento. Apesar de seu florescimento em dezenas de países ser anterior e independente da ascensão norte-americana no cenário político mundial, é inegável o papel dos EUA em sua difusão global na era neoliberal, como o capítulo que agora se inicia demonstrará.

5. CONTRARREVOLUÇÃO: DO NEOLIBERALISMO AO NEOFASCISMO, OU A QUARTA ONDA DA GLOBALIZAÇÃO (DA ISLAMOFOBIA)

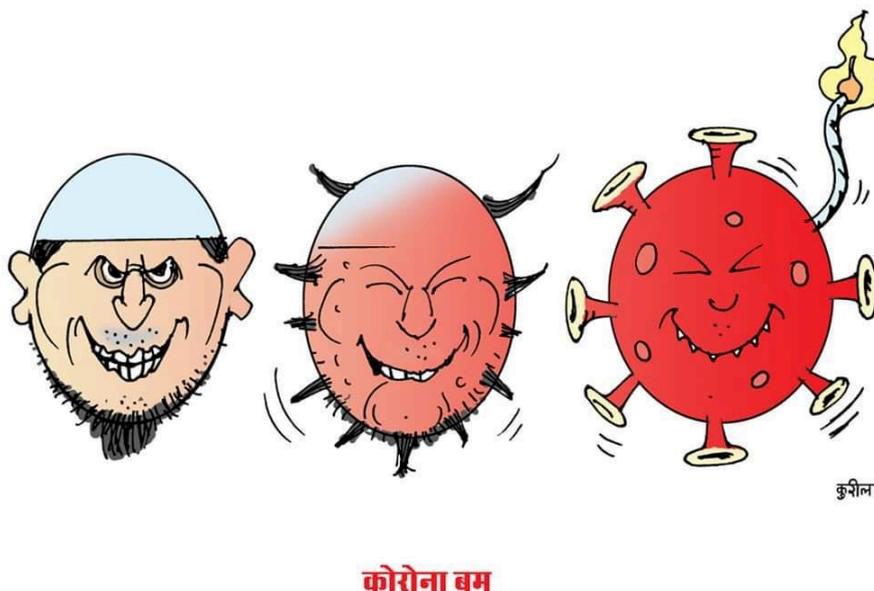


Figura 4: “Bomba-corona”, charge publicada no Twitter por um cartunista indiano, em março de 2020, no início da pandemia de Covid-19 (Soundararajan et al., 2020). A imagem transmite ideias que se tornaram comuns entre nacionalistas hindus, como a de que muçulmanos, além de potenciais homens-bomba, foram responsáveis por espalhar o coronavírus na Índia. Difundidos muito além das publicações originais, por diferentes usuários de distintas mídias digitais, memes como esse são peças de campanhas de desumanização e desinformação tocadas diariamente na internet.

5. 1. Guerra ao Terror

5. 1. 1. As ameaças ao mundo livre

Dois grandes pólos políticos globais emergiram após a Segunda Guerra Mundial: um capitalista, herdeiro da matriz de poder construída a partir das Cruzadas, e outro de orientação socialista, fruto da oposição ao sistema econômico do primeiro. Modelada ao longo de séculos, a estrutura de exploração e dominação ocidental, de hegemonia até então quase incontestada, começava a rachar. Em diferentes continentes, nações se descolonizavam, ex-colônias se democratizavam e passavam por reformas sociais profundas, revoluções socialistas triunfavam, a crítica sistemática ao eurocentrismo se firmava. Do Ocidente ao “Resto” do mundo, benefícios, rendas e, em menor medida, o controle de recursos de trabalho eram

redistribuídos, e relações tradicionais de gênero, étnico-raciais, etárias, sexuais, eram questionadas. Todo esse cenário de contestação e mudança, descrito por Quijano (2002), foi, no entanto, contido entre os anos 1970 e 1990,

pela combinação de medidas de reconcentração do controle sobre o trabalho, que se deu durante a crise mundial do capitalismo, e da derrota dos movimentos que alguns chamam “antissistêmicos”, primeiro por uma aliança entre os regimes rivais dentro do sistema, e da derrota e desintegração posterior dos regimes rivais mais influentes (a ex-União Soviética, o “campo socialista” europeu) [...]. (QUIJANO, 2002, p. 5).

À frente desse bem-sucedido processo de contrarrevolução estavam os Estados Unidos da América, que se empenharam em “finalizar a história” do século 20 como potência global absoluta. Por décadas, foram bem sucedidos em se estabelecer como a principal nação exportadora — não apenas de mercadorias, mas também de exércitos e bases militares, de seu sistema econômico e valores, incorporados por outros países, muitas vezes, forçadamente. Seguindo os passos dos representantes e apologistas de impérios que os precederam, os norte-americanos empunharam a bandeira da “liberdade” para legitimar a defesa de seus interesses em outros países, coroando-se “líderes do mundo livre”. Num período em que os diferentes povos, em tese, viveriam sob o princípio da autodeterminação e não mais sob os princípios da eugenia, guiariam o “caminho americano” ideais como democracia, direitos humanos e prosperidade. Inimigos destes ideais — ou assim descritos — seriam inimigos de uma “nova ordem”... objetos, por isso, de identificação, repressão e eliminação. Se, por um tempo, as agressões de ocidentais e de seus sócios ao redor do mundo se justificavam pela dita ameaça do comunismo, tomado como o grande inimigo do Ocidente, com a unipolaridade que tomou conta da política internacional após o declínio do campo socialista, um outro pólo haveria de ser moldado, no imaginário global, como antagonista das “nações livres” lideradas pelos EUA.

O islã foi o escolhido. Como vimos em capítulos anteriores, a ideia de que a religião islâmica e seus praticantes constituem um bloco monolítico, oriental, impregnado de máculas que o contrapõem a um Ocidente superior, dotado de qualidades, não é nada nova. Foi essa ideia, advinda do orientalismo, a base da islamofobia que políticos, acadêmicos e personalidades midiáticas estadunidenses difundiram no pós-guerra (Said, 2007). O discurso do islã como novo inimigo global ganhou força por volta da década de 1990, com o fim da União Soviética, e se firmou nos anos 2000, mas sua construção é anterior. Muito antes do “11 de

Setembro”, no capítulo inicial de uma história que ainda vivemos — uma nova contrarrevolução global —, uma série de acontecimentos históricos, relacionados, de alguma forma, a muçulmanos, foram interpretados por porta-vozes do Ocidente à luz do orientalismo. No novo centro do poder ocidental, a academia, a televisão e o cinema, há tempos, demonstravam interesse crescente pela religião islâmica, em geral estereotipada negativamente (Said, 2007). Dos EUA às nações sob sua esfera de influência, o islã se popularizava. Falamos, na verdade, de um islã, ou, melhor ainda, de *um discurso sobre o islã*, já que o que se propagava eram mais as repetidas imagens derivadas da ignorância e ímpeto de dominação ocidentais do que a complexa realidade sobre a religião.

O interesse norte-americano pelo islã, como o dos europeus, se misturava ao interesse pelo Oriente Médio, povoado, em sua maioria, por muçulmanos. Segundo Said (2007), a primeira organização dos EUA voltada aos estudos orientais foi fundada no século 19, e tinha por objetivo “seguir o exemplo das potências europeias imperiais” (p. 392). Após a Segunda Guerra Mundial, com o declínio dessas potências, que até então governavam boa parte do Oriente Médio, muitas outras entidades do tipo surgiram no país. Era chegada a vez dos EUA de explorar o petróleo, o mercado consumidor e a posição geográfica estratégica da região, localizada na interseção entre Europa, Ásia e África. E uma vez que a exploração norte-americana do Oriente era uma continuação da exploração britânica e francesa, o conhecimento embasador dessa atuação imperialista prosseguiria de onde pararam os europeus. Não por acaso, diferentes orientalistas que migraram da Europa para os EUA fugindo do fascismo, por volta dos anos 1930 e 1940, assumiram postos docentes em grandes universidades do país (Said, 2007; Kumar, 2012). Havia uma demanda e um prestígio em torno de suas produções.

Na academia estadunidense, o orientalismo se qualificaria pelos valores científicos — objetividade, validade, confiabilidade, o que lhe conferiria mais poderes de reprodutibilidade e replicabilidade. Eis a principal diferença, para Said (2007), entre o antigo e o novo orientalismo: nos EUA do século 20, evitava-se a literatura, substituída pelos pretensos “fatos” de suas modernas (e modernizadoras) ciências sociais. O virulento racismo europeu, de bases filológicas e biológicas, não desapareceu. Agora, se apresentava como um racismo cultural, uma “ciência” que não se interessaria por raças, mas por civilizações, culturas, ou qualquer outro termo mais palatável neste momento. Orientais foram, então, “reduzidos a ‘atitudes’

‘tendências’, estatísticas: em suma, desumanizados.” (p. 388). Os EUA ainda se diferiam das antigas potências europeias, no seu trato para com o Oriente, por apoiarem lutas de independência na região. Mas o apoio norte-americano, como explica Kumar (2012), tinha seu preço — o da obediência. Nem todo empreendimento anticolonial era amparado pelo governo dos EUA (algo bem claro para povos como vietnamitas e argelinos), e aqueles que conseguiam tal respaldo tinham de garantir, no mínimo, o acesso estadunidense ao mercado de seus países.

Quem ameaçasse as ambições econômicas e geopolíticas norte-americanas na região, ou assim fosse qualificado, poderia ver-se objeto de verdadeiras campanhas de vilanização promovidas nos EUA, como logo descobriram “os árabes”. Alvos antigos do orientalismo e da discriminação estadunidenses (Said, 2007; Beydoun, 2018), amarrados simbolicamente ao islã ao longo da história da religião, eles “emprestaram” a primeira faceta pela qual ficaria conhecido o novo “inimigo global muçulmano”. Árabes tornaram-se suscetíveis à investigação e assédio estatal nos EUA entre os anos 1960 e 1970, quando o ativismo pró-Palestina começava a aflorar no país. Mesmo que tímido, esse ativismo era considerado por alguns como “parte do espiral de atividades subversivas da esquerda” (PENNOCK, 2018, p. 42, tradução livre¹¹⁸), merecedor, portanto, da atenção de forças de segurança que já investiam contra movimentos antiguerra, negros e comunistas.

A partir da guerra árabe-israelense de 1967 — marco, para o sociólogo Immanuel Wallerstein (2003), do estabelecimento do apoio a Israel como prioridade política do Ocidente¹¹⁹ —, alguns líderes e organizações árabes residentes nos EUA começaram a ser discretamente monitorados por órgãos estatais como a CIA e o FBI (Pennock, 2018). Na década de 1970, o governo norte-americano abandonou a

¹¹⁸ “part of the swirl of subversive activities on the Left”.

¹¹⁹ Uma das principais razões para tanto, segundo Wallerstein (2003), era que Israel poderia atuar em nome do Ocidente como um ponto de controle militar sobre países árabes insubmissos. Edward Said (2011: 33) argumenta numa direção semelhante: “o conflito do sionismo com os árabes na Palestina e em toda a região era considerado uma extensão, uma perpetuação e até uma intensificação (para proveito do Ocidente) do antiquíssimo conflito entre o Ocidente e o Oriente, cujo principal substituto era o Islã. Tratava-se não apenas de uma questão de colonização, mas também de civilização. Era perfeitamente claro para defensores ocidentais do sionismo, como Balfour, que a colonização da Palestina deveria ser transformada em meta para as potências ocidentais desde o início do projeto sionista: Herzl usou a ideia, assim como Weizmann e todos os líderes israelenses desde então. Israel era um instrumento para manter o islamismo — e mais tarde a União Soviética e o comunismo — a distância. O sionismo e Israel eram associados ao liberalismo, à liberdade e à democracia, ao conhecimento e ao esclarecimento, àquilo que ‘nós’ entendemos e pelo qual lutamos. Em contrapartida, os inimigos do sionismo eram simplesmente uma versão moderna do espírito alienado do despotismo oriental, da sensualidade, da ignorância e outras formas de retrocesso.”.

seletividade e a discriminação. Com a Operação *Boulder*, resposta da administração de Richard Nixon (em parceria com fontes de inteligência sionistas) ao ataque promovido por um grupo de palestinos contra atletas israelenses durante as Olimpíadas de Munique, em 1972, todos os árabes e seus descendentes nos EUA, muitos dos quais muçulmanos, tornaram-se passíveis de vigilância estatal (Kumar, 2012; Pennock, 2018). As medidas eram anunciadas como parte da luta contra um inimigo sem face, “o terror”, que as poucas tomava uma feição árabe, como revelam manchetes publicadas por grandes jornais norte-americanos que noticiaram a operação, resgatadas pela professora Pamela Pennock: “EUA Checam Árabes para Bloquear o Terror”; “Medidas dos EUA contra o Terror” (2018, p. 50, tradução livre¹²⁰).

No ano seguinte, a interpretação generalizante e racista de outro desdobramento do conflito árabe-israelense — a crise do petróleo de 1973 — incrementava a perseguição aos árabes entre norte-americanos. Os EUA receberam com choque — e ódio — a decisão de países de maiorias árabes, membros da Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEC), de decretar embargo aos aliados de Israel na guerra de Yom Kippur. Em meio a uma escassez de combustíveis inédita no Ocidente, caricaturas de *sheikhs*¹²¹ árabes, ricos, obesos, com seus bigodes, narizes aduncos e olhares de soslaio (traços típicos de judeus na propaganda antissemita), posicionados próximos a bombas de gasolina ou barris de petróleo, tornaram-se lugar comum de charges de jornais e revistas estadunidenses (Said, 2007; Huber, 2013).

Mais que uma afronta à hierarquia tradicional entre as nações, o embargo da OPEC era percebido, por políticos e intelectuais norte-americanos, como um ataque à liberdade. Não só de locomoção, o que por si só já seria um duro golpe numa nação que tinha o transporte individual como símbolo nacional e motor do cotidiano de milhões de pessoas. O embargo era visto, também, como um ataque à liberdade dos mercados. Sob a ótica neoliberal, que começava a se popularizar, a injusta e petulante interferência árabe na economia do “mundo livre” vinha na esteira de outras formas de “politização da economia”. Somava-se às greves de trabalhadores, aos impostos e controles sobre preços, às políticas de redistribuição de renda e

¹²⁰ “U.S. Checks Arabs to Block Terror”; “U.S. Measures against Terror”.

¹²¹ Título honorífico conferido a figuras que evocam autoridade ou sacralidade entre muçulmanos (Campo, 2009d).

ações afirmativas, à crítica, feita por movimentos pró-direitos civis e antiguerra, à institucionalização de privilégios e subjugação de países pobres (Huber, 2013). Para uma gama de cidadãos dos EUA, questionamentos da ordem e da ideologia capitalista tradicional como o “embargo árabe”¹²² feriam, enfim, o sonho americano, do qual muitos se recusavam a acordar.

A defesa radical do capitalismo, sobretudo de um capitalismo ilimitado pelos anseios daqueles historicamente marginalizados, propagou-se, a partir dos anos 1970, para muito além dos EUA. Começava, então, a era do neoliberalismo, ideologia que, segundo a cientista política estadunidense Wendy Brown (2019), tinha por objetivo a destruição tanto de barreiras à circulação e acumulação de capital impostas por Estados-nação, como das demandas redistributivas que emergiam do Sul global, formado, em boa parte, por países recentemente descolonizados. Além dos fins, Brown (2019: 18) também descreve alguns dos meios comumente adotados por asseclas do neoliberalismo: “políticas que privatizam a propriedade e os serviços públicos, reduzem radicalmente o Estado social, amordaçam o trabalho, desregulam o capital e produzem um clima de impostos e tarifas amigável para investidores estrangeiros” (tradução livre¹²³). A atuação estatal com propósitos sociais, crescentemente reclamada por grupos organizados e mobilizados ao redor do mundo, haveria de ser suspensa, já que, na visão de pensadores neoliberais como Friedrich von Hayek, “o social” sequer existiria. Tal suspensão foi rapidamente implementada do Sul ao Norte global — em 1973, era parte do programa de governo do ditador chileno Augusto Pinochet e de seus *Chicago Boys*, e no fim da mesma década, foi incorporada pelos governantes do Reino Unido e dos EUA, os conservadores Margaret Thatcher e Ronald Reagan (Brown, 2019). Justiça social, a luta pela igualdade e contra hierarquias, tornava-se um tabu, algo a ser banido, se necessário, em meio aos mais perversos “estados de choque”¹²⁴. Uma vez mais, o

¹²² Ênfase no tradicional, já que o embargo não tinha qualquer intuito anticapitalista e, como afirma Said (2007: 383), “beneficiou principalmente as companhias ocidentais e uma pequena elite árabe governante”.

¹²³ “policies privatizing public ownership and services, radically reducing the social state, leashing labor, deregulating capital, and producing a tax-and-tariff-friendly climate to direct foreign investors.”.

¹²⁴ “Para Milton Friedman”, um dos principais ideólogos do neoliberalismo, “o estado social de choque pós-catástrofe é de fato uma oportunidade, na verdade o momento supremo, para a reprogramação neoliberal da sociedade. O regime neoliberal, portanto, opera com o choque; o choque apaga e esvazia a alma, tornando-a indefesa, de modo que o indivíduo se submete voluntariamente a uma reprogramação radical.” (HAN, 2018, p. 51). Quão voluntária é a submissão individual à reprogramação neoliberal é algo bastante debatível; contudo, o uso que regimes neoliberais promovem de choques sociais violentos, discutido pelo sul-coreano Byung-Chul Han, é inegável, comprovando-se por diferentes processos históricos dos últimos 50 anos, como a ditadura que se

único cidadão de direitos possível, no fim, seria o portador de posses. Diante da insatisfação que tal ambiente político geraria entre as massas de despossuídos, restava aos mantenedores da sociedade de classes imputar a causa de dificuldades econômicas a alguns bodes expiatórios, perseguidos com ainda mais afinco caso fizessem frente aos caprichos de capitalistas.

Não surpreende, por isso, que a crise do capitalismo dos anos 1970 e o neoliberalismo que se apresentava como saída para tal crise tenham despertado uma nova fase da islamofobia também na Europa. A princípio, muçulmanos que lá viviam foram transformados em indesejáveis mais por sua condição de imigrantes do que pela identificação de sua religião. Uma realidade ao longo de toda a história do islã, a migração de muçulmanos em direção à Europa (em especial à Europa Ocidental) se intensificou expressivamente com o fim da Segunda Guerra Mundial, “parte de um fenômeno muito maior de imigração laboral pós-1945, que levou ao estabelecimento de minorias étnicas significativas em toda a região.” (NIELSEN e OTTERBECK, 2016, p. 169, tradução livre¹²⁵). Até os anos 1970, esses imigrantes eram, em geral, bem-vindos para auxiliar na reconstrução do continente devastado pela guerra. A crise do petróleo, contudo, trouxe à tona o entendimento, entre europeus, de que os novos hóspedes competiriam com os anfitriões por recursos escassos (Kallis, 2018). Motivou, assim, restrições à imigração laboral em diferentes países, defendidas por extremistas, nativistas, e também por políticos e ideólogos neoliberais supostamente favoráveis à livre circulação, como Thatcher e Hayek (Nielsen e Otterbeck, 2016; Mulvey e Davidson, 2018).

Apesar das medidas restritivas, a imigração não cessou, passando de temporária para permanente com a chegada de familiares dos estrangeiros (Nielsen e Otterbeck, 2016). Comunidades muçulmanas tornavam-se, assim, cada vez maiores, mais visíveis, mais femininas e mais organizadas na Europa. Concomitantemente, sua religião atraía crescente suspeita, em razão de acontecimentos e processos violentos, envolvendo muçulmanos, intensamente repercutidos pela mídia, como a guerra civil libanesa, a revolução iraniana e a crise dos reféns norte-americanos no Irã (Kumar, 2012; Nielsen e Otterbeck, 2016; Esteves, 2019). A partir dos anos 1980, a islamofobia europeia já não dependia

instalou no Chile em 11 de setembro de 1973, e a Guerra ao Terror (oficialmente) tocada desde os EUA a partir de 11 de setembro de 2001.

¹²⁵ “part of the far larger phenomenon of post-1945 labour immigration, which has led to the settlement of significant ethnic minority groups throughout the region.”.

tanto do ódio anti-imigrantes, que permanecia, mas se mesclava a outros “argumentos religiosos, culturais e históricos” (KALLIS, 2018, p. 76, tradução livre¹²⁶). Ela tampouco se limitava ao campo político que se especializou em sua operacionalização — o da extrema direita —, como evidencia o caso francês: foi durante o governo de François Mitterrand, do Partido Socialista, que a islamofobia começou a ser institucionalizada na França, em nome de um discurso pró-laicidade até então inexistente no país (Esteves, 2019).

Na França, como no restante do continente europeu e nos EUA, atores políticos de campos diversos descobriam o potencial contrarrevolucionário da islamofobia. O professor Olivier Esteves (2019) recorda que, entre os anos de 1982 e 1983, imigrantes muçulmanos assumiram papel importante na luta por direitos em seu país: não só marcharam em ruas francesas “pela legalidade e contra o racismo”, mas participaram ativamente de greves em indústrias automotivas na região de Paris. Ainda que os grevistas muçulmanos tenham reivindicado pausas para o Ramadã e a abertura de salas de oração — reivindicações, necessário dizer, reconhecidas por outros grevistas e por seus sindicatos — suas principais demandas, como as de seus colegas não muçulmanos, giravam em torno de pautas trabalhistas “universais”, como aumentos salariais. A mídia de direita e diferentes ministros do governo, entretanto, descreviam o movimento como fundamentalmente religioso, chegando a atribuir uma dita “influência xiita” aos grevistas, comparados aos revolucionários iranianos. Às custas da parte mais precarizada do proletariado francês (Perocco, 2018), o Partido Socialista se beneficiou da ocasião para desviar a atenção de seus apoiadores da virada neoliberal pela qual passava. E os islamofóbicos, socialistas ou não, aproveitaram para introduzir o islã na opinião pública como uma ameaça à integração dos imigrantes, à laicidade e à identidade nacional. A instrumentalização da “questão muçulmana” abriu caminho para muito mais que a deslegitimação de reivindicações operárias. Ao longo da década de 1980, aquele que se tornaria o maior partido de extrema direita francês, então chamado de *Front National* (Frente Nacional), ganhava suas primeiras eleições, e, em 1989, surgia a primeira polêmica decorrente do uso do véu por parte de estudantes muçulmanas em escolas francesas (Esteves, 2019), um prenúncio da política de ódio que em breve contaminaria toda a Europa. Pois se era liberal a

¹²⁶ “religious, cultural, and historical arguments”.

ideologia político-econômica adotada por cada vez mais nações nas décadas finais do século passado, era fascista o que se desenvolvia à sua sombra.

Gerado, como outrora, na crise do capitalismo, mas dessa vez descredibilizado pela derrota e destruição que marcaram sua última ascensão, o fascismo, para ser reabilitado, teve, antes, de ser reinterpretado. Para tanto contribuíram não somente negacionistas do holocausto e outros radicais abertamente neofascistas¹²⁷, não apenas os seus admiradores confessos, mas, principalmente, aqueles mais respeitados e numerosos, liberais e conservadores que diziam combatê-lo, enquanto ocultavam-no. Entre os anos 1970 e 1990, uma nova concepção histórica, até então marginal, ganhava aceitação: a ideia, difundida por teóricos do neoliberalismo como Hayek e Ludwig von Mises¹²⁸, de que o fascismo teria sido um tipo de fenômeno socialista, “um ataque igualitário e coletivista ao capitalismo”, o que implicava, “portanto, [que] nenhuma intromissão estatal no capitalismo deveria ser tolerada.” (LANDA, 2009, p. 112, tradução livre¹²⁹). Comunismo (ou a mera intervenção estatal na economia com intuitos sociais) e fascismo, então, seriam formas equivalentes de totalitarismos, antagônicas ao liberalismo. Aos poucos, uma terceira expressão totalitária — o “totalitarismo islâmico” — passou a ser denunciada, distanciando ainda mais, no imaginário de muitos, o fascismo do que ele realmente foi.

5. 1. 2. O choque de civilizações

¹²⁷ Chamo de neofascistas os movimentos e as ideologias estruturadas a partir da derrota dos fascismos originais, que dão base a novos projetos de ditaduras reacionárias “participativas”, de governos ditatoriais chefiados por extremistas de direita que incentivam a mobilização constante das massas, ainda que meramente para praticar, junto ao Estado, a violência contra os ditos inimigos do regime ou da nação. Este projeto não precisa ser explicitado ou alcançado, mas é o horizonte, a conclusão lógica das ideologias exclusivistas, autoritárias e regeneradoras que dão forma ao pensamento e à ação neofascistas. Neofascistas não são idênticos aos fascistas, pois atuam desde novas configurações do capitalismo (e das suas novas crises), o que não apaga uma série de continuidades e apropriações de um momento histórico ao outro.

¹²⁸ Hayek e Mises são representantes da ala mais aceita dentre os reabilitadores do fascismo, liberais que assumiram um pretense antagonismo em relação a tal tipo de regime, ideologia e movimento. Seu apreço pela extrema direita, contudo, não deve ser esquecido. Hayek se aproximou de ditadores de seu tempo, como Salazar, de Portugal, e Pinochet, do Chile. Em visita ao país sul-americano em 1981, durante a ditadura, declarou preferir “um ditador liberal a um governo democrático a que falte liberalismo” (LOUÇÃ, 2014, n.p.). Mises não ficava atrás na admiração e envolvimento com autoritarismos de direita. O austríaco acreditava, em 1927, que o fascismo, “cheio das melhores intenções”, havia “salvado a civilização europeia” (LANDA, 2009, p. 237, tradução livre), e prestou aconselhamentos econômicos ao ditador austrofascista Dollfuss (Landa, 2009). “full of the best intentions”; “saved European civilization”.

¹²⁹ “an egalitarian, collectivist attack on capitalism, and therefore no state meddling with capitalism ought to be tolerated.”

O suposto teor totalitário do islã começou a ser proposto no início da Guerra Fria, em textos como *Communism and Islam (Comunismo e Islã*, tradução livre), escrito em 1953 por Bernard Lewis (Trumpbour, 2003). Para o autor norte-americano, que décadas mais tarde, não por coincidência, viria a se tornar conselheiro do vice de George W. Bush, a crença dos muçulmanos, como dos comunistas, seria marcada por um “fanatismo agressivo”, o que os colocaria numa rota de colisão com seus inimigos ocidentais, que ele nomeou, em textos posteriores, como um “choque de civilizações” (Trumpbour, 2003; Said, 2003). Nos anos 1980, a tese de um totalitarismo inerente aos muçulmanos foi repetida por escritores como Alexandre Popović, sérvio inspirado em Lewis (Qureshi e Sells, 2003). A conexão entre fascismo e islã se consolidou, finalmente, por volta do início dos anos 2000, através do termo “islamofascismo”, popularizado por autores como o estadunidense Paul Berman, que o descrevia “como o sucessor do nazismo e da União Soviética, como uma forma de totalitarismo fundamentalmente oposta às liberdades da civilização ocidental.” (NORTON, 2013, p. 166, tradução livre¹³⁰). Enquanto isso, a perigosa combinação que deu origem ao fascismo original (e real), de imperialismo, perseguição étnica e capitalismo desenfreado, era estimulada no Ocidente. O perigo, a ameaça, o inimigo, dizia-se, residiria ou viria do outro lado do mundo.

É inegável que, simultaneamente à consolidação do discurso do islã e dos muçulmanos como novos inimigos globais, grupos e movimentos islamistas, muitos dos quais extremamente reacionários, autoritários, violentos, antiocidentais e mesmo com inclinações fascistas, multiplicavam-se e alcançavam vitórias em diferentes sociedades muçulmanas. Recordemo-nos, porém, da história e proporção desse processo, antes de fazermos coro à narrativa do eterno embate entre islã e Ocidente. Desde o fim da Segunda Guerra, a elite política norte-americana patrocinou, treinou e armou diferentes governos e organizações islamistas, a fim de combater nacionalistas árabes e socialistas em países de maioria muçulmana (Trumpbour, 2003; Kumar, 2012; Bazian, 2019). Isso não significa que a ascensão do islamismo decorre unicamente do apoio estadunidense¹³¹, mas demonstra a

¹³⁰ “as the successor to Nazism and the Soviet Union, as a form of totalitarianism fundamentally opposed to the freedoms of Western civilization.”

¹³¹ Kumar (2012) aponta alguns fatores que, em linhas gerais, explicam o avanço do islamismo em sociedades muçulmanas: o fracasso do nacionalismo secular e da esquerda, que se distanciaram das

irrealidade e hipocrisia da ideia de uma rivalidade inevitável entre muçulmanos — sobretudo os mais radicais e retrógrados — e ocidentais. O fundamentalismo religioso não nasce de um vácuo, não é mera produção da “natureza” de uma religião ou das “civilizações” que a professam, e, obviamente, não representa os ideais de toda uma comunidade religiosa. Tampouco seu crescimento recente se restringiu às nações onde predomina o islã. Não nos esqueçamos que, além de serem as principais vítimas da violência perpetrada por fundamentalistas islâmicos, muçulmanos são, há muito tempo, alvo recorrente de fundamentalistas cristãos, hindus, budistas e judaicos.

Para os interessados na construção de uma “nova ordem mundial”¹³², isto é, na legitimação de uma geopolítica regulada por intervenções norte-americanas mundo afora, tal complexidade pouco importava. A conexão de imagens de violência, truculência, barbarismo e revanchismo ao “mundo islâmico” servia de alibi para a violência, truculência, barbarismo e revanchismo do “mundo ocidental”. E também para sua incoerência. Nos anos 1990, tais clichês justificaram tanto ações genocidas empreendidas por norte-americanos, em países como Iraque, onde um “novo Hitler” precisava ser detido a qualquer custo, quanto sua inação frente a genocídios promovidos por terceiros, em lugares como a Bósnia, onde muçulmanos foram alvo de limpeza étnica. Por isso, quer fossem republicanos, quer fossem democratas, independentemente de uma maior ou menor adoção de argumentos humanitários e apreço de instituições internacionais para respaldar seu policiamento e intromissão em outros países, já no final do século passado, os diferentes governos estadunidenses nutriam-se (ainda que não aderissem abertamente) da retórica do “choque de civilizações”, em ascendente popularidade (Kumar, 2012; Trumpbour, 2003).

Um eco do conhecimento orientalista antigo, passado de um autor ocidental a outro e destes para os formuladores da política externa das grandes potências

massas e foram incapazes de transformar positivamente e continuamente a vida da maioria da população, e as duras crises econômicas e neoliberalização que atingiram os países em questão e destruíram suas estruturas de bem-estar social, tornando ainda mais relevantes as vastas redes de caridade dos islamistas. Sobre a relação entre os EUA e islamistas, a autora ressalta que, sobretudo a partir dos anos 1970, ora tais grupos eram tomados como aliados, ora como inimigos, a depender dos benefícios e riscos que ofereciam à hegemonia norte-americana no cenário global.

¹³² Esse projeto foi anunciado pelo então presidente norte-americano, George H. W. Bush, em discurso para o congresso de seu país, realizado em 11 de setembro de 1990. De acordo com o “Bush pai”, a “nova ordem mundial” emergiria da atuação dos EUA frente a uma oportunidade histórica: a crise (que logo se tornou guerra) do Golfo Pérsico, iniciada pela invasão iraquiana do Kuwait (Bush, 1990).

mundiais (quando não eram as mesmas pessoas), a teoria do “choque de civilizações” ganhou notoriedade por meio do cientista político Samuel Huntington, ex-professor da Universidade de Harvard e conselheiro de Segurança Nacional dos EUA durante o governo de Jimmy Carter. Em *Um choque de civilizações?* (tradução livre¹³³), artigo publicado em 1993 na *Foreign Affairs* (principal revista de discussões sobre política externa dos EUA), e no livro *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*, publicado em inglês em 1996, o autor argumenta que, finda a Guerra Fria, os conflitos internacionais decorreriam não de causas econômicas ou diferenças ideológicas, mas das distinções culturais existentes entre as civilizações. Como Carl Schmitt, Huntington posiciona a identidade cultural no centro da política: ela seria responsável, em suas palavras, por definir “o lugar do Estado na política mundial, seus amigos, e seus inimigos” (TRUMPBOUR, 2003, p. 90, tradução livre¹³⁴). A partir de uma concepção essencializante e rígida das identidades, Huntington separa a humanidade em nove civilizações, encaradas como blocos homogêneos, monolíticos, que tenderiam ao confronto. Aliada à “civilização chinesa”, uma delas seria particularmente hostil aos valores e supremacia da “civilização ocidental”: a “civilização islâmica”, delimitada pelo que o norte-americano chama de “fronteiras sangrentas” (Trumpbour, 2003; Said, 2003; Kumar, 2012).

Medo e triunfalismo, motores psicológicos do complexo industrial-militar estadunidense, ocupavam, aos poucos, lares e instituições no país. Estimulado por outros autores e teses islamofóbicas de crescente circulação, o clima de guerra entre dois mundos, aos olhos de cidadãos norte-americanos, parecia se concretizar por meio de episódios bélicos amplamente televisionados, como a Guerra do Golfo de 1991 e o atentado ao World Trade Center (WTC) em 1993 (Trumpbour, 2003; Kumar, 2012; Beydoun, 2018). Um dos principais sintomas do embate civilizacional anunciado era a aparente escalada do terrorismo, tema cada vez mais retomado pela grande mídia e pelo governo dos EUA, que atrelavam-no, progressivamente, aos muçulmanos. Tão forte tornou-se essa ligação que, quando uma explosão atingiu um prédio governamental na cidade de Oklahoma, em 1995, deixando 168 mortos, muçulmanos provenientes do Oriente Médio foram imediatamente responsabilizados por jornalistas. Pouco depois, o verdadeiro terrorista foi

¹³³ “A Clash of Civilizations?”.

¹³⁴ “the state’s place in world politics, its friends, and its enemies”.

descoberto: um veterano da Guerra do Golfo, supremacista branco, cristão, natural dos EUA. Ainda assim, foram “Outros” os principais penalizados. No ano seguinte, o então presidente Bill Clinton assinou uma nova lei antiterrorismo, cuja aplicação teve como principais alvos muçulmanos e “orientais”, como afirma Beydoun (2018: 91):

Americanos muçulmanos que viajavam de volta a suas terras natais, enviavam remessas de dinheiro para sustentar membros da família, ou que estavam envolvidos com organizações religiosas ou políticas, viram-se perfilados ou suspeitos de “incentivar o terrorismo”, enquanto imigrantes eram vistos com maior desconfiança. (tradução livre¹³⁵).

Todos os chefes de Estado norte-americanos eleitos após Nixon implementaram medidas antiterrorismo que miravam, majoritariamente, cidadãos árabes, iranianos, seu descendentes, e muçulmanos em geral (Kumar, 2012). Mas nenhum elevou tanto o patamar da islamofobia institucional em nome de um dito combate ao terrorismo, a níveis global e nacional, quanto o primeiro presidente dos EUA no novo milênio: George W. Bush. O republicano governava o país no fatídico 11 de setembro de 2001, dia em que uma espécie de trauma global começou a ser moldado, quando as torres gêmeas, cartão postal da cidade de Nova Iorque, e o Pentágono, sede do Departamento de Defesa estadunidense, foram atingidos por aviões sequestrados por terroristas. Ao vivo, imagens do ataque de uma das aeronaves ao WTC ganharam o mundo. Pouco depois, o nome do grupo a que pertenciam os terroristas, Al Qaeda, responsáveis pela morte de quase 3000 pessoas, fazia-se mundialmente conhecido.

Cinco dias após os atentados, Bush descrevia, do gramado da Casa Branca, um estado de guerra. “Esta cruzada, esta guerra ao terrorismo, vai levar um tempo. E o povo americano deve ser paciente.” (BUSH, 2001a, n.p., tradução livre¹³⁶). Além dos limites temporais, os limites espaciais de sua guerra também seriam indefinidos, como indicou o presidente na mesma semana: “Nossa Guerra ao Terror começa com a Al Qaeda, mas não termina aí. Ela não terminará até que todo grupo terrorista de alcance global tenha sido encontrado, detido e derrotado.” (BUSH, 2001b, tradução livre¹³⁷). O primeiro a dar o exemplo seria o Afeganistão, nação atormentada por décadas de intervenções estrangeiras e subsequente guerra civil. A partir de outubro

¹³⁵ “Muslim Americans who traveled back to their homelands, sent remittances to support family members, or were involved with religious or political organizations found themselves being profiled or suspected of ‘abetting terrorism,’ while immigrants were viewed with heightened suspicion.”

¹³⁶ “This crusade, this war on terrorism is going to take a while. And the American people must be patient.”

¹³⁷ “Our war on terror begins with al Qaeda, but it does not end there. It will not end until every terrorist group of global reach has been found, stopped and defeated.”

de 2001, afegãos viram seu território ser bombardeado e invadido pelos EUA, com apoio de alguns de seus parceiros da OTAN (Organização do Tratado do Atlântico Norte). O principal motivo para a “Operação Liberdade Duradoura” seria o suporte oferecido à Al Qaeda pelo Talibã, organização islamista que governava o país centro-asiático. Razões mais altruístas para a operação também foram alegadas, como a emancipação das mulheres afegãs, duramente oprimidas pelo reacionarismo do Talibã. Suas condições de vida pioraram após a invasão, mas os invasores, como todo bom imperialista, ostentavam as melhores intenções (Kumar, 2012; Beydoun, 2018).

Depois, como palco do segundo grande ato internacional da cruzada declarada por Bush, veio o Iraque. Em 2003, o país foi ocupado pelos EUA e aliados, com destaque para o Reino Unido, sob alegações infundadas de que seu presidente, Saddam Hussein, havia colaborado com a Al Qaeda, e estaria desenvolvendo armas de destruição em massa. Essas armas nunca foram encontradas, e Hussein, que um dia fora considerado um amigo pelo governo dos EUA (como eram, em outros tempos, os *mujahidin* que originaram o Talibã e o empresário saudita Osama bin Laden, fundador da Al Qaeda), foi derrubado e posteriormente condenado à morte. Ainda assim, as tropas internacionais permaneceram em solo iraquiano, com o intuito de “democratizar” o país (Kumar, 2012; Beydoun, 2018). Tratava-se, afinal, da “Operação Liberdade do Iraque”. Mas de uma liberdade para pouquíssimos. Principalmente, para alguns empresários e militares estrangeiros (tanto os “oficiais”, quanto os que atuavam através de empresas de segurança privada), interessados na inclusão do Iraque nos circuitos de endividados do mundo, em seu petróleo, em suas reservas financeiras, em seu mercado consumidor, em sua força de trabalho, e em todo o armamento que poderia ser testado e gasto em sua população. Nenhuma democracia poderia nascer da pilhagem e destruição que sofreram o povo e o Estado iraquiano, ao longo da refundação neoliberal pela qual passou o país (Lafer, 2004; Nederveen Pieterse, 2004; Nasser e Paoliello, 2015; Gökay e Hamourtziadou, 2020).

Eu não conheço outra ocasião na história em que uma força conquistadora não apenas expurgou as principais lideranças mas fechou todo o país. Todo o governo e serviço civil do Iraque, suas forças armadas, polícia, bombeiros, funcionários de hospitais, professores e trabalhadores da educação foram mandados para casa, e as fábricas pararam. A governança em todos os níveis foi fechada sob a suposição de que o partido Baath penetrava por toda parte; o que pode ser verdade mas não carrega o significado demoníaco atribuído pelas autoridades dos EUA. Os invasores vieram com

um plano de guerra minuciosamente detalhado, mas sem um plano de paz para além da proteção do petróleo e de outras instalações críticas. Para o povo do Iraque, o resultado foi um caos sem precedentes, o colapso total da governança, segurança, serviços, produção, emprego e salários. (NEDERVEEN PIETERSE, 2004, p. 130, tradução livre¹³⁸).

Cerca de 300 mil pessoas, em sua maioria civis, foram mortas durante a invasão do Iraque. Os números são de um relatório com projeções “otimistas”, que reconhece ter acesso limitado aos números reais e não conta aquelas e aqueles que perderam a vida em decorrência dos “efeitos indiretos” da guerra, como falta de comida, água potável, eletricidade e atendimento médico. O mesmo relatório aponta pelo menos a metade de mortos em decorrência da guerra no Afeganistão (Crawford, 2018). A crueldade e banalidade desses crimes, praticados em países quase desconhecidos por boa parte do mundo, passaram praticamente despercebidos pelos ditos civilizados. Limitando-nos a uma dentre as infinitas ações criminosas da Guerra ao Terror, façamos um exercício hipotético: o que aconteceria se o governo afegão tivesse bombardeado uma festa de casamento de norte-americanos, em solo norte-americano, dizimando e ferindo dezenas de familiares, amigos, civis norte-americanos, o inverso do que ocorreu em 2008, em Kandahar, no sul do Afeganistão (Sameem, 2008)? Como o ataque seria descrito? Quão repudiado ele seria em todo o mundo? Mas esses números, a história das pessoas por trás deles e do terrorismo estatal que os geraram, não chegaram à opinião pública. Além de inibidos pela censura de governos poderosos, eles foram escondidos ou minimizados por uma propaganda de guerra capaz de transformar as forças de ocupação em “combatentes pela liberdade”, os civis em “não combatentes”, e o assassinato de civis em “efeito colateral” (Steuter e Wills, 2008).

Massacres como os citados, repetidos em tantos outros países severamente agredidos em nome de uma pretensa luta contra o terrorismo, como Paquistão, Iêmen e Síria, só foram possíveis devido a um certo consenso construído no Ocidente em relação à desumanidade de orientais e muçulmanos. Ao longo de anos, essas pessoas foram concebidas como a expressão corpórea que um inimigo tão

¹³⁸ “I know of no other occasion in history where a conquering force did not merely purge the top leadership but shut down the entire country. Iraq’s entire government and civil service, armed forces, police, firefighters, hospital staff, teachers and faculty were sent home and all production facilities stopped. Governance at all levels was shut down on the assumption that the Baath party penetrated everywhere; which may be true but doesn’t carry the demonic meaning that US officials attribute to it. The invaders came with a minutely detailed war plan but without a peace plan other than protecting oil and other critical facilities. For the people of Iraq the outcome was unprecedented chaos, total breakdown of governance, security, services, production, employment and wages.”

abstrato quanto “o terror” precisava para ser atacado. Segundo as professoras Erin Steuter e Deborah Wills (2008), uma linguagem típica de processos de genocídio foi utilizada, sobretudo pela grande mídia ocidental, para nominar os alvos da Guerra ao Terror. Eles eram representados, descritos, e, logo, pensados e geridos, enquanto vírus, baratas, ratos e cobras, seres inumanos, perigosos, isentos de direito à compaixão. Dos ditadores aos seus exércitos, das milícias aos civis, todos seriam terroristas ou potenciais terroristas, todos inferiores, todos passíveis de interrogatório, tortura, extermínio. Desde a brutal Guerra do Golfo, marcada por uma infinidade de crimes contra a humanidade, por cerca de 100 mil mortos, por dar início a sanções ao Iraque ainda mais mortais, e, apesar de tudo isso, por uma repercussão midiática favorável e engajada, boa parte dos norte-americanos já viam árabes e iraquianos como sub-humanos (Steuter e Wills, 2008). Como o pai, que primeiro atacou o Iraque, George W. Bush contou com mais do que a paciência de seu povo para tocar suas guerras. Ele tinha a complacência de muitos dos cidadãos que governava.

5. 1. 3. A edificação de Estados policiais

Havia, sim, alguma resistência no país à Guerra ao Terror, mas a própria Guerra ao Terror tratou de contê-la. Inimigos internos não faltaram para o Estado policial que então se alicerçava nos EUA. Enquanto militantes antiguerra sofriam com a vigilância e os interrogatórios estatais (Kumar, 2012), norte-americanos organizados na luta por direitos trabalhistas eram duramente atacados. O secretário de Educação de Bush chegou a qualificar o maior sindicato de professores do país como uma “organização terrorista”, quando seus membros se opuseram às reformas educacionais pró-mercado do governo. Em alguns setores da economia e da administração pública, até mesmo o direito à greve foi suspenso, já que ameaçaria a “segurança nacional” (Lafer, 2004). Mas foram mesmo árabes e muçulmanos os principais alvejados. Já vulnerabilizados pela erupção de crimes de ódio que invadiu seu cotidiano após os atentados de 2001, homens e mulheres de ascendência árabe e/ou fé islâmica foram interrogados, perfilados, presos e deportados, sumariamente e aos milhares (Kumar, 2012; Beydoun, 2018). Mais de 700 mil muçulmanos passaram por interrogatório nos EUA desde 2001, e “[p]raticamente todas as

mesquitas foram ‘verificadas quanto à existência de bombas nucleares’ ou outras razões que gerassem medo.” (KUMAR, 2012, p. 197, tradução livre¹³⁹).

Após ser implementado nos EUA, o rebaixamento da cidadania de muçulmanos tornou-se política de Estado de um número crescente de países. Na análise do jornalista Mehdi Hasan, o “11 de Setembro” e o subsequente discurso de Guerra ao Terror deu a governos de todo o mundo, contrários a populações muçulmanas habitantes de seus territórios, a possibilidade de aderência a uma “luta comum”. Uma nova “guerra aos muçulmanos”, mais global do que nunca, começava. Logo após os atentados de 2001, o rótulo do terrorismo foi descomedidamente cravado nos mais diferentes indivíduos e grupos opositores. Hasan recorda que o governo israelense comparou sua luta contra o palestino Yaser Arafat ao enfrentamento dos EUA aos “terroristas”, mesma denominação atribuída, na China, a separatistas uigures, atrelados pelo governo à Al Qaeda e considerados “terroristas”, desde então, não somente pelos chineses, mas pelos próprios EUA (The War..., 2020). De movimentos políticos, a pecha do terrorismo alcançou populações étnicas inteiras. Palestinos, uigures, e outros grupos majoritariamente muçulmanos, tornaram-se, com o tempo, alvos de intensa vigilância, policiamento e vilanização por parte da mídia, do Estado, e das populações não muçulmanas de seus países (Kumar, 2012; Luqiu e Yang, 2018).

Esse avanço da Guerra ao Terror não produziu a diminuição do que foi grosseiramente denominado como “terrorismo islâmico”, pelo contrário. Atentados terroristas ganharam certa periodicidade, o que, por sua vez, aumentava a sensação de urgência da implementação ou intensificação de medidas antiterrorismo. Tal como a localização, a duração e o alvo da Guerra ao Terror, o escopo destas intervenções, baseadas num prevencionismo paranoico e estereotipificante, era indefinido. Medidas antiterrorismo foram adotadas por órgãos estatais, como universidades e forças de segurança nacionais, por entidades supranacionais, como a União Europeia (UE), e até por organizações privadas, como companhias aéreas e bancos (Seesemann, 2007; Saeed, 2019; Ghani e Nadgee, 2019; Muhamed, 2019; Luqiu e Yang, 2018; Takahashi, 2018; Goede, 2008). Indivíduos ou grupos considerados “de risco” passaram a lidar com perdas de direitos em série, vindas de todos os lados. Na Europa, de acordo com Marieke de Goede (2008), o Conselho Europeu de Estratégias de Combate à Radicalização e Recrutamento para o

¹³⁹ “Practically all mosques have been ‘checked for nuclear bombs’ or other fear-provoking reasons.”.

Terrorismo "criou uma esfera extra-legal de intervenção", autorizando violações "sobre os direitos de viagem e uso da internet, direitos de culto e educação" (p. 170, tradução livre¹⁴⁰), e mesmo sobre o direito de acesso ao próprio dinheiro, de habitantes de países pertencentes à UE entendidos como propensos à radicalização. Para exemplificar o quão falha e destrutiva foi essa política preemptiva, baseada na retenção da maior quantidade possível de dados de sujeitos "de risco", a cientista política holandesa relembra um caso que marcou tragicamente o Brasil. Trata-se da história de Jean Charles de Menezes, imigrante brasileiro morto a tiros pela polícia de Londres em 2005, depois de ser perfilado como alguém de "comportamento suspeito", confundido com um dos terroristas que atacara a capital inglesa duas semanas antes.

Além da origem atrelada ao Oriente Médio — no caso de Jean Charles, devido a seu fenótipo (McCulloch e Sentas, 2006) — o que mais aumentava o "risco" de alguém ser tomado como um radical ou futuro radical durante a Guerra ao Terror era sua "muçulmanidade" (do inglês *Muslimness*), isto é, o quão muçulmana ou muçulmano ela ou ele aparentava. Índícios de envolvimento real com o terrorismo não eram necessários para torná-los suspeitos... vestígios de sua religião bastavam. Algumas das mais intensas expressões intra-nacionais da Guerra ao Terror, inclusive, se deram em nações que sequer haviam sido atingidas pelo dito "terrorismo islâmico", mas que enviaram exércitos para as novas cruzadas capitaneadas pelos EUA no Oriente Médio, e possuíam, como boa parte do mundo, as suas comunidades muçulmanas. No Japão, país sem qualquer histórico progresso de islamofobia, todos os residentes muçulmanos, desde no mínimo 2004, foram "considerados um risco terrorista em potencial e colocados sob vigilância extensiva e altamente intrusiva. Mesquitas foram consideradas como potencial 'infraestrutura terrorista' e foram sistematicamente vigiadas [...]" (TAKAHASHI, 2018, p. 196, tradução livre¹⁴¹). Diversas ações incrementavam a periculosidade do sujeito vigiado pelo Estado japonês — desde aquelas relacionados à sua religião e cultura, como participar de rituais religiosos, evitar álcool e alimentos não *halal*, ou levar os filhos a aulas de árabe, até as mais políticas, como criticar "os Estados Unidos, países ocidentais, Israel ou [a] cultura ocidental" (TAKAHASHI, 2018, p. 198,

¹⁴⁰ "has created an extra-legal sphere of intervention"; "on rights of travel and internet use, rights of worship and education".

¹⁴¹ "considered to be a potential terrorist risk and put under extensive, highly intrusive surveillance. Mosques were deemed as potential 'terrorist infrastructure' and were systematically surveilled [...]".

tradução livre¹⁴²). Na Austrália, onde uma nova lei antiterror foi decretada a cada seis ou sete semanas entre 2001 e 2007, a mera associação de um muçulmano a outro cuja família proviesse de lugares onde atuam organizações terroristas, tornava-o suscetível à acusação de terrorismo e punição por tal “crime” (Poynting e Briksman, 2018).

Desde a implantação dessas leis antiterroristas, houve erros judiciais, prisões falsas, detenções indevidas, bem como intimidação ilegal e até sequestro perpetrado por policiais federais e agentes de segurança. Logo após os ataques de 11 de setembro nos Estados Unidos, policiais armados e agentes de segurança realizaram incursões antes do amanhecer, de alto perfil e amplamente divulgadas, em residências muçulmanas em vários subúrbios australianos: portas foram arrombadas, crianças foram ameaçadas com armas automáticas, famílias inocentes foram submetidas a violência gratuita e humilhação. Não houve prisões por crimes relacionados ao terrorismo (Poynting et al. 2004). Incursões semelhantes foram perpetradas um ano depois dos atentados terroristas de Bali, e novamente após os atentados aos transportes de Londres em 2005. (POYNTING e BRIKSMAN, 2018, p. 8, tradução livre¹⁴³).

A forma redutora como os ataques de 2001 foram veiculados, e o modo grotesco como foram revidados através da Guerra ao Terror, foram essenciais para a normalização do discurso de ódio global contra muçulmanos edificado nas últimas décadas. Em partes do mundo onde o islã, até então, estava distante da realidade da maioria da população, como na Coreia do Sul, sentimentos anti-islâmicos começaram a aflorar depois do “11 de Setembro” (Eum, 2017). Sentimentos transformados, facilmente, em ações, que não perdoaram sequer os mortos: dentre os atos islamofóbicos irrompidos na Argentina a partir de 2002, o professor chileno Isaac Caro (2019) destaca a profanação de cerca de 150 tumbas de muçulmanos, num cemitério de Buenos Aires. Além da islamofobia popular, a islamofobia institucional também se fez presente em nações que, diferente de lugares como Austrália e Japão, não são consideradas ocidentais ou protetorados do Ocidente. A entrada na Guerra ao Terror de Estados como Etiópia e Quênia — onde muçulmanos foram transformados em alvos de serviços de segurança, organismos de inteligência estrangeira (como a CIA e o Mossad) atuavam livremente, e navios

¹⁴² “the United States, Western countries, Israel, or of Western culture”.

¹⁴³ “Since the deployment of these counter-terrorism laws, there have been miscarriages of justice, false arrests, wrongful detentions, as well as unlawful intimidation and even kidnap perpetrated by federal police and security agents. Soon after the 9/11 attacks in the United States, armed police and security agents conducted high profile and heavily publicized pre-dawn raids on Muslim households across various Australian suburbs: Doors were smashed in, children were menaced with automatic weapons, innocent families were subjected to gratuitous violence and humiliation. There were no arrests for terrorism-related offences (Poynting et al. 2004). Similar raids were perpetrated a year later after the Bali terrorist bombings, and again after the London transport bombings in 2005.”.

de guerra estadunidenses podiam atracar — dava a seus governantes a oportunidade de assegurar ganhos econômicos para seus países, vindos dos EUA e da UE (Seesemann, 2007; Muhamed, 2019). A partir da segunda década do século 21, com a subjugação de muçulmanos já banalizada mundo afora, a islamofobia popularizou-se para além de um modo de vinculação institucional, econômica ou política ao “mundo livre” ou “Ocidente democrático”. Tornou-se, sobretudo, uma estratégia de articulação assumidamente identitária, étnica ou racial, não só ao Ocidente, mas a uma série de comunidades imaginadas que buscam certa pureza e devem, por isso, dar uma “solução final” à sua “questão muçulmana”¹⁴⁴.

5. 2. A Grande Substituição

5. 2. 1. A islamofobia liberal, a islamofobia iliberal e a zona cinzenta

Desde meados dos anos 1970, o medo e o ódio contra muçulmanos foram legitimados, de forma mais ou menos tácita, por políticos e formadores de opinião convencionais, consagrados como representantes e porta-vozes do modelo político-econômico-ideológico propagado do Ocidente ao “Resto” do mundo: certa “normalidade democrática”. Associar a religião dos muçulmanos a um passado retrógrado e sua existência a um presente terrorista tornou-se tão normal quanto conceber a democracia, estritamente, como o exercício do voto, a economia como um problema técnico apartado da política, e a liberdade como um valor ilimitado e alheio à dignidade humana (Quijano, 2002; Brown, 2019). Tais transformações nos sentidos dessas palavras (acompanhadas por outras mudanças, como a que passou o termo “fascismo”, vista em 5.1) contribuíram para o retorno, a nível global, de uma tradição política até pouco tempo considerada uma anormalidade praticamente extinta. Aos poucos, discursos, programas, grupos e líderes de extrema direita, nos mais diferentes países, tornaram-se parte do *mainstream* político. Esse processo,

¹⁴⁴ A “solução final da questão judaica” era como nazistas se referiam ao genocídio judaico na Europa. Associar a situação de muitos dos muçulmanos, e dos imaginários sobre muçulmanos que habitam o presente, ao plano de extermínio de judeus tocado pelos fascistas no século passado, não implica na afirmação da equivalência de tais processos. Mas acende um alerta: o fascismo, seu ódio e sua violência, estão vivos. O uso de termos que remetem ao fascismo para explicar o cenário atual não é exagero, já que, hoje, eles podem ser lidos e ouvidos desde o centro da política de diversos países. A própria “solução final”, por exemplo, foi evocada no Parlamento Australiano em 2018, por Fraser Anning, senador de um partido de direita. Além de referências a outros termos de inspiração nazista recentemente popularizados, como “marxismo cultural” (que remete ao “bolchevismo cultural”), em seu discurso, Anning clamou pelo fim da imigração muçulmana e, logo em seguida, pela “solução final do problema da imigração” (Anning, 2018).

que nasceu junto à era neoliberal e se intensificou a partir de 2008, com uma crise do capitalismo ainda mais grave que a de 1973, teve na islamofobia uma peça fundamental. Se temer e odiar o islã e seus praticantes, como em outros períodos, transformaram-se em ações necessárias em meio a uma “guerra justa”, naturalizar e empoderar quem mais abertamente evoca tais sentimentos seria, nada mais, que uma necessidade dos novos tempos.

Uma islamofobia mais declarada, com contornos explicitamente conspiratórios, racistas e até genocidas, só foi se difundir amplamente por volta dos últimos dez anos. O que não quer dizer que a extrema direita, sua principal articuladora, começou a incitar a islamofobia apenas recentemente, ou que a oposição ao islã e aos muçulmanos que empreende se distingue diametralmente da islamofobia já estabelecida e aceita. Boa parte do repertório islamofóbico de muitos dos novos extremistas de direita se baseia na proteção de valores entendidos como liberais, “abraçados” pelos reacionários a partir dos anos 1960 e 1970, quando perceberam que teriam que se remodelar para sair das margens e atingir o centro da política. Seguindo estratégias de reestruturação propostas por diferentes ideólogos, que costuraram redes de pensamento cada vez mais influentes e transnacionais, como a nova direita francesa ou *nouvelle droite* (ND), herdeiros do fascismo começaram a lograr viabilidade eleitoral por volta da década de 1990. Os mais bem sucedidos foram os que passaram a aceitar a democracia — em processo de crescente esvaziamento ao longo da instalação do neoliberalismo — e a rejeitar o racismo — camuflado como mera defesa da incompatibilidade entre culturas. Na visão “etnopluralista” desses novos racistas, culturas distintas, como a “cultura ocidental” e a “cultura islâmica”, até poderiam coexistir, desde que apartadas por aquilo que preservaria sua integridade e autenticidade: as fronteiras dos territórios a que cada uma pertenceria. Diferente dos antigos fascistas, os neofascistas distanciaram-se, em boa medida, de um tipo particular de racismo — o antissemitismo, que imputaram aos “muçulmanos”. Esta sim, uma categoria passível de todo tipo de ataque, já que extensamente vilanizada e, melhor ainda, entendida como referente a um grupo religioso, não racial (Kallis, 2018; Zúquete, 2008; Mondon e Winter, 2017; 2019; Nanda, 2009).

Desatrelar-se dos fascistas de outrora e de seu antissemitismo, substituindo-o, num primeiro momento, pela islamofobia, possibilitou tanto a popularização quanto a transnacionalização da extrema direita, sobretudo no

Ocidente. Vimos, no capítulo anterior, como muitos dos movimentos asiáticos de cunho fascista que atuaram no século passado já preferiam a islamofobia ao antissemitismo. Além disso, na Ásia, os fascismos e profascismos nativos não foram tão presentes, na memória nacional, enquanto infames fascismos e profascismos, o que facilitou a continuidade de movimentos e inimizades centenárias. No Ocidente, uma remodelagem mais profunda de sua apresentação seria necessária. Afastando-se, neste caso, de um dos ideais evocados pela ND — o paganismo —, muitos dos direitistas de países de maiorias cristãs propuseram que os judeus e Israel compartilhariam com eles e suas nações dos mesmos princípios legados pela “tradição greco-romana”, pilar de um suposto “Ocidente judaico-cristão”, em nada relacionado ao “mundo islâmico”¹⁴⁵. Nem todas as expressões da extrema direita ocidental adotaram esse filosemitismo e pan-cristianismo, assim como nem sempre acataram os métodos da democracia liberal ou incorporaram a proteção, de fachada, de algumas pautas progressistas. Mas os que o fizeram — geralmente denominados “populistas de direita” — foram cruciais na normalização pela qual passou o neofascismo globalmente. Não só porque conquistaram cargos institucionais, mas, também, devido à aceitação e disseminação de sua linguagem e projetos odiosos, absorvidos, inclusive, por políticos tradicionais, que compreenderam que, globalmente, o reacionarismo estabelecera-se como uma força eficiente na captura, manutenção e aprofundamento do poder (Kallis, 2018; Zúquete, 2008; Mondon e Winter, 2017; 2019; Nanda, 2009).

A “islamofobia liberal” — como denominaram, com diferentes enfoques, Deepa Kumar (2012), Aurelien Mondon e Aaron Winter (2017; 2019)¹⁴⁶ — deu a

¹⁴⁵ A defesa de uma cultura, tradição ou civilização “judaico-cristã” não é exclusividade de extremistas de direita que, nas últimas décadas, passaram a contrapô-la aos muçulmanos, à sua religião e aos seus valores. O signficante “judaico-cristão” data do século 19, e já foi utilizado com múltiplos fins, como a união de judeus e cristãos em oposição aos nazistas e aos comunistas (Topolski, 2016; Hanebrink, 2018). Hoje, porém, serve principalmente como um código islamofóbico, sionista e supremacista branco. Vale lembrar, ainda, que mesmo seu uso em contraposição aos muçulmanos não se limita à extrema direita, que o popularizou no início do século 21. No artigo *The Roots of Muslim Rage (As Raízes da Raiva Muçulmana, tradução livre)*, de 1990, Bernard Lewis, um dos grandes expoentes do neoconservadorismo, descreve o “choque de civilizações”, em suas palavras, como “as reações talvez irracionais, mas certamente históricas, de um antigo rival contra nossa herança judaico-cristã, nosso presente secular e a expansão mundial de ambos.” (SAID, 2003, p. 71, tradução livre). “the perhaps irrational but surely historic reactions of an ancient rival against our Judeo-Christian heritage, our secular present, and the worldwide expansion of both.”

¹⁴⁶ Com uma análise mais voltada aos governos dos EUA, Kumar contrapõe a “retoricamente gentil” “islamofobia liberal” à “islamofobia conservadora”, enquanto Aaron e Winter, voltados às potências ocidentais em geral, veem na pouco legalista “islamofobia iliberal” o seu oposto.

plataformas reacionárias justificativas progressistas, criando um tipo de violação de direitos humanos praticamente consensual. Potencializada por toda a propaganda, securitização e militarização que a era neoliberal e o “antiterrorismo” trouxeram ao mundo, essa forma de islamofobia apontou um caminho para que a ideologia do “fardo do homem branco” e de outros homens igualmente supremacistas se sobrepusesse à autonomia e integridade de populações subjugadas. Ela se dissemina de diferentes formas, em diferentes contextos. Pode ser observada na defesa do imperialismo humanitário em países de maioria muçulmana, realizada por governos como os de Barack Obama nos EUA (Kumar, 2012), na legitimação da liberdade de expressão infinita e acrítica a discursos estigmatizantes, feita por grupos como os franceses do Charlie Hebdo e os “novos ateístas” estadunidenses (Mondon e Winter, 2019), e até na evocação dos direitos dos animais como fundamento de campanhas antialimentação *halal*, promovidas por políticos como os do Partido do Povo Dinamarquês (*Dansk Folkeparti*) e do Partido Nacional Britânico (*British National Party*) (Zúquete, 2008). Como o capítulo anterior já apontava, a islamofobia embalada por uma roupagem liberal, além de antigo, é um fenômeno global. Apesar de ser mais presente no Ocidente, esta islamofobia também é instrumentalizada “ao sul”, em países como Índia e Mianmar. No primeiro, supremacistas hindus justificam sua supremacia com argumentos como a superioridade do pluralismo e tolerância “inerentes” ao hinduísmo e seu politeísmo, em detrimento do monoteísmo e intolerância que “religiões semitas” como o islã carregariam¹⁴⁷ (Nanda, 2009); e, em ambos os países, vestimentas de mulheres muçulmanas são “contextualizadas por nacionalistas hindus e budistas como uma demonstração visual da natureza opressiva do islã e dos homens muçulmanos.” (MALJI, 2021, p. 15, tradução livre¹⁴⁸).

Colocado em prática por indivíduos e agremiações com os mais distintos posicionamentos políticos — dos misóginos italianos da *Lega* (previamente *Lega*

¹⁴⁷ Em seus estudos sobre a editora de extrema direita *Voice of India* (*Voz da Índia*, em inglês), a autora indiana Meera Nanda (2009; 2011) indica que, entre nacionalistas hindus, as distintas “religiões semitas” podem ser diferentemente avaliadas. Se o islã é totalmente demonizado pelos autores analisados por Nanda, o judaísmo é poupado de críticas, por ser uma religião não proselitista com pouca presença na Índia, enquanto o cristianismo — cujos seguidores também são alvo de perseguição no país — chega a ser “elogiado por ter ‘evoluído’ ao redescobrir suas raízes pagãs greco-romanas e, com isso, tornar-se uma ‘civilização irmã’ dos hindus.” (p. 62, tradução livre). “praised for having ‘evolved’ by rediscovering its pagan Greco-Roman roots and thereby becoming a ‘sister civilisation’ of Hindus.”.

¹⁴⁸ “contextualized by Hindu and Buddhist nationalists as a visual demonstration of the oppressive nature of Islam and Muslim men.”.

Nord, ou Liga Norte) a feministas francesas de esquerda (Zúquete, 2008) — um dos métodos mais banais de vilanização, inferiorização e subjugação de muçulmanas e muçulmanos, ao longo da quarta onda da globalização da islamofobia, tem sido o que a socióloga Sara Ferris denominou “femonacionalismo”. Trata-se da retórica que toma a igualdade entre os gêneros como parte de tradições nacionais, mobilizada por atores políticos que atribuem aos muçulmanos e a sua religião uma ameaça aos direitos das mulheres. Assim como o “homonacionalismo” (termo de onde deriva o que cunhou Ferris, criado pela filósofa Jasbir Puar) concebe países ocidentais como tolerantes a homossexuais e muçulmanos (além de africanos, asiáticos e orientais em geral) como intolerantes, a retórica femonacionalista define homens muçulmanos como homogeneamente machistas e opressores devido ao islã, que transformaria as muçulmanas em suas reles escravas¹⁴⁹. A sujeição feminina se expressaria desde na poligamia que seus maridos adotariam até nos véus que essas mulheres seriam obrigadas a usar¹⁵⁰ (Mondon e Winter, 2017; 2019; Zúquete, 2008; Giuliani, 2016). Tamanho ataque retórico às muçulmanas — à sua capacidade de decidir, às suas vestimentas, à sua humanidade — é acompanhado de ataques físicos e institucionais, que tentam colocar à disposição de Estados, milícias e cidadãos comuns, os corpos dessas mulheres.

Os males da islamofobia que acomete muçulmanas — principal consequência do femonacionalismo — só se acumulam. No Reino Unido, mulheres que seguem o islã recebem, em média, os menores salários de todo o país, e estão muito mais suscetíveis que o restante da população ao desemprego, à securitização, à discriminação carcerária, aos abusos virtuais, e a crimes de ódio (Ghani e Nadgee, 2019). Em outras partes da Europa, peças de roupa adotadas por muçulmanas — denunciadas como símbolos da opressão masculina, do fanatismo e do terrorismo — foram proibidas por lei (Mondon e Winter, 2017; 2019; Zúquete, 2008). A França

¹⁴⁹ É importante salientar que criticar o homonacionalismo e o femonacionalismo não implica em legitimar os usos que alguns muçulmanos fazem da sua religião para praticar a homofobia e o machismo. Significa, apenas, reconhecer que os integrantes de um grupo tão grande e diverso não possuem uma postura única (assim como cristãos podem ser homofóbicos e machistas, mas também são capazes de lutar contra essas formas de opressão).

¹⁵⁰ As legislações e aplicações da poligamia e do véu em contextos muçulmanos são múltiplas. Em relação à poligamia, lembremo-nos que ela não é tão comum entre muçulmanos quanto imagina-se. Existem países de maioria muçulmana, inclusive, que proibem-na. Sobre o véu, há, realmente, lugares onde ele é mandatário, como há países de maioria muçulmana onde ele sequer é usual. Há contextos em que o governo, a família, e a comunidade pressionam as mulheres a usar o véu, assim como outros em que as mulheres precisam enfrentar suas famílias, comunidades e governos para utilizá-lo.

foi o primeiro e mais incessante país ocidental a institucionalizar tais proibições: em 2004, *hijabs* e outros “símbolos religiosos ostensivos” foram proibidos em escolas públicas; em 2010, *niqabs*¹⁵¹ e *burqas* tornaram-se ilegais em espaços públicos; e em 2016, *burkinis*¹⁵² foram momentaneamente banidos por dezenas de prefeituras (BBC, 2018a). Apesar de chegarem mais e mais perto a cada eleição, a líder da extrema direita Marine Le Pen — que descreve o *hijab* como um “uniforme islamista” (Reuters, 2022) — e seu *Rassemblement National* (Reagrupamento Nacional, um novo nome para o antigo partido *Front National*) foram, até o momento, incapazes de ocupar o governo francês. Não obstante, a islamofobia institucional e o autoritarismo que ambicionam avançam. Foi durante o governo do atual presidente da França, o liberal Emmanuel Macron, para quem leis proibitivas não são suficientes, que um *Laïcité Plan* (Plano Laicidade, tradução livre) foi formulado, na esteira de outras campanhas islamofóbicas governamentais, como a denúncia de um suposto complô entre esquerdistas e islamistas nas universidades francesas (chamado de “*islamo-gauchisme*”, ou “islamoesquerdismo”; Bassets, 2021). Implementada em 2022, como forma, argumenta o governo, de proteger o secularismo e evitar separatismos, “[u]ma diretiva nacional de educação obriga professores e funcionários administrativos, sob ameaça de penalidades, a detectar saias ‘muito longas’, a denunciar as alunas e a apresentar uma queixa disciplinar” (BAYRAKLI e HAFEZ, p. 10, 2023, tradução livre¹⁵³), intensificando o cerceamento às mulheres muçulmanas francesas e aos profissionais da educação do país.

Seguiram a França, com suas próprias proibições de vestimentas islâmicas, a níveis nacional ou municipal, países como Bélgica, Áustria, Dinamarca, Itália, Espanha (BBC, 2018a), e mesmo lugares mais distantes, como o Sri Lanka (Malji, 2021). A política antivéu francesa, assim como a política anti-islã europeia de modo mais amplo, serve de referência em nações como a Austrália, para “políticos e comentaristas que procuram abordar ‘o problema muçulmano’ em termos da necessidade de evitar acomodação multicultural excessiva.” (HUSSEIN, BLOUL e POYNTING, p. 266, 2019, tradução livre¹⁵⁴). Mesmo que políticas proibitivas como as

¹⁵¹ Um tipo de véu que cobre todo o rosto, com exceção dos olhos.

¹⁵² Um traje de banho para mulheres muçulmanas, que cobre partes do corpo geralmente expostas com o uso de biquínis e maiôs, como braços e pernas.

¹⁵³ “A national education directive forces teachers and administrative staff under threat of penalties to detect ‘too long’ skirts, to report fe-male pupils, and to file a disciplinary complaint.”

¹⁵⁴ “politicians and commentators seeking to address ‘the Muslim problem’ in terms of the need to avoid excessive multicultural accommodation.”

europeias não tenham sido votadas no território australiano, elas são periodicamente sugeridas por legisladores, o que gera insegurança entre mulheres muçulmanas, já “disciplinadas” pela discriminação e assédios cotidianos (Hussein, Bloul e Poynting, 2019). Ainda é possível que o Estado não proíba, mas garanta o direito de instituições, como escolas e faculdades, de recusar mulheres que usam algum tipo de véu. Este é o caso do Quênia (Bhalla, 2019), onde a islamofobia de gênero se propaga para além das instituições: mulheres muçulmanas, muitas vezes, são evitadas até mesmo no transporte público no país, temidas como possíveis terroristas (Wesonga, 2017). Sem a proibição formal, a coibição informal também pode aparecer onde a islamofobia partidária e estatal é menos intensa ou inexistente, mas a islamofobia popular vem ganhando espaço. Na Coreia do Sul, olhares irritados de não muçulmanos levam algumas muçulmanas a utilizar o véu da forma mais liberal possível ou mesmo a não vesti-lo em público (Eum, 2017), e, no Chile, mulheres denunciaram situações em que foram impedidas de usar o *hijab*, em espaços como um banco estatal e uma escola privada (Caro, 2019).

Restrições às roupas islâmicas são registradas até mesmo em alguns países de maioria muçulmana, onde o autoritarismo secular, turbinado pelo discurso e aparato militar da Guerra ao Terror, retorna como solução para contextos revolucionários recentes. Desde a Primavera Árabe, em 2011, quando as mulheres tunisianas conquistaram o direito de usar o véu em instituições públicas, o que popularizou a vestimenta, diferentes hotéis da Tunísia proibiram o *burkini* em suas dependências, e, em 2018, o *niqab* foi oficialmente banido em espaços públicos do país (Foroudi, 2022; BBC, 2019). A censura do *burkini* também se difunde em hotéis e resorts no Egito, e muçulmanas do país que trajam outras vestimentas islâmicas têm sido proibidas de trabalhar ou mesmo de entrar nestes e noutros espaços, como algumas praias públicas. Promovida a partir da ascensão do atual ditador egípcio Al Sisi, a investida contra muçulmanas, em especial as *hijabis*, é uma resposta ao papel de liderança dessas mulheres na revolução que derrubou o ditador anterior, Hosni Mubarak. Uma vez que o governo democraticamente eleito após a queda de Mubarak era liderado pela Irmandade Muçulmana (*al-Ikhwan*), a repressão e vigilância estatal de *hijabis*, assim como de estudantes, jornalistas, esquerdistas, e mesmo de muçulmanos, em geral, pôde ser justificada por associações aos islamistas. Mostrar repúdio a mulheres muçulmanas com roupas e costumes considerados tradicionais é também uma maneira de certas elites egípcias entrarem

em sintonia com elites ocidentais, “mais civilizadas” (Zahed, 2019; Kosba, 2019). Mas no Egito, como em todo o mundo, o que visaria coibir agressões, silenciamentos, a usurpação da liberdade feminina, acaba por agredir, silenciar, por usurpar a liberdade de mulheres.

[C]lamores pelo banimento do *hijab*, por exemplo, se apresentam como tentativas de emancipar mulheres de uma cultura patriarcal opressiva, mas, na verdade, apenas visam e punem mulheres com acusações e penalidades ao demonizar uma vestimenta particular, sem sequer considerar a agência de quem a veste. Às mulheres muçulmanas, então, é oferecida uma escolha: remova os itens ou remova-se do espaço público e dos direitos e recursos a ele associados (emprego, serviços sociais e educação, por exemplo) e retorne à esfera privada. (MONDON e WINTER, 2019, p. 66, tradução livre¹⁵⁵).

A interdição ao *hijab* é sintoma de desejos de banir o islã, muçulmanas, muçulmanos, da política, da vida cívica, de espaços públicos, de territórios. Onde fazem parte de comunidades minoritárias bem demarcadas como o “Outro”, onde a islamofobia é mais antiga, mais naturalizada na mídia, difundida na cultura e assegurada pelas instituições, nem mesmo o espaço doméstico permanece como um lugar possível e seguro para muçulmanas. Isto porque, dentro de concepções nacionalistas cada vez mais difundidas, sua mera presença, pública ou não, degradaria o “corpo nacional”, já que, além daqueles que estimulam a chegada de imigrantes, seriam elas as principais responsáveis por trazer, através de seus ventres, novos muçulmanos a um país que os vê como não pertencentes. Mais que uma ameaça ao secularismo ou às tradições liberais, elas colocariam em risco a sobrevivência étnica da nação. Idealizadas, de modo similar a outras mulheres, como ferramentas da reprodução de povos, por gerarem filhos, e de culturas, por ensiná-las a seus descendentes (e alunos, pois professores, comumente, são mulheres), muçulmanas são especialmente perigosas para muitos nacionalistas, pois suas proles são vistas como maiores que as das mulheres não muçulmanas entendidas como nativas, cujas taxas de fecundidade estariam em queda (o que, em alguns países, é o contrário do que acontece, e, em geral, é um dado superestimado) (Malji, 2021).

¹⁵⁵ “calls to ban the hijab for example present themselves as attempts to emancipate women from an oppressive patriarchal culture, but really only target and punish women with charges and penalties by demonising a particular garment, without ever considering the agency of the bearer. Muslim women are thus given a choice: remove the items or remove yourself from the public sphere and associated rights and resources (e.g. employment, social services and education) and return to the private sphere.”

No Ocidente, muitos misóginos culpam não muçulmanas por tais diminuições, decorrentes, segundo eles, do afastamento dessas mulheres dos papéis tradicionais de gênero (Davey e Ebner, 2019). Para Milo Yiannopoulos, comentarista político britânico que ajudou a tornar *mainstream* a chamada *alt-right* (a “direita alternativa” dos EUA), uma “aliança profana” (contra a liberdade de expressão, a exposição do corpo feminino e o Ocidente) teria sido estabelecida entre o feminismo e o islã. Yiannopoulos defende que a adoção do “politicamente correto” e críticas à cultura do estupro em universidades, à cultura ocidental e aos homens brancos feitas pelas feministas, dão mais poder aos muçulmanos. Já Éric Zemmour, escritor francês que se candidatou a presidente em 2022 pelo partido *Reconquête* (Reconquista, tradução livre), enxerga numa suposta feminização e homossexualização da população e da política da França a causa da dita islamização de seu país, promovida por jovens e másculos muçulmanos sem concorrentes masculinos “nacionais” à sua altura (Mondon e Winter, 2017). Na Índia, a “super-fertilidade” de muçulmanas, tomadas como mulheres excessivamente promíscuas, é creditada por nacionalistas hindus à poligamia muçulmana e à sua alimentação não vegetariana, e, portanto, tamásica ou afrodisíaca (Raychaudhuri, 2000; Upadhyay e Robinson, 2012). Ainda ao sul do continente asiático, no Sri Lanka, boatos acerca da esterilização de budistas pelas mãos de muçulmanos circulam corriqueiramente em espaços como Facebook e Whatsapp, massificando a teoria veiculada por nacionalistas budistas de que, até o final do século, a ilha se tornará um território de maioria muçulmana (Malji, 2021).

5. 2. 2. Os pogroms, os campos de concentração e os genocídios asiáticos

Há inúmeros mitos, frequentemente envoltos por ansiedades sexuais, que constroem, por toda parte, a tese da “invasão” e subsequente “substituição muçulmana” de nações e populações. A partir da crise dos anos 1970, muçulmanos começaram a figurar em um número crescente de mentes como ameaças à economia, à segurança e à cultura de certos países. O que se revela agora, quando o reacionarismo está melhor estabelecido e integrado a sistemas políticos, é a popularização de uma linguagem nítida e tipicamente fascista: do “Outro” como ameaça demográfica. Da Europa à Ásia, homens muçulmanos são usualmente

descritos como predadores sexuais, e os nativos não muçulmanos, como encarregados de proteger, desta predação, nações, famílias, e mulheres (Malji, 2021) — muçulmanas, na retórica femonacionalista, e não muçulmanas, na ideologia eugenista que se articula ao femonacionalismo. Ajudam a estruturar tal concepção diferentes factoides globalmente disseminados. Propagado, em diferentes países, da televisão pública às mídias digitais privadas, dos discursos inflamatórios de políticos às falas de representantes de movimentos sociais de extrema direita, um dos mais conhecidos é o mito de que a Suécia se tornou a “capital do estupro” europeia devido à chegada recente de refugiados e imigrantes que seguem o islã na Europa (BBC, 2018b; Mondon e Winter, 2019). No Mianmar, U Wirathu, monge budista que lidera o movimento extremista birmanês 969, foi além: sugeriu que todos os estupros em seu país seriam cometidos por homens muçulmanos (Frydenlund, 2018). Retórica semelhante tornou-se cotidiana na Índia, de onde vêm as mais sistemáticas alegações de que muçulmanos violam corpos femininos. Lá foi criada a teoria conhecida como “*Love Jihad*” (algo como “*jihad* do amor”), exportada para países como Mianmar, Sri Lanka e Reino Unido. De acordo com esta antiga e infundada tese, homens muçulmanos aliciam mulheres não muçulmanas, deliberadamente e massivamente, a fim de convertê-las, pelo casamento, ao islã. Na Índia, além de evitar que mulheres hindus possam escolher homens de fora de suas comunidades, algo que já vem sendo garantido por leis anticonversão aprovadas em diferentes estados e pela polícia e milícias que regularmente interrompem casamentos interétnicos, a conspiração do “*Love Jihad*” incita ataques cruéis contra comunidades muçulmanas, marcados, ironicamente, por estupros e outras violências de gênero (Wilson, 2015; Malji, 2021; Frydenlund, 2018; Thompson, Itaoui e Bazian, 2019).

Pogroms contra muçulmanos, muitas vezes antecidos pela veiculação de boatos como o “*Love Jihad*”, tornaram-se cada vez mais violentos e institucionalizados na Índia desde a reorganização do movimento nacionalista hindu em torno de um partido de massas, o *Bharatyia Janata Party* (BJP, o Partido do Povo Indiano). Fundado nos anos 1980 junto a uma série de outras organizações *Hindutva*, “no contexto da reação das classes médias e das castas superiores à ascensão das castas inferiores” (SANTOS, 2021, p. 60), o BJP, faceta partidária da organização paramilitar RSS, encontrou nos ataques metódicos aos muçulmanos (e, em menor medida, a outras minorias) sua principal estratégia para a fundação de um

novo regime. A primeira grande campanha de violência orquestrada pelo partido foi a destruição de uma mesquita histórica, a Babri *Masjid*, tomada em 1992 por milhares de “voluntários”, que buscavam a construção de um templo hindu em seu lugar. De Ayodhya, no norte, a violência se espalhou por todo o país, num período de grande instabilidade que deixou entre 2000 e 3000 mortos, em sua maioria muçulmanos (Banaji, 2018). Com a nova visibilidade alcançada e o ódio islamofóbico em ebulição, no fim da década de 1990, o BJP foi alçado ao governo indiano junto a uma coalizão de partidos (Wilson, 2015).

Era uma clara evidência do enfraquecimento do Partido do Congresso, e, mais além, do secularismo e pacifismo como guias da nação. Foi durante essa primeira passagem dos nacionalistas hindus pelo poder que a Índia realizou seus maiores testes de arsenais atômicos, o que gerou uma resposta equivalente no Paquistão e instigou a animosidade entre os dois países, tão cara ao movimento *Hindutva* (Sahu, 2002). “[N]ós provamos que não somos emasculados”¹⁵⁶ (tradução livre¹⁵⁷), sugeriu, então, alegremente, Bal Thackeray, líder do partido *Shiv Sena* (Exército de Shivaji) (Baber, 2004). O potencial destrutivo do BJP e das organizações que o acompanham foi novamente atestado em 2002, quando, sob governo do partido, Gujarat passou por terríveis massacres de comunidades muçulmanas, apenas dois anos após a destruição sistemática de suas propriedades no estado indiano. Outros 2000 muçulmanos foram assassinados, e centenas de milhares ficaram desabrigados. Muçulmanas — crianças, adultas, idosas — e esposas de muçulmanos foram alvo dos mais chocantes crimes: sofreram estupros em massa, tiveram partes íntimas mutiladas, fetos arrancados de suas barrigas, foram esquartejadas e incendiadas, tudo sob a supervisão e com apoio das forças de segurança do Estado (Rao, 2004; Banaji, 2018; Malji, 2021).

Uma das expressões mais recorrentes de um extenso espiral de violência, que abrange ataques a residências, comércios, templos, e, é claro, aos homens muçulmanos, as agressões às muçulmanas, por mais infelizes, grotescas e caóticas, não são ações irracionais, espontâneas, nem efêmeras. Como as imagens da destruição da mesquita de Ayodhya, os estupros em Gujarat — parte de uma campanha genocida amplamente televisionada — circularam entre militantes

¹⁵⁶ A ideia de que homens hindus seriam castrados ou afeminados é uma herança orientalista deixada pela colonização britânica recuperada por nacionalistas hindus, que buscam provar (ou desenvolver) o contrário, através do estímulo de uma hipermasculinidade (Baber, 2004; Malji, 2021).

¹⁵⁷ “we have proven that we are not emasculated”.

Hindutva na forma de vídeos, fomentando sua dessensibilização e seu espírito de conquista (Banaji, 2018; Malji, 2021). Há décadas que esse tipo de violência é incitado entre nacionalistas hindus. Nos anos 1960, em seus últimos escritos, Savarkar justificava-o como uma forma de humilhar e aterrorizar os “invasores” muçulmanos. Deixar de praticá-lo seria, para o ideólogo indiano, um ato covarde e suicida. Cem anos depois de perguntar à Índia “quem é um hindu?”¹⁵⁸, e de encorajar um projeto de base fascista como resposta, o incitador de estupros e genocídios é, hoje, reverenciado pelo Chefe do Estado indiano, Narendra Modi (Varma, 2018).

Membro da RSS desde os 8 anos de idade (Jaffrelot, 2021), Modi foi eleito primeiro-ministro pelo BJP em 2014, e reeleito em 2019. Até 2014, era o chefe do Executivo de Gujarat, cargo que assumiu cerca de dois meses antes dos massacres citados. Foi o seu governo que facilitou e justificou a violência enquanto ela acontecia, e que, posteriormente, protegeu e gratificou muitos dos que participaram dos ataques (Rao, 2004; Banaji, 2018; Thompson, Itaoui e Bazian, 2019). Modi teve de renunciar a seu cargo após os *pogroms*, mas não mostrou qualquer sinal de comedimento. Nos meses que antecederam as eleições de dezembro de 2002, que o devolveram à chefia de Gujarat, ele fez do dito terrorismo islâmico¹⁵⁹, da suposta lealdade dos muçulmanos indianos ao Paquistão, e da substituição demográfica (de hindus por muçulmanos) alegadamente em curso na Índia, pontos centrais de sua campanha (Murphy, 2010). Em agosto, o então candidato chegou a defender o fechamento dos campos de refugiados que abrigavam sobreviventes dos *pogroms* de fevereiro e março, descritos por ele como “fábricas de fazer bebês” que levariam a uma explosão populacional muçulmana (Rao, 2004).

Apesar da estrondosa vitória eleitoral em Gujarat, após um primeiro choque, houve, por um tempo, certo repúdio a Modi e à “islamofobia iliberal” que ele estimulava. Não só na Índia — durante anos, ele foi proibido de entrar nos EUA e no Reino Unido, nações cujos governantes também produziam terrorismos de Estado na forma de massacres de muçulmanos, mas fora de suas fronteiras e, em tese,

¹⁵⁸ Subtítulo do livro *Hindutva*, obra fundamental do nacionalismo hindu, escrita por V. D. Savarkar em 1923.

¹⁵⁹ Os *pogroms* de 2002 foram convocados e legitimados por nacionalistas hindus como uma retaliação à morte de dezenas de peregrinos hindus, num trem que os levava de Ayodhya, no estado de Uttar Pradesh, à cidade de Godhra, em Gujarat, onde foi tomado por um incêndio em meio a provocações e brigas entre hindus e muçulmanos. Apesar de não existirem evidências de que muçulmanos causaram o incêndio do trem, eles foram culpados por nacionalistas hindus, como Narendra Modi, por tal “ato terrorista” (Rao, 2004; Murphy, 2010).

apenas contra “muçulmanos ruins”, que diferenciavam dos “bons muçulmanos” (Rao, 2004; Murphy, 2010; The War..., 2020; Kosba, 2019). Nas eleições estaduais de 2007, quando a islamofobia virulenta já não era tão frutífera, Modi e o BJP trocaram o foco da campanha da “questão muçulmana” para o “modelo Gujarat” de desenvolvimento (Murphy, 2010). Na Índia, reformas neoliberais — articuladas ao estímulo do nacionalismo hindu e acirramento do autoritarismo — não começaram com Modi e o BJP, mas tornaram-se marcas de seus governos, o que garantiu a eles, dentro e fora da Índia, a aceitação de uma imagem modernizadora. Em 2014, sob a expectativa da aceleração econômica, o “*vikas purush*” (“homem do desenvolvimento”) Narendra Modi e o “modelo Gujarat” de desigualdade e exclusão¹⁶⁰ foram alçados à política nacional, ao mesmo tempo em que conquistavam o apoio de governos, empresários e mídias ocidentais (Wilson, 2015; Murphy, 2010; Banaji, 2018; Santos, 2021; Malji, 2021). Gujarat tinha muito mais a transmitir ao restante do país do que a liberalização econômica. Ashok Singhal, então presidente de um dos mais ativos e violentos grupos da *Sangh Parivar*, o *Vishwa Hindu Parishad* (Conselho Mundial dos Hindus), já adiantava, em 2002, para onde os nacionalistas hindus guiariam a nação se pudessem, ao sugerir que “Godhra”, onde iniciaram-se os *pogroms* daquele ano, “foi um ‘experimento’ bem-sucedido que seria repetido ao redor da Índia.” (RAO, 2004, p. 153, tradução livre¹⁶¹).

De fato, o nacionalismo hindu e a guerra aos seus “inimigos” se alastraram com a chegada ao poder do BJP, e só se intensificaram na medida em que seu governo progrediu, já que as promessas de desenvolvimento não se concretizaram

¹⁶⁰ Não me refiro apenas à inferiorização e exclusão dos “inimigos” étnicos da nação, como muçulmanos e cristãos. Kalpana Wilson (2015: n.p.) demonstra como tal modelo foi prejudicial para grande parte da população de Gujarat, independentemente de sua religião ou etnia, ao envolver “enormes extensões de terra e do litoral sendo convertidas em Zonas Econômicas Especiais (e mais tarde em ‘Regiões de Investimento Especial’) e entregues a empresas massivamente subsidiadas pelo Estado. Altos níveis de crescimento em relação ao resto da Índia foram acompanhados por algumas das piores taxas de suicídios de agricultores, níveis de pobreza nutricional superiores aos níveis de toda a Índia, uma incidência de desnutrição infantil de 47%, maior do que a média nacional, e a quase eliminação dos direitos trabalhistas.” (tradução livre). “huge swathes of land and coastline being converted into Special Economic Zones (and latterly ‘Special Investment Regions’) and handed over to corporates massively subsidised by the state. High levels of growth in relation to the rest of India were accompanied by some of the worst rates of farmers’ suicides, nutrition poverty levels higher than all-India levels, an incidence of child malnutrition of forty- seven per cent, higher than the national average, and the virtual elimination of labour rights.”. Com a vitória do BJP nas eleições gerais de 2014, essa fórmula de desenvolvimento econômico, que prioriza alguns grandes capitalistas e precariza uma massa de trabalhadores rurais e urbanos, foi levada de Gujarat a toda a Índia (Santos, 2021).

¹⁶¹ “Godhra was a successful ‘experiment’ that would be repeated across India.”

(Santos, 2021). Como outros projetos fascistas que afloraram mundo afora em tempos de crise da ordem liberal, a supremacia hindu naturalizou-se enquanto possibilidade e prática. Ela não espera por um futuro ditatorial (quase sempre julgado como improvável, já que ditaduras como as de Mussolini e Hitler teriam ficado no passado), mas se edifica diariamente num presente ainda democrático, entre a ilegalidade e uma legalidade cada vez mais sectária. Sua presença não é apenas ideológica ou cultural, mas corpórea e material. Ao longo da última década, a destruição de mesquitas, empresas e residências de muçulmanos, substituídas por espaços e empreendimentos hinduístas, tornaram-se cena cotidiana em locais dominados pelo BJP. Já marginalizados economicamente, muitos muçulmanos indianos, fugindo da violência física em suas comunidades, sofrem com a guetificação, vivendo nas periferias dos grandes centros urbanos sob condições de extrema pobreza, precariedade e desamparo. São alvo frequente do antiterrorismo estatal e da violência policial, passando regularmente por perfilamento, encarceramento, tortura e execuções extrajudiciais. Sofrem também com o vigilantismo instaurado para além das forças do Estado, adotado por grupos como os “*gau rakshaks*” (“protetores de vacas”), que sequestram vacas e lincham impunemente indivíduos acusados de comer ou vender a carne do animal, sagrado para os hindus (Thompson, Itaoui e Bazian, 2019).

Com a reeleição de Modi, a fascistização da Índia, expressa em toda essa islamofobia estrutural, acelerou. Na campanha eleitoral de 2019, o líder do BJP abandonou o posto de “homem do desenvolvimento” e tornou-se o “vigia” (“*chowdikar*”), “que zela pela segurança nacional contra inimigos domésticos e estrangeiros” (SANTOS, 2021, p. 61). Uma das promessas de sua campanha foi a implementação de um registro nacional de cidadãos (*National Register of Citizens*, ou NRC), com vias a identificar aqueles que o presidente do BJP e atual ministro do Interior, Amit Shah, denominou como “cupins”: os imigrantes ilegais, modo como muitos enxergam a milenar população muçulmana do país. Reeleito, o partido começou a colocar o RNC em prática, combinado a uma emenda à lei de cidadania (*Citizenship Amendment Act*, ou CAA) que facilita a nacionalização de habitantes não muçulmanos da Índia. Indivíduos desconsiderados como cidadãos pelo NRC e não abarcados pela CAA, “caso de todos os muçulmanos incapazes de atender à burocracia” (SANTOS, 2021, p. 59), se não permanecerem às margens da sociedade indiana sem qualquer tipo de direito, poderão ser deportados ou levados

a campos de concentração, já em funcionamento no país (Santos, 2021; Agarwala, 2023).

A política anti-imigrantes e antimuçulmanos dos nacionalistas hindus alimenta e se alimenta de complexas estruturas de ódio, desenvolvidas dentro da Índia, em seus arredores, e do outro lado do mundo. Um dos mais avançados estágios do fascismo — o exercício de uma ditadura ancorada em massas mobilizadas em prol de um projeto nacionalista reacionário¹⁶² — se apresenta de forma cada vez mais explícita no caso indiano, e não escapa do horizonte de movimentos cujas nações experimentam estágios anteriores de fascistização. Ainda assim, a realização de eleições, garantia democrática número um no Ocidente, mantém o que se transforma a passos largos numa referência internacional de implantação de apartheid como “a maior democracia do mundo”. Certos Estados de exceção não atraem a condenação, mas a admiração e apoio de muitos políticos ocidentais. O que ocorreu na região indiana de Jammu e Caxemira após a reeleição do BJP é bastante ilustrativo. Até então um estado — o único com maioria muçulmana — que gozava de certa autonomia, Jammu e Caxemira foram transformados em dois territórios da união após a anulação do artigo 370 da Constituição indiana, apresentada pelo governo e aprovada pelo parlamento em 2019. Quase silenciosamente, sem o repúdio do Ocidente e da maioria dos indianos, a medida foi brutalmente implementada: somando-se aos 700 mil militares já estacionados, 40 mil tropas foram deslocadas à região, 4 mil kashmiris, incluindo centenas de lideranças políticas, foram presos, escolas e comércios foram fechados, um toque de recolher foi instituído, e a comunicação e o acesso aos territórios foram cortados (Santos, 2021; Dev, 2020).

Dois meses depois, enquanto políticos da oposição indiana eram impedidos de visitar a região, chegava na Caxemira uma comitiva formada por 27 membros do Parlamento Europeu, em sua maioria pertencentes a partidos de extrema direita conhecidos por posicionamentos contra a imigração e contra muçulmanos, como o francês *Rassemblement National*, o polonês *Prawo i Sprawiedliwość* (Lei e Justiça), o britânico *Reform UK* (Reforma Reino Unido, antigo *Brexit Party*) e o alemão

¹⁶² Robert Paxton (2007) define cinco estágios do ciclo fascista: a formação de movimentos fascistas, seu enraizamento no sistema político, a tomada do poder de modo ditatorial por esses movimentos, o exercício de seu poder ditatorial, e, por fim, a radicalização ou entropia do regime por eles estabelecido. Segundo o cientista político estadunidense, cada estágio é pré-requisito para o próximo, nem todos precisam se completar, diferentes fases podem operar simultaneamente, e há possibilidade de retorno a etapas anteriores.

Alternative für Deutschland (Alternativa para a Alemanha). Além da Caxemira, os legisladores europeus viajaram à capital indiana, Nova Delhi, onde se encontraram com Modi para discutir a abertura de “negócios na Índia e a necessidade de cooperação internacional na luta contra o terrorismo” (DEV, 2021, tradução livre¹⁶³). Não era a primeira vez que a extrema direita europeia saía do eixo Europa–Estados Unidos em busca de parceiros islamofóbicos. Em 2010, políticos de vários partidos anti-islã e antimuçulmanos, como o austríaco *Freiheitliche Partei Österreichs* (Partido da Liberdade da Áustria), o belga *Vlaams Belang* (Interesse Flamengo) e o sueco *Sverigedemokraterna* (Democratas Suecos) assinaram, em visita a Israel, a “Declaração de Jerusalém”, documento em que firmam apoio ao Estado israelense e oposição ao “islã como um sistema totalitário com o objetivo de dominação mundial” (PI-NEWS, 2010, n.p., tradução livre¹⁶⁴).

Os ataques à imagem, aos direitos, aos corpos, às propriedades de muçulmanos, encabeçados por extremas direitas de diferentes partes do mundo que atuam conjuntamente e contam, muitas vezes, com a anuência de estimados democratas, visam, em última instância, a limpeza e homogeneização étnica de seus países. Há lugares, como a Caxemira, em que isso é mais evidente. Junto à anulação do artigo 370, o artigo 35A, que previa a proibição de vendas de terras a não residentes no território, foi abolido. Segundo o professor Fábio L. B. dos Santos (2021), a nova legislação põe em movimento uma violenta engenharia social, que opera junto a outros atos governamentais recentes. Ele explica que, com a expulsão de muçulmanos da Índia promovida por medidas como a NRC, a discriminação contra hindus nos países vizinhos tende a crescer. “[P]resume-se que estes hindus migrariam para a Índia plenos de rancor e ódio contra os muçulmanos, configurando um perfil ideal, segundo a mentalidade do BJP, para colonizar regiões sensíveis do território, como a Caxemira.” (SANTOS, 2021, p. 59). Santos (2021) aponta paralelos entre este projeto e a política sionista de assentamentos na Palestina promovida por Israel, nação com uma maioria judaica e uma minoria sobretudo muçulmana, onde o nacionalismo religioso e a islamofobia só se acentuam desde os anos 1970 (Kumar, 2012). Ele não é o único. O jornalista sul-africano Azad Essa (2022) vê, nos “Centros de Excelência” agrônoma a serem construídos por Israel na Caxemira, anunciados em 2019 após a visita de diplomatas israelenses ao território sob cerco, sinais de

¹⁶³ “business in India and the need for international cooperation in the fight against terrorism”.

¹⁶⁴ “Islam als ein totalitäres System mit dem Ziel der Unterwerfung der Welt”.

replicação de um velho estilo de ocupação territorial. Mesmo o governo indiano enxerga, ou deseja, tais aproximações: dias depois dos anúncios citados, o cônsul-geral da Índia em Nova Iorque convocou, num encontro com imigrantes hindus, a implementação do “modelo israelense” na Caxemira (Essa, 2019). O modelo exaltado é a combinação de massacres e contenções de comunidades, destruição e substituição de vilas, terrorismo, militarismo e nacionalismo religioso, que fundou Israel e permanece viva no país. Falamos, porém, de inspiração e cooperação com a “única democracia do Oriente Médio”, a nação, segundo a presidente da Comissão Europeia, Ursula von der Leyen, capaz de “fazer o deserto florescer” (Mitrovica, 2023)... o que parece tornar tudo um pouco menos assustador, mais normal e até promissor. Alvos de governos que conseguem se manter dentro da “normalidade democrática” (ainda que em seus limites), caxemires, como os palestinos, estão entregues à própria sorte.

Mas mesmo muçulmanos que sofreram campanhas internacionalmente repudiadas de limpeza e subjugação étnica, como os rohingya em Mianmar, contaram com pouco ou nenhum socorro, dentro e fora do país que lhes recusa direitos e nega a sua própria existência. O caso dos rohingya é um exemplo cabal de como o apartheid e o extermínio de muçulmanos estão se alicerçando enquanto realidades cada vez mais banais no século 21. Para alguns, um exemplo a ser seguido: muitos nacionalistas hindus tomam o que ocorreu em Mianmar “como um modelo de como tratar os muçulmanos indianos.” (SOUNDARARAJAN et al., 2020, p. 5, tradução livre¹⁶⁵). Depois dos *Galon*-fascistas dos anos 1930 e 1940, os novos instigadores da islamofobia no país foram as forças armadas birmanesas — herdeiras do antigo Exército de Independência da Birmânia (que nasceu vinculado ao fascismo japonês durante a Segunda Guerra Mundial; Seekins, 2000). No poder praticamente ininterruptamente desde um golpe militar em 1962, os militares restringiram, gradualmente, o acesso da minoria muçulmana rohingya à cidadania birmanesa (Yusuf, 2018), enquanto difundiam conspirações acerca de uma invasão muçulmana vinda de Bangladesh e Índia, países fronteiriços a Rakhine, estado onde habitam os rohingya (Frydenlund, 2018). No reflexo do ódio ao “Outro”, emergiu, uma vez mais, o “amor à raça”¹⁶⁶. Ao longo da ditadura, o país passou por um

¹⁶⁵ “as a model for how to treat Indian Muslims.”.

¹⁶⁶ “*Myochit*” — “amor à própria raça” ou “nacionalista” —, mesmo nome do partido *Galon*-fascista, hoje, rotula diferentes grupos que defendem a agenda nacionalista budista (International Crisis Group, 2017).

violento processo de “birmanização”, isto é, de imposição da maioria bramá sobre diferentes minorias étnicas. Após décadas de construção, por vias ditatoriais, da supremacia do grupo que, segundo o governo, carregaria a pureza racial conferida pelo budismo (Yusuf, 2018), o nacionalismo budista popularizou-se e reorganizou-se.

Diferentes movimentos sociais sedimentados em tal ideologia, como o 969 e o *MaBaTha* (Organização para a Proteção da Raça e da Religião), surgiram e se infiltraram na sociedade e política birmanesa, durante a breve abertura democrática vivida pelo país a partir de 2011. Desde 2012, grupos como estes, compostos majoritariamente por *pongyis* apoiados pelos militares (e pelos políticos atrelados aos militares), estimularam *pogroms* antirrohingya em Rakhine. Como na Índia, a violência física, paraestatal e massiva contra seus “Outros” — considerados imigrantes ilegais, apesar de sua presença centenária — foi combinada com a progressiva inferiorização desses indivíduos por vias legais. Em 2015, antes das eleições que prometiam devolver a democracia ao Mianmar, nacionalistas budistas pressionaram o governo militar a aprovar leis pela proteção “da raça e da religião”, legalizando políticas de controle populacional em regiões de interesse do governo e restrições a conversões religiosas, casamentos interétnicos e poligamia (Frydenlund, 2018; Yusuf, 2018; International Crisis Group, 2017). No ano seguinte, sob um governo já democraticamente eleito mas ainda bastante controlado por suas forças armadas, iniciaram-se os piores massacres já registrados da população rohingya, liderados pelos militares birmaneses. Após um ataque a forças de segurança promovido por um grupo de insurgentes rohingya, cerca de 10 mil pessoas pertencentes à etnia foram friamente assassinadas, em massacres retaliatórios marcados por intensa mobilização nas redes sociais digitais e graves atrocidades nas aldeias, cidades e bairros habitados pela minoria muçulmana, como vasta violência sexual e total destruição de centenas de povoados. Quase 700 mil rohingya tiveram de fugir, de seus lares, varridos do mapa e substituídos por bases militares, campos de concentração, estradas e outros projetos do governo, em direção a países vizinhos, em especial Bangladesh. Aos que ficaram em Rakhine restaram o medo, o abandono, a humilhação e a opressão de habitar um estado transformado numa imensa prisão. Na capital de Rakhine, Sittwe, cerca de 4 mil rohingya — tudo o que restou de uma população que antes chegava a 75 mil — sobrevivem em guetos cercados por arame farpado e guardas que os extorquem e

impedem de sair dali, sem acesso a saúde, educação, sustento, ao mundo exterior, situação não muito diferente da encontrada no restante do estado desde que os *pogroms* começaram, em 2012 (Anistia Internacional, 2017; 2018; HRW, 2020).

Fora de Mianmar, muitos dos rohingya que conseguiram escapar se depararam, uma vez mais, com o ódio, referencial político em paulatino processo de transnacionalização. Na Índia, membros da etnia, construídos pela propaganda fascista dos nacionalistas hindus como criminosos, terroristas e até mesmo canibais, sofrem de ameaças e agressões físicas a incêndios em suas casas e reclusões em campos de concentração (Thompson, Itaoui e Bazian, 2019; Goel e Rahman, 2019). Semelhantemente, na capital do Sri Lanka, em 2017, refugiados vindos de Rakhine tiveram de fugir de um abrigo das Nações Unidas, depois de serem apedrejados por monges e outros nacionalistas budistas cingaleses (Reuters, 2017). Como em Mianmar, a violência antimuçulmana — acompanhada pela intensificação dos discursos de ódio nas mídias e pronunciamentos de políticos — se agravou, no Sri Lanka, a partir de 2012, quando grupos de fundamentalistas apadrinhados pelo governo do nacionalista budista-cingalês Mahinda Rajapaksa começaram a coordenar boicotes e ataques a muçulmanos, suas mesquitas e propriedades (Bretfeld, 2018; Frydenlund, 2018). O maior deles, a organização *Bodu Bala Sena* (BBS, ou Exército do Poder Budista), criado no mesmo ano da nova leva de *pogroms*, foi inspirado no movimento birmanês 969 (Malji, 2021). Iniciadas no século passado, as trocas entre nacionalistas religiosos da região parecem estar se intensificando. A conferência de 2014 do BBS, por exemplo, teve como convidado de honra o monge birmanês U Wirathu, a mais conhecida face do extremismo budista no mundo. “Chegou a hora de aliar internacionalmente”, decretou, durante o evento, Galagodaatte Gnanasara, secretário geral do BBS. Alguns dias depois da visita do líder do 969, Gnanasara anunciou estar em diálogo com os indianos da RSS, milícia que funciona como coluna vertebral do nacionalismo hindu, com quem gostaria de formar uma “zona de paz hindu-budista” na Ásia, para conter o “extremismo islâmico” na região (Tamil Guardian, 2014; Balachandran, 2014; Islam, 2014).

Apesar de elogiar o BBS (e sua inspiração, o 969) em suas redes sociais, Ram Madhav, um porta-voz da RSS, negou envolvimento com o grupo cingalês (Islam, 2014), reconhecido como extremista e violento no Sri Lanka (Frydenlund, 2018). A RSS, afinal, já não é mais uma organização obscura às margens da política

da Índia... mais difusa e normalizada, ela ocupa, hoje, o coração do país. Seu braço partidário é o maior e um dos mais ricos partidos do mundo (Santos, 2021), e, como vimos, seu alcance vai muito além da institucionalidade. Sua atuação permanece tão fascista quanto no século passado, só que, dessa vez, potencializada pela autoridade conferida por ser “a casa” de alguns dos homens mais poderosos da Índia, como Modi. O prestígio para com a RSS vai além do que recebe de organizações extremistas budistas, dos militares que controlam o Mianmar, e de outros grupos e governos comumente condenados por líderes internacionais (Islam, 2014). Em 2019, Walter Lindner, embaixador da Alemanha na Índia, visitou sua sede e lideranças na cidade de Nagpur. O encontro de Lindner — um “queridinho da mídia alemã” e experiente representante do governo considerado um dos poucos bastiões contra a extrema direita na Europa —, com representantes da RSS — uma organização paramilitar composta, das origens ao presente, por simpatizantes de Hitler, de seu movimento e de sua ideologia¹⁶⁷ —, foi fotografado e compartilhado em seu Twitter (Gatade, 2019). O embaixador alemão não se constrangeu de fazê-lo público pois, também na parte do mundo de onde ele vem, o cerne da agenda da RSS — restrições, demonizações e massacres de muçulmanos — avança.

5. 2. 3. Os ideólogos, as milícias e os lobos solitários ocidentais

Todo esse cenário de negação dos direitos dos muçulmanos e de violência extrema contra o grupo (e, como veremos a seguir, aos “seus apoiadores”), instituído por movimentos e regimes reconhecidamente autoritários (dos que se aproximam mais da mobilização popular característica do fascismo aos que se sustentam em ditaduras tradicionais), não está distante do Ocidente. Nos últimos anos, ao redor da

¹⁶⁷ Exaltações a Hitler, ao nazismo e às suas realizações, podem ser encontradas desde em escritos dos anos 1930 de M. S. Golwalkar, o segundo chefe da RSS, até no material didático distribuído pelo Conselho Estadual de Gujarat de Livros Escolares na década de 2000, durante o governo de Modi do Estado indiano. Golwalkar chegou a descrever o holocausto como a manifestação do “orgulho nacional em seu ápice” (Casolari, 2020). Já os livros escolares de Gujarat continuam passagens assustadoramente acrílicas e elogiosas ao fascismo, como a seguinte: “Hitler emprestou dignidade e prestígio ao governo alemão dentro de pouco tempo, ao estabelecer uma forte estrutura administrativa. Ele criou o vasto Estado da Grande Alemanha. Ele adotou a política de oposição ao povo judeu e defendeu a supremacia da raça alemã. Ele adotou uma nova política econômica e trouxe prosperidade para a Alemanha.” (MEHTA, 2004, n.p., tradução livre). “Hitler lent dignity and prestige to the German government within a short time by establishing a strong administrative set up. He created the vast state of Greater Germany. He adopted the policy of opposition towards the Jewish people and advocated the supremacy of the German race. He adopted a new economic policy and brought prosperity to Germany.”.

Europa — onde dezenas de partidos de diferentes campos ideológicos estão tornando-se governo ou forte oposição embalados por posicionamentos contrários ao islã e seus seguidores —, além das restrições às vestimentas de muçulmanas, foram discutidas, votadas e aprovadas leis que proíbem desde a execução do chamado para orações islâmicas, até a construção de minaretes e mesquitas. Em diferentes países europeus, mesquitas foram fechadas por policiais, organizações islâmicas foram banidas por governos, o abate de animais a partir de preceitos islâmicos foi proibido por cortes, e comunidades muçulmanas não conseguem permissão ou financiamento para construção de cemitérios ou centros educacionais/culturais religiosos. Não é incomum que muçulmanos sofram agressões verbais e físicas na região, ou que seus locais de oração, assim como centros de refugiados, que abrigam, em boa medida, muçulmanos, sejam criminosamente incendiados (Bayraklı e Hafez, 2018; 2023).

Mesmo ataques perpetrados por massas de não muçulmanos a massas de muçulmanos, os assustadores *pogroms* ou extermínios étnicos que se propagam na Ásia, já ocorreram no Ocidente, por volta do início da quarta onda da globalização da islamofobia. Trata-se do genocídio bósnio, “a pior perseguição organizada na Europa desde a Segunda Guerra Mundial” (QURESHI e SELLS, 2003, p. 9, tradução livre¹⁶⁸). Somente em uma cidade, Srebrenica, 8 mil muçulmanos foram mortos. Concretizados entre 1992 e 1995, os massacres — acompanhados, como de costume durante campanhas de “purificação” anti-islâmica, por estupros de muçulmanas e destruição de mesquitas em massa¹⁶⁹ — foram o resultado da ascensão de nacionalistas cristãos em meio a um Estado-nação secular e socialista em dissolução. Antes da independência das repúblicas da ex-Iugoslávia e da subsequente violência contra os bósnios, consumada por forças sérvias-ortodoxas e croatas-católicas apoiadas pelos regimes supremacistas e expansionistas de seus países, a paranoia antimuçulmana foi paulatinamente disseminada nos Bálcãs.

¹⁶⁸ “the worst organized persecution in Europe since World War II”.

¹⁶⁹ Sobre os estupros cometidos por sérvios, Hoare (2017) afirma que tinham a intenção declarada de fazer mulheres muçulmanas darem a luz a bebês sérvios. Em relação à destruição de mesquitas, retomemos a descrição feita pelo professor Michael Sells (2003: 372), que mostra bem sua dimensão: “Estima-se que mil mesquitas da Bósnia-Herzegovina em áreas controladas por croatas e sérvios — mesquitas que em muitos casos estiveram lado a lado com igrejas cristãs por cinco séculos de civilização inter-religiosa — foram metodicamente destruídas em menos de três anos de governo de nacionalistas religiosos cristãos militantes.” (tradução livre). “An estimated one thousand mosques of Bosnia-Herzegovina in Croat- and Serb-controlled areas—mosques that had in many cases stood side-by-side with Christian churches for five centuries of interreligious civilization—were methodically destroyed in less than three years of rule by militant Christian religious nationalists.”.

Desde o início da década de 1980, padres, bispos, e intelectuais nacionalistas cristãos difundiam teses estigmatizantes e teorias conspiratórias sobre muçulmanos, como as ideias de que eles tenderiam à violência, fundamentalismo e totalitarismo, e de que planejavam o estabelecimento de um “Estado islâmico na Bósnia”. Mulheres pertencentes a populações locais de maiorias muçulmanas eram descritas, por tais nacionalistas, como “máquinas de procriação” envolvidas numa “guerra demográfica suja”, cujo objetivo final seria “islamizar a Europa” (Qureshi e Sells, 2003; Sells, 2003; Cigar, 2003).

Tal transformação, entendida como uma ameaça histórica, não se limitaria ao âmbito religioso ou cultural. Ecoada em países como a Albânia (Beka, 2019), tornou-se comum, na ex-Iugoslávia, a tese racista de que o cristianismo seria inerente aos “nativos” da região, isto é, aos eslavos, que, convertidos ao islã, transformariam-se em turcos. Além de portarem uma diferença étnica intolerável, para os nacionalistas cristãos sérvios, os turcos carregariam a culpa do assassinato do príncipe Lazar, concebido, desde o século 19, como um Cristo sérvio, martirizado em 1389 durante Batalha de Kosovo, que precedeu a ocupação otomana dos Bálcãs. Quando não eram negadas, as campanhas de despovoamento antibósnios eram tomadas, então, como um ato cósmico, uma medida retaliatória, heroica, necessária não apenas para conter uma dita substituição dos cristãos dos Bálcãs, mas para salvar toda a civilização ocidental da degeneração religiosa, cultural e racial que muçulmanos tocariam desde eras medievais. Alguns ideólogos de direita do Ocidente respaldavam o “esforço” dos genocidas. Enquanto os neoconservadores estadunidenses Lewis e Huntington, autores da tese do “choque de civilizações” (recebida de bom grado pelos nacionalistas cristãos dos Bálcãs), equiparavam os dois lados da guerra, Bat Ye’or (pseudônimo de Gisèle Littman), uma das principais teóricas da nova extrema direita ocidental, denominava a Bósnia como a “ponta de lança” pela islamização da Europa (Qureshi e Sells, 2003; Sells, 2003; Cigar, 2003; Dedon, 2021).

Bat Ye’or, autora suíça-israelita de origem egípcia, é apenas uma em meio aos diversos proponentes da teoria da “substituição muçulmana”, usada para justificar retiradas de direitos e de vidas em todo o mundo. Esse tipo de tese vem se popularizando e globalizando rapidamente no século 21. Desde a década passada, nacionalistas budistas demonstram apreensão em relação à “invasão muçulmana da Tailândia” (Seiff e Jirenuwat, 2016), cristãos ortodoxos denunciam o que entendem

como o projeto de estabelecimento de um “Estado islâmico na Etiópia” (Muhamed, 2019), a direita protestante sul-coreana se mobiliza contra um “tsunami islâmico” que diz estar a caminho de sua nação (Eum, 2017), e a “islamização da Austrália” (Richards, 2018) e a “islamização do Canadá” (Gagnon, 2020) são repudiadas por grupos de extrema direita dos respectivos países. Teorias como essas começaram a circular no início do século 20. Uma das obras mais antigas a tratar sobre o tema discute o contexto indiano: *Hindus: uma raça em extinção* (tradução livre¹⁷⁰), livro escrito em 1909 por U. N. Mukherji, cujas ideias influenciaram muitas publicações da *Hindu Mahasabha*, antecessora da RSS (Thompson, Itaoui e Bazian, 2019; Upadhyay, 2012). No Mianmar, foi o livro *Medo da extinção da raça* (tradução livre¹⁷¹), publicado anonimamente nos anos 1980, o principal responsável por espalhar tal tese (e outros discursos odiosos a ela associados, como o chamado ao boicote comercial de muçulmanos), legitimando uma recém-aprovada lei que proibia rohingyas de tornarem-se cidadãos birmaneses (CNDH, 2018).

Nos EUA, de acordo com Mondon e Winter (2017), movimentos geralmente considerados como pertencentes à extrema direita só começaram a fazer da islamofobia um ponto central de seu repertório político por volta de 2010¹⁷², quando figuras que futuramente ganhariam proeminência na *alt-right*, como Donald Trump e Richard Spencer, líder da organização *Stop Islamization of America* (em inglês, Pare a Islamização da América), se mobilizaram em torno do movimento *Birther*, para tentar provar que o então presidente Obama era um muçulmano nascido no Quênia. Muito antes, contudo, já despontavam, no país, discursos islamofóbicos recorrentes entre extremistas de direita, como as preocupações com a fecundidade muçulmana e o avanço de “um novo mundo muçulmano”, expressas num livro de 1923 do nacionalista branco Lothrop Stoddard, e a “denúncia” de que “todos os islamistas têm a mesma ambição, que é o que eles chamam de ‘islamização da América’” (tradução livre¹⁷³), escrita pelo neoconservador Daniel Pipes no ano 2000 (Trumpbour, 2003).

¹⁷⁰ “*Hindus: a dying race*”.

¹⁷¹ “*Fear of extinction of the race*”, tradução não oficial (do birmanês para o inglês) de “*A Myo Pyaut Mhar Soe Kyaut Sayar*”.

¹⁷² Para os autores, há diferentes motivos que explicam essa adoção “tardia” da islamofobia pela extrema direita estadunidense, como o foco em outras minorias, a fragmentação dos movimentos antimuçulmanos do país, e a crença de que muçulmanos compartilhariam, com os extremistas de direita, do antisemitismo e da oposição ao liberalismo, à democracia e ao governo dos EUA (Mondon e Winter, 2017).

¹⁷³ “all Islamists have the same ambition, which is what they call the ‘Islamization of America’”.

Dentre tantas teorias conspiratórias, uma se tornou particularmente conhecida a nível global — a tese da “islamização da Europa”. Entre as décadas de 1980 e 1990, além dos “alertas” ligados ao contexto bósnio, começaram a ser publicizadas, por políticos de extrema direita europeus de diferentes nacionalidades como o norueguês Carl I. Hagen, o francês Jean-Marie Le Pen e o holandês Pim Fortuyn, retóricas sobre a islamização de seus países (Bergmann, 2021; Vertovec e Peach, 1997; Kallis, 2018). Nos anos 2000 e 2001, antes dos atentados de 11 de setembro, o francês Guillaume Faye deu a essas ideias alguns de seus primeiros fundamentos teóricos, ao propor, em dois livros, que a “colonização da Europa”, realizada por imigrantes africanos, árabes muçulmanos e asiáticos, estaria em curso. Um dos precursores da ND, Faye sugeria que as altas taxas de natalidade destes grupos levariam à substituição étnica dos europeus, e, conseqüentemente, à guerra civil étnica no continente (François, 2019). Ao longo dos próximos vinte anos, a aliança pan-europeia que o escritor convocava como resposta à “conquista islâmica” (Kallis, 2018) foi deixando de ser um tabu, materializando-se em diferentes organizações e redes globalmente influentes e atuantes.

Na primeira década do novo século, encorajada e fortalecida pelo pânico gerado a partir dos ataques terroristas aos EUA em 2001 e a países como Reino Unido e Espanha em anos posteriores, pela desumanização de muçulmanos promovida pela Guerra ao Terror, pela repopularização de ideias ancoradas na literatura do “choque de civilizações” e surgimento de outras obras basilares para o ativismo islamofóbico, pelas novas possibilidades comunicacionais proporcionadas por uma internet em rápida expansão, e pelo aumento de sua representação nos parlamentos, reacionários europeus estabeleceram o movimento “contra-jihad” (Zúquete, 2008; Kallis, 2018; Pertwee, 2020). Inicialmente, o codinome e a filiação ao movimento eram mais visíveis, “oficializadas” por eventos como o *Contra Jihad 2007*, realizado em Bruxelas (alguns de seus encontros no Parlamento Europeu; Archer, 2011). Também eram declaradas as suas intenções, descritas em seu site no ano de 2007: “reunir uma coalizão de escritores, acadêmicos, ativistas e políticos 'para se opor à islamização da Europa, com foco em iniciativas políticas, legislação,

casos de teste jurídico e ativismo político” (ZÚQUETE, 2008, p. 343, tradução livre¹⁷⁴).

Bat Ye’or, o principal referencial teórico do movimento “contra-*jihad*” nesta primeira fase, embasou a crescente extensão do ódio dos reacionários. A partir de 2002, a escritora construiu, em diferentes livros, a tese da existência de um complô secreto entre a UE e países de maioria muçulmana, firmado há décadas com o objetivo de entregar aos praticantes do islã o controle sobre a Europa, fundando assim a “Eurábia” (Bangstad, 2019). “Na ‘Eurábia’ a silenciosa conquista muçulmana é facilitada por políticos liberais e/ou de esquerda, que de várias maneiras permitem a substituição por acordos secretos com organizações e/ou nações e atores muçulmanos.” (EKMAN, 2022, p. 1131, tradução livre¹⁷⁵). Diferentes autores islamofóbicos, como a italiana Oriana Fallaci e o estadunidense Lewis, e inúmeros blogs e sites “contra-*jihad*” geridos e acessados por indivíduos de distintas partes do mundo, como o *Jihad Watch* (Vigilância do *Jihad*) e o *Gates of Vienna* (Portões de Viena), popularizaram o conceito de “Eurábia” e outras teses de Bat Ye’or, que, uma vez aceitos, moveram “o normal” da política europeia a um de seus extremos (Bangstad, 2019; Pertwee, 2020; Godwin e Trischler, 2021).

Apesar dos “contra-jihadistas” tentarem se diferir da extrema direita e de seu aspecto violento (Zúquete, 2008; Pertwee, 2020; Godwin e Trischler, 2021), foi do seio do movimento que floresceu uma perigosa tradição de violência política, cujo fim principal é, nada mais, que a propagação do neofascismo e de seus projetos de supremacia. A linguagem etnocêntrica e conspiracionista dos ativistas anti-islã e antimuçulmanos do início do século 21, pulverizados entre o *mainstream* e a escória política ocidental, preparou o terreno para uma nova onda de radicalismo de direita em anos recentes. Entre o fim dos anos 2000 e início da década de 2010, as tendências voluntaristas, militaristas e terroristas da extrema direita, que nutriam-se, ao longo de anos, do substrato discursivo “contra-jihadista”, começaram a se fazer públicas. Seria difícil prever que, em pouco tempo, grupos paramilitares estariam patrulhando as fronteiras de países europeus e “identitários” navegando no Mediterrâneo com o objetivo declarado de impedir a chegada de refugiados em seu

¹⁷⁴ “bringing together a coalition of writers, academics, activists and politicians ‘to oppose the Islamization of Europe, with a focus on policy initiatives, legislation, legal test cases and political activism”.

¹⁷⁵ “In ‘Eurabia’ the silent Muslim take-over is facilitated by liberal and/or left-wing politicians, who in various ways enable the replacement by secret agreements with Muslim organizations and/or nations and actors.”.

continente (Davey e Ebner, 2019). Gradualmente, no entanto, esse tipo de ativismo foi se enraizando na região. Em 2009, foi fundada a *English Defence League* (EDL, a Liga de Defesa Inglesa, tradução livre), a mais importante organização da primeira onda do movimento “contra-jihad” (Pertwee, 2020). Outras Ligas de Defesa formaram-se posteriormente na Europa, América do Norte e Oceania, reforçando, entre extremistas de direitas de múltiplos contextos, os valores e táticas adotados pela EDL, como a oposição ao multiculturalismo, à imigração e à presença do islã no Ocidente, o intenso uso de mídias virtuais, a adoção de símbolos que remetem às Cruzadas e à Europa medieval, e o estímulo aos movimentos de rua, ao treinamento militar e aos confrontos violentos durante manifestações (Pertwee, 2020; Godwin e Trischler, 2021).

Ainda que muitas das organizações “contra-jihadistas” não contassem com números massivos de membros oficiais, e que várias tenham sido extintas em pouco tempo de operação, a violência neofascista que incitavam seguiu se espalhando, sem uma cadeia de comando claramente definida, mas através de certa estrutura organizacional. No ano de 2011, um homem que costumava postar comentários em fóruns *online* da EDL e no *Gates of Vienna* (Pertwee, 2020) resolveu fazer frente, com as próprias mãos, aos “islamizadores do Ocidente”, cada vez mais abertamente “denunciados” entre as ruas europeias e as páginas virtuais transnacionais que acompanhava. Em 22 de julho daquele ano, o norueguês Anders Breivik cometeu dois atentados terroristas — uma explosão próxima a prédios governamentais na capital da Noruega, Oslo, e um tiroteio em massa durante um encontro da juventude do *Arbeidspartiet* (Partido Trabalhista), na ilha de Utøya — deixando 77 mortos e centenas de feridos. No manifesto divulgado pouco antes dos assassinatos, o autoproclamado “cavaleiro cristão”, inspirado por Bat Ye’or, por outros “contra-jihadistas” e até mesmo por nacionalistas hindus (Bergmann, 2021; Bangstad, 2019; Davey e Ebner, 2019; Nanda, 2011), declarou ter como objetivo “criar uma plataforma para consolidar as forças antimarxistas antes que a Europa seja dominada demograficamente pelos muçulmanos” (NANDA, 2011, p. 64, tradução livre¹⁷⁶). Os inimigos primários definidos por Breivik foram os “marxistas culturais” ou “multiculturalistas”, sobretudo feministas e a elite social-democrata, responsáveis pelo “suicídio cultural” da Europa, ao promoverem sua liberalização e

¹⁷⁶ “create a platform to consolidate anti-Marxist forces before Europe is overwhelmed demographically by Muslims”.

secularização — sua descristianização —, e se sujeitarem aos muçulmanos, uma população que, para o norueguês, deveria ser deportada (Nanda, 2011; Bergmann, 2021; Dedon, 2021). Até que sua deportação (comumente chamada pela nova direita europeia de “remigração”; Davey e Ebner, 2019) fosse possível, Breivik recomendava, aos leitores de seu manifesto, que seguissem o conselho de Koenraad Elst, escritor belga que compõe a rede de ideólogos do movimento *Hindutva*: que se empenhassem em tornar a vida de minorias muçulmanas na Europa tão difícil que restaria-lhes, apenas, abandonar o islã ou abandonar o solo europeu (Nanda, 2011).

Os ostensivos ataques terroristas na Noruega não levaram o Ocidente a rever a vilanização do islã e dos muçulmanos exponencialmente em evolução na região... pelo contrário! Ainda que a maior parte da direita europeia tenha se distanciado dos atentados, houve quem mostrasse publicamente simpatia ao atirador e suas ideias, entendendo que o terrorismo precisava ser repudiado, mas não a islamofobia que o motivou. “Se as ideias [de Breivik] são de que estamos indo em direção à Eurábia e esse tipo de coisa, que a civilização cristã ocidental precisa ser defendida, sim, estou de acordo” (tradução livre¹⁷⁷), declarou um ex-ministro de Silvio Berlusconi e membro do *Lega Nord*, num programa popular de rádio da Itália, apenas cinco dias após os ataques na Noruega (Hooper, 2011). No mesmo ano de 2011, o filósofo francês Renaud Camus publicou o livro *Le Grand Remplacement (A Grande Substituição)*, obra que deu a uma nova geração de ativistas islamofóbicos — e também de supremacistas brancos, antifeministas, homofóbicos e antisemitas — um novo código articulador. Camus propunha que a “Davos-cracia”, uma obscura elite transnacional formada por políticos liberais e executivos de negócios, estaria implementando a substituição da etnia e tradição cultural europeia-branca, por meio da imigração de muçulmanos no Ocidente (Davey e Ebner, 2019; Cosentino, 2020). Esta dita “contracolonização” seria, na sua visão delirante, muito mais brutal que a colonização europeia, que não teria contado com tamanha imposição cultural (Ekman, 2022).

Mobilizado por tantos outros personagens históricos anteriores a Camus, dos papas medievais a Hitler e Huntington, o antigo medo ocidental do “Resto” do mundo, em especial de sua face islâmica, ganhou novas proporções ao ser

¹⁷⁷ “If [Breivik’s] ideas are that we are going towards Eurabia and those sorts of things, that western Christian civilisation needs to be defended, yes, I’m in agreement”.

escolhido como resposta a importantes acontecimentos da década de 2010. Nas ruínas deixadas por intervenções militares ocidentais em nações de maioria muçulmana, como o Iraque e a Líbia, organizaram-se novos e perigosos grupos islamistas, com destaque para o Daesh, o autodenominado “Estado Islâmico” ou ISIS. Essas organizações intensificaram o cenário de guerra que irrompeu em lugares como a Síria, onde a autoridade estatal tornou-se alvo de contestação a partir da Primavera Árabe. Fugindo do caos humanitário instaurado nestes e noutros países atingidos pela guerra (além de mudanças climáticas e crises econômicas), centenas de milhares de muçulmanos buscaram refúgio na Europa. Foi entre 2014 e 2015, durante esta “crise dos refugiados”, que a ideia da “Grande Substituição” e suas variações difundiram-se efetivamente (Davey e Ebner, 2019; Bergmann, 2021), e que novos grupos islamofóbicos de atuação transnacional, como o *Pegida* (sigla para Europeus Patriotas contra a Islamização do Ocidente, de origem alemã), o *Generation Identitaire* (Geração Identitária, de origem francesa), o *Knights Templar International* (Cavaleiros Templários Internacional, de origem britânica) e o *Soldiers of Odin* (Soldados de Odin, de origem finlandesa), nasceram ou consolidaram-se (Godwin e Trischler, 2021). Neste mesmo período, o Daesh chocava o mundo com atentados fatais em grandes centros urbanos, dando um verniz de legitimidade a expressões públicas de ódio antimuçulmano (Cainkar, 2019). Após os ataques realizados pelo grupo em novembro de 2015 na cidade de Paris, por exemplo, um dos termos mais utilizados por usuários britânicos do Twitter foi a hashtag *#KillAllMuslims* (*#MatemTodosOsMuçulmanos*) (Awan, 2016b).

Na segunda metade dos anos 2010, a radicalidade e profusão da islamofobia e de outras ideologias da extrema direita no Ocidente tornaram-se inquestionáveis. Parcelas significativas de populações europeias passaram a compartilhar crenças de terroristas islamofóbicos. Um estudo de 2017 indica que entre 28 e 39% dos noruegueses declararam ter uma “aversão a muçulmanos”, e acreditavam que eles “querem tomar a Europa” e representam “uma ameaça à cultura norueguesa” (Bangstad, 2019), mesmo que o grupo corresponda a menos de 5% da população da Noruega (Pew Research Center, 2017). No leste-europeu, onde as populações muçulmanas são ainda menores, esse tipo de aversão tende a ser ainda maior (Pickel e Öztürk, 2018). Em 2016, 66% dos húngaros consideravam a chegada dos refugiados de países como Síria e Iraque uma “grande ameaça”, e 76% ligavam refugiados ao terrorismo (Wike, Stokes e Simmons, 2016). Para Viktor

Orbán, primeiro-ministro da Hungria e principal liderança dos extremistas de direita na Europa oriental, “[s]e alguém nega essa conexão, então, na verdade, essa pessoa prejudica a segurança dos cidadãos europeus” (DW, 2016; tradução livre¹⁷⁸). Cientes do novo estado psíquico disperso por toda a Europa, políticos de centro-direita passaram a compartilhar discursos de políticos de extrema direita. Em 2015, ao anunciar que iria “reduzir o número de refugiados visivelmente” na Alemanha, a então chanceler Angela Merkel afirmou que o “multiculturalismo leva a sociedades paralelas”, sendo, por isso, “uma fraude” (Noack, 2015). Dois anos depois, durante as eleições gerais da Holanda, o primeiro-ministro Mark Rutte publicou anúncios em diversos jornais do país, criticando os imigrantes não alinhados à sociedade holandesa hegemônica: “Aja normalmente ou vá embora!” (Bergmann, 2021). Do outro lado do Atlântico, a radicalização da direita tradicional foi ainda mais profunda. Nas campanhas eleitorais estadunidenses de 2016, os principais pré-candidatos a presidente pelo Partido Republicano fizeram falas ou promessas abertamente islamofóbicas, fortalecendo, assim, a candidatura daquele que saiu vitorioso tanto das primárias republicanas quanto da disputa contra o Partido Democrata: Donald Trump, àquela altura referência central de oposição virulenta aos muçulmanos nos EUA (Perry, 2019).

A eleição de Trump foi uma das maiores demonstrações de força, em anos recentes, da extrema direita ocidental e dos movimentos islamofóbicos que alavancaram sua ascensão. Desde o início dos anos 2010 em crescente articulação com os “contra-jihadistas” europeus¹⁷⁹, e em franca expansão, sobretudo, graças a grupos de advocacia “anti-*sharia*” profissionalizados e bem financiados, o movimento “contra-*jihad*” norte-americano passou a ocupar importantes cargos no governo dos EUA a partir da posse de Trump, em 20 de janeiro de 2017 (Pertwee, 2020). Em 27 de janeiro, a influência do movimento sobre o novo presidente já era visível. Foi quando o republicano cumpriu uma de suas principais promessas de campanha, impondo a primeira de várias tentativas de banir a entrada de cidadãos provenientes de diferentes países de maioria muçulmana em território estadunidense. Para

¹⁷⁸ “If somebody denies this connection then, in fact, this person harms the safety of European citizens.”.

¹⁷⁹ Ed Pertwee (2020: 213) descreve a “geografia política da contra-*jihad*” como “principalmente transatlântica, embora suas redes mais amplas se estendam até Israel e Austrália: essencialmente, é um movimento da diáspora branca.”. “The political geography of the counter-jihad is primarily transatlantic, although its wider networks extend as far as Israel and Australia: essentially, it is a movement of the white diaspora.”.

muitos, a chegada de islamofóbicos sem pudor ao governo da nação mais poderosa do planeta era um chamado à ação. Dois dias após a assinatura da ordem executiva pelo então presidente dos EUA, intitulada “Protegendo a Nação da Entrada de Terroristas Estrangeiros” (Cainkar, 2019), o canadense Alexandre Bissonnette, imbuído do ódio e paranoia anti-islâmica difundidos por seus ídolos internacionais, como Trump e Marine le Pen, mas também pela grande mídia e por políticos do Canadá, invadiu, armado, uma mesquita na cidade de Quebec, onde deixou 6 vítimas fatais e 19 pessoas feridas. Após os ataques, uma nova onda de violência islamofóbica (e antissemita) foi registrada no Canadá (Perry, 2019), acompanhando o espírito do tempo da nação vizinha, onde essa forma de violência se tornou ainda mais frequente, fatal, e diversificada, do que a que atravessara o país depois de 11 de setembro de 2001. Somente de janeiro a março de 2017, 35 mesquitas foram atacadas ou ameaçadas nos EUA. Mais homens muçulmanos começaram a sofrer agressões, mais assassinatos de muçulmanos passaram a ser cometidos, e um maior envolvimento de supremacistas brancos em atividades antimuçulmanas pôde ser observado no país (Baun, 2022).

A explosão da violência contra muçulmanos em diferentes partes do mundo é a conclusão lógica de uma sensação de ameaça iminente e da necessidade de uma reação urgente (Davey e Ebner, 2019), construída por comunidades virtuais, pela grande mídia, por movimentos sociais, escritores, políticos, por todos aqueles que optaram por reproduzir a islamofobia, um dos mais difundidos e naturalizados discursos de ódio globais. Caracterizar atentados islamofóbicos como resultado da ação de “lobos solitários” ou “terroristas domésticos”, como recorrentemente fazem parte da mídia e da academia, oculta a articulação que extremistas estabelecem entre si, e sua proximidade com movimentos e culturas políticas transnacionais. Diferentemente dos “terroristas islâmicos”, extremistas ocidentais não muçulmanos, muitas vezes, são descritos apenas como indivíduos em sofrimento psíquico e desajuste social (Abbas, 2019; The War..., 2020). Seus fundamentos ideológicos e vínculos com outros atores políticos, contudo, são bem documentados.

Vejamos o último grande atentado islamofóbico no Ocidente como exemplo. Em 15 de março de 2019, as celebrações da *Jumu'ah* foram covardemente interrompidas em Christchurch (Igreja de Cristo, tradução livre), na Nova Zelândia. Brenton Tarrant, um homem australiano de 29 anos, invadiu duas mesquitas na cidade, e disparou contra os que lá se encontravam para orar e confraternizar.

Cinquenta e uma pessoas foram assassinadas em nome da divulgação do ecofascismo, da supremacia branca, do nacionalismo cristão, do aceleracionismo, de uma articulação, enfim, de ideologias que fazem do ódio o motor de pessoas como Tarrant. Suas inspirações, símbolos e motivações — tais como Breivik, Bissonnette, Trump, cruzados medievais, paramilitares sérvios, a defesa da Europa, a balcanização dos EUA, o fim do “genocídio branco” — foram massivamente compartilhadas na internet, grafadas no manifesto intitulado *A Grande Substituição*, que publicou antes do ataque no Twitter e no 8chan, e em suas armas, que apareciam na transmissão ao vivo do massacre postada pelo extremista de direita no Facebook. Em fóruns e mídias digitais, nas ruas e em ações violentas posteriores, as referências e demandas de Tarrant, sua imagem e o ato terrorista que cometeu, seguiram reverberando (Tarrant, 2019; Davey e Ebner, 2019; Cosentino, 2020; Dedon, 2021; Baun, 2022). Uma semana após os ataques de Christchurch, a ramificação austríaca do Geração Identidade — cujo líder recebera, no ano anterior, uma doação em dinheiro vinda de Tarrant —, “organizou um protesto contra ‘a Grande Substituição’ e pela ‘remigração’ e ‘desislamização’.” (DAVEY e EBNER, 2019, p. 9, tradução livre¹⁸⁰). Nos anos seguintes, o australiano foi transformado numa espécie de santo em memes e fantasias de extremistas de direita de diferentes países. Com seu manifesto, Tarrant estimulou uma nova leva de terroristas, que seguiram seus passos mesmo que, muitas vezes, escolhendo outros alvos — outros grupos minoritários — para atacar (Baun, 2022; Obaidi et al., 2022).

5. 2. 4. O retorno do Messias, dos arianos e do ódio

Não existe consenso, entre extremistas de direita, sobre quem são seus principais inimigos e quem são os possíveis amigos, assim como existem divergências em relação aos meios que seus aderentes devem assumir e os fins a se almejar. Há lugares como a Rússia, onde alguns nacionalistas ortodoxos consideram os muçulmanos potenciais aliados contra os judeus e o Ocidente, enquanto outros veem o Ocidente, os judeus e os muçulmanos como servos do Anticristo e inimigos da Ortodoxia (Verkhovsky, 2004). Se o ódio explícito aos judeus tende a ser superior ao ódio antimuçulmano entre boa parte dos extremistas de direita russos, o oposto é observado, atualmente, na maioria dos países estudados

¹⁸⁰ “staged a protest against ‘the Great Replacement’ and for ‘remigration’ and ‘de-Islamisation’”.

nessa dissertação. Como adiantado, a adoção ou rejeição do antissemitismo é uma das grandes controvérsias entre as distintas expressões atuais da extrema direita. No Ocidente, para além do desejo de evitar a associação ao nazismo e holocausto, fenômenos antissemitas ainda capazes de gerar condenação e repulsa, e da inspiração em Israel como um bem sucedido projeto etnonacionalista antiárabe e antimuçulmano, contribui para posicionamentos favoráveis aos judeus entre forças reacionárias uma profecia apocalíptica constantemente aludida por fundamentalistas protestantes.

Segundo a concepção dispensacionalista da história abraçada pelos sionistas cristãos, parte influente da direita evangélica de países como os EUA e o Brasil, para que a segunda vinda de Cristo ao mundo seja possível, os judeus devem retornar a Israel. É de lá, eles acreditam, que, ao longo de mil anos, Cristo governará as nações da Terra. Tal projeto teopolítico, inicialmente vinculado ao colonialismo britânico e há décadas integrado à política estadunidense pró-Israel (que não se resume àquela adotada pelos conservadores e extremistas de direita), é envolto pela retórica antimuçulmana: além da expulsão dos habitantes não judeus da “Terra Santa” — muçulmanos, na maior parte —, alguns sionistas cristãos anseiam pela destruição do Domo da Rocha e da mesquita de Al-Aqsa, em Jerusalém, a serem substituídos por um templo judaico, bem como por um confronto militar entre Israel e o Irã, mais uma condição para o retorno de Cristo de acordo com suas interpretações peculiares da Bíblia (Wallerstein, 2003; Abraham e Boer, 2009; Aldrovandi, 2011; Lean, 2012; Maynard, 2016). Apesar de fortalecer prerrogativas do nacionalismo judaico, crescentemente permeado por um messianismo e uma islamofobia semelhantes aos manifestados pelos sionistas cristãos, contraditoriamente, este filossemitismo cristão carrega fortes ideais antissemitas, já que prevê a retirada de judeus de todo país que não Israel, a conversão ao cristianismo de uma pequena parte de sua população e o extermínio do restante, como pré-requisitos do Armagedom ansiado por fundamentalistas (Aldrovandi, 2011; Ma’oz, 2014; Dayan, 2018; Abraham e Boer, 2009).

Outras parcelas da extrema direita conectam judeus ao fim do (seu) mundo de forma diferente. Para muitos dos novos antissemitas, são eles os grandes interessados na miscigenação e extinção de populações brancas e/ou cristãs, isto é, a elite ou *establishment* globalista responsável por arquitetar a “grande substituição”. Este complô capitaneado por judeus que instrumentalizam a imigração com vias a

enfraquecer e dominar “europeus”, tese difundida por Hitler no início do século 20 e por neonazistas desde os anos 1980, recebeu, nos últimos vinte anos, nomes como “plano Kalergi” e “plano Soros” — códigos que disfarçam seu caráter antisemita. Seus proponentes não se limitam à raleia direitista, a membros de pequenos partidos, negacionistas do holocausto, extremistas que cometem chacinas em sinagogas e seus incentivadores virtuais. Recentemente, o “plano Kalergi” (uma referência a Coudenhove-Kalergi, autor austro-japonês atacado desde os tempos nazistas por defender pautas como a miscigenação) foi “denunciado”, em seu Twitter, por um outrora parlamentar holandês, ex-membro do *Volkspartij voor Vrijheid en Democratie* (Partido Popular para a Liberdade e Democracia), partido do atual primeiro-ministro da Holanda. Enquanto isso, na Hungria, Orbán se especializou nos ataques a George Soros, investidor judeu acusado de apoiar refugiados (chamados pelo político de “invasores muçulmanos”) para aumentar sua própria riqueza (Davey e Ebner, 2019; Ekman, 2022; Bell, 2013; Clark, 2020; De Bruin, 2020). Os posicionamentos de Orbán sugerem que líderes da extrema direita têm cada vez menos constrangimento em soar como os antigos fascistas. Em 2022, o primeiro-ministro chegou a declarar, durante um discurso anual para comunidades húngaras realizado na Romênia (habitantes, ele e seu partido sugerem, de uma “Grande Hungria”¹⁸¹), que os húngaros não são uma raça mestiça, e completou, explicitando seu racismo: “e nós não queremos nos tornar uma raça mestiça” (WALKER e GARAMBOLGYI, 2022, tradução livre¹⁸²).

Como contraponto a um presente em que a degeneração, se não já instaurada, está prestes a tomar a nação pelas ações de seus inimigos, fascistas prometem a regeneração nacional através do retorno a um passado glorioso, um tempo em que estes “Outros” estavam distantes ou eram dominados. Diferentes períodos históricos, anteriores ao que se entende enquanto a subversão da ordem tradicional ou natural realizada por grupos como muçulmanos, são idealizados e tomados como referência pela extrema direita. O mais recente deles, em países ocidentais, é situado na “era de ouro” do capitalismo, por volta dos anos 1960, antes da crise do petróleo, da destruição do Estado de bem-estar social, do aumento

¹⁸¹ O antigo mapa da “Grande Hungria”, cujas fronteiras abrangem países como Romênia, Áustria, Sérvia e Eslováquia, já foi exibido por Orbán, num cachecol que usou num estádio de futebol e em suas redes sociais, e por seu partido Fidesz, num telão durante um encontro de seus membros (Barberá e Vladisavljevic, 2020; Dumitrescu, 2022; Velianyk, 2023).

¹⁸² “and we do not want to become a mixed race”.

significativo de imigrantes do Sul global, da vitória do movimento dos direitos civis nos EUA e de todo um contexto de revolta contra antigas estruturas que o sociólogo Ed Pertwee (2020) chama de “espírito de 68”. Os reacionários de hoje seguem uma tradição contrarrevolucionária antiga, inicialmente contrária ao “espírito de 1789”, uma tradição política motivada, desde a Revolução Francesa, pelo retorno ao passado. É natural, portanto, que tempos ainda mais distantes sejam por eles evocados. Muitos dos saudosistas da extrema direita ocidental escolhem a Idade Média, imaginando um período em que as “nações europeias eram distintas e ‘puras’, mas, ainda assim, estavam unidas em oposição coletiva à incursão de forças externas, principalmente não europeias.” (GODWIN e TRISCHLER, 2021, p. 218, tradução livre¹⁸³). Personagens das Cruzadas e seus gritos de guerra, tais como a Ordem dos Cavaleiros Templários e “*Deus Vult*”, são alguns dos elementos medievais mais apropriados pelos reacionários atuais (Godwin e Trischler, 2021). Além do espírito cruzadista, que evoca o heroísmo, o masculinismo, o militarismo e uma identidade cristã em comum, à era medieval são associados uma ordem anterior ao estado de “Revolução Permanente”, que uma série de autores referenciados pela extrema direita, como Carl Schmitt e o brasileiro Plínio Corrêa de Oliveira, acreditam ter começado com a Reforma Protestante, e as castas que organizariam esta ordem, com ênfase na dos nobres cavaleiros, herdeiros e guardiões da “raça ariana”, para ideólogos do fascismo e neofascismo como Julius Evola (Dedon, 2021).

Pouco compreendido e tomado como morto, o espectro do arianismo ainda paira sobre a política global. Peças importantes da construção do regime nazista e da globalização de sua ideologia quase 100 anos atrás, as teorias e ocultismos arianistas seguem articulando identidades raciais e religiosas — e, com isso, diferentes reacionários — no presente. Há supremacistas brancos que veem sua pretensa raça ariana não só como superior, mas como a escolhida por Deus para governar o mundo. Outros se opõem ao cristianismo, que descrevem (alguns, por tomá-lo como uma “farsa criada por judeus”) como responsável pela decadência do Império Romano, era em que os arianos teriam vivido seu apogeu. Optam, por isso, por sincretizar o cristianismo ou se filiar a outras formas de espiritualidade, como o paganismo. Este é o caso de Evola, escritor que introduziu na política o

¹⁸³ “European nations were distinct and ‘pure,’ but were nevertheless united in collective opposition to the incursion of external, primarily non-European, forces.”

Tradicionalismo (ou perenialismo), doutrina filosófica e esotérica do século passado que, sobretudo desde o pós-guerra, influencia diferentes extremas direitas ao redor do mundo (Dedon, 2021). Dentre os reacionários atuais existem, é claro, os que repudiam os Tradicionalistas, muitos em razão de uma tendência islamofílica dentro do movimento, uma corrente que concebe o islã como um possível caminho de acesso à “ordem” transcendental que praticantes e leitores do Tradicionalismo tanto procuram (Sedwick, 2020b). Mas os Tradicionalistas também se interessam por outras fontes de “verdade”, “pureza”, “tradição”, o que torna sua ideologia facilmente conciliável à islamofobia.

O italiano Evola, o mais influente representante do movimento Tradicionalista entre neofascistas, se voltava, sobretudo, a outras “elites”: aos “arianos nórdicos” e aos “arianos hindus”. Os primeiros eram personificados em seus escritos dos anos 1930 pela *Schutzstaffel* (SS), a elite paramilitar nazista, e, no pós-guerra, pelas antigas cavalarias europeias (Dedon, 2021). Do hinduísmo brâmane vêm ideias chave do escritor, algumas acionadas por poderosos fomentadores do neofascismo, como o católico islamofóbico Steve Bannon, ex-estrategista de Trump e atual articulador do *The Movement*, projeto que une extremistas de direita de dezenas de países. Leitor de Tradicionalistas, Bannon subscreve à noção de *Kali Yuga*, um longo período de caos e desordem (que, numa concepção cíclica da história, será sucedido por uma nova “era dourada”), correspondente, segundo Evola, ao mundo moderno. Também tem origem no hinduísmo a “lei da regressão das castas”, teoria que vê a história movida pela degradação racial e espiritual do corpo social, na medida em que o poder é transferido das castas ditas superiores às inferiores (Dedon, 2021; Sedgwick, 2020; Teitelbaum, 2020). Para Evola, essa transferência se daria “da casta guerreira e sacerdotal para a classe comerciante (como nas democracias burguesas) e finalmente para a casta dos servos (o proletariado), como na União Soviética.” (SEDWICK, 2020a, p. 188–189).

Inspirada por semelhantes crenças, a francesa Maximiani Portas, que adotou o nome Savitri Devi ao se mudar para a Índia nos anos 1930, propagou a tese de que Hitler seria um avatar, uma das encarnações do deus hindu Vishnu, encarregado de dar fim ao *Kali Yuga*, e, por isso, prestes a retornar. Se a “degeneração” da Europa, segundo a nazista Devi, era o resultado do predomínio milenar de judeus e cristãos, na Índia, onde a autora se aliou a nacionalistas hindus,

a “idade das trevas” se associaria à presença de muçulmanos. Numa passagem de *Um Aviso aos Hindus* (tradução livre¹⁸⁴), livro de 1939 em que ataca a “muhammedanização” da Índia, a escritora compara a opressão que sofreriam os hindus, supostos arianos de seu tempo, em províncias dominadas por muçulmanos, com a que os pagãos gregos, vistos como arianos de outros tempos, enfrentaram nos princípios da Idade Média (Goodrick-Clarke, 1998). A saída, tanto para os ditos descendentes dos gregos antigos, quanto para os hindus do século 20, seria a adoção de um nazismo mágico, o “despertar da supremacia da raça ariana” (Ashutosh, 2022). Após a derrota do fascismo, Devi manteve a esperança no retorno de Vishnu e na fundação de seu “reino dos justos”. Em novos livros, lidos ainda hoje por neonazistas, a autora continuou promovendo o arianismo, articulado a louvores ao império do faraó Akhnaton com seu culto místico ao sol, à defesa dos animais e da natureza, e à oposição ao humanismo e à igualdade e paz entre os povos, que concebia como ameaças à preservação da saúde, do vigor, da beleza, da perfeição da Terra em sua “ordem natural” (Goodrick-Clarke, 1998).

Desde o século 19, do continente europeu ao subcontinente indiano, tropas anti-igualitaristas vêm reivindicando, por meio de ideologias supremacistas como o arianismo, um entendimento colonialista da origem e destino das nações. Na Índia, após a primeira guerra de independência de 1857 mostrar o potencial para a solidariedade anticolonial que tinham os hindus e os muçulmanos com sua cultura sincrética, colonizadores britânicos investiram na revisão da história da região (Wilson, 2015). A Índia se tornou o cenário de “uma luta milenar entre hindus e ‘invasores’ muçulmanos” (WILSON, 2015, n.p., tradução livre¹⁸⁵). Um território que, segundo o orientalista Alfred C. Lyall, até “tinha ‘alcançado um alto estado de civilização europeia’ — isto é, até que a última ‘conspiração’ islâmica ‘subitamente trouxe’ a Índia ‘de volta à idade das trevas... a um estado de barbárie’.” (TRUMPBOUR, 2003, p. 88–89, tradução livre¹⁸⁶). As aproximações entre hindus e europeus, para muitos uma conexão ariana, eram bem-vindas entre alguns indianos. Com a teoria da origem comum destas civilizações, uma grande parcela da população colonizada ganhava status e autoestima, e as castas superiores, uma justificativa para sua supremacia — a herança ariana (Thapar, 1996). Ainda hoje, o

¹⁸⁴ “A Warning to the Hindus”.

¹⁸⁵ “an age-old struggle between Hindus and Muslim ‘invaders’”.

¹⁸⁶ “had ‘achieved a high state of European civilization’—that is to say, until the latest Islamic ‘conspiracy’ ‘suddenly brought’ India ‘back to the dark ages . . . to a state of barbarism.’”.

ordenamento da sociedade em quatro *varnas*, ou castas, que teria feito de *Aryavarta* (a “terra dos arianos”) um lugar de superioridade e pureza sagradas, segue no horizonte do movimento *Hindutva* (Choudhury, 2021).

Não só a colonização interna, o controle e exploração da elite hindu sobre as demais castas, etnias e religiões da Índia, mas a colonização de outros territórios, também pode ser defendida a partir de projetos imperialistas de 200 anos atrás. Políticos do BJP, como o ministro chefe do estado de Tripura, falam abertamente sobre planos do partido de estabelecer governos em países vizinhos como Nepal e Sri Lanka. Vislumbram a *Akhand Bharat*, a “Índia Indivisa”, um território expandido inspirado no mapa da Índia Britânica. Ou em textos hindus antigos, como falsamente alegam os nacionalistas hindus (Choudhury, 2021; Thapar, 2016). Para ativistas *Hindutva* ainda mais ambiciosos, chamados por Meera Nanda (2009) de “triumfalistas hindus”, a origem indiana dos arianos garantiria à sua religião o posto de *jagat guru*, “o guru do mundo”, figura que, levando sua espiritualidade a toda parte, retiraria o planeta da atual “era das trevas” em que ele se encontraria. Aos europeus que almejam evitar a “dominação islâmica” de seu continente, influentes ideólogos *Hindutva* recomendam um “renascimento pagão”, para remover a “semitização espiritual” pela qual teriam passado. Na prática, uma (contra)revolução global ariana liderada por hindus, algo defendido por Savitri Devi durante um tempo (Goodrick-Clarke, 1998), encontra limites óbvios. Ainda que nacionalistas hindus tenham anunciado alianças com grupos neopagãos da Bélgica à Ucrânia, é o cristianismo — mesmo que secularizado, meramente simbólico, como uma identidade confessional ou como um código para a branquitude — que, idealizado, serve de guia para a maior parte da extrema direita ocidental no presente. Além disso, existe certa desconfiança no meio *Hindutva* para com europeus paganistas, como os membros da nova direita francesa, criticados por Koenraad Elst por seu apego à superioridade europeia e à origem europeia dos arianos (Nanda, 2009; 2011).

Sempre a girar, a cadeia de significantes que representa o “Outro” inferior acompanha a nomeação de um “nós” superior ao mesmo tempo transnacional e nacional. Neste movimento, diferentes mitologias de sangue e solo, globais e locais, vem sendo há séculos recontadas. Para uma maioria de despossuídos, seu principal fruto tem sido a opressão e a destruição. Para uma minoria de “escolhidos”, elas produzem comandos e fantasias de dominação. “Deus nos deu este grande país

para um grande projeto. Ele o deu a nós como deu a Palestina aos hebreus” (LOSURDO, 2006, p. 244), escreveu, sobre os EUA, o jurista Francis Lieber, no ano de 1881. Cético à possibilidade de que sua pretensa raça seria originária da Índia, o alemão-americano se identificava mais com os “caucasianos” que com os “arianos” ou “jaféticos”. Como outros colonos de origem europeia em terras ultramarinas, vinculados a toda sorte de mito auto-elogioso, Lieber defendia a expropriação e extermínio de nativos por meio de associações ao Antigo Testamento. Muitos desses colonizadores enxergavam nos não europeus os “canaanitas”, entendidos enquanto povos colocados por Deus — para que fossem destruídos — no caminho do “povo eleito” em direção à “terra prometida” (Losurdo, 2006). Como fundamento de um novo genocídio, a mesma mitologia tornou a circular globalmente em outubro de 2023. Ao anunciar a invasão por terra da Faixa de Gaza, o chefe de Estado de Israel, Benjamin Netanyahu, recobrou em seu discurso à nação os “amalequitas”, outro povo que, segundo a sua Bíblia, teria sofrido uma carnificina divina (Gold, 2023). O objetivo do extermínio de palestinos promovido pelo Estado israelense é o estabelecimento da supremacia judaica na “Grande Israel”. O partido do primeiro-ministro, *Likud* (Conservação, em hebraico), defende a anexação de terras palestinas “entre o mar e a Jordânia” (Khalidi, 2023), a conquista de um território equivalente ao antigo Mandato Britânico da Palestina. Territórios ainda maiores são cobiçados por sionistas ainda mais radicais, tais como o ministro das Finanças de Israel, Bezalel Smotrich, líder assumidamente fascista do partido *Hatzionut Hadatit* (Sionismo Religioso) que, no mesmo ano de 2023, discursou em Paris contra a existência de palestinos atrás de um mapa da “*Eretz Yisrael*” (Terra de Israel) que incluía toda a Jordânia e parte da Síria e da Arábia Saudita (The New Arab, 2023; Al Jazeera, 2023).

Se falamos sobre um movimento global neofascista e islamofóbico, devemos ter em mente que não se trata de um fenômeno uniforme. Contudo, em que pesem as cisões entre suas diferentes alas, como a culturalista e a racalista, a cristã e a paganista, e a euro-ariana e a indo-ariana, a defesa de hierarquias tradicionais e a luta contra seus subversores, compartilhada pelo movimento de forma mais abrangente e estimulada até mesmo por alguns dos que afirmam se opor a ele, como certos liberais, indica “uma afinidade filosófica mais profunda que pode fornecer uma base para a cooperação política.” (PERTWEE, 2020, p. 223, tradução

livre¹⁸⁷). Para além de vincularem, uns aos outros, pelo ódio antimuçulmano que compartilham, atores políticos islamofóbicos articulam outros ódios à islamofobia, e, com isso, se articulam a grupos e indivíduos hostis a outros “Outros”. Assim como a repulsa a muçulmanos é utilizada para intensificar políticas de ódio contra trabalhadores, mulheres, LGBTs, judeus, e todo tipo de “casta” inferiorizada, o classismo, a misoginia, a LGBTfobia, o antissemitismo, e outros sistemas de inferiorização, servem de porta de entrada para a islamofobia dentro de sistemas de pensamento hierárquicos, que, comumente, amarram os diferentes “Outros” num mesmo complô. Com a volta da política de massas numa era de sucedidas crises do capitalismo e do colonialismo, a redução do “povo”, do “humano”, do “cidadão de direitos” a uma elite depurada — diminuta, autofágica, mas, em algum ponto, semelhante às massas ou àquilo construído, entre as massas, como belo, seguro e desejável — tornou a ser estimulada, como forma de manutenção de sua dominação, por elites capitalistas e coloniais.

Quando fascistas, os representantes mais descomedidos destas elites na política, articulam “o colonizador” ou “o capitalista” aos inimigos da nação, eles lhe dão as mais variadas faces... menos a sua face real, de difícil simbolização. Mesmo categorias identitárias como homem, cristão, europeu, branco, heterossexual, que em boa parte do mundo podem conferir mais direitos aos assim denominados, pouco fazem para simbolizar as elites econômicas que regem e mais se beneficiam de estruturas hierárquicas globais. A distribuição social da opressão, exercida por alguns destes grandes grupos com maior acesso a direitos, não altera o destino de exploração reservado para a maioria das pessoas, inclusive para a maioria das que fazem parte dos grupos citados, em sociedades que operam a partir das lógicas colonial e capitalista. Como os “novos liberais”, os “novos fascistas” nada fazem para romper com tais lógicas e perseguem os que propõem o seu fim, mantendo, por isso, quase todos os seres humanos que governam em condição de subalternidade — seja latente ou manifesta, no presente ou porvir. Como toda linguagem viva, a gramática fascista é constituída de significantes abertos. O “Outro”, o “inimigo”, umas das “palavras” centrais desta gramática, sempre ganha novos significados, novas faces. Isso tanto abre oportunidades para novas parcerias, quanto mina solidariedades entre as massas, facilitando a retirada de cidadania de parcelas cada

¹⁸⁷ “a deeper philosophical affinity that can provide a basis for political cooperation.”.

vez maiores da população, algo esperado de um movimento elitista de ambições ditatoriais, como é o fascismo.

Assim como atores políticos *mainstream* foram incapazes de controlar os rumos do ódio que insuflaram, em tempos recentes, contra os ditos inimigos do “mundo livre”, enganam-se os que se confortam por não serem considerados, num dado momento, os grandes “Outros” dos reacionários outrora marginais, e que corroboram com suas narrativas e práticas perniciosas de alterização. Na Europa, enquanto algumas feministas e LGBTs compartilham de generalizações islamofóbicas com a extrema direita, extremistas de direita, como Guillaume Faye, um de seus principais teóricos, creditam a “substituição dos brancos” não apenas às políticas pró-imigrantes, mas também às políticas pró-aborto e pró-LGBT (Davey e Ebner, 2019). Os praticantes do islã são parte importante, mas apenas uma parte, da quimera, hidra ou Frankenstein de bodes expiatórios evocados por islamofóbicos. Nos EUA, não foram apenas os muçulmanos que passaram a sentir na pele a intensificação do ódio após a eleição de Trump. Depois de 2016, também aumentaram os crimes de ódio contra latinos, negros, judeus, asiáticos e LGBTs no país (Baun, 2022). Da mesma forma, na Índia governada pelo BJP, são alvos regulares de sequestro, estupro, linchamento, assassinato, *pogrom* e outras atrocidades, além dos muçulmanos, os dalits, os cristãos, os sikhs, os budistas, e demais povos inferiorizados por supremacistas hindus (Banaji, 2018). No vizinho Mianmar, após um golpe de Estado dado em 2021, os militares prosseguiram vilanizando muçulmanos para desviar a atenção de sua brutalidade. Ao mesmo tempo, transformaram toda a população do país em potenciais objetos da violência estatal extrema (Macan-Markar, 2021). Se antes ela atingia sobretudo minorias muçulmanas, agora, a truculência e o terror do Estado birmanês alcançam qualquer um que se ponha no caminho da ditadura, o que inclui muitos democratas até pouco tempo coniventes com o ódio antirrohingya (Yusuf, 2018).

A islamofobia deveria ser condenada, simplesmente, pela injustiça que infringe aos muçulmanos. Se isso, contudo, é insuficiente para alguns, que fique o aprendizado vindo dos mais distintos países: *quando a islamofobia se manifesta, o próximo a ser capturado pela política do ódio, se já não é, poderá ser você*. O aviso serve, inclusive, aos que habitam lugares onde o islã é quase desconhecido, onde comunidades muçulmanas são bastante pequenas, onde a politização dos sentimentos de repulsa e superioridade em relação a tal religião e grupo parece

inexistente, incipiente ou insignificante. Em lugares assim, como o Brasil, contexto analisado no próximo e último capítulo, a islamofobia é um problema existente, antigo, e bastante revelador. Ela ajuda a explicar o porquê de uma nação ter se tornado o que se tornou, e, caso não seja continuamente combatida junto aos outros ódios que a estruturam, aponta o que, lamentavelmente, uma nação poderá se tornar.

6. ARTICULAÇÕES DE ÓDIO NO BRASIL, OU AS QUATRO ONDAS DA ISLAMOFOBIA BRASILEIRA



Figura 5: Durante manifestação em 2016 pelo impeachment da então presidente brasileira Dilma Rousseff, membros da Liga Cristã Mundial (LCM) seguram um cartaz posicionando-se contra a “islamização do Brasil”. A foto era a capa do grupo de Facebook “BRASIL DIZ NÃO A ISLAMIZAÇÃO”, criado em 2015 e deletado cerca de seis anos depois.

No capítulo 1, a islamofobia foi descrita como um discurso de ódio global, uma tradição de representação limitadora de “islã” e “muçulmanos”, que tem por objetivo ou como fim a subalternização e exclusão do que é associado a tais palavras. Como a história humana que as traz ao mundo, as palavras estão em constante estado de mutação. Seus sentidos são o resultado de construções coletivas, o que envolve somas, subtrações, trocas e disputas contínuas entre os indivíduos e grupos que as articulam. Além de códigos e símbolos, os discursos possibilitam e são possibilitados por ações e estruturas sociais. A islamofobia constitui e se constitui de modos de definir e de se relacionar com o “Outro” articulados pelo ódio, isto é, por desejos e padrões de subjugação ou eliminação da diferença. Desde o século 7º, muçulmanas e muçulmanos vem sendo representados por uma infinidade de termos e imagens que os distinguem do “eu”, o “humano”, o “povo”, a “civilização” que nomeia e governa partes do mundo. Pensados, descritos, vistos como um “Outro” não somente diferente, mas inferior e/ou perigoso, muitos muçulmanos, além de outros grupos a eles remetidos, foram historicamente tratados

pela via da inimizade, instrumentalizada, em múltiplos, lugares, para fazer avançar diferentes projetos políticos.

As distintas partes do mundo passaram por ondas de globalização, velejadas por atores políticos que, levados por correntes de produção e transformação da cultura e do poder, alcançaram e conectaram todo o planeta. Representações islamofóbicas dispersas globalmente, junto a uma gama de outras ideologias e movimentos que evocaram-nas, criaram e justificaram, em múltiplos países, demandas por restrições e ataques aos muçulmanos, ao islã, e a todo tipo de “Outro” a eles vinculados. Há mais de cem anos, e de forma crescente nos últimos trinta, a palavra “islamofobia” identifica essas representações, suas causas e efeitos. No Brasil, apesar de ser denunciada e combatida, há algum tempo, por associações de muçulmanos e de árabes, por instituições de defesa dos direitos humanos, por muçulmanas e muçulmanos que se fazem presentes em diferentes mídias, além de jornalistas e pesquisadoras e pesquisadores muçulmanos e não muçulmanos¹⁸⁸, a existência da islamofobia ainda é questionada, e suas manifestações são pouco compreendidas. Tomando os recortes nacionais como delimitações da circulação global de fenômenos, levando em consideração a porosidade das fronteiras nacionais, procuramos, a princípio, examinar as ondas da globalização da islamofobia. Aliada às produções de muitos dos brasileiros e brasilianistas que analisam e se opõem a tal discurso e prática, uma análise histórica e global indica caminhos possíveis para a compreensão da expressão brasileira de um fenômeno, desde o início, multiforme e transnacional.

No capítulo 2, começamos a traçar a história global da islamofobia. Ela se apresentou de forma estruturada, pela primeira vez, durante a Idade Média, na região hoje conhecida como Europa, então denominada Cristandade. Ao longo de séculos, elites políticas e religiosas, vinculadas à Igreja e reinos católicos, integraram discursos islamofóbicos à cultura da “comunidade cristã-europeia”. Seu emprego servia para unificar, por oposição aos povos ou “monstros” muçulmanos

¹⁸⁸ Dentre as instituições, podemos citar a Associação de Juristas Islâmicos, as diferentes Sociedades Beneficentes Muçulmanas, o Instituto de Cultura Árabe e o Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos do governo do estado do Rio de Janeiro. Alguns exemplos de representantes de instituições, pesquisadores, ativistas, artistas, jornalistas e influenciadoras digitais que denunciam e combatem a islamofobia no Brasil são Rodrigo Jalloul, Jihad Hassan Hammadeh, Ali Hussein El Zoghbi, Francirosy Campos Barbosa, Cristina Maria de Castro, Sílvia Maria Montenegro, Luciana Soares Neres Rosa de Carvalho, Camila Motta Paiva, Felipe Freitas de Souza, César Kaab Abdul, Dugueto Sharif Al Shabazz, Carolina Garcia, Flávia Vilella, Fabiola Oliveira e Mariam Chami.

(sarracenos, mouros, e tantas outras figuras que evocavam certo barbarismo e diabolismo) a ascendente “civilização romano-germânica” a que essas elites pertenceriam, e, em momentos oportunos, para fundamentar seu expansionismo. O primeiro grande projeto unificador e expansionista dessa “civilização” foram as Cruzadas, responsáveis por inaugurar um imaginário de guerra justa entre cristãos e seus “Outros”, base do que viria a se tornar o colonialismo. Com as guerras cruzadistas, territórios eram ocupados, povos locais eram convertidos ou massacrados, e economias de escravidão e *plantation* eram instaladas no entorno da Cristandade, povoado, em boa medida, por muçulmanos. Papas e imperadores estimulavam o cruzadismo, também, dentro da Europa. Na península Ibérica, a mistura de religiosidade, militarismo e aquisição de terras foi combustível para processos violentos como o que ficou conhecido como Reconquista, período em que a região, por séculos governada por muçulmanos e habitada, conjuntamente, por muçulmanos, judeus e cristãos, foi convertida em terreno da supremacia dos cristãos — sobretudo dos “cristão velhos”, indivíduos de “sangue puro”, que diziam descender, unicamente, de católicos.

Ideais de pureza e superioridade católica legitimavam a expulsão, marginalização e violência contra o “Outro” em Estados cruzados, na Europa e numa série de “novos mundos” onde europeus começaram a se estabelecer em fins do período medieval. Das Américas à Ásia, povos por eles desconhecidos, vistos como habitantes exóticos de terras distantes, foram enquadrados em esquemas interpretativos idênticos ou bastante próximos aos que cristãos utilizavam para designar, guerrear e gerir grupos que antagonizavam na Cristandade e em suas fronteiras, como muçulmanos e judeus. Inicialmente atrelado ao pertencimento religioso, mas também, desde então, a diferenciações fenotípicas e, de certa forma, biológicas, o racismo dava seus primeiros passos, fundamentando o arcabouço ideológico das guerras coloniais que europeus empreendiam mundo afora. Apontar a origem conjunta da islamofobia e do racismo nos permite compreender que a difamação e perseguição de muçulmanos nunca foi mero resultado do embate entre diferentes concepções religiosas. A islamofobia tampouco pode ser qualificada, apenas, como produto do conflito entre o “Ocidente” e o “Resto” do mundo. Isso foi demonstrado através de estudos sobre a oposição aos muçulmanos que começou a se formar na China aproximadamente no mesmo período em que ela se desenvolvia na Cristandade. Lá, sua evolução se deu, porém, de forma independente, operando

de modo mais difuso, por meio de descrições depreciativas e da aculturação e discriminação pontual de muçulmanos, mas não pelas vias da segregação e expurgo do grupo que europeus empregavam.

Durante a segunda onda da globalização da islamofobia, estudada no capítulo 3, a religião islâmica e seus praticantes foram, novamente, vilanizados e cerceados em certos contextos fora dos domínios europeus. Ao mesmo tempo, a contraposição da Cristandade, de seu povo, religião e território, a territórios, religiões e povos "Outros", continuou enraizando a islamofobia por toda parte. Agora, contudo, cada vez menos ditada por atores, visões e projetos católicos. Eles permaneceram, mas disputando e dividindo espaço com ideologias e movimentos guiados por ideais de renascimento, reforma, modernização, que começavam a se consolidar da Europa às suas colônias. O advento de novas correntes religiosas e filosóficas, numa Europa que, reedificada a partir de uma matriz cultural pretensamente greco-romana, lançava-se como força de exploração e modificação de todo o planeta, de modo algum implicou no fim da tradição islamofóbica de origem cristã e/ou europeia, mas no surgimento de novas maneiras de manifestá-la. Enquanto deístas, pensadores livres, ateus e *quakers* chegavam a elogiar o islã e os muçulmanos, às vezes contrastando tal religião e grupo aos que dominavam os reinos cristãos que habitavam, clérigos protestantes atacavam tanto os opositores "de dentro", caso dos cismáticos que questionavam a doutrina religiosa "nacional", quanto os "de fora", como os turcos, povos etnicamente distintos que nunca chegaram a adotá-la.

Além do cristianismo, ou melhor, das interpretações de um "cristianismo correto", outros sistemas simbólicos de crescente influência (inicialmente imbuídos de perspectivas cristãs), como o humanismo, o orientalismo e o racismo, davam razão à inferiorização de muçulmanos e de seus análogos ensejada por europeus por volta do século 16. O ideal de superioridade católica ainda era fonte de islamofobia, seja na Europa Oriental, onde ela figurava em escritos de contrarreformistas, seja na América Ibérica, onde inquisidores condenavam a associação ao islã como um crime religioso. Elites protestantes, por sua vez, também se inseriam no processo de colonização europeia de territórios ultramarinos, importando, mantendo ou intensificando, do Sudeste Asiático à América do Norte, discursos e políticas anti-islâmicas e antimuçulmanos implementadas por colonizadores católicos. Mas nem sempre era "a cruz" o que movia os islamofóbicos.

Um conhecimento colonial voltado ao “homem” ganhava corpo, e, munidos dele, europeus viam-se aptos a se classificar como civilizados e racionais, e a definir seus “Outros” como selvagens e irracionais. Frequentemente associados uns aos outros pelos colonizadores, sujeitos coloniais de diferentes partes do mundo poderiam, assim, ser encarados enquanto seres ou objetos passíveis da imposição de medidas violentas e abusivas, como a escravização de seus corpos e a tomada e exploração de suas terras. Formas de organização do tempo e do espaço que emergiam globalmente, como o capitalismo e o nacionalismo, encontraram um ambiente bastante favorável para sua reprodução nestas práticas. A lógica da colonialidade que as possibilitava, e a islamofobia como uma de suas expressões, conquistaram, então, adeptos nas mais longínquas nações.

Em fins do século 18, no início da terceira onda da globalização analisada, a ocupação de territórios, delimitados, cada vez mais, por conflitos e acordos entre novos impérios (e repúblicas de atuação imperialista), em sua maioria europeus, firmou-se como um empreendimento nacional. Vimos, no capítulo 4, que para a sobrevivência e expansão da burguesia, classe que se tornava hegemônica neste período, era fundamental a ideia de um Estado-nação, de uma sociedade unida por uma história comum vinculada a um território particular, administrado por um conjunto de instituições que estes mesmos burgueses passavam a controlar. A legitimidade dos novos governantes viria do “povo”, a comunidade nacional que, em tese, era por eles representada e concedia-lhes poder para que desenvolvessem a nação. Nesse contexto, a colonização realizada por elites nacionais poderia ser encarada como uma ponte para o progresso, já que traria riquezas para as metrópoles e “civilização” para as colônias. A realidade, contudo, era que, enquanto um sistema baseado na desigualdade, o colonialismo na periferia do mundo, assim como o capitalismo dentro das potências imperialistas, reservava as benesses do progresso a uma pequena parte da sociedade. Quando as massas de trabalhadores, das colônias às metrópoles, clamaram por liberdade, prosperidade, por um desenvolvimento que as incluísse sem explorá-las, as novas elites, muitas vezes aliadas às antigas, fomentaram, como resposta, ideologias, movimentos e regimes cujo propósito principal era a preservação e o aprofundamento de estratificações sociais.

A islamofobia, nesta terceira onda, globalizou-se como um desdobramento do neocolonialismo e da política de massas, fenômenos constantemente articulados

entre si. O orientalismo renasceu, se consolidou, e, junto a outras ideologias com pretensões científicas ou racionalistas em ascensão, como o arianismo e o secularismo, embasou a exploração europeia de países de maioria muçulmana, e o afastamento de muçulmanos — ou das massas destes lugares — do poder, substituídos por elites ocidentalizadas, em nações como Egito e Turquia. Ideais elitistas de pureza e superioridade, da competição darwinista entre os distintos, classificados e hierarquizados povos, raças e nações, e de fundação ou refundação destas nações a partir da regeneração, do melhoramento, da limpeza de seu corpo social, foram popularizados e propagados mundialmente. Da Ásia à Europa, a solidariedade entre trabalhadores, a despeito de sua etnia, era combatida por elites que encontravam, em certas formas de nacionalismo, um subterfúgio para a preservação da sociedade de classes e do imperialismo. Logo, em locais como alguns territórios da Índia Britânica e dos Bálcãs, muçulmanos foram identificados, por movimentos supremacistas, como entraves à independência nacional, à uniformização cultural, ao bem-estar de maiorias hindus, budistas e cristãs, enquanto capitalistas e imperialistas, tais como os ingleses e os nazistas (que incitavam a competição e o ódio interétnico), eram poupados de ataques. Políticas islamofóbicas afloraram, ainda, em Estados-nação cujo “povo” era definido enquanto uma soma de trabalhadores — mas de trabalhadores sem religião, como na União Soviética, ou, além disso, pertencentes a uma etnia não muçulmana, caso do Camboja.

Com o fim da maioria das experiências socialistas, parte de um amplo e inacabado contexto contrarrevolucionário mundial, estudado no capítulo 5, a islamofobia globalizou-se de modo ainda mais intenso do que o que se viu ao longo de suas três primeiras ondas. Na segunda metade do século 20, principalmente após a guerra árabe-israelense e a crise do petróleo, muçulmanos já eram vilanizados e inferiorizados, no Ocidente, por representações orientalistas acerca de sua religião e da “essência” envolta em seu ser. Os praticantes do islã (e grupos étnicos predominantemente muçulmanos, como os árabes) eram abordados por escritores, políticos e jornalistas estadunidenses e europeus como retrógrados, imutáveis, violentos, fanáticos. Apesar do caráter racista destas representações, elas foram naturalizadas como mera crítica a uma religião. Começou a difundir-se, então, o racismo cultural, um racismo aparentemente sem raças. Muçulmanos tornaram-se mais conhecidos, mas não em sua multiplicidade. Renovado, por

motivos econômicos e geopolíticos, o interesse ocidental sobre um Oriente Médio recém-descolonizado, e após a eclosão de acontecimentos na região com repercussão global, o islã tornou-se alvo de crescente atenção. Quando, nos anos 1990, a “ameaça vermelha” vinda dos comunistas praticamente se extinguiu, denunciar e combater a “ameaça verde”, encarnada nos muçulmanos (ou nos terroristas e fundamentalistas muçulmanos, dificilmente contextualizados e distinguidos de outros seguidores do islã), tornou-se, junto à dita defesa da democracia, dos direitos humanos e da liberdade econômica, estratégia central para o intervencionismo do “mundo livre” no restante do planeta.

Esboçada ao longo de décadas, uma Guerra ao Terror sem limites geográficos e temporais foi oficializada em 2001, pouco depois da ocorrência de grandes atentados terroristas nos EUA. Dada sua contínua associação ao “terror” em discursos com alcance global, muçulmanos foram transformados em potenciais inimigos não apenas das grandes potências ocidentais, mas de todo o mundo. A fim de, supostamente, coibir o “terrorismo islâmico”, massivas operações militares e perseguições brutais a grupos opositoristas foram realizadas, por representantes ou embaixadores do Ocidente, em nações de maioria muçulmana, como o Iraque, o Afeganistão e o Egito, e membros de minorias muçulmanas passaram por forte vigilância, perfilação e outras violações de direitos, em países tão distintos quanto os EUA, a China e a Etiópia. A quarta onda da globalização da islamofobia foi inicialmente impulsionada, sobretudo, pelo *establishment* neoliberal do Ocidente, mas autoritários e extremistas mais patentes estavam a postos, em todo o mundo, para habilmente surfá-la e expandi-la. Na Índia, na Austrália, ao redor da Europa, e em tantos outros lugares, radicais de direita, cada vez mais articulados entre si, alcançaram popularidade, em grande parte, pela instrumentalização do ódio anti-islã e antimuçulmanos, por anos propagado em parlamentos, palanques, livros, jornais e mídias sociais, e materializado pela violência simbólica, física, institucional e popular voltada aos praticantes da religião islâmica e àqueles a eles relacionados. Quando não se converteram em governantes ou membros das coalizões que governavam seus Estados, extremistas islamofóbicos influenciaram as agendas de políticos tidos como comedidos. Medidas visando coibir expressões públicas do islã, o crescimento ou mesmo a presença de comunidades muçulmanas, como proibições de vestimentas religiosas, regulações matrimoniais, restrições à imigração, depredação e destruição de templos e casas e outras práticas que compõem processos

genocidas, foram instituídas em diferentes países. Segundo seus proponentes, elas impediriam a “islamização” de suas nações. Essa invasão ou substituição, sugerida por um extensa cadeia de teorias conspiratórias, representaria um risco tanto para a sobrevivência de valores ditos liberais — o respeito às mulheres e à liberdade de expressão, por exemplo —, quanto para a conservação de ordens pensadas como iliberais — como as supremacias religiosas e raciais. O ódio aos muçulmanos tornou-se, então, um sentimento, um discurso, uma política amplamente normalizada.

Adaptada aos mais distintos contextos, mobilizada pelos mais diversos grupos e indivíduos com atuação política, articulada a inúmeros outros ódios, a islamofobia segue se propagando ao redor do mundo. Vejamos, finalmente, como ela chegou, se instalou e se transformou no Brasil. Como veremos a seguir, a história desta forma de ódio acompanhou a história do país desde a sua formação.

6. 1. Terra de Santa Cruz: da cristianização à racialização

6. 1. 1. As Cruzadas no Novo Mundo

O desenvolvimento da islamofobia no Brasil não dependeu, a princípio, da presença de comunidades muçulmanas em seu território. Como os judeus, muçulmanos eram classificados como heréticos, e, portanto, eram proibidos de entrar no país no período colonial (Lesser, 2001). Contudo, isso não impediu totalmente sua vinda. Os primeiros muçulmanos a viver no país de que se tem notícia chegaram junto a outros colonizadores portugueses a partir de 1500. Eram mouriscos, muçulmanos forçadamente convertidos ao cristianismo em Portugal, que mantinham suas práticas islâmicas em segredo ou tinham o islã, meramente, como uma antiga herança cultural (Pinto, 2011). Pouco se sabe sobre eles, todavia pode-se dizer que a islamofobia recaiu sobre os primeiros habitantes muçulmanos do Brasil, já que o medo da perseguição impedia-os de viver plenamente a sua fé. Mas a oposição ao islã e aos seus praticantes, que reduzia tal religião a um ultrajante segredo, também se manifestava em outros aspectos da sociedade colonial brasileira, e se desdobrava na alterização e opressão de outros grupos. A islamofobia, afinal, foi construída ao longo de séculos como elemento da cultura

hegemônica da “Cristandade”, projeto político a que se vinculavam os idealizadores e agentes da colonização do Brasil.

A guerra contra muçulmanos, patrocinada e sacralizada em boa medida pelo papado, era parte fundamental do contexto histórico em que se deu a fundação de Portugal, a realização de suas “grandes navegações”, e a invasão e ocupação que sua gente promoveu na terra que denominaram “Brasil”. Com a conquista de Algarve, sua última província árabe, em 1249, “Portugal definiu aquilo que, para fins práticos, são as suas fronteiras atuais.” (BOXER, 1981, p. 27). No século seguinte, a Sé Romana concedeu ao rei português a dízima originalmente destinada a uma Cruzada na Palestina, para que seus súditos construíssem navios que defendessem a costa portuguesa dos “piratas mouros” (Salles, 2008). Ao longo de todo o século 15, essa parceria só se aprofundou. Em 1415, com apoio do papa e de um exército internacional de cruzados, portugueses tomaram Ceuta, cidade na costa marroquina, controlada, até então, por muçulmanos. Para além de um entreposto comercial europeu fora da Europa, que integrava de forma inédita a região ao mercado mundial e dava início à colonização europeia do continente africano, Ceuta convertia-se num farol do expansionismo cristão (Mitterauer, 2010). Três anos após tal feito, o papa concedia aos portugueses que combatessem mouros na África os mesmos benefícios que recebiam os cristãos em suas Cruzadas na Palestina, e, dentro de mais dois anos, nomeava o príncipe Dom Henrique (que participara da tomada de Ceuta) como líder da Ordem de Cristo. Os chefes da Igreja Católica compreendiam a importância de Portugal para a propagação da fé cristã e combate a outras concepções de mundo, e, por isso, garantiram aos seus governantes legitimidade frente à Cristandade — santificando a pilhagem, o tráfico de escravos, e outros empreendimentos ultramarinos portugueses — e os meios para que tocassem seus projetos mundo afora — cedendo-lhes recursos e maior controle sobre instituições como a Ordem de Cristo (Salles, 2008).

Criada em 1319 para abrigar os cavaleiros templários em Portugal, após serem perseguidos em meio a disputas com poderosos em outras frações da Europa, a Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo era uma importante ferramenta militar e religiosa das elites cristãs, capaz de assegurá-las o controle de terras e servos tanto dentro quanto fora da Europa (Reis, 2023). Como demonstrado, em especial no capítulo 2, a ideologia das Cruzadas, que tem nos cavaleiros das ordens militares religiosas seus principais representantes, propagou-se muito além de um

espaço e tempo circunscritos ao Levante entre os séculos 11 e 13. Em Portugal, coube aos templários auxiliar na conquista dos territórios até então dominados por muçulmanos, na administração e desenvolvimento de parcelas destas terras, bem como na outorga de status cristão ao novo Estado português. Os membros da Ordem de Cristo, afora guerrearem, em nome do rei de Portugal, em disputas internas (como pela sucessão dinástica) e externas (como em combates contra os espanhóis), levaram o cruzadismo a lugares jamais sonhados pelos cruzados originais (Reis, 2023). Entre 1452 e 1456, três bulas papais foram promulgadas, autorizando os portugueses, sob a tutela da Ordem de Cristo, a atacar, saquear, escravizar e converter povos como os ditos sarracenos, pagãos e infiéis. Da crescente aproximação entre a Ordem de Cristo e o reino português, e da delegação papal de “poderes espirituais” a estas instituições em articulação, nasceu o padroado régio. Com esse sistema, a ordem militar religiosa, vinculada ao papa mas comandada pelos monarcas lusitanos, passava a ser responsável por organizar o missionarismo nas terras “descobertas” por Portugal (Boxer, 1981).

No Portugal quinhentista, havia uma crença ou desejo compartilhado por todas as classes sociais, que “conferiu unidade ideológica e concedeu um significado universal e transcendente a ser alcançado pelos portugueses” (GUSMÃO, 2015, p. 10). Os habitantes do reino mais ocidental da Europa viam-se como parte da principal nação missionária da Cristandade, papel que proporcionava, sobretudo às suas elites, diferentes privilégios e obrigações perante a Igreja (Boxer, 1981). Podemos condensá-los na exploração e cristianização das novas terras, de sua natureza e de sua população, atos dificilmente diferenciados pelos europeus da época. “[P]rimeira nação europeia a possuir um Estado fortemente centralizado e voltado para o comércio” (VIEIRA, 1999, p. 56), Portugal abraçava ideais burgueses-mercantis, não antes, porém, de combiná-los aos ideais nobres-cruzadistas (Vieira, 1999). O Brasil nasce como resultado de tal mescla. “Esta terra é nossa empresa” (PEIXOTO, 1931, p. 11), proclamou, em 1549, Manuel da Nóbrega, responsável pela primeira missão jesuítica no Brasil. Nesta empresa, a catequização era um grande negócio. Não por acaso, missionários, assim como o clero colonial, eram tratados pelo rei como seus funcionários (Boxer, 1981). Igualmente sacralizados, dada a união entre Igreja e Coroa naquela época, muitos outros negócios haveriam de ser empreendidos no além-mar. Pedro Álvares Cabral, conhecido como o grande “descobridor” desta terra há muito habitada, era cavaleiro

da Ordem de Cristo. Nas velas e flâmulas de suas embarcações figurava uma cruz vermelha, símbolo de sua milícia, bastante semelhante àquela que utilizavam os templários (Reis, 2023). Se o lugar onde chegaram era inesperado, acidental, pois, conta-nos a história, eles almejavam as Índias e suas especiarias, o que fazer a partir de então já fora planejado, ensaiado, previamente à conquista da América. Antes de atracarem, os representantes da Ordem de Cristo já conheciam sua missão, estipulada em conjunto pelo papa e o Estado português: entregar à Coroa e, por conseguinte, “a Deus”, os tesouros, o solo, as árvores, a força de trabalho, as almas, e tudo mais que encontrassem depois do oceano.

O que “descobriram” no “Novo Mundo” foi um território imenso, povoado por inúmeras comunidades bastante distintas da Cristandade, mas supostamente semelhantes a outros não cristãos. Tais “semelhanças” foram relatadas em cartas e diários de navegação dos primeiros colonizadores portugueses. Acompanhando o irmão, um nobre cavaleiro da Ordem de Cristo enviado ao Brasil em 1530, numa expedição com o intuito de oficializar a colonização do país, Pero Lopes de Sousa navegava na bacia do rio da Prata, em algum lugar entre as atuais Argentina e Uruguai, quando se deparou, em duas ocasiões, com indígenas falantes de idiomas incompreensíveis, distintos dos “brasileiros”. Afirmou, então, que falavam “do papo como os mouros” (SOUSA, 1927, p. 281; 321). Uma vez que os povos originários, na concepção dos navegadores, falavam línguas e tinham costumes bestiais e não seguiam a “verdadeira” fé, convertê-los era encarado como um dever português, e ocupar suas terras com vias a exportar riquezas, seu direito (Vieira, 1999). Almejando levar investimento privado aos territórios ocupados em Pindorama¹⁸⁹, a Coroa portuguesa estabeleceu em 1534 o sistema de capitanias hereditárias, que, sem atingir as expectativas, foi substituído pelo Governo Geral em 1548. No Regimento entregue a Tomé de Sousa, documento que instituiu as diretrizes da colonização do Brasil, foi definido quanto aos indígenas, em linhas gerais, que os que pudessem ser cooptados como guerreiros deveriam ser convertidos, enquanto, às “nações” hostis, reservava-se a guerra e o deslocamento em direção ao “sertão” (Brandão, 2009).

Para tentar dominar o “Outro” indígena, portugueses lembravam-se do “Outro” muçulmano. Uma das instruções dadas pelo rei no Regimento de 1548 foi a proibição do uso de uma série de armamentos pelos nativos, assim como era

¹⁸⁹ Nome com o qual povos tupi-guarani designavam o que hoje é chamado de Brasil.

“mandado que se não dêem armas a mouros, nem a outros infiéis, porque de se lhes darem se segue muito desserviço de Nosso Senhor e prejuízo aos Cristãos” (REGIMENTO..., s.d., p. 6). No mesmo sentido, a concepção jurídica e teológica de “guerra justa”, tão evocada no período medieval para legitimar ataques a muçulmanos, era frequentemente utilizada para justificar massacres e a escravização de indígenas brasileiros (Silva, 2008; Macedo, 2008). À parte os mouriscos, muçulmanos estavam fisicamente distantes do Brasil, mas não do imaginário de seus colonizadores. Há registro de ao menos um empreendimento bélico anti-indígena, a conquista do Maranhão (incursão também antifrancesa), em que fez-se presente o grito de guerra da chamada Reconquista — uma saudação a Santiago de Compostela, célebre “mata-mouros” (Macedo, 2008). Alguns dos cavaleiros cristãos que ocuparam o país chegaram a guerrear contra ambos “Outros”, caso de Duarte e Jorge de Albuquerque Coelho, herdeiros do primeiro capitão donatário de Pernambuco. Na segunda metade do século 16, após enfrentarem nativos no Brasil, os irmãos partiram em direção ao Norte da África, respondendo ao chamado do rei da época, Dom Sebastião. Como o monarca português, sucumbiram diante dos mouros na batalha de Alcácer-Quibir (Weckmann, 1993).

6. 1. 2. Construindo uma sociedade colonial hierárquica

Mas a guerra não foi o único caminho planejado para a construção da hegemonia de Portugal e da Igreja Católica no Brasil. Além de uma Ordem de guerreiros, fazia-se necessário um sistema catequizador para que vingasse o projeto da “Terra de Santa Cruz”. “Para dar cumprimento a esta missão, veio Tomé de Sousa acompanhado de seis religiosos da ainda obscura Companhia de Jesus, com a função de cooptar os índios ao projeto colonial.” (BRANDÃO, 2009, p. 37). Criada por um ex-militar, a ordem dos jesuítas guardava certas semelhanças com as ordens militares, como o fato de seus membros se intitularem “Soldados de Cristo” e a autonomia decisória que algumas de suas lideranças possuíam (Brandão, 2009). Jesuítas também se assemelhavam a cavaleiros e fidalgos em sua oposição ao islã e aos muçulmanos. Manuel da Nóbrega, padre que acompanhou Tomé de Sousa e comandava os primeiros jesuítas em solo brasileiro, recobrou o islã e os muçulmanos em seu *Diálogo sobre a conversão do gentio*, escrito entre 1556 e

1557. Num trecho do texto, Gonçalo Álvares, um dos dois personagens do *Diálogo*, questiona o segundo sobre a real possibilidade de conversão dos indígenas (referidos como “negros”), tamanha seria sua bestialidade, que os distinguiria até mesmo de outros “gentios”. Matheus Nogueira, defensor irrestrito da catequização, responde, então, que outros povos não cristãos, como os muçulmanos, eram igualmente bestiais, o que não diminuía a importância de “salvá-los”.

Não vos parece tam bestiais os mouros, a quem Mafamede depois de serem christãos converteo à sua bestial secta, como estes? Se quereis quoteijar cousa com cousa, cegueira com segueira, bestialidade com bestialidade, todas achareis de hum jaez, que procedem de huma mesma segueira. Os mouros creem em Mafamede, muito visioso e torpe, e põe-lhes a benaventurança nos deleites da carne e nos vicios, e estes dam credito a hum feiticeiro que lhes põe a bem-aventurança na vingança de seus imigos e na valentia, e en terem muitas molheres. (HANSEN, 2010 apud OLIVEIRA, 2018, p. 20).

Ao que o personagem pessimista contestou, dizendo que os outros “gentios”, pelo menos, aprenderam saberes como a leitura e as ciências. Nogueira conclui que a razão desta diferença residiria na origem bíblica das nações. Os indígenas, ele dizia, descenderiam de Cã, o filho amaldiçoado de Noé, enquanto os demais grupos viriam da linhagem de seus outros filhos (Oliveira, 2019). Não fica claro, na obra de Manuel da Nóbrega, a qual “nação” iniciada pelos filhos de Noé pertenceriam “os mouros”¹⁹⁰, mas vemos no *Diálogo*, como em outros documentos da época, indícios de que ambos eram pensados como “raças” inferiores aos portugueses. É evidente que quando nos referimos à ideia de raça por volta do século 16, não falamos exatamente sobre o mesmo racismo desenvolvido no século 19, algo apontado pelo historiador Eduardo França Paiva (2015). Ainda assim, como defende o autor, “raça”, que em português nasce atrelado à “noção depreciativa de ‘Mouro, ou Judeu’”, provavelmente era, até o século 17 no Brasil, “o termo preferencial para marcar a desqualificação de origem (inclusive religiosa, além do ‘sangue infecto’ e talvez em alguma medida, do ‘defeito mecânico’)” (PAIVA, 2015, n.p.). Impregnava-se, deste modo, uma “marca” em alguns seres, expressa tanto física quanto espiritualmente, ligada ao passado e ao presente de quem a carregasse. Por vezes era “cor”, “nação”, “casta”, “qualidade”, termos que, junto a “raça”, podiam se confundir e complementar, o que seria tipificado para designar

¹⁹⁰ O mais comum era atrelá-los a Sem. Ronisaulo Lima de Oliveira (2018), em sua monografia sobre o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, diz que vem daí a ideia de “semitas”. Ainda dentro dessa perspectiva racista teologizada, os indo-europeus eram comumente pensados como herdeiros de Jafé, e os africanos negros, como os “índios”, descenderiam de Cã.

inferioridade ancestral na sociedade colonial brasileira (Paiva, 2015). De qualquer modo, ao contrário do que propôs certa historiografia por muito tempo amplamente difundida, desde o início, portugueses racializaram os povos que encontraram ao redor do mundo (Boxer, 1981).

No Brasil, ameríndios e africanos de pele escura eram os grupos mais comumente pensados e descritos pelos portugueses como defeituosos ou fontes de “defeito”, mas, em menor medida, também eram “os muçulmanos”. Primeiro, há o fato de que algumas categorias raciais brasileiras têm certa “muçulmanidade” em sua origem. Algumas procedências possíveis de “mameluco”, termo que nomeava filhos e filhas de homens portugueses com mulheres indígenas, são sua suposta utilização, no passado, para referir-se aos descendentes de cristãos e mouras na Península Ibérica, e a palavra árabe “*mamluk*”, que intitulava um grupo de guerreiros islamizados do Egito (Paiva, 2015; Macedo, 2008). Há também “moreno”, derivado de “*moro*” (“mouro”), que poderia significar desde um negro ou mulato “atenuado”, até um branco com tons de pele e cabelo específicos (Paiva, 2015).

A fim de enquadrá-los na estrutura colonial, com suas múltiplas exigências, resistências e contextualidades, o colonizador diferenciava seus “Outros”; ao mesmo tempo, para fazer-se colonizador e a eles colonizados, ele articulava-os. Pero Vaz de Caminha, escrivão da frota de Pedro Álvares Cabral, em sua conhecida carta de impressões sobre o Brasil, chamou mais de uma vez atenção ao fato de que os homens indígenas não eram circuncidados, costume entre muçulmanos e judeus e sinal corpóreo de sua “diferença” em Portugal (Villar, 2012). Outros listavam as aproximações que enxergavam. “[E]stes Gentios em algumas cousas se parecem com Mouros”, disse o jesuíta Pero Corrêa (1931, p. 97) numa carta para seus “irmãos que estavam em África”, escrita em 1551 em São Vicente, atual São Paulo. Algumas das semelhanças entre indígenas e muçulmanos, no entendimento do padre, eram a poligamia e “o peccado contra natureza”, que ele explica pela existência, no Brasil, de mulheres indígenas que atentavam contra os ideais da masculinidade colonial portuguesa (ao se relacionarem com outras mulheres ou atuarem como guerreiras, por exemplo) (Weckmann, 1993; Corrêa, 1931). Pouco depois, os mouros foram referenciados por outro jesuíta. Em 1555, de Salvador, João Gonçalves, em carta para seus “irmãos em Cristo” em Coimbra, contou sobre uma povoação onde um padre local fora pregar nas proximidades de Porto Seguro, depois de sete dias de dura caminhada entre rios e florestas. Não é explicitado, na

carta, a composição étnica dos moradores da dita povoação, mas há indícios de que ali viviam indígenas e/ou seus descendentes. Além de ter passado a maior parte de seu tempo na Bahia entre os ameríndios, Gonçalves, ao descrever a vila visitada, mobiliza a ideia de um barbarismo ou primitivismo comumente empregado para caracterizar povos indígenas, associando tal ideia aos muçulmanos: “a essa gente chamam mouros brancos¹⁹¹ por ser mui terrível e andar em bandos” (LEITE, 1965, p. 174).

Pistas do que parece ter sido a racialização de muçulmanos no Brasil colonizado não se resumem a comentários depreciativos e conexões com outros sujeitos racializados feitos por portugueses. Sendo o racismo uma forma de configurar papéis e posições sociais, encontraremos tais indícios, também, no tratamento condicionado a muçulmanos pelas instituições coloniais. Colônia dos monarcas de Portugal, o Brasil, desde sempre profundamente estratificado, além de se estruturar, na época, pelas distinções raciais, dividia-se entre nobres e plebeus. Na metrópole, era a chamada nobreza de sangue, hereditária ou natural, a mais antiga e prestigiosa classe (Silva, 2005; Raminelli, 2018). Seus membros adquiriam nobilidade pela linhagem, num tipo de classificação social com fortes tons raciais. Defendia-se, por exemplo, que sangue, leite e sêmen seriam capazes de “transmitir as qualidades e o poder de comando específicos da alta nobreza” (RAMINELLI, 2018, p. 218). Já no Brasil, eram mais comuns as chamadas nobreza civil ou política, nobilitada por seus serviços aos monarcas, e a nobreza da terra, cujos membros adquiriam privilégios da nobreza pelo acúmulo de bens como sesmarias, escravos e tropas militares, mas nem sempre eram oficializados como nobres segundo o código honorífico da época (Silva, 2005; Raminelli, 2018). O caminho para a nobilitação no Brasil, em geral, eram as atividades da terra e da guerra, sancionadas pela coroa por meio da ocupação de cargos dentro da hierarquia do poder colonial (Nascimento, 2002). Contudo, ainda que o mais comum, para a nobreza brasileira, fosse “conquistar” seu lugar através de contribuições à coroa, e não herdá-lo, ela não era menos racialmente concebida que a portuguesa.

¹⁹¹ Em *Singularidades da França Antártica*, livro escrito em 1558 pelo frei André Thevet, em que narra sua jornada da França ao Brasil, quando o primeiro tentou colonizar parte do segundo, há algumas definições acerca de nações, paisagens e populações que europeus encontravam fora da Europa. É ao falar sobre a “raça” dos habitantes do Norte da África à Índia que Thevet define os “mouros brancos”. “Os da Arábia e do Egito medeiam entre o branco e o negro; mas alguns são escuros ou pardos, costumando-se chamar-lhes de *mouros brancos*.” (THEVET, 2018, p. 98).

Como forma de incentivar a aderência às suas guerras coloniais e à procura, produção e extração de riquezas do território brasileiro, a coroa nobilitava alguns de seus vassallos (Silva, 2005). Títulos de nobreza conferiam distinção e, assim, poder a quem os obtivesse. Mais que um “nome”, nobres senhores frequentemente alcançavam postos de trabalho superiores, foro especial na justiça, isenção do pagamento de dízimos (Silva, 2005; Raminelli, 2018), podendo chegar a um “grau de autonomia jamais sonhado pelos senhores feudais” (NASCIMENTO, 2002, p. 123). Para tanto, deveriam, antes, provar-se “distintos”. Ao invés de atuarem em trabalhos manuais como faziam as massas da colônia, deveriam ter criados ou escravos, e compor a burocracia estatal, as milícias, o corpo eclesiástico (Silva, 2005). Tinham de andar a cavalo, e não a pé, trajar roupas adequadas, casar-se com alguém de semelhante condição, quem sabe graduar-se na universidade. E em cima de tudo isso, tinham de provar, com documentos e testemunhas, que não descendiam de trabalhadores mecânicos, nem de “raças” consideradas inferiores. Algumas profissões e títulos, em especial os mais raros e nobilizadores, exigiam maior “pureza” de quem os almejava. Assim eram os concedidos pelas ordens militares religiosas — que, a propósito, perderam gradualmente o caráter religioso ao longo da história colonial. Certos contextos como situações de guerra, tornavam mais acessíveis, para grupos outrora prontamente excluídos, como os negros, alguns cargos e nobilitações, caso do próprio pertencimento às ordens militares (Silva, 2005). Mas, via de regra, as instituições coloniais eram fortemente discriminatórias, desde as forças armadas e conselhos municipais até as Santas Casas de Misericórdia e corporações de ofício (Boxer, 1981).

Há múltiplos registros da proibição de mouros e mouriscos — juntos a uma série de outros grupos, como mestiços, protestantes e judeus — em postos de trabalho e organizações de grande estima nos tempos de Brasil Colônia. Em 1572, o impedimento já constava nos rigorosos estatutos classistas e racistas das três ordens militares religiosas mais importantes em Portugal e na América portuguesa: a Ordem de Cristo, a Ordem de Avis e a Ordem de Santiago (Boxer, 1981). Na década seguinte, muçulmanos e judeus convertidos, assim como seus descendentes, foram excluídos, pela força da lei, de todos os cargos eclesiásticos, militares e administrativos exercidos em território português, e, até o século 17, a discriminação se alargou aos ramos da educação, advocacia e medicina. Mesmo que a perseguição aos “cristãos novos” não fosse tão intensa em colônias como o Brasil

quanto era em Portugal (Boxer, 1981), até o século 18 a distinção em relação a eles, em terras brasileiras, manifestava-se como um dever e valor enobrecedor (Raminelli, 2018).

Exemplos disso foram indicados por diferentes historiadores, como a brasileira Maria Beatriz Nizza da Silva e o britânico Charles R. Boxer. Silva (2005) descreve uma carta vinda de Portugal em 1683 em resposta ao pedido de nobilitação de uma família de São Paulo, cujos membros ambicionavam o direito de exibir o brasão de seus antepassados. O pedido foi atendido, e os requerentes confirmados “descendentes da ‘muito ilustre geração e família dos Alvarengas e Costas’, cristãos-velhos sem raça de mouro ou judeu, ‘nem de outra alguma infecta nação’.” (n.p.). Palavras semelhantes constam em outra inquirição de nobreza citada pela autora, realizada em 1737 na Bahia. Também são de lá as constituições sinodais do arcebispado referenciadas por Boxer (1981: 251–252), documentos que, entre 1719 e 1720, “[d]ecretavam que os candidatos à ordenação deviam ser, entre outras coisas, isentos de qualquer mancha racial de ‘judeu, mouro, mourisco, mulato, herético ou de outra alguma infecta nação reprovada’.” Mouriscos, assim como judeus, “mulatos”, “carijós” ou “qualquer outra raça contaminada” (BOXER, 1981, p. 281), também foram proibidos de entrar na Ordem Terceira de São Francisco de Mariana, de Minas Gerais, no ano de 1763. Neste período, a riqueza começou a se tornar mais importante que a tradição (Raminelli, 2018), e a ascendência muçulmana já parecia algo demasiado remoto. Não tardou, contudo, para que a elite repudiasse e se aterrorizasse, de forma ainda mais vigorosa, com a presença islâmica no Brasil.

6. 2. Império do Brasil: da inquisição à rebelião

6. 2. 1. O Brasil na mira da Contrarreforma

A colonização do Brasil foi obra de homens imbuídos de costumes e crenças medievais, generalizados, aqui, como cruzadistas. Ao mesmo tempo, foi um produto e motor da modernidade. Sobretudo da modernidade ibérica, cujos cortes em relação à Idade Média foram menos abruptos que os experienciados em outras partes da Europa renascentista (Weckmann, 1993). A “crise epistemológica” vivida em lugares como Holanda, França e Inglaterra demorou a ser sentida em Portugal.

No século 16, a cultura lusitana, imposta ou adaptada também no Brasil, era muito mais “marcada pelo espírito escolástico, jesuítico e universalista” (WOLKMER, 2004 apud PANSARELLI, 2010, p. 41), do que pelo questionamento de dogmas religiosos e dinamismo burguês que transformavam outras nações. O catolicismo e a filosofia aristotélico-tomista eram as doutrinas dominantes, e a Companhia de Jesus, seu principal representante (Pansarelli, 2010). Hábeis produtores de ideologia, costumazes confessores e conselheiros dos governantes, igualmente influentes em diversos âmbitos da vida dos vassallos, os jesuítas definiram, em boa medida, os rumos e limites do Renascimento em Portugal e nas suas colônias. Sob controle da ordem religiosa, a educação no Império Português “tornou-se formalista, pedante e conservadora” (BOXER, 1981, p. 328). Voltava-se a práticas como o desenvolvimento da escrita e fala do latim, o rebuscamento e exibicionismo literário, e as leituras das obras de Aristóteles e Tomás de Aquino, filósofos que, como a Igreja Católica e a Coroa, não deveriam ter sua autoridade questionada, nem por alunos, nem por professores (Boxer, 1981).

Não podemos menosprezar o peso da Ordem dos Jesuítas na cultura política fabricada a partir do século 16 no Brasil, quando o território, suas riquezas e sua população nativa, junto a povos arrancados do continente africano, foram violentamente convertidos em laboratório, combustível e força de trabalho do mundo moderno. A obra jesuítica em lugares como o Brasil reverberou noutras partes do sistema-mundo, que renascia sob moldes europeizantes. Como muitos europeus renascentistas, os jesuítas voltaram-se a autores clássicos, na busca por respostas para os grandes acontecimentos dos tempos modernos (Boxer, 1981; Pansarelli, 2010). Uma destas respostas foi o humanismo, filosofia que transitava em diferentes países e que, num futuro próximo, contribuiria para o aprofundamento do conhecimento científico em toda a Europa. Vinha de Aristóteles a busca por uma classificação global, empreendida pelas jesuítas por meio das observações, catalogações e nomeações que realizavam da Ásia às Américas, em suas viagens missionárias (Pinho, 2003). Suas descrições e comparações de diferentes povos permitiam-lhes diferir a “humanidade” de todo tipo de selvageria e incivilidade. Seguiam, novamente, os passos de Aristóteles, que separava os gregos dos bárbaros, tomando os últimos como “escravos por natureza”, dada a sua dita inferioridade (Pansarelli, 2010; Agnolin, 2012).

Jesuítas emprestaram, assim, legitimidade moral e científica à apropriação do trabalho do “Outro”, força tão importante para o enriquecimento da monarquia, do clero e de seus parceiros, e para o avanço da modernidade. Ainda que a escravização de indígenas em geral fosse condenada pelos jesuítas e proibida pela Coroa, ela acompanhou todo o período colonial brasileiro. Os funcionários da Companhia de Jesus tendiam a defender a liberdade dos ameríndios, desde que convertidos em católicos, vassallos e civilizados, “graça” atingida com a reclusão dos indígenas em aldeamentos, onde, sob a sua tutela, eles tinham de estudar, rezar e trabalhar. Além de frequentemente ocorrer de forma ilegal, era comum, então, o emprego de eufemismos para a escravidão indígena, bem como sua aplicação frente a recusas ao aldeamento e outras “heresias” que legalizavam-na enquanto “guerra justa” (Paiva, 2015; Oliveira, 2018; Orlovski, 2021). De todo modo, desde que “amansados”, os povos originários do Brasil, conhecidos por nomes como “negros da terra”, contavam com maior simpatia dos jesuítas do que os nativos da África, os chamados “negros da Guiné”. O mais comum — e compensatório, para os senhores — era naturalizar a escravidão africana, mesmo entre alguns padres críticos a ela. Luís de Molina, por exemplo, espanhol quinhentista que analisou a escravização promovida por portugueses na costa africana, reconheceu a injustiça de tais guerras. Afirmava, porém, que os escravizados tinham mais sorte ao serem traficados à Europa ou à América do que teriam se permanecessem na África, onde seu fim seria a submissão ao islã (Freitas, 2019). Semelhantemente, Antônio Vieira, o jesuíta mais influente no Brasil do século 17, se posicionava contra as duras condições enfrentadas pelos negros escravizados, mas também incentivava-os a aceitarem a escravidão, já que a vida de gentio seria pior. Além do mais, eles teriam uma dívida a pagar contraída por Cã, dito antepassado de seu povo, o que faria da escravidão uma oportunidade de redenção (Orlovski, 2021).

Considero os “Soldados de Cristo” frutos da modernidade por suas contribuições para a ciência, para o funcionamento da máquina colonial que girava o capitalismo global, e, ainda, pelo fato de terem nascido como reação à Reforma Protestante, um dos eventos inaugurais da era moderna. Se o intuito inicial de seus fundadores era a conversão de muçulmanos em Jerusalém, foi o contexto de Contrarreforma que trouxe reconhecimento papal ao grupo e direcionou sua atuação a lugares ainda mais longínquos, como o Brasil. Conter o crescimento do protestantismo, expandir o catolicismo e reforçar suas ortodoxias eram a ordem da

vez. Convencidos dessa missão (e da rentabilidade da exportação de açúcar e, mais tarde, do ouro), os jesuítas, assim como Portugal, de forma mais ampla, direcionaram gradualmente o grosso de seus esforços do Oriente ao Brasil (Sabeh, 2009). Junto a nova leva de “Outros” com quem a Companhia de Jesus teria de lidar, ainda figurava “o muçulmano”. Um sinal disso nos dá José de Anchieta, padre que sucedeu Manuel da Nóbrega na direção missionária dos jesuítas no Brasil e que, de acordo com o pesquisador Renato Pereira Brandão (2009: 38), “representa o pilar onde assentou a obra de conversão dos indígenas à fé cristã.”. Além de sacerdote, Anchieta era dramaturgo, e empregava a encenação de peças de cunho moralizante para a catequização e correção dos súditos do rei (Domene, 2020). Na primeira cena do primeiro ato de uma peça por ele escrita, *Na vila de Vitória*, encenada por volta de 1586, há uma discussão entre Satanás e Lúcifer. Ao amaldiçoar seu chefe, Satanás elenca os grandes “demônios” da época numa perspectiva jesuíta:

Com Muhammad e com Lutero,
com Calvino e com Melanchto
te cubra tal maldição,
que te queimes todo inteiro,
ardendo como tição,
Lúcifer! (DOMENE, 2020, n.p.).

Antônio Vieira, o terceiro grande nome dentre os jesuítas em missão no Brasil, não quebrou a tradição de seus antecessores. Ao contrário, com ele, ataques ao islã e aos muçulmanos (articulados às outras figuras demonizadas pelas lideranças católicas) tornaram-se ainda mais frequentes. Nascido em Portugal em 1608, Antônio Vieira chegou ao Brasil ainda criança. Durante sua primeira residência no Brasil, que durou até 1641, Vieira escreveu o *Discurso em que se prova a vinda do Senhor Rei D. Sebastião* (Drummond, 2008), texto em que chega a comentar a islamofobia portuguesa. Diz o padre, em seu *Discurso*, que o ódio cultivado pelos reis de Portugal em relação aos muçulmanos era obra da natureza, que infundia “certa aversão e antipatia em uns animais contra os outros” (VIEIRA, 1998, p. 157). Como a posição dos astros no céu, a persistência centenária da “antipatia” antimuçulmana da elite portuguesa, para Vieira, era um sinal de que sua nação, na figura de um Dom Sebastião a retornar, estava destinada a destruir a “ímpia e blasfema cegueira maometana” e “dominar os turcos” (VIEIRA, 1998, p. 157; 166). De volta a Portugal, no *Sermão dos Bons-Anos*, proferido em 1º de janeiro de 1642, o jesuíta profetizou, uma vez mais, a vitória e o domínio português em todo mundo: derramariam “sangue de hereges na Europa, sangue de mouros na África, sangue

de gentios na Ásia e na América” (REAL, 2008, p. 70). Mais velho, no ano de 1666, quando respondia os interrogatórios da Inquisição em Portugal, em seus escritos de defesa, Antônio Vieira tornou a atacar os praticantes e o principal profeta do islã. Descrevia muçulmanos como “blasfemos” (Riddel, 2017), relacionava o número da Besta a Muhammad, e os “maometanos” a um dos quatro cavalos do Apocalipse (os outros seriam os judeus, os hereges e os gentios) (Martini, 2011).

A Inquisição que em certo momento perseguiu Antônio Vieira, e tantos outros acusados de atentar contra o catolicismo, também tinha o islã como um de seus alvos. Considerado um dos “delitos maiores”, categorização que também abarcava o judaísmo e o protestantismo (Paiva, 2011), o islã foi pouco mencionado nos relatos dos inquisidores que visitaram o Brasil. O primeiro deles, Heitor Furtado de Mendonça, declarou-se, porém, interessado em descobrir se havia, dentre os habitantes da colônia americana, aqueles que seguiam a “seita de Muhammad”, seus ritos e preceitos, ou que eram próximos de mouros e de sua cultura (Ribeiro, 2017). Além de uma série de expressões faladas pelos colonos que colocavam muçulmanos como a representação do mal e do erro, o primeiro inquisidor, em sua passagem pelas capitâneas da Bahia e de Pernambuco, entre 1591 e 1595, registrou algumas acusações envolvendo o islã, provavelmente infundadas. Chegaram aos seus ouvidos suspeitas da existência de muçulmanos empenhados em converter cristãos novos e velhos (Ribeiro, 2017). Também chamaram sua atenção cristãos que conheceram mouriscos em Portugal, ou que demonstravam-se mais simpáticos aos praticantes do islã. Heitor denunciou à Inquisição habitantes da Bahia que “acreditavam que muçulmanos poderiam ser salvos seguindo os princípios de sua própria religião” (RIBEIRO, 2017, p. 930, tradução livre¹⁹²). Na mesma capitania, pouco mais de vinte anos depois, um inquisidor delatou dois homens que “acreditavam que cristãos e muçulmanos adoravam ao mesmo Deus” (WECKMANN, 1993, p. 194, tradução livre¹⁹³). Seu nome era Marcos Teixeira de Mendonça, futuro bispo de Salvador e responsável pela segunda visitação do Santo Ofício, desta vez feita em todo o Brasil. Na visita do ano de 1618, ele listou 135 acusados, dentre os quais, um seria “mourisco” (Weckmann, 1993). Bem mais comuns eram as acusações contra indivíduos como os supostos sodomitas, judeus e protestantes. Mas mesmo com eles, a inquisição no Brasil não foi tão dura quanto em outros

¹⁹² “believed that Muslims could be saved by following the principles of their own religion”.

¹⁹³ “creían que cristianos y musulmanes adoraban al mismo Dios”.

lugares. O país tornou-se, por isso, atrativo para povos perseguidos na Europa, como alguns judeus que se fixaram em Pernambuco. Em Recife, praticaram abertamente o judaísmo e fundaram a primeira sinagoga das Américas, nos tempos em que a cidade era controlada por holandeses calvinistas (Weckmann, 1993; Boxer, 1981).

Mãos e mentes originárias de partes da Europa onde a supremacia do papa e do catolicismo chegava ao fim também construíram a modernidade brasileira. Para os ibéricos, algo mais violento que uma versão diminuta da Inquisição haveria de ser empregado contra estes outros construtores de mundos, que impediam sua divina e rentável obra nas Américas. A presença protestante no Brasil revelou-se um problema sério para os portugueses não no âmbito das disputas de almas e ideias, campo onde poderia atuar um ou outro estrangeiro “luterano” ou “huguenote” em circulação pelo país (tudo o que os inquisidores conseguiram encontrar de “heresia” em uma visita) (Weckmann, 1993). Protestantes vindos de outros países competiram com os católicos de Portugal por territórios, disputados em diferentes guerras do século 16 ao 17. Mas não pensemos em tais disputas como meras guerras religiosas. Tomemos a França Antártica como exemplo. Território na baía de Guanabara ocupado por franceses entre 1555 e 1560, seus colonizadores não eram apenas calvinistas, mas também católicos. De todo modo, muitos dos franceses que chegaram em terras do atual Rio de Janeiro vieram com a intenção de viver uma vida de acordo com as propostas de Calvino e da Igreja reformada. A ideia de uma colônia de “huguenotes” no Brasil deixava grupos como os jesuítas, aliados da Coroa Portuguesa, ainda mais ávidos pela guerra (Luz, 2011).

Nos relatos de suas tentativas de colonização de terras brasileiras, alguns destes homens que não serviam a Portugal e, muitas vezes, tampouco serviam ao papa, deixaram, como os portugueses, passagens de islamofobia e articulações de seus “Outros”. Em meio a descrições pessoais de uma expedição ao Brasil em 1555, *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América*, escrito pelo franciscano André Thevet, traz diversas menções aos muçulmanos. Comparados aos indígenas, em certo momento, muçulmanos são considerados inferiores a eles. As muitas “práticas engenhosas” ensinadas pelos europeus aos “selvagens” do Brasil teriam transformado os nativos a tal ponto que, diz Thevet (2018: 332), eles “até envergonhariam muitos povos da Ásia e mesmo da Europa (refiro-me aos povos que seguem a doutrina insana e diabólica de Maomé)”. Mas os indígenas ainda

eram encarados como inferiores aos europeus, inferioridade construída, em partes, pela vinculação aos muçulmanos. Essa incivilidade ameríndio-islâmica se expressaria, aos olhos do frei francês, em algumas das “tolas superstições” dos indígenas, similares às dos “mouros e turcos”, e nas armas e antropofagia “quase idênticas” adotadas tanto pelos indígenas quanto pelos “antigos turcos, mouros e árabes” (Thevet, 2018).

A fundação e expansão de impérios europeus, que perdurou por toda a modernidade, demandava de seus representantes a separação de um “eu” geralmente limitado, em oposição a um “Outro” que, na prática dos vários encontros de um mundo cada vez mais globalizado, era profundamente múltiplo. Articular sua multiplicidade não finalizava as questões colocadas por cada uma das faces do “Outro”, mas facilitava o entendimento sobre onde deveria e onde não deveria repousar o poder. A acusação de canibalismo, levantada por Thevet, era um dos principais argumentos empregados por europeus para separar selvagens e civilizados. Num contexto de reforma e contrarreforma da Igreja, era imputada até mesmo por cristãos em outros cristãos. Num livro sobre sua passagem pela França Antártica em 1556, o pastor calvinista Jean de Léry compara a Eucaristia católica, que observara entre os católicos que comandavam a colônia, à antropofagia dos goitacazes habitantes da região (Luz, 2011). Cerca de 70 anos depois, foi a vez do soldado alemão Ambrósio Richshoffer demonstrar a facilidade com que os “Outros” dos europeus eram articulados, no *Diário de um Soldado da Companhia das Índias Ocidentais*. Diversas vezes ao longo do livro, que narra em primeira pessoa a ocupação holandesa de Pernambuco do ano de 1629 a 1632, Richshoffer usa o termo “mouro” para se referir a indígenas e a escravizados negros, ainda que, como aponta o mexicano Luis Weckmann, “poucos dos negros, e se acaso alguns deles, eram originários da África muçulmana.” (1993, p. 28, tradução livre¹⁹⁴).

Já havia um bom tempo que escravizados muçulmanos faziam parte da vida portuguesa, mas em terras brasileiras sua chegada foi bem mais recente. Na Europa, eles começaram a ser introduzidos no período das Cruzadas. Eram parte dos prisioneiros de guerra capturados pelos cristãos, que também escravizavam, em guerras ditas religiosas, prisioneiros pagãos e mesmo cristãos (de outras vertentes), assim como faziam os próprios muçulmanos e pagãos da região. Em Portugal, foi a Reconquista a tal guerra justa e santa que reduziu milhares de muçulmanos à

¹⁹⁴ “pocos de los negros, y si acaso algunos entre ellos, eran originarios del Africa musulmana”.

escravidão (Weckmann, 1993). Transformação visível nas palavras: segundo Luís Felipe de Alencastro (2000: n.p.), “[n]a língua portuguesa, o indivíduo feito propriedade de outrem tinha o nome de cativo e depois, durante a Reconquista, de mouro.”. Mais “mouros” chegaram como prisioneiros das guerras portuguesas no Norte da África, seguidos por massas de pessoas de distintas crenças — a essa altura já chamadas de “escravos” — capturadas por Portugal ao longo do litoral africano, na rota que descobriram em direção à Índia em fins do século 15. Durante muito tempo, portugueses detiveram o monopólio do tráfico de negros africanos, cujo principal destino foi o Brasil (Alencastro, 2000; Weckmann, 1993; Paiva, 2015). Africanos eram trazidos à força ao país desde o século 16, substituindo, em meados do século 17, os indígenas como principal mão de obra escrava (Ribeiro, 2013). No início do século 19, chegaram em terras brasileiras grandes quantidades de escravizados que além de africanos, eram muçulmanos.

Que os muçulmanos não estivessem fisicamente no Brasil até o século 19 (pelo menos não visíveis ou em quantidade suficiente para formar comunidades), não implicava na ausência da islamofobia no país. Como demonstrado até agora, ela se manifestava de formas diversas: na discriminação promovida pelas instituições, na perseguição paranoica da inquisição, em escritos de missionários e navegadores. Plantados inicialmente pelos portugueses, discursos islamofóbicos floresceram na cultura do Brasil colonial. Na sua tese de doutorado, o professor Valter L. G. Villar (2012) aponta alguns discursos do tipo, encontrados em obras que vão das poesias seiscentistas do baiano Gregório de Matos, o “Boca do Inferno”, a uma das *Cartas Chilenas*, escritas, mas não assinadas, pelo inconfidente Tomás Antônio Gonzaga, na Vila Rica setecentista (atual Ouro Preto). Gonzaga atacava o astuto e “vil Mafoma” e a ignorância de sua “nação”, argumentos mobilizados para criticar os usos da religião feitos, desde a Antiguidade, pelos “chefes” da sociedade. Já Matos recuperou uma série de clichês da islamofobia virulenta tradicionalmente propagada pela elite católica, como a ideia de que “Mafoma”, mais que vil ou velhaco, seria um cão e um heresiarca, a descrição do islã como uma seita, e as noções de sarracenos e de “gente agarena”, povo que o poeta queria ver exterminado (Villar, 2012). No Brasil, “o muçulmano” aparecia nos corpos e costumes de grupos racializados, nos códigos de hierarquização social e de divisão do trabalho, na catequese, em confissões à inquisição, em ditos populares, na poesia. A figura familiar de um povo geograficamente (e, de certa forma,

historicamente) distante perdurou durante toda a gestação do Império do Brasil, e continuou presente em imaginários, nos livros e nas ruas do Brasil independente. Lembremo-nos das antigas e ainda atuais encenações das batalhas de “mouros e cristãos”, citadas no capítulo 2. O professor José Rivair Macedo (2008) descreve alguns relatos de dramatizações do tipo ao longo da história colonial brasileira, que indicam sua presença em lugares como aldeamentos indígenas no século 18, praias pernambucanas em 1815, e a cidade de Ilhéus em 1819.

Seis anos após o nascimento do Estado brasileiro, o reverendo irlandês Robert Walsh (1830) deixou outro relato dessa remanescência medievalista que, mesmo passando por ressignificações populares, tão bem ilustra como o espectro do muçulmano sempre rondou, aqui e ali, no Brasil. No Dia de Finados de 1828, o capelão da embaixada britânica presenciou junto a uma multidão, num beco na cidade do Rio de Janeiro, uma encenação de mouros mascarados que mantinham cristãos em cativeiro. Informaram-lhe que a cena era parte de uma história baseada na lenda do rei São Sebastião, padroeiro do Rio. O reverendo pouco se importou com a encenação, e praticamente não mais referenciou, em seu livro de relatos, a “presença islâmica” no Brasil. Chamava-lhe muito mais atenção a presença negra no país, onde, ele explica, viveriam três negros para cada branco. Isso levava ao temor, segundo Walsh, de que os negros logo sentiriam os ares revolucionários a circular pelo continente, descobririam sua força e declararariam sua própria independência, transformando o Brasil num segundo Haiti. Se acontecesse, o mais provável, ele continua, é que o levante surgisse na Bahia e em Pernambuco, devido à familiaridade cultural de seus escravizados, vindos da mesma parte da África, bastante diferentes, neste sentido, dos negros do Rio de Janeiro, de origens distintas e, por isso, mais conflituosos uns com os outros. “Esta animosidade os brancos apreciam, e esforçam-se para manter viva, já que intimamente conectada à sua própria segurança.” (WALSH, 1830, p. 330, tradução livre¹⁹⁵). Mas na Bahia, conta Walsh, insurreições em engenhos já haviam começado, ocorrendo, inclusive, em 1828, ano de sua viagem ao Brasil. A rebelião a que o britânico se referiu vinha numa leva de sublevações de escravizados que só se intensificaram após a independência, e que culminaram no maior levante de escravos urbanos das Américas no século 19. Falo do Levante dos Malês de Salvador em 1835, evento

¹⁹⁵ “This animosity the whites cherish, and endeavour to keep alive, as intimately connected with their own safety.”

que revelou à sociedade branca, católica e escravocrata, que comunidades muçulmanas, agora, não só estavam fisicamente presentes em solo brasileiro, como eram formadas por escravizados dispostos a lutar, com a ajuda de outros africanos, pela sua liberdade.

6. 2. 2. A revolta e a repressão aos malês

Foi na Bahia, na primeira metade do século 19, que se concentraram as maiores populações de africanos muçulmanos levados como força de trabalho escravo às Américas (Reis, 2003). Antes, provavelmente, já chegavam muçulmanos traficados da África Ocidental, como os *malinke*, denominados mandingos no Brasil. Os primeiros grandes contingentes de muçulmanos no país, que deixaram mais detalhes de sua presença por aqui, eram formados por prisioneiros de guerras político-religiosas na região norte da atual Nigéria, em sua maioria homens, comprados por traficantes baianos ou que viviam na Bahia. De acordo com o historiador João José Reis (2003), grande estudioso dos malês, eram sobretudo haussás os africanos islamizados trazidos nas primeiras duas décadas do século 19. Na Bahia, os haussás lideraram uma série de insurreições de 1807 a 1816, numa “guerra aos brancos” a que se somaram africanos escravizados de outras etnias, negros nascidos no Brasil (chamados, na época, de “crioulos”), mestiços de negros e brancos (os ditos “mulatos”) e até indígenas. Uma segunda leva de rebeliões seguiu estremecendo os escravocratas, do ano de 1826 ao fatídico 1835, capitaneadas por africanos da etnia nagô, falantes do iorubá, outro grupo que chegava em massa do Oeste africano. Haussás, sobretudo, mas também nagôs, tapas, jejes, bornos, quando muçulmanos, eram chamados no Brasil de “malês”, termo cuja origem mais provável refere-se ao Mali. Após a revolta de 1835, “malê” se tornou um sinônimo do mal (Reis, 2003), e muitos muçulmanos sofreram o que parece ter sido uma das fases de islamofobia mais intensas da história brasileira.

Nas primeiras décadas do século 19, a Bahia atravessava uma forte crise econômica e climática, que contribuiu para a diminuição na oferta de alimentos para a população e aumento na quantidade de trabalho exigido dos escravizados. A província foi “palco de uma guerra anticolonial, revoltas militares, motins antiportugueses, quebra-quebras e saques populares, rebeliões liberais e federalistas, e levantes de escravos.” (REIS, 2003, p. 45). Revoltas regionais

irrompiam em diferentes partes do Império, e contavam com a participação de grupos até então politicamente marginalizados, que não acreditavam que a recente independência bastaria para trazer-lhes melhorias. A todo esse cenário de escassez que tornava a vida dos africanos na Bahia cada vez mais dura, e de revoltas que lhes indicavam a instabilidade das instituições e a divisão entre os brasileiros, se somou a força do islã como instrumento de resistência e revolta dos oprimidos¹⁹⁶ (Reis, 2003).

Para muitos senhores, insubordinação e rebeldia eram traços características dos malês (Ribeiro, 2011). Como afirma Reis (2003), quando um africano praticava o islã no Brasil, seja ele escravo ou liberto (pois os brancos exigiam, também dos negros livres, subserviência e assimilação à cultura tida como europeia), o que se tinha era uma “cisão, um afastamento radical da máquina ideológica escravista e, portanto, uma rebeldia.” (p. 247). A Constituição brasileira de 1824 assegurava a liberdade religiosa, desde que praticada de forma privada, uma concessão feita especialmente para os protestantes europeus do país (Reis, 2003). Somente católicos, praticantes da religião do Estado, tinham direito de celebrar publicamente, e só os seus templos poderiam ser visíveis. Tidas como feitiçaria, as práticas religiosas africanas ainda eram uma questão de polícia no Brasil independente. Para evitar a perseguição das autoridades policiais, os malês tendiam à discrição. Seus prestigiados abadás, tão comuns na África, vestiam apenas durante rituais, geralmente feitos em lugares afastados. Longe dos olhares dos brancos tocavam escolas e casas de oração, onde africanos aprendiam uns com os outros a ler e escrever o árabe, viviam a religiosidade de sua terra natal, e, claro, conspiravam contra o sistema que os oprimia (Reis, 2003; Ribeiro, 2011). Habilidades de leitura e escrita, raridade entre os brancos (e que, apesar de úteis, deviam gerar certo desconforto em suas elites¹⁹⁷), davam aos malês a possibilidade de trabalhar como negros de ganho em atividades do comércio e, com isso, de comprar a alforria. Ao

¹⁹⁶ Essa foi a tradição de mobilização política do islã que os malês retomaram no Brasil, mas ela não era a única em vigor na África Ocidental na primeira metade do século 18. Reis (2003: 175) salienta a ambiguidade dos usos políticos da religião islâmica na região e época em questão: “De um lado, representou a ideologia e inspirou a formação de Estados geralmente expansionistas. Neste caso foi um aliado do poder, com frequência instrumento militarista a serviço de senhores e comerciantes de escravos. De outro, o Islã representou o refúgio dos humildes, deu força espiritual, moral e organizacional a homens pobres livres que viviam subordinados aos poderosos — fossem estes adeptos de religiões tradicionais ou muçulmanos — e manteve viva a esperança de libertação de milhares de escravos.”

¹⁹⁷ Reis (2003) explica que a escrita, para a elite baiana crente em seu eurocentrismo, era um distinto sinal de civilização, contrastante com o barbarismo que remetiam aos africanos.

mesmo tempo, sua prática coletiva, quando juntavam-se para estudar e recitar o Alcorão, fomentava a coesão dos muçulmanos (Reis, 2003).

Por volta de 1830, a “sociedade malê” ganhava mais e mais adeptos, sobretudo nagôs, que como outros africanos, procuravam no islã segurança moral e espiritual, uma rede de solidariedade, e até mesmo prestígio (Reis, 2003; Reis in Farah, 2007 apud Ribeiro, 2013). Ao que tudo indica, diz Reis (2003: 249), “era honroso o título de malê.” Na Bahia, seus amuletos, “mandingas” que costumavam carregar orações islâmicas, assim como seus anéis, chamados *kendés*, parecem ter sido como uma nova moda entre os negros. Apesar da clandestinidade, homens e mulheres malês não compunham uma comunidade desconhecida ou fechada: muitos de seus membros assumiam uma postura proselitista na companhia de outros africanos, e apesar das tensões existentes, estabeleciam conexões com os povos de terreiro (Reis, 2003). Mas, diante da maioria dos brancos, aparentavam aceitação ao catolicismo, chegando a assumir novos nomes de batismo (Ribeiro, 2011). Até havia senhores que defendiam a liberdade religiosa de seus escravos... enquanto ela não incomodasse o *status quo*. Foi este o limite esbarrado na noite de 26 de novembro de 1834, quando malês se encontraram numa cabana erguida nos fundos da casa de um senhor inglês, o principal centro comunitário dos malês em Salvador, para celebrar o *Lailat al-Miraj* (ascensão de Muhammad ao céu). O jantar dos africanos foi abruptamente interrompido por um inspetor, que os dispersou e denunciou a um juiz. Pressionado pelas autoridades, o inglês obrigou os escravizados a destruir sua cabana. Dois meses depois da humilhante demolição da “humilde mesquita negra”, estourou o levante de 1835 (Reis, 2003).

Muitos dos escravizados trazidos ao Brasil se considerariam inimigos em sua terra natal. Sua escravização frequentemente decorria, além dos interesses de não africanos, de guerras entre diferentes etnias e grupos políticos a que eles eram vinculados na costa Oeste da África (Reis, 2003). Na Bahia, contudo, a origem geográfica, muitas vezes a religião e a etnia, e o trágico destino da escravidão e da subalternidade por eles compartilhados, podiam uni-los. Com a destruição de sua “mesquita” e a subsequente prisão de dois mestres muçulmanos, Ahuma e o alufá (ou mestre) Pacífico Licutan, a revolta aflorou como nunca entre os malês de Salvador. Na madrugada do dia 25 de janeiro de 1835, ao fim do mês do Ramadã, em torno de 600 africanos, em sua maioria escravizados, muçulmanos e nagôs, mas também livres, não muçulmanos, haussás, tapas e bornos, vestindo abadás e outras

roupas brancas, munidos de espadas e lanças e envoltos por amuletos protetores, pedaços de rezas e passagens do Alcorão, atacaram a cadeia onde estavam aprisionados os líderes muçulmanos. Durante quatro horas, os malês enfrentaram as forças policiais nas ruas da capital baiana. Os revoltosos almejavam a liberdade e o fim da dominação branca (incluindo na revolta, por isso, o combate aos não africanos considerados cúmplices dos brancos), mas foram vencidos pelos armamentos superiores das tropas policiais. Apesar da importância da religião islâmica para a organização e mobilização do movimento, não se tratava, como afirmaram muitos autores que se debruçaram sobre o tema, de mera guerra santa ou *jihad*, num sentido simplista equivalente à luta pelo domínio político do islã. A hipótese de que o que os malês buscavam, mesmo sendo uma minoria¹⁹⁸, era a imposição violenta do islã, aliás, tem ecos da islamofobia, e oculta a contribuição de sua insurreição para a tradição de rebeliões escravas no Brasil. De qualquer forma, o caráter religioso do levante — reduzido pelo então presidente da Bahia a “fanatismo religioso” — foi ressaltado pelas autoridades. O islã não escapou da mira da repressão iniciada em 1835 (Reis, 2003).

A retaliação por parte do sistema escravocrata foi brutal, e atingiu bem mais que os que se rebelaram. Além dos que tombaram durante o levante (punidos mesmo após seu falecimento, já que enterrados de forma extremamente precária), quatro de suas lideranças foram condenadas à morte (Reis, 2003). Outras foram aprisionadas, mas, sendo os escravizados considerados propriedades de seus senhores, a maioria dos rebeldes, ou assim considerados, recebeu penas que iam de dezenas até mais de mil açoites (fatais para ao menos um dos condenados), e alguns receberam a condenação ao galé, isto é, tiveram de trabalhar em obras públicas com os pés acorrentados. Estes foram devolvidos aos escravizadores. Centenas de libertos presos como suspeitos foram deportados para a África, e outros tantos escravizados foram vendidos, por seus senhores, para fora da Bahia. Os africanos que lá permaneceram, mesmo os que não tinham qualquer envolvimento com o levante de 1835, enfrentaram uma onda de humilhação, espancamento, assassinatos e vigilância. Qualquer vestígio islâmico poderia ser

¹⁹⁸ “Os muçulmanos eram minoria na Bahia, mas não minoria desprezível. Considerando o tamanho dos grupos étnicos entre os quais o Islã estava mais difundido (haussás, bornos, tapas e nagôs), calculo terem sido eles entre 15% e 20% dos africanos de Salvador em 1835 — mas estou falando de pessoas que tinham compromisso variado com a religião.” (REIS, 2003, p. 177). Há de se lembrar, como fez Reis (2003), que apesar da quantidade expressiva de malês que tomaram parte no levante de 1835, a maioria dos muçulmanos da cidade não integrou o movimento rebelde.

denunciado e levar africanos, livres ou escravizados, à detenção policial. Foram apreendidos, junto a seus donos, papéis com escritos em árabe, amuletos, rosários e abadás, considerados “vestimentas de guerra” pela polícia. Também eram apreendidos objetos relacionados ao candomblé, como atabaques, raízes e ervas. Diferentes resoluções visando aprofundar o controle sobre os africanos foram implementadas, ou pelo menos informadas e legisladas pelas autoridades baianas, como a proibição de ajuntamentos de africanos para danças e batuques (ou simplesmente para conversas) e a determinação da conversão dos escravizados ao cristianismo. O temor instaurado na Bahia era não só de um novo levante — ou uma nova “malesada”, termo difundido pela mídia, a partir de então, para denominar as revoltas escravas —, mas da africanização da cultura de uma sociedade cuja elite queria ver europeizada (Reis, 2003).

Em diferentes intensidades, este medo se espalhou para fora da Bahia. Dos grandes centros urbanos às zonas rurais brasileiras, medidas de segurança pública foram adotadas. No interior do Maranhão, por exemplo, na cidade de Codó, uma milícia rural foi criada em 1835 sob alegações de um estado de desobediência disseminado entre os escravizados, que na concepção dos políticos da cidade, teria sucedido os acontecimentos de Salvador. Jornais em todo o Brasil e até fora do país, favoráveis e críticos à escravidão, noticiaram a rebelião liderada por muçulmanos na Bahia. No Rio de Janeiro, capital do Império, para onde foram boa parte dos malês da Bahia e onde já habitavam negros islamizados, o *Jornal do Commercio* republicou, um mês após o levante, um boato afirmando que algo similar estava sendo planejado em terras cariocas, e pediu, por isso, vigilância sobre africanos mina, etnia que incluía muitos muçulmanos (Reis, 2003). Ao fim do ano de 1835, uma *madrassa* (escola de estudos do Alcorão) pertencente aos mina foi investigada, onde um livro com “caracteres africanos” foi apreendido, e posteriormente enviado ao chefe da polícia carioca sob suspeita de conter “doutrinas perniciosas” (Reis, Gomes e Carvalho, 2011). Como em outras partes do país, a islamofobia no Rio de Janeiro não se restringiu ao ano da revolta. Em 1841, o jornal fluminense *Correio Mercantil* descrevia os malês como “[f]anáticos, exterminadores, canibais, além de batuqueiros e cachaceiros” (REIS, 2003, p. 541). Doze anos se passaram, e o mesmo *Correio* informava a prisão de um grupo de muçulmanos em Recife, que por sua simples presença, teriam deixado a cidade apavorada com a possibilidade de uma rebelião escrava. O líder do grupo, o alufá, nagô e liberto de

nome Rufino (ou Abuncare, em sua terra), um “muçulmano dos mais fanáticos”, carregava um livro “que ele declarou’ — escreve incredulamente o jornalista — ser ‘o Alcorão’” (SILVA, 2004, p. 290).

Décadas após o levante, o preconceito ainda marcava a vida de muitos dos habitantes muçulmanos do Brasil. Foi o que relatou o imã turco ‘Abd al-Rahman al-Baghdadi, que aportou acidentalmente no Rio de Janeiro em 1866 e, a pedidos insistentes de membros das comunidades afro-muçulmanas do Brasil, ávidos por conhecimento e contato com o islã e seus praticantes¹⁹⁹, permaneceu no país por um tempo. Em seu valioso diário de viagens, al-Baghdadi relata o medo que os muçulmanos sentiam no Rio de Janeiro de terem sua religião descoberta. Repreenderam-no, certo dia, quando demonstrou o “desejo de usar seus trajes rituais pela cidade: ‘Se você usar seus trajes, nós não poderemos mais ir a sua casa, e sua utilidade se esvairá, pois se o cristãos souberem que você é muçulmano não de imaginar o mesmo de nós.’” (RIBEIRO, 2011, p. 296). Tendendo, neste ponto, ao exagero, de acordo com José Roberto Goés e Manolo Florentino (2016: 26), o imã afirma que “se os cristãos identificam que alguém é muçulmano, pode ser que o matem, que o exilem ou que o enviem à prisão perpétua”. Do Rio de Janeiro, al-Baghdadi dirigiu-se a Salvador, requisitado pelos malês da cidade. Lá, como no Rio, encontrou um islã mais ou menos sincretizado, heterodoxo e clandestino. Se os muçulmanos chegavam a ser aceitos na capital baiana, era pelos serviços que ofereciam (e que o imã condenava) de “geomancia e mágica natural” (Reis, 2003; Ribeiro, 2013). Também em Pernambuco, terceira província por ele visitada, a “magia”, especialmente a adivinhação, tão procurada por brancos e mestiços, proporcionava aceitação para os muçulmanos (Ribeiro, 2011; Costa, 2018). Havia uma tranquilidade muito maior, entre os muçulmanos de Recife, de assumir sua religião, a ponto dos dois grupos (com seus distintos líderes) da comunidade nos anos 1870 pedirem licença por escrito à chefatura da polícia, para que pudessem se

¹⁹⁹ O seguinte registro, de uma interpelação feita no Rio de Janeiro por algum muçulmano, africano ou descendente de africanos, ao imã vindo da Turquia, demonstra o isolamento e privação religiosos a que eram submetidos os muçulmanos em cidades como o Rio de Janeiro, bem como sua resistência ao conservar o islã durante tanto tempo, e sob tão duras condições. Vejamos a passagem do diário de al-Baghdadi, citada pela antropóloga Lidice Meyer Pinto Ribeiro (2011: 296): “Ó mestre resoluto, nós não queremos bens passageiros nem pedimos proteção ou prevenção, apenas queremos aulas nesta correta religião. Nós acreditávamos que éramos os únicos muçulmanos no mundo, que estávamos na via clara e que todos os brancos pertenciam às comunidades cristãs até que, por dádiva de Deus, o sublime, nós o vimos e soubemos que o reino do Criador é vasto e que o mundo não é uma terra desolada, mas repleta de muçulmanos. Não nos prive da instrução nessa religião.”.

reunir com o intuito de praticar o islã, “em casas particulares, sem forma exterior de templo” (COSTA, 2018, p. 45), como permitia a lei.

A islamofobia não impediu totalmente a prática islâmica no Império do Brasil, apesar de tê-la dificultado severamente e de ter contribuído para o enfraquecimento do islã no país. Nas últimas décadas do século 19, as comunidades afro-muçulmanas brasileiras passaram por intensa desintegração. Na maioria das cidades, onde um pedido de permissão como os de Recife poderia soar como um pedido de perseguição, os poucos grupos de malês que permaneciam eram discretos, pequenos, mas, com grande sacrifício e por muito tempo, capazes de manter o islã vivo à sua maneira. Muitos escravizados e alforriados chegavam a demorar um ano para pagá-lo, mas adquiriam o seu Alcorão, mesmo que não soubessem lê-lo. Em 1869, o conde de Gobineau, então ministro da França no Brasil, declarou que livreiros franceses vendiam, anualmente, quase 100 exemplares do livro sagrado no Rio de Janeiro, sobretudo para africanos (Silva, 2004). Eis um sinal do persistente resgate à ancestralidade dos malês, e, evidentemente, de sua coragem, já que possuir um Alcorão, assim como saber ler, era um ato de subversão negra. Tais rebeldias geravam, entre racistas e escravocratas, “receios dos perigos e funestas consequências que daí podiam resultar ao Brasil” (MOREIRA, 2019, p. 121). Foi o que causou, no autor dessas palavras, a descoberta de uma escola corânica em Porto Alegre, dois anos após o grande levante dos malês. “Tomaram-se as necessárias providências”, encerrava outra notícia de tolhimento à liberdade religiosa na capital da província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Era agosto de 1879, e um “preto mina de nome Martins” fora denunciado e teve seu lar invadido por fazer o que o periodista considerava “feitiçaria” — realizar uma “grande prática do Alcorão” em sua casa (Moreira, 2019).

Pelo menos no Rio de Janeiro, o que pode ser um indício da situação de onde mais restassem afro-muçulmanos, a abolição da escravidão em 1888 e a proclamação da República em 1889 cessaram a perseguição aos malês. Cessaram também, no início do século 20, as conexões diretas entre Salvador e a capital nigeriana Lagos, o que dificultou ainda mais o contato dos muçulmanos negros do Brasil com o islã (Silva, 2004). Seus descendentes não praticavam-no tanto quanto os antepassados, e o candomblé, apesar de atacado pelo Estado gerido por católicos, ganhava força entre os negros (Reis, 2003). Por fim, o islã malê se diluiu no candomblecismo e no catolicismo. Diferentes autores sugerem misturas entre o

islã e essas religiões que sobrevivem em tradições vistas ainda hoje no Brasil (Reis, 2003; Silva, 2004; Ribeiro, 2011; Goés e Florentino, 2016), e que, como afirma Ribeiro (2011), indicam brechas encontradas pelos muçulmanos e seus descendentes para praticar a religiosidade islâmica por aqui. Também permaneceu sua luta contra a escravização de africanos. Inspiração para militantes do movimento negro e muçulmanos negros no presente (Tomassi, 2011), a Revolta dos Malês intensificou os debates sobre a escravidão no século 19, trazendo perspectivas mais críticas à tona (Reis, 2003). Poucos dentre os abolicionistas brancos preocupavam-se, contudo, com um destino digno para os negros no Brasil, já que não enxergavam, a não ser por olhares racistas e paternalistas, suas contribuições para o Estado-nação que nascia. Imperava entre eles a ideia da substituição do trabalho escravo de africanos pelo trabalho assalariado de europeus (Reis, 2003). O Brasil seria, então, civilizado, desenvolvido, embranquecido, recristianizado. Mas para a surpresa das elites que compartilhavam desse ideal, não só negros e indígenas resistiram, como chegaram no Brasil, em fins do século 19 e início do século 20, milhares de imigrantes que não tinham os atributos étnicos e religiosos esperados, como árabes muçulmanos.

6. 3. Estados Unidos do Brasil: da recristianização à imigração

6. 3. 1. A nação em disputa

Diferentes projetos de nação começaram a ser propostos no Brasil a partir do século 19. É difícil estipular o princípio exato desse processo, mas podemos tomar a independência em relação a Portugal como um dos marcos da construção de um novo Estado-nação, de suas leis, instituições e identidade. Embora continuasse regido por um monarca português, o Império do Brasil engendrou mudanças significativas na organização política do país e no imaginário dos brasileiros. O espírito de revolta, o desejo de autonomia, e o reconhecimento (ao menos legal) de novos direitos, como a liberdade religiosa, são algumas dessas transformações, indicadas no subtópico anterior. Para a maioria dos brasileiros, contudo, as novidades liberais, como o direito ao voto e a garantia da propriedade, eram negadas. Para muitos, como os africanos, a liberdade religiosa, ou a liberdade, melhor dizendo, só se conquistava mediante duro enfrentamento ao Estado e à

sociedade escravocrata. Para alguns, como parte da elite católica, o problema da modernização não era sua lentidão, ao contrário, amantes da tradição pediam a reversão de certas reformas. Os dissensos eram robustos, e a unidade nacional, uma ideia frágil. Aqueles que almejavam construí-la travaram intensas disputas ao longo da história imperial brasileira, e assim continuaram após a fundação da República. Discursos sobre o islã e os muçulmanos compuseram, ainda que marginalmente, alguns dos embates pela alma e futuro da nação. Sua circulação com fins políticos ganhou maior proporção e organização por volta dos anos 1930, quando milhares de imigrantes orientais chegaram ao Brasil. No entanto, durante os quase 100 anos que separam a repressão violenta aos malês da instalação de novas comunidades muçulmanas no Brasil, a islamofobia já permeava, de forma difusa, a política brasileira.

Um dos principais problemas nacionais a suscitar a questão islâmica na terceira onda que agora estudamos foi a definição do lugar da Igreja Católica na nova nação. Com a independência, o Brasil cortou muitos dos laços que o uniam a Portugal, mas não os vínculos entre Estado e Igreja, uma instituição nacional. A Constituição de 1824 definiu, em seu artigo 5º, o catolicismo como a religião oficial do Império, e o que era o padroado régio, tornou-se padroado imperial. Manteve-se, então, “a relação simbiótica entre poder religioso e político” (SILVA e CARVALHO, 2017, p. 154). Para além de seu papel estritamente religioso, os sacerdotes ainda eram responsáveis pela educação, pelos registros civis (de nascimentos, mortes, casamentos e testamentos), e pela assistência aos necessitados (Silva e Carvalho, 2017). Considerados funcionários públicos, seu salário era pago pelo governo (Basile, 2000). Por outro lado, a Igreja Católica perdia alguns privilégios. Em continuidade com as reformas pombalinas iniciadas no século 18, a Constituição imperial estabelecia a liberdade religiosa para não católicos. O regalismo, tradição de intervenção dos monarcas nos assuntos religiosos e eclesiásticos, junto ao antijesuitismo, ideologia difundida desde a expulsão da Companhia de Jesus em 1760, vigoravam em grande parte do clero e entre muitos leigos (Silva e Carvalho, 2017). Foram secularizadas as ordens militares religiosas, que mesmo não tão prestigiadas quanto antes e agora acompanhadas de novas ordens civis, seguiam úteis para o imperador, já que seus títulos serviam de recompensa aos que auxiliassem militar ou financeiramente na manutenção da unidade territorial do Império. A secularização e transferência, em 1843, do controle das Ordens de

Cristo, de Avis e de Santiago, de Portugal e da Santa Sé para o Brasil (Silva, 2014), somou-se à tolerância religiosa, ao antijesuitismo, ao regalismo, a um cenário, enfim, que desagradava católicos mais ortodoxos, conhecidos como ultramontanos ou integristas. Tendo por base de sua atuação o resgate da herança dos jesuítas e a defesa da subordinação da Igreja Católica a Roma, os ultramontanos organizaram-se nas associações, nos partidos, na imprensa, e em menos de um século, o que era minoria tornou-se o grupo católico hegemônico do Brasil (Santirocchi, 2010; 2015; Silva e Carvalho, 2017).

Tanto ultramontanos quanto brasileiros mais liberais instrumentalizavam a figura do islã e dos muçulmanos em seus ataques ou críticas mútuas. Algumas representações eram repetidas em lados opostos, sugerindo certa difusão de formas viciosas de se falar sobre o islã e seus praticantes na cultura política brasileira. Seus propagadores, muitos pertencentes às elites imperiais, não falavam desde um vácuo, mas de um contexto em que circulavam, entre essas elites, um orientalismo erudito (influenciado pelos orientanismos português, francês, alemão e de outras partes da Europa; Pinto, 2016), e provavelmente, no restante da sociedade, alguns resquícios dos séculos de islamofobia incutida no Brasil. Imagens como da intransigência e do apego ao equívoco eram plasmadas aos muçulmanos nas palavras de pessoas como um leitor do *Correio Mercantil*, que escreveu ao jornal criticando a publicação de um folhetim antijesuíta de origem francesa, tomado por muitos como verdade, segundo ele. “Muitas pessoas conhecemos nós que não tem outra noção dos jesuítas senão a que lhes deu o Judeu Errante, e estão inabaláveis em suas convicções como maometano nas doutrinas de seu falso profeta” (SANCHES, 2021, p. 282), ressaltou o anônimo no ano de 1850, sob o pseudônimo de “O Catholico Romano”. Ao citar outro texto antijesuíta, o libelo conspiratório *Monita Secreta*, o liberal maranhense Antônio Henriques Leal referenciou a mesma imagem que o ultramontano difundira 24 anos antes, acrescida de associações à invasão e ao atraso. Em seus *Apontamentos para a história dos jesuítas no Brasil*, de 1874, Leal afirma que *Monita*, o falso livro de instruções secretas da Companhia de Jesus, seria, para os jesuítas, “a lei — o Alcorão destes sarracenos, que se esforçam para invadir a civilização e fazê-la retrogradar para os tempos do obscurantismo dos Filipes e dos papas Hildebrandos.” (LEAL, 2012, p. 167).

Evocados pontualmente em insultos e polêmicas político-religiosas, muçulmanos de tempos ou lugares distantes também eram personagens de

escritores que os utilizavam, de forma mais complexa, para criticar a sociedade brasileira da sua época. É a hipótese de Gisele Gemmi Chiari (2008), que pesquisou o medievalismo na obra do poeta romântico Gonçalves Dias. Tema do poema *Gulnaré e Mustafá*, de 1857, a escravização de mouros em Marrocos é interpretada por Chiari como uma alegoria à escravidão no Brasil. O poema de Dias narra, depois de abusos, provocações e ameaças cometidas pelo personagem frei Antão, a conversão ao catolicismo da escravizada moura Gulnaré, descrita concomitantemente como uma bruxa e um tesouro oriental dotado de sensualidade, uma filha de Agar mas também de Deus, e de seu amante, o cativo Mustafá, “homem de má condição”, um dos “mouros gigantes”, “tam membrudos, tam crescidos” e medonhos. Pela voz do frei Antão, um sacerdote português seiscentista, o poeta maranhense expõe, sem sofrer censura, a desumanização, a conversão por coerção e a escravização promovidos por católicos (Chiari, 2008). Estratégia semelhante adotou Machado de Assis sob o pseudônimo Manassés, na crônica que inicia a *História de quinze dias*, publicada na revista carioca *Ilustração Brasileira* em 1876. Manassés abre a série comentando a crise política na Turquia, país que passava por uma modernização de cunho liberal, para o desgosto do narrador, um saudosista conservador:

Dou começo à crônica no momento em que o Oriente se esboroa e a poesia parece expirar às mãos grossas do vulgacho. Pobre Oriente! Miseria poesia! Um profeta surgiu em uma tribo árabe, fundou uma religião, e lançou as bases de um império; império e religião têm uma só doutrina, uma só, mas forte como o granito, implacável como a cimitarra, infalível como o alcorão. Passam os séculos, os homens, as repúblicas, as paixões; a história faz-se dia por dia, folha a folha; as obras humanas alteram-se, corrompem-se, modificam-se, transformam-se. Toda a superfície civilizada da terra é um vasto renascer de coisas e idéias. Só a idéia muçulmana estava de pé; a política do alcorão vivia com os paxás, o harém, a cimitarra e o resto. Um dia, meia dúzia de rapazes libertinos, iscados de João Jacques e Benjamin Constant, ainda quentes do último discurso de Gladstone ou do mais recente artigo do *Courrier de l'Europe*, meia dúzia de rapazes, digo eu, resolveram dar com o monumento bizantino em terra, abrir o ventre ao fatalismo e arrancar de lá uma carta constitucional. Pelas barbas do Profeta! Há nada menos maometano do que isto? (PEREIRA, 2009, p. 276).

A crônica não deve ser vista, a princípio, como um indício da islamofobia em Machado de Assis, que aliás parecia reconhecer e se contrapor, em algum nível, às generalizações negativas sobre os muçulmanos. Em *O ideal do crítico*, artigo publicado no *Diário do Rio de Janeiro* em 1865, Machado cita a tolerância como uma das qualidades necessárias ao crítico literário, e exemplifica seu argumento com a ideia da tolerância aos muçulmanos: “Pode haver um homem de bem no corpo de

um maometano, pode haver uma verdade na obra de um realista.” (ASSIS, 1865, n.p.). O mais provável é que, como afirma Leonardo Affonso de Miranda Pereira (2009), o escritor tenha utilizado Manassés para ironizar seus conterrâneos apegados às tradições do Brasil colonial. Pereira nos lembra que estes poderiam ser, inclusive, os próprios liberais, quando preferiam manter seus escravos a deixar que o Estado retirasse-lhes a liberdade de escolher o destino de sua “propriedade”.

Se a intenção de Machado não era depreciar os muçulmanos e sua religião, o mesmo não pode ser dito sobre os ultramontanos que aludiam ao islã e aos seus seguidores, sobretudo após a emergência da “Questão Religiosa” nos anos 1870. A sobreposição das decisões papais pelas decisões imperiais, e o crescimento da presença maçônica, liberal, positivista, e protestante no Brasil, foram alguns dos fatores que levaram os ultramontanos a questionar abertamente a autoridade estatal, que respondeu, durante um tempo, reprimindo os revoltosos. Influenciados pela reação antimodernidade que emergiu da contrarrevolução na França e do Concílio Vaticano I, ultramontanos intensificaram sua oposição aos “inimigos do catolicismo” e ao projeto de secularização a avançar no Brasil (Santirocchi, 2015; Silva e Carvalho, 2017; Campos, 2010). Se almejavam uma Igreja, digamos, sem Brasil, romanizada, um Brasil sem Igreja, sem religião oficial, parecia-lhes o maior dos absurdos.

Em uma carta pastoral datada de 1874, Dom Viçoso, bispo da Diocese de Mariana (onde realizou uma profunda reforma romanizadora), repreendia aqueles que pediam a abolição do artigo 5º da Constituição Imperial. Dizia que permitir que “todas as religiões falsas, como a dos protestantes, Judeus, Maometanos, Maçons” e ateus gozassem dos “mesmos direitos que os Católicos na sociedade Brasileira” (CAMPOS, 2010, p. 128), seria uma afronta tanto ao catolicismo, quanto aos brasileiros. Em 1888, antes da queda do Império, após ser aprovada no Senado uma reforma do artigo 5º, que mantinha o catolicismo como religião do Estado mas garantia o exercício público das outras religiões, o bispo do Pará, Antônio de Macedo Costa, enviou uma representação escrita aos deputados, solicitando-lhes a reprovação da reforma. Num trecho do documento, o bispo demonstra o terror que o fim dos privilégios, hierarquias e verdades a que estavam habituados os ultramontanos, trazia ao seu coração. Costa acreditava, ou queria que seus leitores acreditassem, que caso proclamada a liberdade de consciência de “qualquer seita, qualquer religião, judaica, maometana, não importa qual, sem detrimento de sua

eterna salvação, naquele dia a Igreja se teria moralmente suicidado.” (COSTA, 1888, p. 26 apud CUNHA, 2017, p. 198). Em 1890, foi o periódico ultramontano *O Apóstolo*, do Rio de Janeiro, quem repudiou a tolerância religiosa por meio de alusões ao islã e à moralidade cristã. Assim como a tão debatida proposta de secularização do casamento poderia levar à validação da poligamia islâmica no Brasil, argumento lançado pelo jornal em 1866, a liberdade religiosa para acatólicos daria aos “maometanos” liberdade para terem “até 14 mulheres”²⁰⁰ (Carvalho, 2018).

Fora das intrigas entre os tradicionalistas (católicos, em suma, mas até mesmo protestantes²⁰¹) e os modernizadores, em discursos de políticos e matérias de jornais brasileiros veiculados da segunda metade do século 19 ao início do 20, encontramos diversas referências à questão islâmica, de diferentes teores e intenções. Mesmo que comumente pensados como não pertencentes ao Brasil, o islã e os muçulmanos, ao que tudo indica, sempre ocuparam lugar de familiaridade entre muitos brasileiros, ainda que uma familiaridade distante, muitas vezes recusada. Na era da construção do Estado-nação brasileiro, a referência ao islã, frequentemente, cumpria o papel de definir símbolos e valores nacionais. Era em contraposição aos “estandartes sarracenos, a tremular, com os crescentes terríveis do Islam” que o futuro deputado da Bahia, Eurico Goes, propunha uma nova

²⁰⁰ Não era a primeira nem a última vez que a liberdade religiosa seria condenada no Brasil por meio da associação à poligamia ou a outros costumes generalizados como islâmicos, que, como disse o deputado sergipano Coelho e Campos na Assembleia Constituinte de 1890, atentavam “contra a moral pública”. Outros casos são os do deputado pernambucano Venâncio Henriques de Resende, padre e comendador da Ordem de Cristo, que vinculou a liberdade religiosa à poligamia islâmica em discurso para a Assembleia Constituinte de 1823, e do padre Manuel Leôncio Galvão, deputado pela Bahia, que mais de um século depois, na Constituinte de 1934, pediu que fosse garantida a liberdade de culto aos católicos e todos os que “não contrariarem á ordem e aos bons costumes, como seriam o mormonismo e, com êste, a poligamia, o islamismo com o sacrificio da mulher obrigada a sepultar-se viva com o cadáver do marido, a magia negra e outros de credices bárbaras e imorais.”. Ver Annaes do Congresso Constituinte da República 1890 Volume II, 1926, p. 572; Annaes do Parlamento Brasileiro, Assembléa Constituinte 1823 Volume 6, 1874, p. 16; Annaes da Assembléa Nacional Constituinte 1933/1934 Volume 15, 1936, p. 80–81.

²⁰¹ Por ser uma minoria perseguida por católicos naquela época (Mariano, 2011), os protestantes do Brasil, suponho, não tinham os muçulmanos como uma ameaça, um grande “Outro”. Mas há uma pista da condenação do grupo, como um todo, difundida por um protestante brasileiro com tendências fundamentalistas no princípio do século 20, referenciada por Arnaldo Érico Huff Júnior (2006) em sua tese de doutorado. O professor demonstra como, na matéria inicial da série intitulada *Os fundamentaes*, publicada em 1919 pelo periódico oficial da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, *Mensagem Luterano*, o pastor gaúcho Rodolpho Hasse contrapõe os cristãos apegados aos fundamentos da Bíblia, a quem estaria reservada a salvação, a outros grupos “condenados”, como os católicos, os “gentios”, os judeus e os muçulmanos. Sobre os últimos, escreveu: “Os turcos seguem ao falso propheta Mahomet e aos preceitos do Alcorão, livro sagrado dado por elle e attribuido a Deus mesmo. O Islamismo, como é chamado a religião do turco, offerece enormes obstaculos aos progressos da propagação do evangelho. [...] os Mahometanos com seu Alcorão são conductores cegos de cegos, porque não reconhecem aquelle que é o caminho, e a verdade e a vida.” (HUFF JÚNIOR, 2006, p. 190).

bandeira para a República. No livro que publicou em 1908, em defesa de uma bandeira brasileira com o crucifixo da Ordem de Cristo ao centro, o baiano recupera o ideário das Cruzadas, quando “os guerreiros europeus se encadearam contra o Oriente mussulmano, no embate de duas civilizações antagonicas pelo meio, pêla raça e pêla fé”, momento que, supostamente, deu às bandeiras “uma importancia até ahi desconhecida” (GOES, 1908, p. 27 apud NUTO e ALCÂNTARA, 2014, p. 128).

Além do fantasma sarraceno, no período em questão também circulavam mitos bastante atuais e perniciosos sobre os muçulmanos, como a ideia do fatalismo islâmico. Era essa a alegoria contida na crítica de Ignacio Martins ao ministro da Marinha, em 5 de julho de 1887, dia em que o ministro do Imperador discursou no Senado. Segundo o senador mineiro, frente às “dificuldades emergentes” impostas ao Império, como a necessidade de reforma da Marinha do Brasil, o ministro optava pelo imobilismo, “como bom musulmano” (BRASIL, 1887, p. 51). Igualmente entregue ao “mais musulmano dos fatalismos” estaria a opinião pública no ano de 1914, aos olhos de Rui Barbosa, um dos formuladores da primeira Constituição da República. A associação islamofóbica, feita pelo então senador no início de seu discurso de posse da presidência do Instituto dos Advogados Brasileiros, ajudaria a explicar a crise política vivida no Brasil do novo século (O Imparcial, 1914). Quatro anos depois, o sociólogo e jurista Oliveira Vianna designava todo o povo brasileiro como fatalista, em seu livro *Populações meridionais do Brasil*. Para um eugenista como Vianna, a crise brasileira teria começado na independência: com o abandono dos “métodos objetivos e práticos de administração e legislação desses estadistas coloniais”, o povo brasileiro teria se tornado, na visão darwinista social de Vianna, um dos povos “condenados a perecer”, a serem eliminados por povos ditos práticos e realistas. Cegados pelo sentimentalismo, pelo otimismo liberal–democrático, por um “melindroso patriotismo”, os “dirigentes, políticos, estadistas, legisladores, publicistas” brasileiros ignorariam a “incapacidade da sua raça” e a decorrente necessidade de refundar a nação através do Estado. “São fatalistas a seu modo, fatalistas insubmissos, que não se resignam, como o muçulmano, à fatalidade, mas a iludem, a falseiam, a colorem de idealidades e esperanças.” (VIANNA, 2005, p. 57–58).

Outra representação ainda mais conhecida atualmente, evocada desde a terceira onda da islamofobia no Brasil, era a da “mulher degradada do *islam*”. Assim

eram descritas as muçulmanas numa passagem de um livro de viagens de um orientalista francês, publicada por um periódico português e republicada pelo jornal *O Liberal Pernambucano* em 1856 (Deslys, 1856). À imagem da mulher muçulmana reduzida ao exotismo e sensualidade, o francês adiciona a figura da mulher reduzida à escravidão, uma mulher sem voz, agência ou crédito, o oposto, diz o autor, das alegadamente amadas e respeitadas mulheres cristãs. Tamanho binarismo, entretanto, escapava à realidade, e como indica outro texto de autoria francesa, *O Alcorao e as mulheres arabes*, republicado em 1854 pelo *Diario de Pernambuco*, sequer era consenso entre os que escreviam sobre as questões orientais. O autor do artigo lista diferentes exemplos da valorização e participação ativa da mulher no islã e em sociedades muçulmanas. Negando tanto o estereótipo das "mulheres sensuaes, estranhas a todo o sentimento de decencia e de pudor" (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1854a, p. 2), quanto das mulheres submissas aos homens, o francês afirma que, à despeito da opressão machista por elas enfrentada no Oriente, "a religião mussulmana tem produzido um melhoramento consideravel na condição das mulheres" (DIARIO DE PERNAMBUCO, 1854b, p. 3).

A análise crítica de algumas bases ideológicas do Brasil Colônia, como a supremacia católica, o racismo e o escravismo, ajudou a elucidar, em 6.2, a política por trás da islamofobia no Brasil Império, responsável por dismantelar comunidades afro-muçulmanas na Bahia e em outras partes do país no século 19. Agora, são os conflitos entre as elites e as construções discursivas sobre o nacional e o estrangeiro, empreendidas entre a crise do Império e o desmoronamento da Primeira República, que contextualizam a mais forte expressão da islamofobia na terceira onda: as campanhas islamofóbicas da era Vargas, cujos principais alvos foram os imigrantes árabes. Tal qual ocorrera após a chegada dos malês, à figura islâmica geográfica e/ou historicamente apartada que povoava imaginários se juntaram imagens de muçulmanos que povoavam terras brasileiras. Quando chegaram, no turbulento início do século 20, depararam-se com um Estado e sociedade que tinham um passado de convivência e troca, mas também de desconfiança e perseguição aos muçulmanos, um presente guiado pelo liberalismo e positivismo, assim como pela eugenia e intolerância religiosa, e à sua frente, uma nação a ser criada. O "povo" dessa nação passava a ser composto, também, por imigrantes originários de diferentes partes do mundo, que teriam de negociar a

identidade nacional num difícil contexto de crise político-econômica e de proliferação de ódios.

6. 3. 2. A chegada dos imigrantes árabes

Desde o século 18, os governantes do Brasil tentavam, sem muito sucesso, trazer imigrantes para cá. Sonhavam com a chegada de europeus e estadunidenses brancos, convidados a integrar o que as elites brasileiras anunciavam como “um país neo-europeu, com abundantes terras vazias, onde imigrantes brancos conquistariam de imediato um status social elevado em uma sociedade escravocrata.” (LESSER, 2015, p. 37). Este projeto de colonização de territórios majoritariamente habitados por povos indígenas, tomados como terras despovoadas à espera de um branco que as desenvolvessem, seria a chave do “progresso” da nação. A “ordem” viria da transformação racial que os imigrantes promoveriam num país de sociedade e cultura extremamente africanizadas. Isso, ao menos, era o que acreditavam os adeptos da tese do *embranquecimento*. Para sua alegria, com a crescente adoção de políticas pró-imigração por parte do Estado e melhora da imagem do Brasil perante o mundo após a abolição da escravidão e proclamação da República, levas e mais levas de pessoas que atendiam suas expectativas raciais e religiosas — brancas e cristãs — aportaram no Brasil. Quase 2 milhões de europeus cristãos chegaram entre 1820 e 1920. Vinham de países como Itália, Portugal, Espanha e Alemanha, em busca de melhores condições de vida. Suas condições aqui eram, sim, superiores às dos africanos e afrodescendentes, livres da escravidão, em 1888, mas privados de educação e sub-remunerados em seus trabalhos (Lesser, 2015; 2001). Do campo à cidade, porém, a exploração ainda era o mais comum entre trabalhadores, e o protesto, a greve, a mobilização política, a resposta dada por muitos imigrantes. O medo de sua militância e da não assimilação, e o fato de que muitos imigrantes europeus permaneciam na pobreza, levou as classes dominantes a aceitarem, no início do século 20, a vinda de trabalhadores não europeus para o Brasil, como os japoneses, passíveis de serem racialmente construídos como brancos, e considerados “modernos, laboriosos e dóceis.” (LESSER, 2015, p. 45).

Esse momento marca uma inflexão na postura adotada até então pelos governantes e pela elite econômica brasileira. Se a tão desejada imigração já era

vista com desconfiança por muitos brasileiros, que desde o Império demonstravam certa aversão aos estrangeiros, que se dirá da imigração de não cristãos e de não europeus? O estadunidense Jeffrey Lesser (2001; 2015) conta que, por puro racismo das elites, quase sempre justificado como uma precaução contra a degeneração da nação, o governo rejeitou, de 1880 a 1930, a vinda de migrantes chineses, afro-estadunidenses e indianos ao Brasil. Pouco tempo após a proclamação da República, tentando impedir que não brancos migrassem para cá, o Congresso chegou a proibir a entrada de africanos e asiáticos sem a sua permissão. Ainda assim, ao longo de décadas, milhares de judeus, árabes e japoneses, povos de raça mais ou menos indefinida, desembarcaram no Brasil, um país forjado pela racialização. Enquanto os japoneses foram convidados a imigrar, numa conjuntura em que as elites brancas se mostravam um pouco mais abertas e necessitadas quanto a vinda desses povos, os árabes e os judeus chegaram de surpresa a partir da segunda metade do século 19, e foram capazes de “burlar” o dispositivo constitucional discriminatório estabelecido em 1890 (Lesser, 2001; 2015). Por muito tempo, os judeus vindos da Europa eram documentados simplesmente como “não católicos”, e aqueles que chegavam do Oriente Médio, mesmo caso dos árabes, eram classificados como imigrantes de “outras nacionalidades” ou “turcos”, por possuírem passaportes do Império Otomano. A evolução econômica e o reconhecimento de suas contribuições para o Brasil, em especial para o comércio do país, proporcionaram aos ditos “turcos” um lugar parcialmente confortável na sociedade brasileira. Para serem aceitos, muitos deles colocavam em evidência seu sucesso econômico e participação no desenvolvimento do Brasil, bem como as semelhanças compartilhadas com os brasileiros (Lesser, 2001; 2015; Truzzi, 1997). Do outro lado, as diferenças em relação aos “turcos” também eram demarcadas, inventadas e condenadas. Em geral, até por volta dos anos 1930, imigrantes árabes e judeus eram avaliados de forma mais negativa do que positiva no Brasil, e às vezes, eram confundidos entre si ou caracterizados pelos mesmos estereótipos (Truzzi, 1997; Lesser, 1994; Lesser, 2001).

Contra sua vontade, fosse ele armênio, egípcio ou palestino, o imigrante do “Oriente Médio” era facilmente reduzido ao “turco”, figura carregada de alteridade. Era principalmente aos sírios e libaneses que o nome se referia. Maioria entre os árabes, imigrantes (geralmente homens) vindos da Síria e do Líbano começaram a chegar entre 1860 (Lesser, 2001) e 1870 (Truzzi, 1997), e foram se assentando em

diferentes regiões do Brasil, com maiores concentrações em São Paulo. Registros imprecisos geraram estatísticas imprecisas, mas autores que estudaram a imigração árabe no Brasil, como Lesser (2001; 2015) e o sociólogo brasileiro Oswaldo Truzzi (1997), defendem que ela se intensificou no final do século 19 e seguiu em crescimento até o final da década de 1920. “A partir de então”, diz Truzzi (1997: 39), “a depressão e o sistema de quotas adotado pelo governo brasileiro colocaram o movimento imigratório em níveis baixos.”. Diferentes fatores trouxeram os sírios e libaneses ao Brasil — pressões populacionais causadas por migrações internas, incentivo de agentes de emigração, crise climática, econômica e laboral, e perseguições religiosas e políticas (Lesser, 2001; Truzzi, 1997). A divisão em nome da conquista, estimulada na Síria e no Líbano por turcos e franceses, acirrou a discórdia entre grupos religiosos e étnicos distintos, o que, apesar de não ter sido a experiência geral de convivência interétnica e inter-religiosa nesses lugares, fomentou a imigração e marcou a memória de muitos dos que vieram. Mesmo sendo de importância secundária, a perseguição religiosa era descrita pelos intelectuais “sírio-libaneses” no Brasil (e posteriormente por demais pesquisadores) como a causa central da vinda dos imigrantes árabes, em sua maioria cristãos (Truzzi, 1997). Dentre os sírios e libaneses que chegaram de 1908 a 1941, apenas 15% eram muçulmanos (Lesser, 2001). Ressaltada por muitos imigrantes árabes cristãos e por políticos e intelectuais favoráveis à sua presença no Brasil, a distinção em relação aos compatriotas muçulmanos, combinada à rápida ascensão social e às teses raciais que incluíam os árabes na etnicidade brasileira, garantiam-lhes certa aceitação. Mas não bastaram para evitar o preconceito, já que sua religião cristã oriental, além de frequentemente confundida com o islã, também era percebida por muitos de forma pejorativa, e sua etnia árabe, segundo teorias racistas cada vez mais aceitas no Brasil e no mundo, impediria uma dita “regeneração nacional” (Lesser, 2001; 2015; Truzzi, 1997; Pinto, 2016).

No Brasil, os árabes eram vistos como tanto profanos quanto sagrados, inimigos e amigos, diferentes mas também semelhantes ao restante da população (Lesser, 2001). Eram quase sempre cristãos, e fisicamente indistinguíveis de muitos brasileiros. Num momento em que ideias com pretensões científicas sobre raça pautavam muitas discussões sobre a nação, definir o papel dos “genes árabes” no “organismo nacional” era fundamental. Algumas das teorias raciais veiculadas a partir do século 19 conectavam biologicamente os árabes à península Ibérica,

inferindo que os portugueses que colonizaram o Brasil já seriam arabizados. Outras propunham uma origem comum para os árabes e os indígenas brasileiros, e não faltavam hipóteses que estabeleciam paralelos culturais entre os costumes árabes e os do Brasil. Se, num primeiro momento, árabes não eram “considerados nem ‘brancos’, nem ‘pretos’, nem ‘amarelos’” (LESSER, 2001, p. 88), aos poucos, brasileiros que gostariam de ver seu país embranquecido e imigrantes interessados em usufruir de um lugar racial hegemônico associaram o arabismo à branquitude, ou a algo bem próximo dela (Lesser, 2001). A trajetória ideal de libaneses e sírios no país, que começava na mascateação (comércio ambulante realizado por caixeiro-viajantes), passava, com o acúmulo e reinvestimento de capital (além de um efetivo uso da economia étnica), pelo varejo, o comércio atacadista e as indústrias, e chegava, depois de grande investimento na educação, no mercado das profissões liberais, era motivo de orgulho para os árabes, e de admiração de tantos outros brasileiros. Nem todo imigrante sírio ou libanês viveu a ascensão social, muitos eram pequenos comerciantes, e um ou outro trabalhava em fazendas e não nos meio urbanos, onde se concentravam as maiores comunidades árabes (Lesser, 2001; Truzzi, 1997; Gattaz, 2007). Mas por ser capaz de galvanizar um “conjunto de elementos apreciados, positivamente valorizados pela sociedade receptora, reunidos especialmente ao redor da ética do trabalho” (TRUZZI, 1997, p. 77), essa história de sucesso, resumida na figura do mascate que a inicia, foi bastante abraçada e propagada pelos árabes e seus simpatizantes.

Ao mesmo tempo, os imigrantes árabes foram recebidos por políticos, jornalistas, intelectuais e classes populares com uma série de estereótipos negativos. Tomados em diferentes partes do Brasil como sinônimo de mascates, os “turcos” eram vinculados à ganância, trapaça, exploração e dissimulação (Truzzi, 1997; Lesser, 2001; Pinto, 2016). Para uma sociedade ainda profundamente rural e aristocrática, suas atividades comerciais (voltadas, sobretudo no início, à troca e venda de produtos com a classe trabalhadora) seriam pouco nobres. Sua raça, no mínimo ambígua (Pinto, 2016; Lesser, 2001). À revelia, é preciso dizer, de membros das comunidades árabes que ressaltavam o hibridismo de suas identidades, os imigrantes árabes e seus descendentes firmaram-se, em geral, como brancos, na medida em que aculturaram e conquistaram maior espaço entre as elites. Antes disso, passaram por uma racialização negativa no Brasil, ainda que uma racialização que não obstruía-lhes as vias da ascensão econômica (Lesser, 2001; Truzzi, 1997).

Leis com o objetivo de controlar as atividades empresariais dos imigrantes, por exemplo, até foram aprovadas, mas não chegaram a prejudicá-los, ao contrário, contribuíram para seu crescimento, ao concentrá-los nas cidades e em setores específicos da economia (Lesser, 2001).

De qualquer maneira, durante as primeiras décadas de sua imigração no Brasil, árabes foram alvos de recorrentes rebaixamentos de cunho racial. Discursos antiárabes transitavam em livros de sociólogos e de viajantes, entre periódicos de pequeno e grande porte, do Senado às câmaras municipais. Em 1888, um editorial do jornal mineiro *Mariannense* denunciava “multidões” de “vagabundos turcos”, prestes a infectar “nosso organismo” como um “vírus maléfico” (Lesser, 2001). Dezoito anos depois, um vereador da cidade paulista de Rio Preto liderou um movimento nativista que sugeriu à Câmara da cidade, dentre outras coisas, uma medida que de tão absurda sequer foi discutida: que os árabes fossem proibidos de falar seu idioma próximos aos brasileiros (Truzzi, 1997; Lesser, 2001). Que esquivassem da homogeneidade cultural, valor tão difundido durante o advento do nacionalismo, irritava profundamente alguns brasileiros. “[V]ivem, de facto, perfeitamente segregados na sua raça, nas suas normas, no seu feitio. Ninguém sabe ao certo como se chamam; de onde são, que religião professam” (LESSER, 2001, p. 102), dizia, sobre os “turcos”, o etnógrafo carioca Edgar Roquette-Pinto em 1917. Nove anos se passaram e imigrantes sírios e “semíticos” eram descritos como “parasitas” e “farsantes” no Rio Grande do Sul, enquanto no Rio de Janeiro, um professor da Universidade do Brasil generalizava árabes, turcos e sírios como “segregados”, “atrasados” e “traficantes de drogas” (Lesser, 2001). Mentira e desumanização eram a tônica dos intolerantes. Nas campanhas difamatórias tocadas contra os árabes nos anos 1920, era comum a veiculação de contos fictícios, como boatos sobre turcos comedores de gente (Pinto, 2016). Independentemente de sua religião, os imigrantes também eram recorrentemente associados ao islã e a alguns dos clichês construídos sobre ele, como o fanatismo, a poligamia e outros costumes exóticos (Truzzi, 1997).

Um indício dessa confusão, da associação imediata do islã aos imigrantes do Oriente Médio e seus descendentes, foi apontado por Fernando da Silva Rodrigues (2008). Ao analisar documentos dos anos 1930 e 1940, relacionados ao processo de seleção para o ingresso na instituição que formava oficiais do Exército Brasileiro naquela época, a Escola Militar de Realengo (EMR), o pesquisador

observou que indivíduos com ascendência síria, libanesa ou turca eram automaticamente enquadrados como muçulmanos, e, por isso, eram rejeitados. Do estabelecimento do Estado Novo, em 1937, até 1946, quando Getúlio Vargas já havia sido removido da presidência e uma nova Constituição passou a vigorar, a EMR determinava as seguintes qualificações para aprovar seus candidatos: “1. ser brasileiro nato e filho legítimo de brasileiros também natos; 2. pertencer a família organizada e de bom conceito; 3. ser física e mentalmente sadio; 4. não ser de cor; 5. não ser — nem seus pais — judeu, maometano ou ateu confesso.” (RODRIGUES, 2008, p. 467). Implementada pelo então ministro de Estado da Guerra, Eurico Gaspar Dutra, que sucedeu Vargas na presidência da República, a medida instituída em anos de ditadura militar tinha por objetivo criar uma elite institucional depurada, livre de qualquer traço considerado subversivo ou racialmente inferior (Rodrigues, 2008).

6. 3. 3. Os anos de nacionalismo autoritário

Com a intensificação da urbanização desde fins do século 19, crescia a classe média do país e suas aspirações de enriquecimento e distinção social. Vistos como inferiores pelas elites racistas que fomentavam o preconceito anti-árabe entre as classes populares (Pinto, 2016), e agora como concorrentes da classe média em seu processo de mobilidade econômica e social, imigrantes árabes foram um dos focos principais do ódio de nativistas que se organizaram nos anos 1930. O contexto de crescente desemprego urbano e de um novo regime que acolhia racistas crentes na “regeneração nacional” como formuladores de políticas públicas, facilitava a transformação de imigrantes em bodes expiatórios (Lesser, 2015). “Os ataques à imigração passaram a fazer parte da agenda do governo, e as velhas ideias sobre o ‘branqueamento’ do Brasil foram reformuladas em termos de políticas federais visando ao ‘abrasileiramento’.” (LESSER, 2015, p. 190). Combinada, em boa medida, ao antiarabismo imbuído nessa vilanização dos imigrantes, a islamofobia encontrou um amplo terreno para ser cultivada, fertilizado não apenas pelo nativismo, mas também pelo nacionalismo cristão. Pelo menos quatro grupos, alguns dos quais dialogavam entre si, mobilizaram discursos islamofóbicos por volta da década de 1930: a Sociedade dos Amigos de Alberto Torres (SAAT), os orientalistas, os integralistas e os ultramontanos.

Em novembro de 1932, na cidade do Rio de Janeiro, um grupo de intelectuais, como Oliveira Vianna e Roquette-Pinto, políticos, como o ministro da Agricultura, Juarez Távora, e o presidente da Sociedade Nacional de Agricultura, Simões Lopes, e de empresários da comunicação, como Roberto Marinho, proprietário do jornal *O Globo*, e Félix Pacheco, dono do *Jornal do Comércio* e ex-ministro das Relações Exteriores, fundou a Sociedade dos Amigos de Alberto Torres. Muitas outras figuras com bastante influência na imprensa e na classe média filiaram-se ao grupo, como o líder integralista Plínio Salgado. Do falecido político e escritor Alberto de Seixas Martins Torres, a associação pegava emprestada, além do nome, o nacionalismo e a defesa do Brasil como um país de vocação agrária (Fonseca, 2016). Do racismo científico em voga nos anos 1930, tiravam as justificativas para suas campanhas xenófobas. Os primeiros grupos étnicos a entrar na mira da SAAT foram os japoneses e os assírios (Lesser, 2001). Se os japoneses já imigravam há algum tempo e se faziam cada vez mais visíveis no Brasil, os assírios, graças à propaganda e mobilização dos nativistas, sequer saíram de seu país de origem. A Liga das Nações e a Paraná Plantations, empresa britânica que detinha grandes lotes de terra no norte paranaense, até tentaram trazê-los ao Brasil. O plano, anunciado em outubro de 1932, era deslocar para o Paraná 20 mil assírios, membros caldeus da Igreja Nestoriana, que haviam perdido a cidadania durante o processo de independência do Iraque. Em 1933, um diplomata brasileiro e um britânico que representava a empresa de colonização tentavam convencer o governo a aceitar os assírios, ressaltando serem eles “cristãos”, o que os distinguiria da maioria de “muçulmanos fanáticos” de sua terra, e “de raça ariana, sem quaisquer características semitas ou árabes” (LESSER, 2001, p. 118). Estariam, portanto, em concordância com o projeto de nação branca e católica defendido pelo governo de Getúlio Vargas. Mas havia quem negasse a branquitude e o cristianismo dos assírios. Refiro-me em especial aos membros da SAAT, que encontraram na questão assíria uma oportunidade para pressionar o presidente e os legisladores a limitarem a entrada de imigrantes no Brasil.

A reação da Sociedade dos Amigos de Alberto Torres veio assim que o governo brasileiro informou a Liga das Nações, nos primeiros dias de 1934, que, acatadas algumas condições, o Brasil aceitaria os assírios. Antônio Xavier de Oliveira levou a questão à Assembleia Nacional Constituinte no dia 25 de janeiro. Membro da SAAT, o deputado disse aos seus colegas que a vinda dos assírios

deixaria “o Paraná coberto por tribus de nomades, com turbantes na cabeça, pantalonas nas pernas, armados de rifles e cartucheiras”. Ao fim de seu longo e violento discurso contra os assírios, Oliveira ressaltou não ter preconceitos de raça, “apenas” de nacionalidade, e a preocupação de ver sua nação “eugenicamente, sadia, educada e feliz” (BRASIL, 1935, p. 481–482). No mesmo dia, o *Correio da Manhã* publicava a notícia de título *Imigração indesejável*, lida por Oliveira na tribuna da Assembleia, enquanto o *Jornal do Brasil* sugeria que os assírios seriam os “futuros mascates” (Lesser, 2001). Foram sobretudo os jornais cariocas citados, junto ao *Diário Carioca*, os responsáveis por noticiar a “questão assíria”. De janeiro a abril de 1934, faziam-no numa frequência mínima de duas vezes por semana. Alguns editavam, muitas vezes, mais de um artigo negativo sobre os assírios por dia, caso do *Diário Carioca* (Lesser, 2001), que publicava textos como uma certa “carta do sr. H. Souza Araujo, dirigida á Sociedade dos Amigos de Alberto Torres”, veiculada no dia 1º de março. Na carta, o médico sanitaria paranaense caracterizava os assírios como “desocupados e turbulentos”, negava a sua capacidade de se dedicar à agricultura, e até mesmo a possibilidade de serem considerados “um povo christão”, já que a população do Iraque seria majoritariamente formada por “musulmanos, e musulmanos fanaticos” (ARAUJO, 1934, p. 8).

O questionamento do cristianismo dos assírios foi uma das principais estratégias adotadas pelos nativistas para desqualificá-los. Jornais que até 1933 publicavam manchetes reconhecendo os assírios como cristãos, transformaram seu cristianismo oriental num demérito (Scandolaro, 2023). Sua religião seria mero “pretexto para rebelião e desordem”, segundo o *Correio da Manhã*. Jornalistas, representantes de associações, diplomatas e outros membros do governo, quase sempre em contato com a SAAT, descreviam os assírios como “nômades e maometanos” inassimiláveis, “irmãos” dos muçulmanos, invasores, “racialmente inconvenientes”, “semibárbaros” que causariam a “degeneração da raça brasileira” (Lesser, 2001). “Como os *imigrantes* cristãos assírios foram transformados em *refugiados* iraquianos (muçulmanos), eles perderam sua condição de desejáveis.” (LESSER, 2001, p. 122). Na medida em que as imagens negativas sobre o grupo eram compartilhadas, a campanha contra a vinda dos assírios ganhava novos aderentes, tais como a Federação Operária do Paraná e o Instituto da Ordem dos Advogados do Paraná, e os ministros da Marinha e da Guerra. Cada vez mais

difundida, a propaganda antiassíria não englobava apenas os iraquianos. A Liga das Nações e o imperialismo britânico, que para muitos estaria por trás do plano de imigração, também eram alvos recorrentes de ataques, e um editorial da SAAT chegou a retratar assírios, japoneses e judeus como um inimigo militar unido contra o Brasil (Lesser, 2001).

O presidente Getúlio Vargas tampouco escapava da ofensiva nativista, e em março de 1934, se encontrou com alguns dos Amigos de Alberto Torres, para quem alegou ter sido mal-informado pela Liga das Nações em relação ao número de imigrantes assírios, e convocou uma comissão especial para discutir a questão assíria. Oliveira Vianna, na época professor da Faculdade de Direito do Rio de Janeiro e consultor jurídico do Ministério do Trabalho, chefiou a comissão. Acompanharam-no membros da SAAT, como Roquette-Pinto, e outros racistas de renome, como Renato Kehl, fundador da comissão Central Brasileira de Eugenia, a versão nacional da Sociedade Alemã de Higiene Racial. A comissão especial ignorou as informações fornecidas por diplomatas brasileiros sobre os assírios, relatados como “pacíficos e trabalhadores”, e reprovou sua vinda ao Brasil. Em abril, a Liga das Nações abandonou o plano de trazê-los, decisão comemorada pelos jornais brasileiros, pois supostamente livrava “toda a América dos nômades iraquianos” (Lesser, 2001). A polêmica em torno dos assírios, frequentemente vinculada às discussões sobre imigrantes japoneses, encorajou os deputados constituintes a aprovarem restrições à imigração na Constituição de julho de 1934, como a chamada “lei de cotas”, mantida na Constituição de 1937. Em 1935, integrantes da comissão especial sobre os assírios foram nomeados por Vargas para compor uma Comissão de Imigração, que continuou recomendando políticas imigratórias restritivas e racistas ao governo nos anos seguintes (Santos, 2019).

Representações negativas sobre o islã e os muçulmanos apareciam com ainda mais frequência nos escritos de alguns autores orientalistas que residiam em território brasileiro. Alguns desses “especialistas” em questões orientais vinham do próprio Oriente, assumindo no Brasil o papel de mediadores culturais entre a sociedade local e um mundo visto como longínquo e exótico. Um dos primeiros “orientalistas nativos” foi Etienne Brasil, escritor originário da Armênia, nação ocupada pelo Império Otomano na época de sua migração para o Rio de Janeiro. Sua carreira intelectual no Brasil se inicia com a publicação de artigos sobre a Revolta dos Malês, em 1909 e 1910 (Pinto, 2016). O armênio, então um padre

católico, caracterizava a revolta como uma “guerra santa”, e equiparava a “ferocidade” muçulmana empregada contra a “população branca da Bahia” aos massacres de armênios cometidos por turcos. Influenciado pelo pensamento orientalista e anti-islâmico vigente na Europa, Etienne Brasil escreveu dezenas de outros textos com conteúdo islamofóbico na década de 1910. Tomado como sinônimo de muçulmano, “o turco”, segundo o autor, além de inerentemente violento, seria dotado de uma “psicologia” preguiçosa e vândala, desconheceria a arte, odiaria a agricultura e nada construiria, apenas destruiria (Loureiro, 2016). Em 1921, quando atuava como diplomata da Armênia (então controlada pelos soviéticos, cuja autoridade sobre seu país ele não reconhecia), Etienne Brasil continuou a propagar polêmicas anti-islâmicas no Brasil. Com medo de perder seu posto, o armênio espalhou, para a imprensa e o governo, o boato de que Lenin enviaria um novo diplomata para o país, um alemão, que chegaria em terras brasileiras acompanhado de “vários maometanos turcos, vestindo batina e inculcando-se de padres, a fim de agitar os meios sírios, armênios, gregos e judeus residentes do Brasil para, por esse meio, implantar o bolchevismo” (LOUREIRO, 2016, p. 161).

A vinculação entre islã e bolchevismo de Etienne Brasil foi rapidamente desconsiderada (Loureiro, 2016), mas o mesmo não pode ser dito de outras teorizações do autor. Pinto (2016) acredita que o armênio influenciou a visão sobre os malês e o islã do sociólogo Gilberto Freyre. Em *Casa grande e senzala*, livro de 1933 que lançou as bases do mito da “democracia racial” (apropriado dos ditadores do regime militar brasileiro pós-1964 ao ditador português Salazar), Freyre emprega, a princípio, um “orientalismo positivo”. Para o sociólogo brasileiro, as origens da miscigenação empreendida no Brasil estariam nas relações mantidas entre portugueses e mouros — mouras, sobretudo — antes da colonização das Américas. A professora Alexandra Isfahani-Hammond (2008), em estudo sobre o orientalismo freyriano, argumenta que aquilo que Freyre chama de “mística sensual do islamismo”, em *Casa grande e senzala*, cumpre a função de suavizar conflitos. Ela “amolece as instituições européias e produz um modelo de personagem luso-brasileira cuja essência é européia e católica, mas que inclui dentro de si a África e o islã.” (ISFAHANI-HAMMOND, 2008, p. 78). A suposta identidade mourisca ou afro-europeia adquirida pelos colonizadores do Brasil nesses antigos encontros levaria à identificação dos africanos para com os portugueses, o que atenuaria a tensão entre oprimidos e opressores. O papel do islã na Revolta dos Malês, por

outro lado, não era tão elogiado pelo autor, já que a recusa à assimilação racial e cultural por parte dos malês, movidos por um impulso que Freyre chama de “messiânico, masoquista”, ameaçava seu modelo de interdependência harmoniosa entre senhor e escravo (Isfahani-Hammond, 2008; Pinto, 2016).

Se Etienne Brasil e Gilberto Freyre discutiam, além do “islã distante”, a presença muçulmana no Brasil, o último orientalista aqui abordado, um imigrante árabe, se voltava quase exclusivamente ao islã de fora do país. Trata-se de Jorge Chediak, jornalista libanês que escrevia para o *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro. De 1935 a 1936, quando o jornal assumiu uma postura em defesa de nacionalismos autoritários, como os de Vargas, dos integralistas e dos nazifascistas (Leal, s/d), Chediak foi responsável pela coluna *Chronicas Orientaes*, posteriormente renomeada como *Assumptos Orientaes*. O jornalista abordava temas diversos, como eventos recentes do Oriente Médio, poesia e cinema orientais, e acontecimentos envolvendo a comunidade árabe do Brasil. Ao tratar sobre o islã, Chediak escolhia os termos mais ofensivos que conhecia, além, é claro, dos mais famosos clichês acerca da religião e de seus praticantes. Nas suas palavras, “o musulmano”, reduzido, assim mesmo, a uma unidade, seria “fanatico, ignorante, boçal e incompreendido” (CHEDIAC, 1936b, p. 8). Seu dito atraso e obscuridade o tornaria incapaz de governar a si mesmo, fazendo “necessaria a permanencia da França no Oriente” (CHEDIAC, 1936a, p. 6). Para Chediak, eram os muçulmanos “os causadores unicos da colonização do Oriente” — a colonização europeia, além de uma missão civilizadora, seria um socorro prestado aos cristãos orientais, que viveriam em constante sofrimento sob o jugo dos muçulmanos. Qualquer sinal de tolerância por eles expresso, segundo o libanês, era reles fingimento (Chediak, 1936c), e enquanto eles não imitassem o secularista turco Mustafa Kemal Atatürk (Chediak, 1936d), ou pior, não queimassem seu Alcorão, não teriam a confiança dos cristãos (Chediak, 1936e).

Jorge Chediak representava muçulmanos unicamente como opressores. Em maio de 1936, quando jornais em língua árabe do Brasil publicaram notícias sobre os assassinatos de muçulmanos cometidos por judeus sionistas na Palestina, o jornalista pediu ao Delegado de Ordem Social que utilizasse de seu poder de censura, pois tais notícias apenas perturbariam “a tranquilidade dos orientaes” (CHEDIAC, 1936j, p. 6). Ao contrário do que acontecia com os judeus, que Chediak via como amigos dos cristãos libaneses (Chediak, 1936i), ele parecia não acreditar

em qualquer possibilidade de convivência entre muçulmanos e cristãos, e se esforçava para que seus leitores fizessem o mesmo. Seu plano de paz para sua região de origem era que a Síria recebesse os muçulmanos do Líbano, que, por sua vez, receberia os cristãos sírios (Chediak, 1936h). Mais que um país cristão, o Líbano seria praticamente uma nação europeia, a “Suíça do Oriente” (Chediak, 1936k). Sua “alma phenicia ou libaneza” seria “irmã da alma portuguesa” (CHEDIAC, 1936f, p. 6). O país também estaria historicamente ligado à Itália, e por isso, Chediak clamava pela intervenção salvacionista, no Oriente, de um líder pelo qual o jornalista nutria profundo apreço, como indicado na manchete: “Benito Mussolini, a esperança dos christãos syrio-libanezes” (CHEDIAC, 1936g, p. 6).

Como em outras partes do mundo, no Brasil, islamofobia e fascismo convergem desde o século 20. Os integralistas, outro grupo que difundiu discursos islamofóbicos por volta dos anos 1930, também se identificavam com Mussolini e com o tipo de ideologia e regime que ele instaurou. Principal expressão do fascismo no Brasil daquela época, o integralismo começou a ser idealizado em 1930, quando Plínio Salgado se encontrou com o ditador italiano em Roma. Em 1932, o paulista fundava a Ação Integralista Brasileira (AIB), que viria a se tornar o maior movimento de extrema direita da América Latina no século passado. Seus quase 200 mil militantes (números do líder do movimento), apesar de concentrados na classe média e na elite financeira urbana, também se organizavam nos meios operários e sindicais (Gonçalves e Caldeira Neto, 2020). Mesmo sem terem fundado um regime, os integralistas, junto aos ultramontanos, foram algumas das principais forças reacionárias brasileiras de sua época. Eles mantinham alguns contatos e admirações entre si, e muitas de suas referências e bases ideológicas eram as mesmas no século 20. Se inspiravam no integralismo lusitano, e tendiam ao anticomunismo, antiliberalismo, autoritarismo, conservadorismo cristão, medievalismo, ruralismo e antisemitismo (Carneiro, 2007; Gonçalves, 2016; Zanotto, 2003; Chasin, 1978; Caldeira, 2005; Gonçalves e Caldeira Neto, 2020). Uma diferença fundamental entre os dois movimentos, além da postura crítica de líderes ultramontanos a Mussolini e Hitler, é que, enquanto o integralismo aceitava em suas fileiras os não católicos, como protestantes e espíritas, os ultramontanos recusavam qualquer religião que não o catolicismo. Mas apesar do ecumenismo, os integralistas, em geral, respeitavam as determinações da Igreja Católica e seguiam

os princípios cristãos hegemônicos, como indica seu lema “Deus, Pátria e Família” (Carneiro, 2007; Alencar Júnior, 2018).

Era atrelado à mobilização de uma identidade cristã que o ideário anti-islâmico aparecia na obra de Plínio Salgado. Membro da SAAT desde 1932, Salgado não invocava o mesmo racismo que seus “Amigos” ao falar sobre o islã e o Oriente. Em consonância com o que viria a ser a defesa de uma “raça brasileira” não homogênea pelo integralismo (Gonçalves e Caldeira Neto, 2020), o líder do movimento é bastante elogioso à mestiçagem e diversidade racial que observou no Oriente Médio, num livro em que relata sua passagem por nações como Palestina e Egito em 1930, que visitou antes de chegar à Itália (Lesser, 2001; Salgado, 1931). Seus elogios à diversidade religiosa, entretanto, tinham limites. Mais tarde, antes da tentativa fracassada de golpe de Estado da AIB que desintegrou seu movimento e o levou ao autoexílio, Salgado remeteu aos muçulmanos para associar o seu presente ao passado das Cruzadas. “Vivendo uma época semelhante à da invasão mahometana contra o Occidente”, escreveu o integralista, “repetimos, como no tempo das cruzadas, o episodio maravilhoso da união e do bom combate em que se empenham todos os que se esforçam para salvar os valores legítimos da civilização christã, aperfeiçoando-os ainda mais.” (SALGADO, 1937, p. 37). Contrário à luta de classes, à luta entre raças, e a qualquer outra disputa que dividisse a nação, Salgado convocava “tanto catholicos como lutheranos, presbyterianos ou espiritistas” a se unirem em torno da bandeira integralista, numa guerra ao materialismo. Nos anos 1940, ainda exilado em Portugal, o líder dos integralistas repetiu sua invocação em outro livro que escreveu: “são chegados os dias de se unirem as nações católicas, como outrora se reuniram em face do infiel muçulmano e das heresias que na mesma altura, ameaçavam a unidade espiritual da civilização cristã” (SALGADO, 1945, p. 77).

Gustavo Barroso, o segundo grande nome do integralismo, comandante-geral das milícias integralistas e um dos intelectuais brasileiros mais obstinados na propagação do antissemitismo no século 20 (Gonçalves e Caldeira Neto, 2020), articulava seu ódio aos judeus ao ódio contra muçulmanos. Responsável por traduzir para o português o principal texto antissemita de sua época, *Os protocolos dos sábios de Sião*, Barroso descrevia os judeus como conspiradores onipresentes, há milênios dedicados à destruição da civilização cristã. Em dois livros de sua autoria, publicados em 1935 e 1937, e num artigo de 1936 reproduzido em A

Offensiva (Barroso, 1936), jornal oficial da AIB cuja assinatura era obrigatória para os militantes integralistas, o autor define o islã como uma criação dos judeus, por meio da seita dos nestorianos, para "atacar política e militarmente a cristandade" e "deter a expansão do Cristianismo no Oriente" (BARROSO, 1937c, p. 153; 1935, p. 84). Se a dita "invasão dos mussulmanos" viabilizada pelos judeus na Espanha fracassara, outra suposta criação judaica, o "arabismo", "averroismo" ou "islamismo filosófico", teria sido bem sucedido em substituir o "sistema religioso" pelo "sistema científico". Esse materialismo judaico-islâmico teria levado ao fim do que Barroso, como outros fascistas, entendia como a era de ouro da Europa. Mas essa parceria, para o integralista, não se encerrou na Idade Média. Além de sua teoria conspiratória (e racista, pois nega a capacidade de organização dos africanos) citada no capítulo 4, segundo a qual a Revolta dos Malês teria sido um conluio judaico-maçônico (Barroso, 1937a), ele repetiu, em outro livro de 1937, a seguinte citação de um autor francês, que demonstra sua visão favorável ao colonialismo: "Enquanto os judeus teem a missão de arruinar o Ocidente, os musulmanos deverão arruinar os impérios coloniais inglês e francês." (BARROSO, 1937b, p. 17).

A defesa de um Ocidente cristão, e o retrato dos muçulmanos como uma ameaça a tal civilização, foi realizada com ainda mais afinco entre ultramontanos. Sua luta contra o catolicismo nacional, popular e mestiço, contra a perda de influência da Igreja frente ao secularismo, e em prol de um catolicismo romanizado, universal, mais "puro", "branco" e ortodoxo, e mais poderoso politicamente (Santirocchi, 2010), culminou, nas primeiras décadas do século 20, no que ficou conhecido como a "restauração católica" (Silveira, 2019). Se não podemos afirmar que a proclamação da República levou ao fim dos privilégios católicos e da discriminação estatal de não católicos, é inegável que, com a ascensão de Vargas, Igreja Católica e Estado passaram a nutrir uma relação cada vez mais íntima (Mariano, 2011). Para tanto, a Igreja investiu, durante anos, na organização de uma militância católica, não entre as massas, mas no meio das elites, que teriam a função de recristianizar o povo, o Estado e as leis brasileiras. Nos anos 1920, coordenadas por leigos mas vinculadas à hierarquia eclesiástica, surgiram entidades como o Centro Dom Vital, sua revista *A Ordem*, e o jornal *O Legionário*, voltadas à difusão de valores católicos conservadores e oposição ao comunismo, liberalismo e protestantismo (Silveira, 2019). Em 1932, mesmo ano de fundação da SAAT e da AIB, foi criada a LEC, ou Liga Eleitoral Católica, que levou as reivindicações da

Igreja, como a indissolubilidade do matrimônio e o ensino religioso nas escolas, à Assembleia Constituinte de 1934. A LEC foi bem sucedida em suas intenções, já que muitas de suas reivindicações foram acolhidas pela nova Constituição. Antes, devido ao empenho da nova militância católica, obtivera sucesso nas eleições para a Assembleia, a ponto de eleger o deputado federal constituinte mais bem votado (e mais jovem) do Brasil, Plínio Corrêa de Oliveira (Zanotto, 2003).

Descendente de senhores de engenho de Pernambuco e de bandeirantes e aristocratas do café de São Paulo (Zanotto, 2003), Oliveira foi um dos principais defensores dos privilégios das elites brasileiras e de seu reacionarismo no século passado. Aveso a qualquer adaptação da Igreja à modernidade, o escritor tem sido referência central para a direita católica do Brasil, por sua preservação do pensamento ultramontano e oposição ao igualitarismo e progressismo, desde a primeira metade do século 20. Foi, também, um dos maiores propagadores da islamofobia desse período, discutindo a “questão islâmica” em mais de trinta artigos de jornais e revistas voltados a católicos das classes altas, de 1937 a 1956. Algumas de suas primeiras menções ao islã, em 1938 e 1939, n’*O Legendário*, jornal que na época ele dirigia (Zanotto, 2003), se assemelham a um discurso que só vimos se popularizar na quarta onda da globalização da islamofobia: a condenação da religião islâmica através da aproximação ao comunismo e nazismo. Os três eram compreendidos, pelo jornalista, como igualmente hostis ao catolicismo (Oliveira, 1938; 1939). Oliveira repete a associação aos fascistas em 1943, ao lamentar o processo de independência do Líbano em relação à França: seriam os nazistas e Mussolini os responsáveis por “articular a rebelião muçulmana contra o Ocidente” (OLIVEIRA, 1943, n.p.). Com a derrota do Eixo e fim da Segunda Guerra Mundial, tal vinculação já não fazia sentido, mas Oliveira ainda podia falar sobre a “aliança bolchevista-muçulmana” (OLIVEIRA, 1946d, n.p.), em artigos de títulos como *Bolchevistas e muçulmanos, ou a ameaça do Oriente* (OLIVEIRA, 1946a, n.p.).

Por ser demasiadamente diminuto e discreto, o islã vivido no Brasil quase não era comentado por Plínio Corrêa de Oliveira. Se o fazia, era para condená-lo. O escritor paulistano repudiou o estabelecimento de instituições islâmicas em sua cidade natal, mais precisamente a Sociedade Beneficente Muçulmana e a Mesquita Brasil (“Que diria Anchieta se soubesse que em São Paulo se ergueria de futuro uma mesquita?”; OLIVEIRA, 1942, n.p.), bem como o oferecimento, do cônsul do Líbano para seus conterrâneos de São Paulo, de um almoço para comemorar o fim

do Ramadã, celebração chamada de *Eid al-Fitr* (“Não é digno de aplauso, entretanto, que se confraternize a propósito de uma data muçulmana em terra Cristã, sobretudo quando, no final das contas, o Líbano não é uma potência puramente muçulmana”; OLIVEIRA, 1946c, n.p.). Oliveira remetia ao islã e os muçulmanos, principalmente, para discutir questões geopolíticas, sempre sob um viés do islã em oposição ao cristianismo, do Oriente contra o Ocidente. Como o libanês Jorge Chediak, Oliveira não admitia a convivência entre os dois pólos, a menos que o primeiro se cristianizasse. Em 1943, quando um general francês mencionou o “estabelecimento no território sírio-libanês de uma harmoniosa concórdia entre o cristianismo e o islão”, o escritor respondeu que “não se deve inferir que a luta entre a Cruz e o crescente deva desaparecer”, e que “[a] gloriosa missão da França no Oriente não tem consistido em acomodar doutrinas irreconciliáveis, mas em se constituir paladina da Igreja Católica” (OLIVEIRA, 1941, n.p.).

A tendência dessa guerra entre dois mundos, na visão beligerante de Oliveira, era apenas o recrudescimento. Sobretudo com a ascensão do pan-arabismo, que o escritor preferia denominar “pan-islamismo”, formado por pessoas que, ele dizia, odiariam o mundo cristão (Oliveira, 1946b). O “estado de equilíbrio” do Oriente, alcançado após a colonização da região pelos europeus, teria sido quebrado pelo “acirramento espantoso da questão muçulmana” (OLIVEIRA, 1945, n.p.), tema que em 1947, Oliveira reconheceu abordar, n’O *Legionário*, “com uma insistência que pareceu por vezes importuna” (OLIVEIRA, 1947a, n.p.). Essa insistência se justificaria pelo que ele entendia como um imobilismo cristão: enquanto as “nações cristãs” se encontrariam em decadência, desorganizadas, divididas, o “mundo muçulmano”, na figura da Liga Árabe, teria redescoberto a sua força e estaria se unindo (Oliveira, 1947a; 1947b). Anunciava-se, para ele, um retorno às lutas medievais entre muçulmanos orientais e cristãos ocidentais, a volta de um contexto que Oliveira, antecipando em 1952 os estadunidenses Lewis e Huntington, dizia ser não “apenas um choque entre dois povos, mas entre duas civilizações, mais do que isto entre duas religiões” (OLIVEIRA, 1952, n.p.). Mas o “mundo muçulmano”, que, indiferente às inúmeras disputas e divisões internas, Oliveira insistia em tratar como um ente singular, não seria a única ameaça ao Ocidente cristão. Ele se juntava a outras formas de “paganismo” consideradas igualmente nocivas, como o “perigo amarelo” e o comunismo (Oliveira, 1943; 1944).

Em seu texto mais conhecido, publicado em 1959, um ano antes de fundar a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), grupo que ajudou a organizar, pelo lado civil, o golpe militar de 1964 (Zanotto, 2003), o escritor resumia em uma única palavra o inimigo a ser enfrentado: “Revolução”. Inaugurada por Lutero e prefigurada por Ario e Muhammad, que o autor chama de Maomé, a “Revolução” seria “um mal” capaz de inspirar “toda uma cadeia de sistemas ideológicos” (OLIVEIRA, 2009, p. 12). Como resposta a essa ampla, antiga e perigosa ameaça, Oliveira clamava por uma “Contra-Revolução”.

6. 4. República Federativa do Brasil: do mundo livre ao Ocidente judaico-cristão

6. 4. 1. Guerra revolucionária contra o terror

Amplamente propagada desde a Intentona Comunista de 1935 e motor de um golpe de Estado em 1937, a paranoia anticomunista tornou a ditar a política brasileira com o advento da Guerra Fria. Além dos acontecimentos geopolíticos analisados por herdeiros do ultramontanismo, o desejo de aproximação aos pobres expresso na 1ª Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, de 1952, e a reorientação progressista da cúpula católica no Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965, escandalizaram os tradicionalistas católicos, incutindo-lhes o pavor em relação à infiltração comunista na Igreja (Silva, 2017; Mariano, 2011; Zanotto, 2003). Esse medo do comunismo, entendido como uma ideologia plástica e furtiva, e a determinação da necessidade de um contra-ataque, se alastraram em setores da sociedade ainda mais poderosos. No mesmo ano em que Plínio Corrêa de Oliveira publicou *Revolução e Contra-Revolução*, começaram, na Escola Superior de Guerra (ESG), os estudos da guerra revolucionária. Inspirada, como outras escolas militares latino-americanas do mesmo período, na *National War College*, instituição com sede em Washington e vínculos com o Pentágono (Fernandes, 2009), a ESG foi criada, em 1948, como espaço de fomento de um projeto político para o Brasil compartilhado por setores militares e grupos das classes dominantes. Tal projeto baseava-se no desenvolvimento econômico capitalista, fundamentado pela Doutrina de Segurança Nacional e dirigido por elites subordinadas ao capital internacional e à hegemonia dos EUA (Oliveira, 2010). A guerra revolucionária, por sua vez, foi

conceituada por militares franceses nos anos 1950, na esteira da derrota da França na Indochina, que vivia seu processo de descolonização, e da eclosão da insurreição contra os mesmos colonizadores na Argélia. Esse tipo de conflito seria tocado não mais por exércitos em campo aberto, mas por guerrilheiros infiltrados em meio a uma população cujo apoio teria sido conquistado através de ações psicológicas, de modo que os meios militares e não militares tornariam-se indistinguíveis. De acordo com os ensinamentos dos militares franceses repassados aos exércitos latino-americanos, frente ao novo cenário insurrecionista, fazia-se necessário o alargamento da identificação do inimigo e o aprofundamento da intervenção militar na sociedade (Martins Filho, 2008).

Enfim, a doutrina militar francesa oferecia aos militares de nossos países uma definição flexível e funcional do inimigo a enfrentar, ao mesmo tempo em que, no plano geopolítico, valorizava o Terceiro Mundo como cenário do confronto mundial da Guerra Fria. Afinal, ocupava o centro dessa doutrina a idéia de que, “enquanto os Estados Unidos e seus aliados estavam hipnotizados pela perspectiva da guerra nuclear, o comunismo flanqueava as defesas do Ocidente a partir do Sul, e se não fosse contido destruiria, ao fim, a civilização ocidental” (Shy e Collier, 1986, p. 852). Nesse quadro, o inimigo era definido de forma ampla o suficiente para servir às mais variadas situações nacionais. A idéia geral era de que a civilização cristã estava envolvida numa guerra permanente e mundial, em que as distinções tradicionais entre guerra e paz passavam a ser insignificantes, assim como — na expressão de um analista — as diferenças entre anticolonialismo, nacionalismo anti Ocidente e comunismo. (MARTINS FILHO, 2008, p. 42).

Justificada como uma guerra ao inimigo interno, que ameaçaria, ao mesmo tempo, o desenvolvimento, a segurança e a sobrevivência da nação e do “mundo livre” a que ela pertenceria, uma nova ditadura militar foi instalada no Brasil. Apesar de se anunciar como um regime dos “verdadeiros nacionalistas”, isto é, dos integrantes da ESG que se opunham aos “nacionalistas comunistas”, a ditadura iniciada em 1964 defendia, em grande medida, o imperialismo ocidental, e, por isso, contou com seu apoio para ser implementada (Oliveira, 2010). Além dos aportes advindos das guerras coloniais europeias, sobretudo francesas, contribuíram para o golpismo de elites militares e civis brasileiras os esforços do governo norte-americano em nome da contrainsurgência. Essa estratégia foi difundida pelos EUA em toda a América Latina após a Revolução Cubana, evento que tinha como mote central o anti-imperialismo estadunidense e que inspirou movimentos nacionalistas, reformistas e comunistas em diferentes países da região (Fernandes, 2009). Aliado à flexibilização do conceito de comunismo, o ideal da contrainsurgência pregava que a violência preventiva e a violência repressiva não

fossem diferenciadas. O golpe de Estado, a tortura, a censura, os aprisionamentos, os assassinatos, eram encarados como formas de impedir a instalação ou avanço do comunismo, que, na guerra revolucionária, poderia estar em qualquer lugar. Toda a população era suspeita de subversão e, portanto, passível de repressão. E todos, segundo a Doutrina de Segurança Nacional, haveriam de lutar contra a guerra revolucionária (Fernandes, 2009; Martins Filho, 2008).

Para os militares golpistas e seus parceiros civis, o inimigo interno seria qualquer um que se opusesse ou se abstinisse da luta contra o “comunismo” (Fernandes, 2009). Essa guerra interna interessava não só aos militares, que mobilizaram-na para tomar e se manter no poder, mas também às frações da burguesia que desejavam “justificar e legitimar a perpetuação por meios não democráticos de um modelo altamente explorador de desenvolvimento dependente” (ALVES, 2005, p. 27 apud FERNANDES, 2009, p. 837). No Brasil, o principal idealizador desse estado de guerra que aliava militares e burguesia de origem colonial (Oliveira, 2010) foi Golbery do Couto e Silva. O general propunha que o país assumisse o papel de defesa do Ocidente na América Latina, detendo a expansão do comunismo vindo do Oriente, acatando a regência dos EUA sobre o mundo, e valorizando aquilo que tornaria o Brasil ocidental, com destaque para o cristianismo (Mundim, 2007). Não foram encontradas menções de Couto e Silva ao “mundo muçulmano” enquanto uma ameaça ao Ocidente, e ao que parece, apesar da guerra entre a cruz e a crescente ter sido referenciada por outros golpistas²⁰², muçulmanos não eram percebidos como inimigos da ditadura. Nem dentro do Brasil²⁰³, onde sua pequena população tendia à discriminação ou assimilação (Karam, 2009) e suas práticas

²⁰² Exemplifico com um trecho da revista *Democracia e Empresa*, citado por Thiago Aguiar de Moraes (2012) em sua dissertação de mestrado. Na primeira página da primeira edição da revista, criada pelo Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais como parte da campanha de desestabilização do governo de João Goulart, é estabelecido um cenário de luta entre o bem e o mal, a democracia ocidental e o comunismo oriental, que remeteria a uma batalha quinhentista entre cristãos e muçulmanos: “Esta é a posição que adotamos; nada devemos temer uma vez que, à semelhança dos marinheiros de Lepanto, soubermos empunhar a espada e o Evangelho.” (MORAES, 2012, p. 113).

²⁰³ Um indício disso nos dá Henry Albert Yukio Nakashima (2010: 293–294), que entrevistou o imigrante muçulmano Samir El Hayek, libanês que chegou em São Paulo em 1954 e lá viveu durante a ditadura. Ele conta que sofreu repressão do Estado nos anos de regime militar, não por ser muçulmano, mas por ter integrado a União Nacional dos Estudantes. Em geral, os muçulmanos do Brasil, segundo Hayek, “[...] estavam mais voltados para o mundo árabe do que pra polícia daqui. Não pensavam na polícia daqui, nem se envolviam com a polícia daqui. [...] naquela época [...] era ‘Nasser, Nasser, Nasser’, todo mundo tinha fotografia do Nasser em todos os lugares. Eles pensavam no Nasser, não pensavam em comunismo, na política brasileira. [...] eram envolvidos sempre com a política de lá, nunca com a política daqui.”. De acordo com o entrevistado, em São Paulo, o envolvimento com o comunismo era mais comum entre os imigrantes árabes cristãos do que entre os árabes muçulmanos.

religiosas eram permitidas (Nakashima, 2010), nem fora, já que, a partir da presidência do general Artur da Costa e Silva, o governo brasileiro estabeleceu boas relações com diferentes países de maioria muçulmana (Alberto e Borges, 2022). Contudo, a definição do Brasil como pertencente ao “mundo livre”, comunidade de nações caracterizada sobretudo por um apreço pelo cristianismo, pela propriedade privada e pela liderança dos EUA, e do inimigo interno como uma figura indefinida, flexível e potencialmente aliada ao comunismo, marcaram a cultura política brasileira para além do período ditatorial, preparando o terreno para uma nova onda de islamofobia no Brasil.

Na década de 1980, o país passou por sua redemocratização. A “abertura lenta, gradual e segura” do regime, idealizada por Couto e Silva, começou ainda nos anos 1970, quando a pressão por democracia exercida pela sociedade civil tornou-se incontornável. Em agosto de 1979, era aprovada a Lei da Anistia, medida que, apesar de fomentar a liberdade política, impunha a impunidade e o esquecimento em relação à violência estrutural que o Estado mobilizara contra sua população, repetindo, assim, a postura estatal adotada com o fim da colonização e da escravidão no Brasil (Castilho, 2021). Alguns dos atores, doutrinas e projetos da ditadura encontraram o caminho livre para perdurar politicamente no período democrático, exercendo influência tanto sobre os propagadores da islamofobia do campo tipicamente neoliberal, quanto dos mais neofascistas. Semelhante a processos vividos em outras partes do mundo, no Brasil, a normalização da islamofobia em sua forma liberal, em tempos de democracia com reminiscências autoritárias, tornou mais facilmente aceita a chamada “islamofobia iliberal”, popularizada recentemente, nos anos de avanço de um autoritarismo contido por uma democracia cambaleante.

Estudos realizados por diferentes pesquisadoras apontam algumas das fontes “liberais” de vilanização e inferiorização de muçulmanas e muçulmanos no Brasil democrático. Silvia Maria Montenegro (2002) demonstra que, no final dos anos 1990, veículos de jornalismo de grande circulação alinhados à ideologia neoliberal, como a revista *IstoÉ* e o jornal *Folha de S. Paulo*, já vinculavam a religião islâmica ao fundamentalismo, terrorismo e violência. Em 2001, um mês antes e um mês após os atentados de 11 de setembro, o islã foi retratado pelos jornais *Folha de S. Paulo* e *Estado de S. Paulo* como uma religião violenta e opressora. Segundo Isabelle Christine Somma de Castro (2007), essa opressão se manifestaria

principalmente contra as mulheres, ilustradas pelas afegãs governadas pelo Talibã, que representariam, nesses jornais, todas as centenas de milhões de muçulmanas ao redor do mundo. Discursos carregados de ideias islamofóbicas semelhantes foram constatados por Ana Virginia Borges Queiroz (2005), em publicações da *Veja* de 12 de setembro de 2001 a janeiro de 2005. Nesse período, muçulmanos foram designados pela revista por meio de expressões como “loucos de Alá”, “barbudos” e “fanáticos islâmicos ensandecidos”.

Revista mais vendida do Brasil, a *Veja* exemplifica bem a relação da islamofobia com as visões de mundo que vigoraram durante a ditadura militar e com o neoliberalismo. Seu surgimento data de 1968, em meio ao fechamento do regime e à “implantação do capital externo e das multinacionais de comunicação.” (SILVA, 2005, p. 635). Apesar de ter sofrido a censura dos militares até 1975, quando era dirigida pelo jornalista Mino Carta, a *Veja* e seus princípios liberais conviveram bem com a ditadura. Como afirma Carla Luciana Souza da Silva (2005), era a “livre iniciativa” o cerne de seu liberalismo, que não necessitava da democracia para se realizar. Se em dados momentos o semanal denunciou as torturas cometidas pelos militares, em outros, retratou o golpe de 1964 como uma obrigação das forças armadas diante da inépcia de João Goulart e das esquerdas (Silva, 2005). Em seus dois primeiros anos de circulação, a *Veja* reproduzia quase que integralmente os ideais da Doutrina de Segurança Nacional, denunciando os “inimigos do Brasil”, geralmente chamados por ela de “terroristas” e “subversivos”, incitando a participação dos brasileiros no combate aos “anônimos” e “traíçoeiros” guerrilheiros, e até mesmo cedendo algumas de suas páginas para que generais explicassem a dita guerra revolucionária (Carvalho e Nascimento, 2014). Segundo Silva (2005), com a saída de Carta da direção de redação da revista a pedido do governo militar, a *Veja* incluiu em sua equipe de edição Elio Gaspari, considerado por alguns de seus colegas como um agente do general Couto e Silva na imprensa. Para a autora, a presença de Gaspari tornou ainda mais nítida a sintonia entre a ditadura e os eixos programáticos da revista, constituídos pela “abertura ao capital externo e os preceitos do mercado como sendo a própria natureza da história” (SILVA, 2005, p. 70). A partir de 1988, tal programa ganhava uma plataforma: o Fórum Nacional. Coordenado por um ex-ministro da ditadura e financiado pelo grande capital, essa articulação de figuras da direita visava a difusão do pensamento neoliberal na sociedade brasileira. Silva argumenta que a revista *Veja* incorporava resoluções do

Fórum Nacional em suas publicações, como parte do projeto neoliberal por ela defendido (Silva, 2005).

No capítulo anterior, vimos como o programa do neoliberalismo não se limita ao âmbito puramente econômico. Por isso, a *Veja* advogava, também, em favor de outras convenções neoliberais, como o reforço da ação policial do Estado, o desmantelamento dos movimentos sindicais, e a primazia de um centro financeiro e militar global que dirigisse a nova ordem imperialista estabelecida nos anos 1990 (Silva, 2005). No que parece ter sido uma atualização da Doutrina de Segurança Nacional, a revista *Veja* assumiu posicionamentos islamofóbicos em diferentes momentos. Já em fevereiro de 1989, trouxe em uma capa a tarjeta sensacionalista “Islamismo: o assassinato em nome de Deus” (SILVA, 2005, p. 118). Mas foram mesmo os eventos de 11 de setembro de 2001 que tornaram a islamofobia recorrente em suas páginas. Por sua associação aos culpados pelos atentados daquele dia, “afegãos”, “árabes” e “islamismo” passaram a ser tomados como inimigos na cobertura internacional da revista, descritos através de palavras profundamente desumanizadoras. Para a *Veja*, os afegãos “vivem como animais”, enquanto os sauditas, em geral, seriam “pobres pés-sujos, gente ignorante e fanatizada por seus líderes religiosos” (SILVA, 2005, p. 474). Palestinos seriam dotados de uma facilidade para morrer, bastante distintos dos “indefesos israelenses”. Toda essa dessensibilização servia para justificar a Guerra ao Terror, uma “guerra justa”, segundo a *Veja*, que devolveria o mundo a seu “eixo natural”, um mundo liderado pelos EUA. Qualquer questionamento às ilegalidades dessa guerra seria fruto do antiamericanismo, sentimento que a revista repudiava veementemente, considerado por ela um sintoma de “inveja pura e simples”: “Os americanos são hoje os mais inteligentes, mais educados e cultos povos do planeta” (SILVA, 2005, p. 480). Como ecos da guerra revolucionária, retornaram até mesmo a associação do “inimigo” ao comunismo — Bin Laden seria “o Che Guevara do Islã” —, e a convocação de todos a combatê-lo — movimentos ambientalistas e pró-minorias, ONGs e sindicatos, deveriam, na concepção da *Veja*, “englobar em suas lutas ‘o Islã como fonte de preocupação para a paz mundial’.” (SILVA, 2005, p. 479).

A Guerra ao Terror foi semeada no Brasil, mas suas raízes não alcançaram a profundidade esperada. O Chuí e a Tríplice Fronteira, regiões no sul do país com significativas comunidades muçulmanas originárias sobretudo do Líbano e da

Palestina, que chegaram a partir dos anos 1960, figuraram, nos anos 1990, em notícias de jornais nacionais e internacionais que relacionavam, de maneira infundada, membros dessas comunidades ao terrorismo (Jardim, 2000; Montenegro, 2022). No ano 2000, a revista *Veja* noticiou que "grupos étnicos islâmicos" estariam entre os alvos de espionagem da Agência Brasileira de Inteligência (Karam, 2009). Novas notícias surgiram no ano subsequente, levantando suspeitas de terrorismo e alegando o monitoramento das comunidades árabes de Foz do Iguaçu, bem como dos lados paraguaio e argentino da Tríplice Fronteira. Veiculadas por diferentes jornais e redes de televisão estrangeiras, como *New York Times*, BBC e CNN, essas notícias chegaram, no final de setembro, ao horário nobre da TV Globo (Karam, 2009; Montenegro, 2022). O então presidente Fernando Henrique Cardoso contestou as alegações de terrorismo na Tríplice Fronteira, que, mesmo sem provas, voltaram a aparecer em jornais internacionais (estadunidenses, em sua maioria) e relatórios do Departamento de Estado dos EUA em anos posteriores (Montenegro, 2022), mas não tiveram grandes repercussões no Brasil. À recusa de Cardoso e de seu sucessor, Luiz Inácio Lula da Silva, de incluir o Brasil no mapa da Guerra ao Terror, soma-se, como atenuante da islamofobia brasileira na primeira década do novo século, a exibição da telenovela *O Clone*, que foi ao ar cerca de duas semanas após os ataques terroristas nos EUA. Mesmo que repetisse alguns clichês orientalistas, a novela da Globo, sucesso de audiência no Brasil e em outras dezenas de países, impediu que o telejornalismo tivesse o monopólio sobre a construção de representações sobre a religião islâmica e seus praticantes. Diferente da grande mídia informativa, que centrava sua narrativa sobre o islã e os muçulmanos em temas como o terrorismo e o fundamentalismo, *O Clone* apresentou à sociedade brasileira uma versão humanizada das sociedades muçulmanas, mostrando sua história, cultura e diversidade (Porto, 2018; Shohat e Alsultany, 2013).

Não foi o fim, entretanto, da "islamofobia liberal" brasileira. Dez anos depois dos atentados de 2001, a *Folha de S. Paulo* e o *Estado de S. Paulo*, de acordo com Ingrid Gomes (2014), até incluíram em alguns textos de sua editoria internacional discursos neutros e favoráveis aos muçulmanos. Ao mesmo tempo, repetiram a descontextualização e os estereótipos negativos sobre o grupo típicos da mídia ocidental, tratando muçulmanos como vingativos, conflituosos, fundamentalistas e antiamericanos. A islamofobia continuava a se propagar pelo mundo, mas não

passou incólume pela governante do Brasil. Na abertura da Assembleia Geral das Nações Unidas de 2012, declarando-se “presidenta de um país no qual vivem milhares e milhares de brasileiros de confissão islâmica”, Dilma Rousseff incluiu em seu discurso o “repúdio à escalada de preconceito islamofóbico em países ocidentais” (ROUSSEFF, 2012, n.p.). A denúncia da islamofobia por parte da presidente, bem como sua defesa de “uma Palestina livre e soberana”, única solução, segundo Dilma, para que Israel alcançasse a paz, a segurança e a estabilidade, foram recebidas com indignação por alguns polemistas brasileiros. Além do pastor neopentecostal e sionista Silas Malafaia, que criticou o pronunciamento da presidente em seu programa na TV Band (Verdade Gospel, 2012), o jornalista Reinaldo Azevedo, em sua coluna *online* na *Veja*, descreveu a islamofobia como uma “farsa estupenda” brandida por fundamentalistas islâmicos no Oriente Médio e pela esquerda no Ocidente. Já a fala da chefe de Estado brasileira sobre a Palestina, seria, para Azevedo, um flerte de Dilma com o terrorismo (Azevedo, 2012). Ainda em sua coluna na *Veja*, três anos depois, o jornalista, na época um dos principais opositores de Dilma, do Partido dos Trabalhadores (PT) e da esquerda, escreveu outro texto abordando a questão islâmica, cujo título terminava em “*Islamofobia*” *uma ova!*. Cego ou indiferente ao que se desenvolvia em seu próprio país, Azevedo, ao contrapor o Oriente islâmico ao “Ocidente cristão e democrático”, questionava: “Em que parte da terra a Bíblia é usada como pretexto para matar, para massacrar, para... governar?” (AZEVEDO, 2015, n.p.).

6. 4. 2. Guerra cultural contra a islamização do Brasil

Entre o fim do primeiro governo de Dilma Rousseff e o início de seu segundo mandato, a existência de uma “nova direita” e sua força se fizeram evidentes para muitos brasileiros. Os grupos que constituíram-na eram diversos, mas convergiam na oposição ao Partido dos Trabalhadores e à esquerda de modo geral. Depois de ampla mobilização de movimentos sindicais e populares progressistas a partir dos anos finais da ditadura, da chegada à presidência da República de um partido de centro-esquerda ligado a tais movimentos, e de quatro vitórias eleitorais consecutivas para o Executivo federal desse mesmo partido, uma “onda conservadora” tomou o país. A centro-direita, que ocupara a presidência antes do PT, tentou conduzir, em seu proveito, a revolta contra o sistema política massificada

a partir de 2013, quando grandes manifestações de rua foram registradas nas principais cidades do Brasil. Após perder as eleições em 2014, o Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), principal expoente partidário do neoliberalismo no país, investiu no impeachment da presidente reeleita, consumado em 2016 após intensa articulação de antipetistas em arenas institucionais e extrainstitucionais. Foi durante esse processo de destituição de uma governante democraticamente eleita, em parceria com autodenominados liberais, que a extrema direita normalizou e popularizou de forma definitiva sua retórica. Dentro de dois anos, seu maior representante na política, o capitão da reserva Jair Messias Bolsonaro, ganhou a eleição para presidente (Miguel, 2018; Tatagiba, 2018; Caldeira Neto, 2020). A islamofobia não foi uma das pautas centrais dos neofascistas que avançaram durante essa guinada à direita do Brasil, mas, desde muito antes de sua conquista do poder, compôs o repertório discursivo de muitos dos “novos” reacionários.

Extremistas de direita, tais como neointegralistas, neonazistas e grupos ligados aos militares, buscavam se organizar politicamente desde a abertura da ditadura. Durante muito tempo permaneceram desarticulados, sem um programa comum ou representantes fortes que pudessem compartilhar entre si (Caldeira Neto, 2020). Mas nunca estiveram imóveis, especialmente no campo da produção ideológica. Em 1980, “Jorge Boaventura, colaborador da Escola Superior de Guerra e do Ministério da Educação durante a ditadura” (SILVA, 2020, p. 79), publicava, através da editora do Exército, o livro *Ocidente traído*. Nele, Boaventura se propõe a analisar as mudanças táticas dos comunistas. Em consonância com a extrema direita de outras partes do mundo, ele afirmava que, por meio da “planejada e pertinaz infiltração” em espaços como os meios de comunicação, os velhos inimigos dos reacionários estariam promovendo uma “interferência cultural” com o objetivo de transformar os valores da sociedade a partir da ótica marxista. Nesse sentido, a transição democrática no Brasil, ele dizia, servia aos interesses de agentes do marxismo-leninismo. Numa palestra realizada sete anos depois, o professor da ESG atribuiu a dita estratégia de infiltração e corrosão institucional supostamente empregada pelo “comunismo internacional” ao escritor marxista italiano Antonio Gramsci (Silva, 2020; Pedretti, 2021). No mesmo ano, influenciados por Boaventura, militares inconformados com a democratização do país e com a possibilidade de que os crimes da ditadura fossem punidos concluíam um projeto secreto elaborado pelo Centro de Inteligência do Exército — o Projeto Orvil (que quer dizer “livro” ao

contrário). Para eles, qualquer demanda por justiça e reparação vinda dos opositores do regime militar se trataria de “revanchismo”, ideia-chave do texto do “Orvil”, que recebeu o título de *As quatro tentativas de tomada de poder*. Idealizado por generais como ferramenta de manutenção da influência, prestígio e privilégios militares na sociedade brasileira, o livro posicionava na abertura política o momento “mais perigoso” da ofensiva comunista, que agora se daria não mais pelas armas, mas através da infiltração realizada sobretudo nas universidades e na cultura (Castilho, 2021; Pedretti, 2021).

Apesar do “Orvil” só ter sido publicado de maneira oficial em 2012, depois que a Comissão Nacional da Verdade começou a investigar as violações de direitos humanos promovidas pela ditadura, seus ideais já circulavam entre alguns militares e civis de extrema direita desde a redemocratização (Pedretti, 2021). O argumento por trás do livro é bastante próximo de teorias persecutórias discutidas por conservadores estadunidenses a partir dos anos 1960, década em que seu país foi palco do movimento pelos direitos civis e da contracultura. Ao longo dos anos 1990, a tese da implementação do comunismo via destruição dos “valores ocidentais e cristãos” foi popularizada nos EUA através dos termos “marxismo cultural” e “guerra cultural” (Pedretti, 2021; Silva, 2020). No Brasil, seu maior expoente foi o escritor Olavo de Carvalho, ex-astrólogo, ex-líder de uma *tariqa* (grupo esotérico islâmico) ligada ao Tradicionalismo, e por fim católico tradicionalista (Sedwick, 2020) e principal ideólogo da “nova direita”. Não é claro se seu contato com essa argumentação se deu, a princípio, por meio dos militares brasileiros (para quem ele já palestrou em diferentes ocasiões; Patschiki, 2012) ou de escritores norte-americanos. De acordo com seu *website*, que reúne diversos textos do autor e de outros direitistas que publicavam na extinta página digital do movimento Mídia Sem Máscara, Carvalho começou a analisar o que chamou de “gramscismo” em 1994, num livro que escreveu sobre a “Revolução Cultural”, processo que associou à ascensão do PT (Carvalho, 2002a). Já a “guerra cultural” e o “marxismo cultural” foram por ele citados, pela primeira vez, nos anos 2001 e 2002, na revista *Época* e no jornal *O Globo* (Carvalho, 2001; 2002c). Por volta desse mesmo período, o *website* criado pelo escritor em 1998 (Patschiki, 2012) compartilhou seus primeiros textos conectando a questão islâmica à política brasileira.

Semelhante à grande mídia neoliberal (que durante anos cedeu espaço para Olavo de Carvalho), o escritor e seus colunistas, agrupados em torno do Mídia Sem

Máscara depois da primeira eleição de Lula (Patschiki, 2012), se engajaram na polêmica anti-islâmica com afinco após 11 de setembro de 2001. Antes dos atentados daquele ano, Carvalho já flertava com o que se tornaria o cerne da islamofobia introduzida na política do país nos últimos anos: a articulação da esquerda brasileira aos muçulmanos. Em 1998, em entrevista para um político romeno, o ideólogo definia o fundamentalismo islâmico, à revelia da prevalência do reacionarismo em seu meio, como “uma inovação revolucionária”, “uma espécie de ‘teologia da libertação’ islâmica” (CARVALHO, 1998, n.p.). Com os ataques terroristas em 2001, a conexão discursiva dos signos “islã” e “esquerda” foi intensificada pelo círculo olavista. Num texto de 2001, Huáscar Terra do Valle (2001), advogado que também escrevia para o jornal militarista *Inconfidência* (Patschiki, 2012; Pedretti, 2021), afirma que tanto muçulmanos quanto esquerdistas nutririam ódio pelos estadunidenses. Tratava-se, ele dizia, do mesmo tipo de ódio que Hitler sentia contra os judeus e que líderes comunistas manifestavam contra seus opositores. Essa hostilidade muçulmana contra os EUA (assim como contra Israel) seria mero anticapitalismo disfarçado, adicionou Olavo de Carvalho (2002b) n’O *Globo* em 2002. No mesmo ano, Félix Maier (2002), militar da reserva (Patschiki, 2012), publicou um texto compartilhado no *website* de Carvalho em que alega, sem qualquer evidência, que os palestinos da Cisjordânia, os muçulmanos do sul do Brasil e a “canhota brasileira” teriam ido “ao delírio, espumando de satisfação”, com os ataques terroristas de 2001. Carvalho expandiu a conspiração em seguida, ao utilizar, em 2003, o jornal fluminense (de circulação nacional) *O Globo*, o paulista *Jornal da Tarde*, e o gaúcho *Zero Hora*, para propagar informações bombásticas advindas de fontes nebulosas, como militares opositores de Hugo Chávez, que tentaram dar um golpe de Estado no então presidente da Venezuela no ano anterior. Suas fontes golpistas estabeleciam conexões entre Chávez e “terroristas islâmicos”. A Carvalho, igualmente interessado em estimular o golpismo de direita em seu país, coube articular esse perigo multifacetado ao narcotráfico e à esquerda brasileira (Carvalho, 2003b; 2003a; 2003c).

Olavo de Carvalho difundiu a ideia de um complô entre islã e esquerda em diferentes ocasiões, frequentemente incorporando novas feições ao que concebia como um inimigo complexo, dissimulado, poderoso, ou em suas palavras, um “monstro de mil faces e de inumeráveis tentáculos” (CARVALHO, 2013, n.p.). Já em 2001, num artigo da *Época* em que faz coro a outras teses conspiratórias

neofascistas, como a do “genocídio branco” na África do Sul, o ideólogo descrevia o terrorismo islâmico como produto de uma internacional esquerdista (Carvalho, 2001b). Ao longo de toda a década de 2000, a tese da aliança entre muçulmanos e esquerdistas, progressistas, comunistas e revolucionários, que Carvalho nomeou certa vez como “islamomarxismo” (Carvalho, 2005), apareceu pelo menos uma vez por ano em artigos de sua autoria e entrevistas que concedeu, publicados em jornais como a *Folha de S. Paulo*, o *Diário do Comércio* e o *Jornal do Brasil*. Nesses textos, Carvalho fazia proposições cada vez mais mirabolantes: dizia que a “libertação material” promovida pelo socialismo, parte de um vasto processo revolucionário, seria sucedida pela “libertação espiritual” através do islã; que o atual rei da Inglaterra, o então príncipe Charles, seria um dos representantes da elite europeia islamizados por meio de doutrinação Tradicionalista; que a Europa estaria em processo de islamização, citando nominalmente Bat Ye’or; que Barack Obama seria um muçulmano, dentre outros boatos e teorias conspiratórias transnacionais (Gonçalves, 2006; Carvalho, 2010; 2009; 2004; 2005; 2007; 2008).

Articulado ao nazismo, o “islamomarxismo” também foi levado por Carvalho para clubes judaicos, no que aparenta ter sido uma tentativa de aproximar judeus brasileiros da extrema direita e de distanciar o nome do escritor do fascismo clássico, famoso por seu antissemitismo. A articulação entre os três grandes “totalitarismos” — fascista, comunista e islâmico —, como definidos por escritores norte-americanos favoráveis à Guerra ao Terror, foi a base das exposições de Carvalho em 2003 no Clube Israelita do Brasil do Rio de Janeiro, onde discutiu *O Novo Anti-Semitismo e Suas Raízes Históricas* (CIBRJ, 2003), e em 2004, n’A Hebraica de São Paulo, que recebeu o escritor para a palestra de título *Totalitarismo islâmico: herdeiro do comunismo e do nazismo* (Atibaia, 2012). Na propaganda olavista disseminada nestas ocasiões, como em discursos de outros sionistas e defensores de certo “Ocidente” (Bobako, 2018), a responsabilidade do ódio aos judeus não residiria, a não ser minimamente, naqueles que historicamente produziram as maiores atrocidades contra o grupo: supremacistas brancos e europeus. Os novos culpados seriam, sobretudo, os esquerdistas e os muçulmanos.

Após anos de elaboração, a tese conspiracionista do “islamomarxismo” foi melhor estruturada por Olavo de Carvalho em 2011, em seu debate com o escritor russo Alexander Dugin, publicado como livro no ano seguinte. Ao analisar o cenário político global de seu tempo, Carvalho descreveu três “esquemas globalistas”,

projetos defendidos por atores que, apesar de disputarem poder entre si, uniriam forças em nome da destruição do cristianismo católico-protestante, do nacionalismo estadunidense e do nacionalismo israelense. As três grandes ameaças à “civilização judaico-cristã”, as três elites empenhadas na dominação global segundo o escritor, seriam o bloco “russo-chinês”, a elite governante da Rússia e da China oriunda da administração comunista desses países, o bloco “ocidental”, liderado pelos membros cosmopolitas das oligarquias financeiras internacionais, e o bloco “islâmico”, formado por lideranças, movimentos e governos de países com populações majoritariamente muçulmanas (Carvalho, 2012). Em 2016, o papel do islã num grande plano de dominação global foi novamente especulado pelo autor, em um artigo em que discorre, a partir de textos dos escritores Lee Penn e Charles Upton, sobre a existência do projeto de uma “religião biônica universal”. Analisando a vida e a obra de René Guénon, francês que inaugurou o Tradicionalismo e se converteu ao sufismo em busca de uma verdade transcendental (Sedwick, 2020a), Carvalho sugere ser o islã, ainda que por vezes disfarçado de ecumenismo ou perenialismo, a apocalíptica “religião universal” que elites obscuras estariam fomentando mundo afora (Carvalho, 2016).

Naturalizado o ódio ao Partido dos Trabalhadores, tomado pela extrema direita vinculada a Carvalho como o principal representante do globalismo no Brasil, propagou-se também o ódio àquilo que direitistas descreviam como os instrumentos revolucionários e globalistas desse partido, como o discurso “politicamente correto”, o feminismo, o “gayzismo” e o próprio “islamismo”, utilizados, segundo eles, para a destruição da cultura cristã, alma da nação e barreira contrarrevolucionária na concepção homogeneizante e anacrônica dos reacionários. Essa cadeia de ódios cresceu na medida em que a “nova direita” popularizou a ideia de que um grande complô contra a nação tomara conta não só da política partidária, mas das instituições e, principalmente, da cultura do país. Assim como os golpistas de 1964 empregaram os métodos da guerra revolucionária que diziam pertencer aos comunistas, como reação ao avanço dos “novos comunistas”, os novos golpistas declararam uma “guerra cultural” contra a esquerda e tudo aquilo que pudessem remeter a ela, caso do islã.

Há expressões do reacionarismo no Brasil que são islamofílicas (Souza, 2021), mas o mais comum no universo simbólico da extrema direita do país é a islamofobia, expressa por diferentes motivos. Para muitos supremacistas brancos,

muçulmanos seriam inimigos da “raça branca”. Era o que alegavam, em músicas racistas e islamofóbicas lançadas em 2006 e 2008, os membros da banda neonazista paulista Stuka (Almeida, 2017), e era, provavelmente, o que acreditavam os integrantes da *Imperial Klans of America Brasil*, uma versão brasileira da KKK, que espalhou cartazes com ameaças a muçulmanos (além de grupos como negros, judeus, gays e comunistas) no centro de Niterói em 2015 (Cariello, 2015). Por outro lado, artigos como os que escreveram, nos anos 2010, o professor universitário Mario Guerreiro (2016) e a jornalista Catarina Rochamonte (2018), publicados nos *websites* dos *think thanks* “ultraliberais” Instituto Liberal e Mises Brasil, generalizam e hostilizam muçulmanos a partir de argumentos como o homonacionalismo e femonacionalismo. A chamada “islamofobia liberal”, portanto, também é apropriada por extremistas de direita brasileiros. É, contudo, ao nacionalismo cristão que se vincula a maioria dos islamofóbicos do campo “iliberal” do Brasil, responsáveis por nacionalizar uma das mais globalizadas teses da extrema direita. A cultura do ódio sancionada pelo antipetismo, a paranoia criada em torno do “marxismo cultural”, o fundamentalismo cristão estimulado por diferentes organizações evangélicas e católicas, a infraestrutura desinformacional erigida pela “nova direita”, novos fluxos migratórios e o crescimento (tanto por meio da conversão de brasileiros, quanto pela chegada de muçulmanos estrangeiros) e institucionalização das comunidades muçulmanas do Brasil, são alguns dos fatores que levaram à emergência, nas últimas décadas, do discurso da “islamização do Brasil”, mobilizado por nacionalistas cristãos do país.

Amarrada discursivamente a teorias persecutórias, a expansão do islã no Brasil é construída por alguns evangélicos como motivo de preocupação desde a década de 1990, como indicam publicações da revista missionária *Vinde* (Ferreira, 2005). Nos anos 2000, partiu de um pastor protestante, segundo relatos de uma muçulmana atacada digitalmente por sua divulgação do islã na internet (Rodrigues, 2006), e da mesma revista missionária, agora renomeada como *Eclésia* (Salgado Neto, 2010), os mais antigos usos de que se tem registro da expressão “islamização do Brasil”. Em novembro de 2014, em um dos primeiros protestos de rua da “nova direita” contra a reeleição de Dilma Rousseff, foi a vez de um católico bradar essa tese. De cima do caminhão do movimento *Revoltados Online*, em meio a faixas com os dizeres “fraude” e “impeachment”, o autodeclarado padre Carlos Valério Batista de Aguiar usou o microfone para defender a monarquia e a “civilização

judaico-cristã”, rezar a oração do pai nosso, e disseminar entre os golpistas o mito que ele chamou de “denúncia”: “o PT está trazendo para o Brasil — apesar da liberdade religiosa, mas escondida debaixo dos panos — a islamização do Brasil” (CIDADAO KANE SP, 2014, n.p.). Uma das pretensas evidências disso seria o projeto de lei 470/2013, que visava instituir o Estatuto das Famílias, ou, na fantasia de Aguiar, a criação de haréns no país (Marco, 2014). Seu discurso foi acompanhado por milhares de paulistanos e por algumas figuras da “nova direita”, como o cantor Lobão, que estava ao seu lado, e o futuro candidato a presidente “padre” Kelmon, que o assistia junto à multidão, trajando o uniforme amarelo e azul do movimento que Aguiar representava — a LCM, ou Liga Cristã Mundial²⁰⁴.

Fundada, segundo seu *website*, no ano de 2002 por Iskander Riachi, ex-integrante de uma milícia cristã no Líbano que imigrou para o Brasil depois da guerra civil em seu país, a LCM dizia ter como finalidade, em 2016, “defender a Fé Cristã não só contra a ameaça islâmica, mas também de tudo o que seja atentado ideológico maléfico contra o sentimento religioso do nosso povo cristão” (LIGA CRISTÃ MUNDIAL, 2016, n. p.). Nos anos 2000, a organização movia ações judiciais contra grupos de teatro, eventos LGBTs e revistas eróticas (Bergamo, 2007; Miranda e Glauber, 2008; Samora, 2008). Com a ascensão da extrema direita, a islamofobia se tornou sua principal bandeira, levantada tanto na internet quanto nas ruas. Apesar de nunca ter angariado muitos membros ou mesmo seguidores virtuais e de ter fracassado em suas candidaturas a cargos legislativos, o grupo foi capaz de firmar parceria com um pequeno partido, o Partido da Reedificação da Ordem Nacional (PRONA56, 2017), e de levar suas pautas a atos de direita. Em março de 2015, o “padre” Aguiar, vice-presidente da LCM, tornou a confabular sobre o plano do PT de islamizar o Brasil para milhares de manifestantes antipetistas em São Paulo. Novamente munido de um microfone, desta vez do alto de um caminhão de um grupo intervencionista, Aguiar alegou que além de importar “jihadistas”, o Brasil, que ele insistia em generalizar como um “país cristão”, caminhava para exportar seus próprios soldados muçulmanos: “Eles estão, também, querendo levar os

²⁰⁴ Além de cores da bandeira brasileira, a bandeira da LCM carrega algumas inscrições peculiares. Primeiro, o símbolo do movimento, o *globus cruciger*, uma cruz sobre um globo, que data da era medieval e também figura na bandeira do Brasil Império. Depois, o próprio nome do grupo em árabe, o que, assim como o nome do grupo e as versões peruana e síria de sua página de Facebook, indica sua pretensão de aparentar ser um grupo de atuação internacional. Disponível em <https://www.facebook.com/profile.php?id=100069210374000> e <https://www.facebook.com/profile.php?id=100057211639027>. Acesso em 28 nov. 2023.

nossos jovens pobres de favela, de periferia, para o Estado Islâmico! Nós não vamos permitir isso!” (MARCO, 2015, n.p.).

Boatos como esse, que circulavam na mídia e nos protestos antipetistas, alimentavam a crença na tese da “islamização do Brasil” para além dos membros da diminuta e desconhecida LCM. Numa entrevista concedida em outubro de 2015, um manifestante anti-Dilma de São Paulo afirmou, sem qualquer embasamento, que o PT financiava a construção do “Partido Islâmico Brasileiro” (Ferrari, 2016). Em novembro, a Lei Islâmica em Ação, organização de atuação *online* voltada ao combate a outro moinho de vento, a implantação da *sharia* no Brasil, anunciava o início de uma série de publicações em seu *website*, atualizada até 2022, intitulada “Islamização do Brasil” (Lei Islâmica em Ação, 2019). Na publicação de anúncio da série, replicavam rumores como o do “Partido Islâmico Brasileiro”, e articulavam ideias e ódios bastante parecidos com os previamente articulados por Aguiar: “Uma das estratégias de propagação do islão visa os negros, as prisões, e as comunidades mais carentes (neste último caso, com a colaboração do governo).” (LEI ISLÂMICA EM AÇÃO, 2015, n.p.). Cerca de quatro meses depois, num ato pró-impeachment realizado no início de 2016, um grupo de estudantes da Universidade Presbiteriana Mackenzie pedia o fechamento das fronteiras contra a “islamização no Brasil” (Fórum, 2016). A aprovação do impeachment da presidenta no mesmo ano não parou a militância antipetista formada até então. A doutrina cunhada por generais do Exército e ideólogos neofascistas que embasava sua visão de mundo, dizia que o inimigo “comunista” e seus parceiros, como os muçulmanos, estavam sempre à espreita, conspirando contra a nação. Para reacionários sedentos por poder, a “guerra” apenas começara.

O retorno da direita ao poder, com a substituição de Dilma por seu vice Michel Temer, do então Partido do Movimento Democrático Brasileiro, foi acompanhado por retrocessos no âmbito das políticas para trabalhadores e minorias sociais (Krein, 2018; Tokarnia, 2017; Faria, Oliveira e Holanda, 2018). Quando voltou a ser discutido no Senado o projeto de uma nova Lei de Migração, que substituísse o Estatuto do Estrangeiro, em vigor desde a ditadura, por um texto que garantisse mais direitos aos imigrantes, progressistas comemoraram o que parecia ser o único avanço na pauta dos Direitos Humanos desde a retirada da ex-presidente petista (Araújo, 2017). A extrema direita, por sua vez, viu no projeto de Aloysio Nunes (PSDB), ministro do governo Temer, uma oportunidade para espalhar

medo, ódio, os símbolos e os nomes de seus movimentos e candidatos políticos. Seus militantes, como os islamofóbicos brasileiros dos anos 1930, eram contrários à entrada de estrangeiros não brancos e não cristãos no Brasil. Jair Bolsonaro, por exemplo, em entrevista de 2015, defendeu a manutenção de grandes efetivos das Forças Armadas “para fazer frente aos marginais do MST, dos haitianos, senegaleses, bolivianos e tudo que é escória do mundo que, agora, está chegando os sírios também. A escória do mundo está chegando ao Brasil” (VITOR, 2015, n.p.). Posicionamentos como esse contribuíram para o crescimento de 633% nas denúncias de xenofobia registradas pelo governo federal em 2015. Os casos de intolerância religiosa aumentaram em 273% segundo a mesma fonte (Xavier, 2016), e de acordo com o governo do Rio de Janeiro, no mesmo ano, houve um aumento de 1016% nas denúncias de agressão a muçulmanas e muçulmanos no estado (Monteagudo, 2015).

Com a nova Lei de Migração, aprovada na Câmara dos Deputados em dezembro de 2016, teve início uma campanha xenófoba e islamofóbica ainda mais estruturada. Em janeiro, circulou na internet uma notícia falsa alegando a prisão de terroristas muçulmanos em Jataí (GO), onde explodiriam uma catedral (Matsuki, 2017), além de vídeos como o que Eduardo Bolsonaro compartilhou em sua página do Facebook, que convocava a união dos cristãos contra o “cavalo de Troia do islã” a caminho do Brasil (Bolsonaro, 2017). Três meses depois, para atacar a Lei de Migração, Jair Bolsonaro, que assim como o filho era deputado federal pelo Partido Social Cristão (PSC), levou ao Plenário da Câmara mais mentiras e insinuações comumente associadas aos muçulmanos. Disse que qualquer país do mundo poderia enviar navios com milhares de pessoas ao Brasil, e criou um tipo ideal de imigrante a ser enviado: “há país que adota a poligamia, por exemplo. Um cidadão desse país vai poder ficar com três, quatro ou cinco mulheres e tudo bem. [...] Poderá até namorar uma menina de 10 anos de idade e engravidá-la se quiser também, é direito dele” (BRASIL, 2017b, n.p.). Ainda em abril e na Câmara dos Deputados, o Pastor Eurico, deputado pelo Partido Humanista da Solidariedade, acusou o Ministério da Cultura de incentivar a “promoção do islamismo entre as nossas crianças” (BRASIL, 2017c). Dentro de algumas semanas, após a aprovação da Lei de Migração no Senado, eclodiu um protesto de rua contra o projeto, convocado pelo grupo Direita São Paulo (posteriormente renomeado como Movimento Conservador). Liderado por Douglas Garcia, futuro deputado estadual

pelo Republicanos, o pequeno grupo que protestou na Avenida Paulista no dia 2 de maio de 2017 recorreu sobretudo ao medo dos muçulmanos para justificar sua oposição à Lei de Migração. Vestindo uma camisa com a inscrição “Menos Marx, Mais Mises”, um dos presentes afirmou, em vídeo gravado pelo Direita São Paulo, que os muçulmanos “são do ódio, eles são do terrorismo, e eles vão querer tomar o Brasil” (SOUZA, 2021, p. 752). “[É] uma lei que traz consigo o Cavalo de Troia pronto para implantar em nosso Brasil uma milícia armada, para ajudar na tal da revolução tanto cultural como pela força”, bravejou outro manifestante, que concluiu seu discurso aos gritos de “Deus, Pátria e Família” (SOUZA, 2021, p. 751–752). Duas semanas depois, outra pequena marcha foi realizada na cidade pelo Direita São Paulo e pela LCM. Nas faixas e camisas de alguns dos manifestantes, verifica-se imagens de templários e de Jair Bolsonaro, a tese da islamização como um “legado do PT”, a descrição do Brasil como “Terra de Santa Cruz”, e pedidos de veto presidencial à Lei de Migração (Santos, 2017).

Temer atendeu às pressões da Polícia Federal, do Ministério da Defesa e do Gabinete de Segurança Institucional e vetou alguns artigos do projeto, mas não todo ele, como pediam movimentos e políticos de extrema direita (Delfim, 2017). Continuaram, então, a veiculação de notícias falsas, o repúdio de direitistas e os protestos contra a “islamização do Brasil”. Victório Galli (PSC-MT), deputado federal e pastor da Assembleia de Deus, solicitou a palavra no Plenário da Câmara em junho de 2017 para pedir o veto à nova lei, para que o Brasil não fosse “islamificado” e a “cristofobia” não fosse estimulada no país. Em seu discurso, Galli ainda propagou um boato que viralizava nas redes sociais, afirmando que mais de 1 milhão de imigrantes muçulmanos estariam a caminho do Brasil (Brasil, 2017a). No mesmo dia, o governo de Goiás teve de desmentir o boato, baseado numa mensagem virtual que dizia que 13 navios seriam enviados da Europa com 1,8 milhões de refugiados muçulmanos, muitos dos quais seriam levados a uma cidade construída próxima a Anápolis (GO) para recebê-los (Domingos, 2017).

Considerada pela maioria dos reacionários do país como o berço da cultura do Brasil, a Europa é a referência mais comum da extrema direita brasileira ao tratar sobre a islamização, e um dos exemplos mais recorrentes do que encaram como a decadência promovida pelo multiculturalismo, permissivismo e progressismo. Menos de um mês após a circulação dos boatos desmentidos pelo governo de Goiás, enquanto palestrava na cidade de Fortaleza (CE), Guilherme Theophilo, general do

Exército e secretário de Segurança Pública no governo Bolsonaro, descreveu a Europa pós-imigração de muçulmanos como um território de avanço da criminalidade e desordem (Costa, 2017b). O militar, que comentava a Lei de Migração, exemplificou seu ponto citando não apenas atentados terroristas cometidos no continente europeu, mas também as manifestações contra o G20 ocorridas na cidade de Hamburgo em 2017, que seriam, para ele, fruto do extremismo islâmico. Em seguida, insinuou que os protestos contra Temer e suas reformas, realizados em maio daquele ano na capital brasileira, teriam sido manipulados por extremistas islâmicos vindos da Europa²⁰⁵.

Muito mais real no Brasil, no entanto, era a crescente ameaça do extremismo cristão. Dias após a fala conspiracionista do general, o movimento evangélico Geração Jesus Cristo, também denominado como Geração de Mártires, criado por Tupirani da Hora Lores, pastor conhecido (e recentemente condenado) por ataques a grupos como povos de terreiro, judeus e homossexuais, levava a islamofobia às ruas do Rio de Janeiro. Vestindo camisetas pretas em que se lia “Bíblia Sim, Constituição Não”, segurando cartazes com frases como “Islã: assassinos legalizados no Brasil” e “Protejam seus filhos: o islã chegou!”, um punhado de membros do grupo fundamentalista realizou pelo menos três passeatas (no Largo do Machado, em Copacabana e no Arpoador) entre julho e agosto de 2017, com o objetivo de difamar o islã e seus praticantes, chamados pelos “mártires” de “pedófilos” e “estupradores” (Souza, 2021; Oliveira, 2017; Mangolin, 2017). A pauta da anti-islamização também apareceu em novos protestos em São Paulo, tais como uma “marcha em defesa da vida de policiais militares” (G1 SP, 2017), realizada em julho, e a “2ª Marcha Cristã pelo Brasil”, feita em outubro, ambas com poucos participantes e de cunho intervencionista. A “Marcha Cristã” contou com a participação de membros da LCM, como o “padre” Aguiar, de Levy Fidelix, líder do PRTB e por diversas vezes candidato a presidente²⁰⁶, e com declarações de

²⁰⁵ O comentário do general foi feito em resposta a Priscila Costa, então vereadora de Fortaleza pelo Partido da Renovação Trabalhista Brasileira (PRTB). Durante a palestra *A logística militar terrestre e a indústria nacional*, realizada em 11 de julho de 2017, ela questionou Theophilo acerca do posicionamento prevalecente dentro do Exército em relação à Lei de Migração (Costa, 2017b). Em maio, Costa levava uma ativista islamofóbica à Assembleia Legislativa do Ceará para discutir os “perigos da Lei de Migração” (2017a).

²⁰⁶ Além do “padre” Kelmon (Theotokos, 2017), Levy Fidelix foi um dos ex-candidatos a presidente do Brasil que, em 2017, publicaram vídeos de denúncia à “islamização do Brasil” e apoio à LCM e ao seu fundador (Fidelix, 2017).

admiração a Olavo de Carvalho e oposição a Lula e até a George Soros, figura recorrente em teorias conspiratórias da extrema direita europeia (Ribeiro, 2017).

O conspiracionismo deu o tom do processo eleitoral no ano seguinte, e o “inimigo islâmico” foi um dos elementos evocados pelos conspiracionistas. Mais uma vez, as teorias conspiratórias islamofóbicas giraram em torno do “islamomarxismo”, ideia mobilizada antes mesmo do início da campanha eleitoral. Em abril de 2018, a senadora Gleisi Hoffmann, presidente do PT, concedeu uma entrevista à emissora de notícias Al Jazeera, sediada no Catar, e pediu ao mundo árabe solidariedade a Lula, que Hoffmann descrevia como um preso político. Ana Amélia, senadora pelo Partido Progressista e dentro de alguns meses candidata a vice-presidente de Geraldo Alckmin (PSDB), polemizou de forma preconceituosa a fala de Hoffmann no Senado, ao declarar que esperava “que a convocação ao apoio dos países árabes feito pela presidente do PT, através da rede de TV Al Jazeera, não tenha sido também um pedido para que o Exército Islâmico venha ao Brasil atuar aqui” (FILHO, 2018, n.p.). Na sequência, o policial militar e deputado federal do Solidariedade, Major Olimpio, protocolou uma ação contra Hoffmann e o PT em diferentes instâncias, pedindo a cassação do mandato da senadora e do registro eleitoral de seu partido, sob justificativa de oferecerem um risco à segurança nacional (Filho, 2018). Em seu blog no *website* do jornal *Gazeta do Povo*, Rodrigo Constantino, polemista pretensamente liberal, corroborou a versão dos legisladores antipetistas, publicando o artigo *Comunistas e radicais islâmicos: uma aliança profunda* (Constantino, 2018).

Na grande mídia, a ideia da ligação do PT com muçulmanos radicais, extremistas ou terroristas já não se limitava às publicações de Olavo de Carvalho há algum tempo. A revista *Veja* publicava artigos *online* sugerindo essa articulação, frequentemente acrescentando a ela governos bolivarianos e grupos narcotraficantes, desde 2011, através de jornalistas como Reinaldo Azevedo (2011), Felipe Moura Brasil (2015a; 2015b) e Augusto Nunes (2017). Para o público antipetista que consumia esse tipo de desinformação, faziam todo sentido, portanto, as notícias falsas que circularam próximo às eleições, como a de que “havia células do Hezbollah no meio do povo” em Juiz de Fora (MG), no dia em que Bolsonaro levou uma facada enquanto realizava sua campanha, difundida pela então candidata a deputada federal Joice Hasselmann (Sampaio, 2018), ou de que o autor da facada seria ligado ao Primeiro Comando da Capital (PCC), publicada pela *Revista Crusoé*

(Barreto, 2018), ou mesmo que o Hezbollah, o Irã e a Venezuela planejavam interferir nas eleições brasileiras, divulgada no *website* da *Veja* (Bonin, 2018) e por Hasselmann numa live de Facebook assistida por milhões de pessoas (Avaaz, 2018). A faceta islâmica não foi a mais usualmente associada ao “inimigo da nação” construído pela campanha de Bolsonaro em 2018, mas contribuiu para o estado de paranoia alimentado entre seus eleitores.

Eleito sob a promessa de lutar contra “o sistema”, Bolsonaro liderou um governo em que o medo e o ódio a ameaças multifacetadas nunca saíam de cena. Apesar de ser incitada apenas pontualmente, a oposição ao islã e aos muçulmanos continuaram úteis para a extrema direita, como fator de reafirmação de uma identidade nacional exclusivista, argumento para a união de católicos e evangélicos, sinal de posicionamento perante neofascistas ao redor do mundo, e estratégia de desqualificação de adversários. Movimentos islamofóbicos continuaram propagando o ódio nas ruas brasileiras ao longo do mandato de Bolsonaro. Em 2019, membros da Geração Jesus Cristo foram presos por distribuírem panfletos contendo difamações acerca da religião islâmica na porta de uma escola no Rio de Janeiro (Brasil, 2019), e, num minúsculo ato da LCM em São Paulo, o “padre” Aguiar incluiu a “islamização” nos males que “o inimigo” tentava levar ao Brasil (outros iriam da promoção da homossexualidade à eutanásia) (Piva Conservador News, 2019). Na medida em que o mandato de Bolsonaro avançou, o grupo de São Paulo passou a investir mais nas pautas “oficiais” do bolsonarismo do que na islamofobia. Mas alguns de seus membros voltaram a se manifestar contra a “islamização” (além do comunismo e do grupo palestino Hamas) na Avenida Paulista em 2021 (Elisabeth, 2021). No mesmo ano, uma mesquita foi vandalizada na cidade de Ponta Grossa (PR), repetindo o que ocorrera em São Paulo em 2015 e Brasília (DF) em 2016 (RPC, 2021; Balloussier, 2015; Luiz, 2016).

Além das ruas, a islamofobia ganhou representantes nas instituições. Diferentes ex-alunos do Curso de Filosofia de Olavo de Carvalho, islamofóbicos como seu professor, passaram a integrar o governo. É o caso de Ernesto Araújo, que ocupou o cargo de ministro de Relações Exteriores, e ficou conhecido por escrever, em 2017, quando atuava como diplomata, o texto *Trump e o Ocidente*, em que toma o ex-presidente dos EUA como um novo cruzado diante dos novos inimigos islâmicos; de Filipe Martins, que foi assessor internacional de Bolsonaro, e em 2019 tornou capa de seu perfil no Twitter uma imagem de cavalaria com o

poema que abre o manifesto do assassinato de muçulmanos de Christchurch, pouco tempo após a chacina; de Abraham Weintraub, que descreveu as universidades federais brasileiras como “*madrassas* de doutrinação” quando foi ministro da Educação; e de Leticia Catel, nomeada presidente da Agência Brasileira de Promoção de Exportações e Atração de Investimentos, que já se declarou contra a “invasão muçulmana no Brasil” (Araújo, 2017; Colleta, 2019; CIS, 2019; Dieguez, 2019).

A presença de islamofóbicos no governo não produziu políticas antimuçulmanos como as instituídas em países como França, EUA e Índia, mas o aparato estatal chegou a ser utilizado para a propagação do ódio ao grupo. No âmbito das relações internacionais, o governo Bolsonaro evitou criar mal-estar com governantes de nações majoritariamente muçulmanas. Não transferiu, por exemplo, a embaixada brasileira em Israel de Tel Aviv para Jerusalém, como prometera e como esperavam os evangélicos sionistas da sua base de apoio, para não prejudicar as exportações de carne *halal* do Brasil para países de maioria muçulmana²⁰⁷ (Saraiva e Silva, 2019). Internamente, não houve esse tipo de preocupação. Segundo reportagem publicada pela *IstoÉ*, a possível abertura da embaixada em Jerusalém foi alegada, pela Polícia Federal, como motivo de um dito apoio dos proprietários do serviço de mensagens Telegram ao vazamento de diálogos que comprometiam o então ministro da Justiça, Sérgio Moro, e reforçavam a tese de que Lula era um preso político. De acordo com a Polícia Federal, os russos Nikolai e Pavel Durov seriam muçulmanos (o que é falso), e, por isso, teriam apoiado a “Vaza Jato” (Oliveira, 2019).

A infiltração islamofóbica no Estado brasileiro controlado pela extrema direita se torna ainda mais nítida quando analisamos a série *Brasil — A Última Cruzada*, exibida a partir de 2019 pela TV Escola (Alfano e Eller, 2019), emissora vinculada ao Ministério da Cultura. Realizada pela produtora Brasil Paralelo e publicada em 2017 no YouTube, onde angariou milhões de visualizações, a série é iniciada com a exposição do que seria o objetivo de quem a produziu: “reverter as mazelas feitas na nossa cultura nos últimos anos” (BRASIL PARALELO, 2017, n.p.). Para tanto, recorre a entrevistas com diferentes personalidades da extrema direita, como Olavo

²⁰⁷ Além de ser considerada sagrada para muçulmanos, Jerusalém é reclamada pela Palestina como sua capital, e os países majoritariamente muçulmanos tendem a apoiar o pleito palestino (Saraiva e Silva, 2019).

de Carvalho e Bertrand de Orléans e Bragança, descendente da extinta família imperial brasileira e ex-dirigente do Instituto Plínio Corrêa de Oliveira²⁰⁸. A primeira parte da produção, intitulada *A Cruz e a Espada*, reconstrói de forma acrítica e revisionista a história brasileira a partir da “invasão islâmica” de Portugal, que, na narrativa da série, teria acontecido devido à desunião e desarmamento dos portugueses e boa recepção oferecida aos “invasores”. Esses supostos fatos históricos são retomados para que o telespectador estabeleça paralelos entre o que seria o passado europeu e o presente do Brasil. Em oposição aos muçulmanos e aos “Outros” que os sucederam, através das Cruzadas em Jerusalém, da dita Reconquista da península Ibérica, e dos “heroicos descobrimentos portugueses”, teriam sido preservadas e difundidas as bases da “civilização ocidental”: “a filosofia grega, o direito romano, a moral judaico-cristã” (BRASIL PARALELO, 2017, n.p.).

Brasileiros são convocados não só a se sentirem parte dessa civilização e distantes de outros povos, como os indígenas e os africanos, mas a continuarem as “guerras santas” contra todos os “infiéis”. *A Última Cruzada*, peça de propaganda monarquista, supremacista e islamofóbica (Lima, 2019), já não é parte da televisão ligada ao governo, mas continua a ser assistida na página do YouTube e no serviço de *streaming* do grupo Brasil Paralelo. No Brasil pós-Bolsonaro, islamofobia e outros elementos do fascismo nacional, além do liberalismo elitista e exclusivista que facilitou sua ascensão, ainda fazem parte da cultura política, e seus desdobramentos são duramente sentidos por muitos praticantes do islã. Após os ataques do Hamas em Israel, em outubro de 2023, e a nova ofensiva israelense em Gaza, muçulmanas e muçulmanos denunciaram um aumento expressivo de ações islamofóbicas em nosso país (Barbosa, Souza e Silva, 2023).

A islamofobia tende a ser desconsiderada por muitos brasileiros devido ao tamanho diminuto da população muçulmana no Brasil. Mas da colonização aos dias atuais, ela sempre se fez presente, articulando movimentos políticos a partir do ódio tanto aos muçulmanos quanto àqueles que são lembrados ao se falar sobre muçulmanos. Nunca se tratou de um ódio isolado, o que se verifica, inclusive, quando os alvejados são os membros da própria comunidade muçulmana do país. O

²⁰⁸ O instituto foi um dos grupos criados após a morte de Plínio Corrêa de Oliveira como sucessores do Tradição, Família e Propriedade, do qual Bertrand foi integrante (Fellet, 2019). Essa multiplicação de organizações derivadas da TFP não se restringiu ao Brasil. Influenciados pela militância ultramontana de Oliveira, monarquistas e aristocratas de dezenas de países ao redor do mundo encontram-se, patrocinam-se e difundem, há anos, o reacionarismo cristão (Piva et al., 2020).

preconceito e a discriminação variam a depender da classe, raça e gênero da pessoa que pratica o islã. Como afirma Luciana Garcia de Oliveira (2021: 9), “[o]s muçulmanos árabes e brasileiros das classes média e alta, geralmente, não vivenciam situações discriminatórias e de intolerância — diferentemente da situação dos refugiados africanos e dos muçulmanos convertidos nas periferias.”. Os últimos, diz a pesquisadora, são muitas vezes associados à criminalidade e ao terrorismo. Exemplo disso foi o irresponsável uso de uma fotografia encontrada na internet, de um brasileiro muçulmano (acompanhado de uma amiga muçulmana) na laje de sua casa, numa favela em Embu das Artes, como indício de uma atividade suspeita, o que ocorreu durante uma palestra sobre terrorismo realizada num auditório da Câmara dos Deputados em 2016, transmitida ao vivo pela TV Câmara. “O que essas pessoas estão fazendo lá? Qual o objetivo delas?”, questionou, para os militares presentes no auditório, “o assessor internacional e de comunicação da Comissão de Relações Exteriores e de Defesa Nacional (CREDN) da Câmara dos Deputados, Marcelo Rech” (KRUSE, 2016, n.p.).

Além de muçulmanos africanos, negros e/ou periféricos, no Brasil, mulheres muçulmanas são as principais alvejadas pelo ódio islamofóbico. As “fontes” do ódio variam, mas muitas muçulmanas (e mesmo muçulmanos) denunciam pessoas de religião evangélica como aquelas de onde partem a maioria dos ataques. Elas têm de enfrentá-lo em locais públicos, nas redes sociais e no mercado de trabalho, e nem sempre podem contar com a ajuda de agentes do Estado após sofrerem agressões. Muitas brasileiras convertidas são identificadas como estrangeiras, traidoras ou alvos naturais e passivos da vitimização, e muitas relatam passar por rompimento com amigos e família após adotarem o islã em suas vidas. Mesmo que não existam restrições legais ao *hijab* no país, muitas muçulmanas não se sentem seguras para usá-lo no Brasil, pois violências físicas e verbais são parte do cotidiano de boa parte daquelas que o utilizam (Castro, 2015; Gracias, 2022). Machismo, classismo, racismo, xenofobia e outras formas de opressão, intensificam o ódio anti-islâmico. No Brasil como no resto do mundo, a luta contra a islamofobia deve caminhar junto ao combate aos outros ódios que a ela se articulam.

APONTAMENTOS FINAIS

Ao indicar padrões de discursos, ideologias e movimentos islamofóbicos, a construção de uma história da globalização da islamofobia confirmou a importância de se olhar com atenção para as nações pouco prestigiadas em estudos de fenômenos globais. Guardadas as devidas proporções, o caso brasileiro mostrou que a islamofobia por aqui é tão antiga, complexa e resiliente quanto em países como o Sri Lanka, o Mianmar e as Filipinas, ainda pouco lembrados ao se tratar sobre o tema, mas bastante ricos para compreendê-lo para além dos lugares comuns. O Brasil não possui comunidades muçulmanas tão grandes, antigas e visadas como as desses países. Felizmente, aqui, muçulmanos não são alvos de *pogroms* liderados por civis, nem de ataques armados executados por militares, como os que já ocorreram em alguns desses e de outros países recobrados na dissertação. Tampouco há restrições estatais às suas vestimentas, alimentação ou organização institucional, como existem nas “mais democráticas” (e mais estudadas, no que concerne à islamofobia) nações europeias. Mas como em muitos dos casos mais desconhecidos, no Brasil, o ódio contra muçulmanos vem sendo discursivamente cultivado há séculos, desde a sua colonização por mãos e mentes de origem europeia. A principal diferença entre o caso brasileiro e a maioria dos casos asiáticos iniciados por volta do mesmo período que o nosso, é que aqui a islamofobia, por muito tempo, não ia tanto de encontro a alvos físicos muçulmanos, mas servia para a alterização de “Outros” e distinção de elites locais, como os indígenas, de um lado, e os cavaleiros das ordens militares religiosas, do outro.

Em tempos mais recentes, esse tipo de ordenamento social vinculado à colonização foi adotado como referência por extremistas de direita que deram vida a uma nova onda de islamofobia no Brasil. Mas antes deles, parte do campo ideológico liberal do país (que, aliás, já tinha representantes islamofóbicos desde o século 19), com suas tendências ao elitismo, ao autoritarismo e a um modelo de desenvolvimento econômico dependente de grandes potências estrangeiras, já fomentava um projeto e uma identidade nacional com fundos colonialistas que comportam, facilmente, a islamofobia. A associação ao “Ocidente” como estratégia de Segurança Nacional e opção por uma ordem internacional construída desde as Cruzadas não teve início com os novos cruzadistas antimodernidade. Essa

articulação a partir do ódio ao “Outro” — inferior, subversivo, terrorista — era a doutrina, de origem militar, que guiava, e ainda guia, grupos que dizem preferir a modernização do país e alguma “democracia”, por mais esvaziado que tenha se tornado o termo para muitos deles. Se a militância de rua e a atuação anti-islã e antimuçulmanos no Executivo, Legislativo e Judiciário do Brasil são pífias, comparado a países europeus, aos EUA, à Austrália e a muitas partes da Ásia, a força e a dispersão dos discursos islamofóbicos na sociedade brasileira não devem ser menosprezados. A islamofobia cresce, no Brasil, na zona cinzenta entre o que alguns chamam de iliberalismo e o liberalismo. Como demonstrado, no Brasil, a conexão discursiva entre islã e extremismo, e entre extremismo islâmico e a esquerda, não acontece somente em submundos neofascistas e/ou militares, mas também é veiculada por gigantes da mídia, cujos produtos são consumidos por um público diverso.

Para a extrema direita, semelhante à vinculação entre “ideologia de gênero” e a esquerda, a conexão “islamomarxista” dá maior dimensão ao inimigo, e reforça certas identidades a ele contrapostas. Numa perspectiva olavista, a oposição dos reacionários deixa de ser meramente à esquerda brasileira e outros progressistas, e se transforma numa luta contra os bolivarianos e socialistas fabianos do Foro de São Paulo e seus parceiros, uma articulação transnacional entre comunistas, globalistas liberais e islamistas, adversários de um grupo político profundamente vitimizado, mas tão grande quanto o inimigo: o Ocidente judaico-cristão. À direita que não é tão abertamente extremista, essa forma de enxergar o mundo interessa na medida em que vilaniza a esquerda brasileira e seu projeto geopolítico de questionar a ordem mundial estabelecida e estabelecer relações com outros países do Sul global, muitos dos quais com populações majoritariamente muçulmanas ou governados por políticos de esquerda. Mas mesmo a esquerda não está imune ao contágio islamofóbico, já que certas teses antimuçulmanas pretensamente progressistas, como o femonacionalismo e o homonacionalismo, adotadas por esquerdistas em outras partes do mundo, também se fazem presentes no Brasil. Uma das limitações desse trabalho é não ter investigado a islamofobia na esquerda brasileira, mas, de todo modo, é possível afirmar que é no campo da direita, em especial da direita religiosa, que ela é mais encorajada e normalizada no país.

Além das articulações ao terrorismo, à esquerda, ao estrangeirismo, a certa ideia de atraso e a sujeitos racializados, e muitas vezes encadeado a tais ideias, o

nacionalismo religioso é a principal ideologia mobilizadora da islamofobia no Brasil. A contragosto dos supremacistas e fundamentalistas religiosos e a despeito das leis proibicionistas que já vigoraram por aqui, nosso país sempre abrigou todo tipo de religião. Para os nacionalistas cristãos, contudo, ele pertenceria, desde a sua fundação, aos cristãos. Crentes nesse projeto, certos católicos, como os jesuítas e os ultramontanos, recorreram à islamofobia em diferentes épocas, de modo a reafirmar a identidade católica do brasileiro e o lugar privilegiado que gostariam que a Igreja ocupasse no Estado. No século passado, líderes nacionalistas católicos mas não antievangélicos, como os integralistas, utilizavam a oposição aos muçulmanos em nome do cruzadismo e do antissemitismo. Havia também católicos mais exclusivistas, como Plínio Corrêa de Oliveira, que adiantou muitos discursos islamofóbicos recentemente cristalizados ao redor do mundo — desde o final dos anos 1930 e ao longo de toda a década de 1940, por exemplo, aproximava muçulmanos a nazistas e comunistas (e, depois, a uma ideia ampla de “Revolução”). Hoje, num Brasil que tende a se tornar majoritariamente protestante, surgem grupos islamofóbicos que defendem uma identidade nacional exclusivamente evangélica, como os membros da Igreja Geração Jesus Cristo. Outros, como os olavistas e a Liga Cristã Mundial, tendem a defender uma união entre católicos e evangélicos (desde que de direita ou extrema-direita), apesar de boa parte de seus referenciais simbólicos serem católicos, caso da Idade Média, período anterior à Reforma Protestante. O nacionalismo cristão, portanto, possibilita parcerias entre grupos de diferentes confissões, que defenderiam, conjuntamente, o Brasil de ameaças imaginárias como a “ditadura gayzista” e a “islamização”. Mas ele segue em disputa.

A islamofobia brasileira pode ser considerada mais branda que a de muitos países analisados ou comentados nessa dissertação, como Índia, Hungria, EUA, França, Inglaterra e Israel. Isso se deve, sobretudo, ao fato desse tipo de ódio não ser tão comum na política institucional do nosso país como é nessas nações. Mas nem sempre foi assim. Muçulmanos ou grupos compreendidos como muçulmanos já foram proibidos de entrar no Brasil, e, quando africanos muçulmanos se levantaram contra a escravidão e a supremacia branca na Bahia, sua religião foi criminalizada. No século 20, entretanto, assentaram no país comunidades muçulmanas árabes, que ascenderam socialmente e, em geral, foram incluídas na branquitude. Muitos de seus descendentes formam as atuais comunidades muçulmanas do Brasil, e são bem integrados ao restante da sociedade. Apesar de, vez ou outra, serem taxados

por órgãos de inteligência e de mídia nacionais e internacionais como suspeitos de ligação com o terrorismo, não parece haver, no Brasil, o mesmo tipo de racialização e securitização generalizadas de muçulmanos que observamos em outros países. Com as transformações pelas quais passa a população muçulmana brasileira, isso pode mudar. Cresce, ao mesmo tempo, a quantidade de brasileiros convertidos ao islã nas periferias, e de imigrantes e refugiados muçulmanos vindos do continente africano.

Essa dissertação responde algumas questões, mas deixa muitas outras em aberto. Não sou capaz de dar uma resposta definitiva acerca da conceituação da islamofobia como um tipo de racismo no Brasil. Devido à dificuldade para encontrar referências e outros limites do texto, pouco escrevi sobre as articulações entre nacionalismo judaico e islamofobia, ou sobre a manifestação do fenômeno em outros países latino-americanos. Em geral, a Europa foi tomada como um bloco quase homogêneo em relação à mobilização da islamofobia, quando, na realidade, há especificidades de um país do continente ao outro. Por fim, pouquíssimo foi falado sobre as estratégias de resistência à islamofobia, para além da identificação e desconstrução de um certo número de estereótipos que, apoiado em tantos outros autores, procurei realizar. Como muitos muçulmanos que conheci no Centro Islâmico de Minas Gerais, destaco a importância de se conhecer, de perto, as comunidades muçulmanas do Brasil, a fim de vencer o preconceito contra elas. Indico, ainda, a leitura do *I Relatório de Islamofobia no Brasil* (Gracias, 2022), elaborado pelo Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes da Universidade de São Paulo. Além de permitir a compreensão da islamofobia sob o ponto de vista não daqueles que a praticam, mas dos muçulmanos e das muçulmanas, que são as principais atingidas, o relatório elenca algumas propostas de combate a essa forma de ódio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAS, Tahir. Islamophobia as the hidden hand of structural and cultural racism. *In*: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (eds.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Abingdon: Routledge, 2019. p. 32–41.
- ABBASI, Iskander. Islam, Muslims, and the Coloniality of Being: Reframing the Debate on Race and Religion in Modernity. **Journal for the Study of Religion**, v. 33, n. 2, p. 1–31, 2020.
- ABDELKADER, Deina. Old wine in new bottles: Secularism and Islamophobia in Egypt. *In*: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (eds.). **Islamophobia in Muslim Majority Societies**. Routledge: Abingdon, 2019. p. 125–136.
- AGARWALA, Tora. Voice from Assam camp for ‘illegal foreigners’: But I’m still imprisoned. **The Indian Express**, Matia, 07 mar. 2023. Disponível em <https://indianexpress.com/article/north-east-india/assam/voice-from-assam-camp-for-illegal-foreigners-but-im-still-imprisoned-8482913/>. Acesso em 12 jul. 2023.
- AGNOLIN, Adone. Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s). **Tempo**, v. 18, n. 32, p. 19–48, 2012.
- ALBERTO, Felipe Vidal Benvenuto; BORGES, Tomás Paixão. As Relações Brasil-Oriente Médio no Regime Militar: Uma Trajetória Tortuosa. **Fronteira**, v. 21, n. 41, p. 158–178, 2022.
- ALDROVANDI, Carlo. Theo-Politics in the Holy Land: Christian Zionism and Jewish Religious Zionism. **Religion Compass**, v. 5, n. 4, p. 114–128, 2011.
- ALENCAR JÚNIOR, Moacir Pereira. Conservadorismo Católico na Era Vargas (1930–1945): liberais, integralistas e comunistas segundo Plínio Corrêa de Oliveira. **Revista Sem Aspas**, Araraquara, v. 7, n. 1, p. 68–89, 2018.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALFANO, Bruno; ELLER, Johanns. Criticada por Bolsonaro por ser 'de esquerda', TV Escola exibiu documentário com Olavo de Carvalho. **O Globo**, 16 dez. 2019. Disponível em <https://oglobo.globo.com/brasil/educacao/criticada-por-bolsonaro-por-ser-de-esquerda-tv-escola-exibiu-documentario-com-olavo-de-carvalho-24130625>. Acesso em 05 dez. 2023.
- ALI, Ameer. The genesis of the Muslim community in Ceylon (Sri Lanka): A historical summary. **Asian Studies Association of Australia**, v. 19, p. 65–82, 1984.
- AL JAZEERA. ‘Give us 10 minutes’: How Israel bombed a Gaza media tower. **Al Jazeera**, 15 mai. 2021. Disponível em

<https://www.aljazeera.com/news/2021/5/15/give-us-10-minutes-how-israel-bombed-gaza-media-tower>. Acesso em 15 mai. 2021.

_____. Palestinians ‘an invention’ of past century: Israel’s Smotrich. **Al Jazeera**, 20 mar. 2023. Disponível em <https://www.aljazeera.com/news/2023/3/20/palestinians-an-invention-of-past-century-israel-smotrich>. Acesso em 05 dez. 2023.

ALMEIDA, Alexandre de. **Música Skinhead White Power brasileira: guia de referência**. Tese (Doutorado em História Social) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. Neoconservadorismo e liberalismo. *In*: GALLEGRO, Esther Solano (org.). **O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 27–32.

_____. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro, 2019.

ALONSO, Nuria González. Sebastián Hurtado de Corcuera: Gobernador de Panamá y de Filipinas. **Anales del Museo de América XX**, p. 199–218, 2012.

AMELI, Saied Reza; MERALI, Arzu. A multidimensional model of understanding Islamophobia: A comparative practical analysis of the US, Canada, UK and France. *In*: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (eds.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Abingdon: Routledge, 2019. p. 42–57.

ANISTIA INTERNACIONAL. **“Caged without a roof”: Apartheid in Myanmar’s Rakhine State**. Londres: Anistia Internacional, 2017.

_____. **Remaking Rakhine State**. Londres: Anistia Internacional, 2018.

ANNING, Fraser. Full text: Senator Fraser Anning’s maiden speech. **SBS News**, 14 ago. 2018. Disponível em <https://www.sbs.com.au/news/article/full-text-senator-fraser-annings-maiden-speech/8shbk54k6>. Acesso em 31 jul. 2023.

ARAÚJO, Natália. Avanços e desafios da nova Lei de Migração. **CartaCapital**, 27 abr. 2017. Disponível em www.cartacapital.com.br/blogs/gr-ri/avancos-e-desafios-da-nova-lei-de-migracao/. Acesso em 04 dez. 2023.

ARAÚJO, Ernesto. Trump e o Ocidente. **Cadernos de Política Exterior**, v. 6, n. 2, p. 323–358, 2017.

ARAUJO, H. C. de Souza. Contra a imigração assyria. **Diário Economico**, ano 7, n. 1711, 01 mar. 1934, p. 8. Disponível em https://memoria.bn.br/pdf/093092/per093092_1934_01711.pdf. Acesso em 03 nov. 2023.

ARCHER, Toby. Breivik's Swamp. **Foreign Policy**, 25 jul. 2011. Disponível em https://web.archive.org/web/20110910205259/http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/07/25/breivik_s_swamp?page=0%2C1. Acesso em 12 jul. 2023.

ARGENTE, Juan Antonio Alcaraz. Pueblos que hacen fiesta (Un paseo por la Fiesta de Moros y Cristianos en el mundo). *In*: VALDERRAMA, Milena Cáceres (ed.). **La Fiesta de Moros y Cristianos en el mundo, Tomo I**. Lima: Pontificia Universidad Católica del Peru, 2021. p. 24–62.

ARJANA, Sophia Rose. **Muslims in the Western Imagination**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2015.

ARMAJANI, Jon. Islamism. *In*: CAMPO, Juan E. (ed.). **Encyclopedia of Islam**. Nova Iorque: Facts on File, 2009. p. 376–377.

ARMIJO, Jacqueline. Islam in China. *In*: ESPOSITO, John L.; VOLL, John O.; BAKAR, Osman (eds.). **Asian Islam in the 21st Century**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008. p. 197–228.

ASHUTOSH, Ishan. The transnational routes of white and Hindu nationalisms. **Ethnic and Racial Studies**, v. 45, n. 2, p. 319–339, 2022.

ASLAN, Ali. The politics of Islamophobia in Turkey. *In*: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (eds.). **Islamophobia in Muslim Majority Societies**. Routledge: Abingdon, 2019. p. 71–92.

ASSIS, Machado de. O ideal do crítico. **Diário do Rio de Janeiro**, 08 out. 1865. Disponível em <https://machadodeassis.ufsc.br/obras/criticas/CRITICA,%20O%20ideal%20do%20critico,%201865.htm>. Acesso em 29 out. 2023.

ATIBAIA, Paulo Cesar. Olavo de Carvalho — Palestra 'O Totalitarismo Islâmico'. **YouTube**, 07 nov. 2012. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=pQKr9R4biBU>. Acesso em 25 nov. 2023.

AVAAZ. Relatório Avaaz-Joice Hasselmann. **The Intercept**, 26 out. 2018. Disponível em theintercept.com/document/relatorio-avaaz-joyce-hasselmann/. Acesso em 05 dez. 2023.

AWAN, Imran. Cyber-Islamophobia and Internet Hate Crime. *In*: AWAN, Imran (ed.). **Islamophobia in Cyberspace: Hate Crimes Go Viral**. Abingdon: Routledge, 2016. p. 7–22.

_____. Introduction. *In*: AWAN, Imran (ed.). **Islamophobia in Cyberspace: Hate Crimes Go Viral**. Abingdon: Routledge, 2016. p. 1–6.

AZEVEDO, Reinaldo. QUANTOS SÃO OS ANÉIS QUE SEPARAM O PT DOS TERRORISTAS ISLÂMICOS QUE ATUAM NO BRASIL?. **Veja**, 11 abr. 2011. Disponível em

<https://veja.abril.com.br/coluna/reinaldo/quantos-sao-os-aneis-que-separam-o-pt-dos-terroristas-islamicos-que-atuam-no-brasil>. Acesso em 30 nov. 2023.

_____. Discurso insano sobre o Oriente Médio – Dilma diz uma monumental tolice sobre a suposta “islamofobia” e sobre Israel. **Veja**, 25 set. 2012. Disponível em <https://veja.abril.com.br/coluna/reinaldo/discurso-insano-sobre-o-oriente-medio-8211-dilma-diz-uma-monumental-tolice-sobre-a-suposta-islamofobia-e-sobre-israel>. Acesso em 22 nov. 2023.

_____. Por que o Ocidente ainda tem de pedir desculpas ao Islã? Ou: Vagabundos morais flertam com o terror. Ou ainda: “Islamofobia” uma ova!. **Veja**, 09 jan. 2015. Disponível em <https://veja.abril.com.br/coluna/reinaldo/por-que-o-ocidente-ainda-tem-de-pedir-desculpas-ao-islã-ou-vagabundos-morais-flertam-com-o-terror-ou-ainda-islamofobia-uma-ova>. Acesso em 22 nov. 2023.

BABER, Zaheer. ‘Race’, Religion and Riots: The ‘Racialization’ of Communal Identity and Conflict in India. **Sociology**, v. 38, n. 4, p. 701–718, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. 12. ed. São Paulo: HUCITEC, 2006.

BALACHANDRAN, P. K. RSS Toying With Buddhist-Hindu Peace Zone Idea?. **The New Indian Express**, 08 out. 2014. Disponível em <https://www.newindianexpress.com/world/2014/oct/08/RSS-Toying-With-Buddhist-Hindu-Peace-Zone-Idea-669176.html>. Acesso em 12 jul. 2023.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. Islamofobia à brasileira. **Folha de S. Paulo**, 15 jan. 2015. Disponível em religiosamente.blogfolha.uol.com.br/2015/01/15/islamofobia-a-brasileira/. Acesso em 04 dez. 2023

BANAJI, Shakuntala. Vigilante Publics: Orientalism, Modernity and Hindutva Fascism in India. **Javnost — The Public**, v. 25, n. 4, p. 333–350, 2018.

BANGSTAD, Sindre. Bat Ye'or and Eurabia. In: SEDWICK, Mark (ed.). **Key Thinkers of the Radical Right: Behind the New Threat to Liberal Democracy**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2019. p. 170–183.

BARBERÁ, Marcel Gascón; VLADISAVLJEVIC, Anja. Orban’s ‘Greater Hungary’ Map Creates Waves in Neighbourhood. **Balkan Insight**, Bucareste, Zagreb, 07 mai. 2020. Disponível em <https://balkaninsight.com/2020/05/07/orbans-greater-hungary-map-creates-waves-in-neighbourhood/>. Acesso em 12 jul. 2023.

BARBOSA, Francirosy Campos. Covid-19, comunidades islâmicas, islamofobia. **Religião e Sociedade**, v. 41, n. 2, p. 115–134, 2021.

BARBOSA, Francirosy Campos; SOUZA, Felipe Freitas de; SILVA, Francisco Cleverson Pereira da. **II Relatório de Islamofobia no Brasil – Pós 7/10/2023**.

Disponível em https://drive.google.com/file/d/1YxUS_ZtBNuWG23Hg9hNm0LacdVnJZUfb/view. Acesso em 05 dez. 2023.

BARRETTO, Eduardo. No rastro de Adélio. **Crusoé**, 21 set. 2018. Disponível em <https://crusoe.com.br/edicoes/21/no-rastro-de-adelio/>. Acesso em 04 dez. 2023.

BARROS, José D'Assunção. Cristianismo e política na Idade Média: as relações entre o papado e o império. **Horizonte**, v. 7, n. 15, p. 53–72, 2009.

BARROSO, Gustavo. **O quarto Império**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.

_____. A Africa e a civilização. **A Offensiva**, ano 3, n. 286, 16 set. 1936, p. 2. Disponível em <https://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=178586&pesq=musulmanos&pagfis=762>. Acesso em 05 nov. 2023.

_____. **História Secreta do Brasil, segunda parte: da abdicação de D. Pedro I à maioria de D. Pedro II**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

_____. **Judaísmo, Maçonaria e Comunismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

BASILE, Marcello Otávio N. de C. O Império brasileiro: panorama político. *In*: LINHARES, Maria Yedda (org.). **História geral do Brasil**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2016. n.p.

BASSETS, Marc. Islamoesquerdismo, a última guerra cultural francesa. **El País**, Paris, 21 fev. 2021. Disponível em <https://brasil.elpais.com/internacional/2021-02-21/islamoesquerdismo-a-ultima-guerra-cultural-francesa.html%20>. Acesso em 11 jul. 2023.

BATTAGLIA, Gino. Hindutva: o fundamentalismo nacional-religioso na Índia contemporânea. *In*: PACE, Enzo; OLIVEIRA, Irene Dias; AUBRÉE, Marion (orgs.). **Fundamentalismos religiosos, violência e sociedade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 33–46.

BATUNSKY, Mark. Islam and Russian Mediaeval Culture. **Die Welt des Islams**, 1986, New Series, Bd. 26, n. 1/4, p. 1–27, 1986.

BAUN, Phillip Stenmann. Memory and far-right historiography: The case of the Christchurch shooter. **Memory Studies**, v. 15, n. 4, p. 650–665, 2021.

BAYAT, Asef. The Use and Abuse of 'Muslim Societies'. **ISIM newsletter**, v. 13, n. 1, p. 5, 2003.

BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid. The state of Islamophobia in Europe in 2017. *In*: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (eds.). **European Islamophobia Report 2017**. Istanbul: SETA, 2018. p. 7–27.

_____. The state of Islamophobia in Europe in 2022. *In*: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (eds.). **European Islamophobia Report 2022**. Viena: Leopold Weiss Institute, 2023. p. 7–25.

BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid; FAYTRE, Léonard. Making sense of Islamophobia in Muslim societies. *In*: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (eds.). **Islamophobia in Muslim Majority Societies**. Routledge: Abingdon, 2019. p. 5–20.

BAZIAN, Hatem. 'Religion-building' and foreign policy. *In*: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (eds.). **Islamophobia in Muslim Majority Societies**. Routledge: Abingdon, 2019. p. 21–44.

BBC. The Islamic veil across Europe. **BBC**, 31 mai. 2018. Disponível em <https://www.bbc.com/news/world-europe-13038095>. Acesso em 11 jul. 2023.

_____. Sweden rape: Most convicted attackers foreign-born, says TV. **BBC**, 22 ago. 2018. Disponível em <https://www.bbc.com/news/world-europe-45269764>. Acesso em 11 jul. 2023.

_____. Tunisia bans niqab in government buildings. **BBC**, 05 jul. 2019. Disponível em <https://www.bbc.com/news/world-africa-48888144>. Acesso em 11 jul. 2023.

BEKA, Rezart. Islamophobia in the contemporary Albanian public discourse. *In*: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (eds.). **Islamophobia in Muslim Majority Societies**. Routledge: Abingdon, 2019. p. 45–58.

BELL, Dominic. Examining the Persecution of Blacks During the Holocaust. **Undergraduate Transitional Justice Review**, v. 4, n. 1, p. 19–33, 2013.

BERGAMO, Mônica. A LIGA E O PARTO. **Folha de S. Paulo**, 09 ago. 2007. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0908200711.htm>. Acesso em 04 dez. 2023.

BERGER, Maurits S. **A Brief History of Islam in Europe: Thirteen Centuries of Creed, Conflict and Coexistence**. Leiden: Leiden University Press, 2014.

BERGMANN, Eirikur. The Eurabia conspiracy theory. *In*: ÖNNERFORS, Andreas; KROUWEL, André (eds.). **Europe: Continent of Conspiracies — Conspiracy Theories in and about Europe**. Abingdon: Routledge, 2021. p. 36–53.

BEYDOUN, Khaled A. **American Islamophobia: Understanding the Roots and Rise of Fear**. Oakland: University of California Press, 2018.

BEYER, Peter. Religion and Globalization. *In*: RITZER, George. **The Blackwell Companion to Globalization**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2007. p. 444–460.

BHALLA, Nita. Kenya court's hijab ban ruling sparks fears over Muslim girls' schooling. **Reuters**, 25 jan. 2019. Disponível em <https://www.reuters.com/article/us-kenya-women-hijab-idUSKCN1PJ244>. Acesso em 12 jul. 2023.

BLEE, Kathleen; LATIF, Mehr. Ku Klux Klan: Vigilantism against blacks, immigrants and other minorities. *In*: BJØRGO, Tore; MAREŠ, Miroslav (eds.). **Vigilantism against Migrants and Minorities**. Abingdon: Routledge, 2019. p. 31–42.

BLEICH, Erik. What Is Islamophobia and How Much Is There? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept. **American Behavioral Scientist**, Middlebury, v. 55, n. 12, 2011.

BOBAKO, Monika. The Palestinian Knot: The 'New Anti-Semitism', Islamophobia and the Question of Postcolonial Europe. **Theory, Culture & Society**, v. 35, n. 3, p. 99–120, 2018.

BOECKEL, Cristina; SANTOS, Eliana. Mulher de baleado no Jacarezinho diz que ele se entregou, mas foi executado; polícia nega. **G1**, 07 mai. 2021. Disponível em <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/05/07/familiares-de-mortos-no-jacarezinho-fazem-identificacao-de-corpos-no-impl.html>. Acesso em 05 dez. 2023.

BOER, Roland; ABRAHAM, Ibrahim. 'God Doesn't Care': The Contradictions of Christian Zionism. **Religion and Theology**, v. 16, n. 1, p. 90–110, 2009.

BOITO JÚNIOR, Armando. O caminho brasileiro para o fascismo. **Caderno CRH**, v. 34, p. 1–23, 2021.

BOLSONARO, Eduardo. AMEAÇA TERRORISTA... **Facebook**, 22 jan. 2017. Disponível em <https://www.facebook.com/watch/?v=632165260309435>. Acesso em 29 nov. 2023.

BOLSONARO, Jair. — Ao tratar como vítimas traficantes... **Twitter**, 09 mai. 2021. Disponível em <https://twitter.com/jairbolsonaro/status/1391539553765310469>. Acesso em 05 dez. 2023.

BOWSER, Matthew J. **Misdirected rage: the fascist response to co-colonialism and capitalism in Burma and the origins of Burmese islamophobia, 1929–1942**. Dissertação (Doutorado em História) — Northeastern University Boston, Massachusetts, 2020.

BOXER, Charles R. **O Império colonial português (1415–1825)**. Tradução de Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70, 1981.

BRANDÃO, Renato Pereira. A Companhia, Gusmão e Pombal: do Tratado de Madri à expulsão do Império. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, v. 443, p. 21–56, 2009.

BRASIL. **Annaes do Senado do Imperio do Brazil, anno de 1887, livro 3**. 1887. Disponível em https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Imperio/1887/1887%20Livro%203.pdf. Acesso em 29. out. 2023.

_____. **Annaes da Assembléa Nacional Constituinte 1933/1934 Volume 6**. 1935. Disponível em <https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/8128>. Acesso em 03 nov. 2023.

_____. **Diário da Câmara dos Deputados, ano 72, n. 104**. 15 jun. 2017. Disponível em <https://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD0020170615001040000.PDF>. Acesso em 29 nov. 2023.

_____. Discurso do(a) Deputado(a) JAIR BOLSONARO em 12/04/2017 às 09:20. **Câmara dos Deputados**, 12 abr. 2017. Disponível em <https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=3&nuSessao=073.3.55.O&nuQuarto=11&nuOrador=1&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=09:20&sgFaseSessao=BC%20%20%20%20%20%20%20%20%20&Data=12/04/2017&txApelido=JAIR%20BOLSONARO&txFaseSessao=Breves%20Comunica%C3%A7%C3%B5es%20%20%20%20%20%20%20%20%20&dtHoraQuarto=09:20&txEtapa=Com%20reda%C3%A7%C3%A3o%20final>. Acesso em 29 nov. 2023.

_____. Discurso do(a) Deputado(a) PASTOR EURICO PHS-PE em 26/04/2017 às 10:58. **Câmara dos Deputados**, 26 abr. 2017. Disponível em <https://www.camara.leg.br/internet/SitaqWeb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=092.3.55.O&nuQuarto=53&nuOrador=2&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=10:58&sgFaseSessao=BC&Data=26/04/2017&txApelido=PASTOR%20EURICO,%20PHS-PE&txFaseSessao=Breves%20Comunica%C3%A7%C3%B5es&txTipoSessao=Deliberativa%20Extraordin%C3%A1ria%20-%20CD&dtHoraQuarto=10:58&txEtapa=>. Acesso em 29 nov. 2023.

BRASIL, Felipe Moura. Brasil do PT liga narcotráfico a terror islâmico. **Veja**, 01 fev. 2015. Disponível em <https://veja.abril.com.br/coluna/felipe-moura-brasil/brasil-do-pt-liga-narcotrafico-a-terror-islamico/>. Acesso em 30 nov. 2023.

_____. Embaixada de amigos radicais do PT preocupa militares: “é área soberana do Hamas agora” no coração de Brasília. **Veja**, 10 fev. 2015. Disponível em <https://veja.abril.com.br/coluna/felipe-moura-brasil/embaixada-de-amigos-radicais-do-pt-preocupa-militares-8220-e-area-soberana-do-hamas-agora-8221-no-coracao-de-brasilia>. Acesso em 30 nov. 2023.

BRASIL, Márcia. Homens são presos quando distribuíam panfletos que incitam intolerância contra muçulmanos no Rio. **G1**, 21 set. 2019. Disponível em <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/11/21/homens-sao-presos-quando-distribuiam-panfletos-que-incitam-estupro-e-decapitacao-de-nao-muculmanos-no-rio.ghtml>. Acesso em 05 dez. 2023.

BRASIL DE FATO. Polícia Civil do RJ destrói com caveirão placa em homenagem a mortos na Chacina do Jacarezinho. **Brasil de Fato**, 11 mai. 2022. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2022/05/11/policia-civil-do-rj-destroi-com-caveirao-placa-em-homenagem-a-mortos-na-chacina-do-jacarezinho>. Acesso em 05 dez. 2023.

BRASIL PARALELO. Capítulo 1 - A Cruz e a Espada | Brasil - A Última Cruzada. **YouTube**, 20 set. 2017. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=TkOIAKE7xqY&t>. Acesso em 01 dez. 2023.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Nação, sociedade civil, estado e estado-nação: uma perspectiva histórica. **Textos para Discussão da Escola de Economia de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas**, v. 189, p. 1–25, 2009.

_____. Estado, estado-nação e formas de intermediação política. **Lua Nova**, v. 100, p. 155–185, 2017.

BRETFELD, Sven. Buddhism Endangered by Hidden Enemies: Conspiracy Narratives in Sri Lankan Buddhist Present and Past. *In*: DYRENDAL, Asbjørn; ROBERTSON, David G.; ASPREM, Egil. **Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion**. Leiden: Brill, 2018. p. 257–278.

BRITISH Library. Writing and Picturing History: Historical Manuscripts from the Royal collection. **British Library**. Disponível em <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/TourHistoryVernac.asp>. Acesso em 05 out. 2021.

BURITY, Joanildo A. Religião, política e cultura. **Tempo Social**, v. 20, n. 2, p. 83–113, 2008.

BURKE, Peter. Nationalism and vernaculars, 1500–1800. *In*: BREUILLY, John (ed.). **The Oxford Handbook of the History of Nationalism**. Oxford: Oxford University Press, 2013. n.p.

BUSH, George. Address Before a Joint Session of the Congress on the Persian Gulf Crisis and the Federal Budget Deficit. **The American Presidency Project**, 11 set. 1990. Disponível em <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/address-before-joint-session-the-congress-the-persian-gulf-crisis-and-the-federal-budget>. Acesso em 20 dez. 2022.

BUSH, George W. Remarks by the President Upon Arrival. **The White House: president George W. Bush**, 16 set. 2001. Disponível em: <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010916-2.html>. Acesso em 11 jan. 2023.

_____. Address to a Joint Session of Congress and the American People. **The White House: president George W. Bush**, 20 set. 2001 Disponível em <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>. Acesso em 12 jan. 2023.

CAINKAR, Louise. Islamophobia and the US ideological infrastructure of white supremacy. *In*: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (eds.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Abingdon: Routledge, 2019. p. 239–251.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **O influxo ultramontano no Brasil: o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira**. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

CALDEIRA NETO, Odilon. Neofascismo, “Nova República” e a ascensão das direitas no Brasil. **Conhecer: debate entre o público e o privado**, v. 10, n. 24, 2020.

CAMPO, Juan E. Andalusia. *In*: CAMPO, Juan E. (ed.). **Encyclopedia of Islam**. Nova Iorque: Facts on File, 2009. p. 41–42.

_____. Introduction. *In*: CAMPO, Juan E. (ed.). **Encyclopedia of Islam**. Nova Iorque: Facts on File, 2009. p. xxi-xxxv.

_____. Muhammad (Arabic: praiseworthy). *In*: CAMPO, Juan E. (ed.). **Encyclopedia of Islam**. Nova Iorque: Facts on File, 2009. p. 490–496.

_____. shaykh (sheik, sheikh). *In*: CAMPO, Juan E. (ed.). **Encyclopedia of Islam**. Nova Iorque: Facts on File, 2009. p. 622–623.

_____. Sufism. *In*: CAMPO, Juan E. (ed.). **Encyclopedia of Islam**. Nova Iorque: Facts on File, 2009. p. 639–641.

CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na Diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844–1875)**. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2010.

CARIELLO, Gabriel. Cartazes de grupo inspirado na Ku Klux Klan ameaçam homossexuais e muçulmanos em Niterói. **O Globo**, 21 set. 2015. Disponível em oglobo.globo.com/rio/bairros/cartazes-de-grupo-inspirado-na-ku-klux-klan-ameacam-homossexuais-muculmanos-em-niteroi-17559279. Acesso em 05 dez. 2023.

CARNEIRO, Márcia Regina da Silva Ramos. **Do sigma ao sigma — entre a anta, a águia, o leão e o galo — a construção de memórias integralistas**. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CARO, Isaac. Islamophobia in the First Decades of the Twenty-first Century: Observations from Latin America’s Southern Cone. Tradução: Carlos Pérez. **Latin American Perspectives**, v. 46, n. 3, p. 13–25, 2019.

CARVALHO, Tamiris; NASCIMENTO, Fernanda de Santos. O inimigo interno e a ordem política da nação: representações da ditadura civil militar na Revista *Veja* (1968–1969). **Temporalidades**, v. 6, n. 1, p. 158–174, 2014.

CARVALHO, Thaís da Rocha. **Liberdade religiosa no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal ultramontano O Apóstolo (1866–1891)**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2018.

CARVALHO, Olavo de. Entrevista de Olavo de Carvalho ao Embaixador Caius Traian Dragomir. **Viatsa Romaneasca**, 10 nov. 1998. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/entrevista-de-olavo-de-carvalho-ao-embaixador-caius-trai-an-dragomir/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. Juízes e pop stars. **Época**, 06 jan. 2001. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/juizes-e-pop-stars/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. A lógica do terrorismo. **Época**, 6 out. 2001. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/a-logica-do-terrorismo/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. **A Nova Era e a Revolução Cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci**. 3ª ed.; online, 2002. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/appendice-ii-a-nova-era-e-a-revolucao-cultural/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. Apostando na estupidez humana. **O Globo**, 6 jul. 2002. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/apostando-na-estupidez-humana/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. A mão de Stálin está sobre nós. **O Globo**, 03 ago. 2002. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/a-mao-de-stalin-esta-sobre-nos/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. Colaborando com a tragédia. **Jornal da Tarde**, 01 jan. 2003. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/colaborando-com-a-tragedia/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. Uma notícia e um lembrete. **O Globo**, 04 jan. 2003. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/uma-noticia-e-um-lembrete/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. Salvando a minha pele. **Zero Hora**, 06 abr. 2003. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/salvando-a-minha-pele/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. Diferenças específicas. **Jornal da Tarde**, 08 jan. 2004. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/diferencas-especificas/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. Alquimia da islamização. **Diário do Comércio**, 21 nov. 2005. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/alquimia-da-islamizacao/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. Para compreender a revolução mundial. **Diário do Comércio**, 14 mai. 2007. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/para-compreender-a-revolucao-mundial/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. Mudando o mundo. **Diário do Comércio**, 06 nov. 2008. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/mudando-o-mundo/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. Ignorando o essencial. **Diário do Comércio**, 03 abr. 2009. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/ignorando-o-essencial/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. Sun-Tzu às avessas. **Diário do Comércio**, 13 jul. 2010. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/sun-tzu-as-avessas/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. **Os EUA e a Nova Ordem Mundial: um debate entre Alexandre Dugin e Olavo de Carvalho**. Campinas: Vide Editorial, 2012.

_____. A revolução abrangente. **Diário do Comércio**, 27 out. 2013. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/a-revolucao-abrangente/>. Acesso em 24 nov. 2023.

_____. As garras da Esfinge – René Guénon e a islamização do Ocidente. **Verbum**, ano 1, n. 1–2, jul.–out. 2016. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/as-garras-da-esfinge-rene-guenon-e-a-islamizacao-do-ocidente/>. Acesso em 24 nov. 2023.

CASANOVA, José. Rethinking secularization: a global comparative perspective. **The Hedgehog Review**, v. 8, n. 1, p. 7–22, 2006.

CASTILHO, Marcio. Prevalências da "guerra revolucionária" em contexto democrático: as disputas no plano cultural sob o governo Bolsonaro. **Revista Eco-Pós**, v. 25, n. 2, p. 333–357, 2021.

CASTRO, Cristina Maria de. **A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.

_____. Usar ou não hijab no Brasil? Uma análise da religiosidade islâmica em um contexto minoritário. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 363–383, 2015.

CASTRO, Cristina Maria de; VILELA, Elaine Meire. Muçulmanos no Brasil: uma análise socioeconômica e demográfica a partir do Censo 2010. **Religião e Sociedade**, v. 39, n. 1, p. 170–197, 2019.

CASTRO, Isabelle Christine Somma de. **Orientalismo na imprensa brasileira: a representação de árabes e muçulmanos nos jornais *Folha de S.Paulo* e *O Estado de S.Paulo* antes e depois de 11 de setembro de 2001**. Dissertação (Mestrado em Língua, Literatura e Cultura Árabe) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CASOLARI, Marzia. **In the Shadow of the Swastika: The Relationships Between Indian Radical Nationalism, Italian Fascism and Nazism**. Abingdon: Routledge, 2020.

CDHN. **Report of the detailed findings of the Independent International Fact-Finding Mission on Myanmar**. Genebra: Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, 2018.

CHEDIAC, Jorge. Porque se faz necessaria a permanencia da França no Oriente. **Gazeta de Notícias**, ano 62, n. 31, 06 fev. 1936, p. 6. Disponível em https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_06&pesq=%22jorge%20chediac%22&pasta=ano%20193&pagfis=7763. Acesso em 03 nov. 2023.

_____. Batendo na mesma tecla dos direitos reclamados. **Gazeta de Notícias**, ano 62, n. 38, 14 fev. 1936, p. 8. Disponível em https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_06&pesq=%22jorge%20chediac%22&pasta=ano%20193&pagfis=7855. Acesso em 03 nov. 2023.

_____. Os christãos não odeiam aos mussulmanos: mas pretendem e desejam corrigil-os. **Gazeta de Notícias**, ano 62, n. 39, 15 fev. 1936, p. 6. Disponível em https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_06&pesq=%22jorge%20chediac%22&pasta=ano%20193&pagfis=7865. Acesso em 03 nov. 2023.

_____. Se os musulmanos da Syria imitarem Mustapha Kemal Pacha... O proximo Oriente ficará unido. **Gazeta de Notícias**, ano 62, n. 43, 20 fev. 1936, p. 6. Disponível em https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_06&pesq=%22jorge%20chediac%22&pasta=ano%20193&pagfis=7917. Acesso em 03 nov. 2023.

_____. Eternos descontentes e ambiciosos, os malfeitores syrios. **Gazeta de Notícias**, ano 62, n. 48, 28 fev. 1936, p. 6. Disponível em https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_06&pesq=%22jorge%20chediac%22&pasta=ano%20193&pagfis=7983. Acesso em 03 nov. 2023.

_____. A alma phenicia ou libaneza irmã da alma portugueza. **Gazeta de Notícias**, ano 62, n. 61, 14 mar. 1936, p. 6. Disponível em https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_06&pesq=%22jorge%20chediac%22&pasta=ano%20193&pagfis=8143. Acesso em 03 nov. 2023.

_____. Benito Mussolini, a esperança dos christãos syrio-libanezes. **Gazeta de Notícias**, ano 62, n. 76, 01 abr 1936, p. 6. Disponível em https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_06&pesq=%22jorge%20chediac%22&pasta=ano%20193&pagfis=8329. Acesso em 03 nov. 2023.

_____. Um antidoto para o mal religioso do Oriente Proximo. **Gazeta de Notícias**, ano 62, n. 83, 09 abr. 1936, p. 6. Disponível em https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_06&pesq=%22jorge%20chediac%22&pasta=ano%20193&pagfis=8411. Acesso em 03 nov. 2023.

_____. Republica christã e republica musulmana: E' o que será, em breve, o Libano e a Syria. **Gazeta de Notícias**, ano 62, n. 103, 03 mai. 1936, p. 8. Disponível em https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_06&pesq=%22jorge%20chediac%22&pasta=ano%20193&pagfis=8649. Acesso em 03 nov. 2023.

_____. Correspondencia da Palestina. **Gazeta de Notícias**, ano 62, n. 125, 29 mai. 1936. Disponível em https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_06&pesq=%22jorge%20chediac%22&pasta=ano%20193&pagfis=8917. Acesso em 03 nov. 2023.

_____. O Líbano — Suíça do Oriente. **Gazeta de Notícias**, ano 62, n. 219, 16 set. 1936, p. 6. Disponível em https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_06&Pesq=%22jorge%20chediac%22&pagfis=10145. Acesso em 03 nov. 2023.

CHIARI, Gisele Gemmi. **A presença do medievalismo em Gonçalves Dias: uma estudo das Sextilhas de Frei Antão**. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

CHILDERS, Barry. **The Plurality Of Soviet Religious "policy"**. Dissertação (Mestrado em Artes) — Florida State University, Tallahassee, 2012.

CHOUDHURY, Samrat. The Hindutva ideal of Akhand Bharat has held firm but its spatial, chronological extents remain hazy. **Firstpost**, 17 fev 2021. Disponível em <https://www.firstpost.com/india/the-hindutva-ideal-of-akhand-bharat-has-held-firm-but-its-spatial-chronological-extents-remain-hazy-9313531.html>. Acesso em 13 jul. 2021.

CIBRJ. O Novo Anti-Semitismo e Suas Raízes Históricas. **CIBRJ**, 2003. Disponível em <https://web.archive.org/web/20031129184521/http://www.cibrj.com.br/informativo3.htm>. Acesso em 25 nov. 2023.

CIDADAO KANE SP. Manifestação - fora PT. **TwitCasting**, 15 nov. 2014. Disponível em <https://us.twitcasting.tv/cidadaokanesp/movie/117406099>. Acesso em 28 nov. 2023.

CIGAR, Norman. The Nationalist Serbian Intellectuals and Islam: Defining and Eliminating a Muslim Community. *In*: QURESHI, Emran; SELLS, Michael A. (eds.). **The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2003. p. 314–351.

CIS. Ministro usa Islam para atacar universidades. **CIS**, 23 nov. 2019. Disponível em www.cismuslim.org/index.php/os-cis/notas/30-ministro-usa-islam-para-atacar-universidades. Acesso em 05 dez. 2023.

CIVANTOS, Christina. Ali Bla Bla's Double-Edged Sword: Argentine President Carlos Menem and the Negotiation of Identity. *In*: ALSULTANY, Evelyn; SHOHAT, Ella (eds.). **Between the Middle East and the Americas: The Cultural Politics of Diaspora**. Ann Arbor: University of Michigan, 2013. p. 108–129.

CLARK, Roland. Kalergi Plan: The Undying "White Genocide" Conspiracy Theory. **Rantt Media**, 02 mai. 2020. Disponível em <https://rantt.com/the-kalergi-plan-explained>. Acesso em 12 jul. 2023.

COLETTA, Ricardo Della. Assessor da Presidência publica poema que abre manifesto de atirador da Nova Zelândia. **Folha de S. Paulo**, 26 abr. 2019. Disponível em

www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/04/assessor-da-presidencia-publica-poema-que-abre-manifesto-de-atirador-da-nova-zelandia.shtml. Acesso em 05 dez. 2023

CONSTANTINO, Rodrigo. Comunistas e radicais islâmicos: uma aliança profana. **Gazeta do Povo**, 18 abr. 2018. Disponível em <https://www.gazetadopovo.com.br/rodrigo-constantino/artigos/comunistas-e-radicaais-islamicos-uma-alianca-profana/>. Acesso em 30 nov. 2023.

COOK, Karoline. Contesting belonging: Relationships between Muslims and Christians in colonial Latin America. *In*: THOMAS, David; CHESWORTH, John (Eds.). **Christian-Muslim Relations, a Bibliographical History Volume 12: Asia, Africa and the Americas (1700–1800)**. Leiden: Brill, 2018. p. 725–734.

COSTA JUNIOR, C. L. J.; GRESSANA, L. Shilock e o mercador de Veneza: os judeus e o antissemitismo na Europa renascentista. **Perspectiva**, v. 35, n. 132, p. 55–64, 2011.

CHASIN, J. **O Integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hipertardio**. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

CORRÊA, Pero. De outra do mesmo para os Irmãos que estavam em Africa, de S. Vicente, do anno de 1551. *In*: **Cartas avulsas: 1550–1568**. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931. p. 97–100.

CORY, Stephen. jihad. *In*: CAMPO, Juan E. (ed.). **Encyclopedia of Islam**. Nova Iorque: Facts on File, 2009. p. 397–399.

COSENTINO, Gabriele. **Social Media and the Post-Truth World Order: The Global Dynamics of Disinformation**. Cham: Palgrave Mcmillan, 2020.

COSTA, Priscila. Perigos da LEI DE MIGRAÇÃO sendo repercutida na Assembleia Legislativa do Ceará. **Facebook**, 17 mai. 2017. Disponível em <https://www.facebook.com/priscilacostaoficial/videos/309051869529933>. Acesso em 30 nov. 2023.

_____. EM FORTALEZA..., **Facebook**, 12 jul. 2017. Disponível em <https://www.facebook.com/watch/?v=334755650292888>. Acesso em 30 nov. 2023.

COSTA, Valéria Gomes. Irmãos do Rosário e sectários da religião maometana: sociabilidades entre africanos no Recife oitocentista. **Topoi**, v. 19, n. 37, p. 33–56, 2018.

CRAWFORD, Neta C. **Human Cost of the Post-9/11 Wars: Lethality and the Need for Transparency**. Providence: Watson Institute for International and Public Affairs, 2018.

CREWS, Robert D. Fear and Loathing in the Russian Empire. *In*: RENTON, James; GIDLEY, Ben (eds.). **Antisemitism and Islamophobia in Europe: A Shared Story?**. Londres: Palgrave Macmillan, 2017. p. 79–98.

CUNHA, Luiz Antônio. **A Educação Brasileira na Primeira Onda Laica**. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 2017.

DAVEY, Jacob; EBNER, Julia. **‘The Great Replacement’: The Violent Consequences of Mainstreamed Extremism**. Londres: Institute for Strategic Dialogue, 2019.

DAYAN, Hilla. Neozionism: portrait of a contemporary hegemony. **Settler Colonial Studies**, p. 1–19, 2018.

DE BRUIN, Robin. European union as a road to serfdom: The Alt-Right’s inversion of narratives on European integration. **Journal of Contemporary European Studies**, v. 30, n. 1, p. 52–66, 2022.

DEDON, Theodore G. From Julius Evola to Anders Breivik: The Invented Tradition of Far-Right Christianity. In: MANNION, Gerard; DOYLE, Dennis M.; DEDON, Theodore G. (eds.). **Ecumenical Perspectives Five Hundred Years After Luther’s Reformation**. Oxford: Palgrave Macmillan, 2021. p. 83–105.

DELFIN, Rodrigo Borges. Nova Lei de Migração é sancionada, mas vetos derrubam anistia e outros 19 pontos. **MigraMundo**, 25 mai. 2017. Disponível em migramundo.com/nova-lei-de-migracao-e-sancionada-mas-vetos-derrubam-anistia-e-mais-19-pontos/. Acesso em 04 dez. 2023.

DESCHNER, Karlheinz. **God and the Fascists: The Vatican Alliance with Mussolini, Franco, Hitler, and Pavelić**. Tradução de Richard Pepper. Amherst: Prometheus Books, 2013.

DESLYS, C. H. As botas de cendrillon. **O Liberal Republicano: jornal politico e social**, ano 5, n. 1151, 9 ago. 1856, p. 1. Disponível em https://memoria.bn.br/pdf/705403/per705403_1856_01151.pdf. Acesso em 29 out. 2023.

DEV, Atul. Far-right European politicians help India push an image of normalcy in isolated Kashmir. **Coda Story**, 06 abr. 2020. Disponível em <https://www.codastory.com/disinformation/far-right-europe-kashmir/>. Acesso em 12 jul. 2023.

DIARIO DE PERNAMBUCO. O Alcorao e as mulheres arabes. **Diario de Pernambuco**, ano 30, n. 124, 31 mai. 1854, p. 2. Disponível em https://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=029033_03&pagfis=5263. Acesso em 29 out. 2023.

_____. O Alcorao e as mulheres arabes. **Diario de Pernambuco**, ano 30, n. 127, 03 jun. 1854, p. 3. Disponível em https://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=029033_03&pagfis=5276. Acesso em 29 out. 2023.

DIEGUEZ, Consuelo. Juventude bolsonarista: a extrema direita sai do armário no Brasil. **Piauí**, ed. 148, jan. 2019. Disponível em piaui.folha.uol.com.br/materia/juventude-bolsonarista/. Acesso em 05 dez. 2023.

DOBAYEV, Igor; SCHUKINA, Elena. Islamophobia in Russia: the Origins and Current Status. **Russia and the Moslem World**, v. 307, n. 1, 2020, p. 22–37.

DOMENE, Marina Gialluca. **O Diabo em Anchieta: a representação do diabólico no Brasil dos Quinhentos**. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

DOMINGOS, Roney. Brasil vai receber 13 navios com refugiados muçulmanos e está criando cidade para abrigá-los? Não é verdade!. **G1**, 15 jun. 2017. Disponível em <https://g1.globo.com/e-ou-nao-e/noticia/brasil-vai-receber-13-navios-com-refugiados-muculmanos-e-esta-criando-cidade-para-abriga-los-nao-e-verdade.ghtml>. Acesso em 04 dez. 2023.

DONNER, Fred M. Modern approaches to early Islamic history. *In*: ROBINSON, Chase F. **The New Cambridge History of Islam Volume 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 625–647.

_____. **Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam**. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

DRUMMOND, Adriano Lima. Um rei encoberto debaixo dum santo: sebastianismo no “sermão a São Sebastião”, de padre Antônio Vieira. **Revista do CESP**, v. 28, n. 40, p. 53–77, 2008.

DUMAS, Alexandra Gouvêa. **Mouros e cristãos — caminhos, cenas, crenças e criações: análise dos espetáculos de tradição carolíngia “Auto de Floripes” (Príncipe, São Tomé e Príncipe, África) e “Luta de Mouros e Cristãos (Prado, Bahia, Brasil)**. Tese (Doutorado em Artes Cênicas) — Universidade Federal da Bahia, Salvador; Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Nanterre, 2011.

DUMITRESCU, Radu. Foreign Affairs Ministry condemns Hungarian PM’s ‘Greater Hungary’ scarf. **Romanian Insider**, 22 nov. 2022. Disponível em <https://www.romania-insider.com/romania-foreign-ministry-condemns-hungarian-pm-greater-hungary-scarf>. Acesso em 12 jul. 2023.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro (A origem do "mito da modernidade")**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DW. Visegrad Group urges EU reforms after Brexit. **DW**, 21 jul. 2016. Disponível em <https://www.dw.com/en/visegrad-group-calls-for-eu-reforms-in-wake-of-brexit-vote/a-19419234>. Acesso em 12 jul. 2023.

_____. Moradores e ativistas denunciam abusos em operação no Rio. **DW**, 08 mai. 2021. Disponível em

www.dw.com/pt-br/moradores-e-ativistas-denunciam-abusos-em-operação-policial-no-rio/a-57457902. Acesso em 05 dez. 2023.

ELISABETH, Marta. A convite de uma das patriotas... **Facebook**, 15 mai. 2021. Disponível em <https://www.facebook.com/marta.elisabeth.509/videos/766212740755725>. Acesso em 31 nov. 2023.

EKMAN, Mattias. The Great Replacement: Strategic mainstreaming of far-right conspiracy claims. **Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies**, v. 28, n. 4, p. 1127–1143, 2022.

ESSA, Azad. India consul general in United States calls for 'Israeli model' in Kashmir. **Middle East Eye**, Nova Iorque, 26 nov. 2019. Disponível em <https://www.middleeasteye.net/news/india-consul-general-united-states-calls-israeli-solution-kashmir>. Acesso em 12 jul. 2023.

ESTEVEZ, Olivier. A historical perspective: Secularism, 'white backlash' and Islamophobia in France. *In*: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (eds.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Abingdon: Routledge, 2019. p. 99–109.

ESTRADA, José Fernando Hoyos. **Crônicas e Histórias de Extranjeros indeseados en Colombia: Inmigración, prejuicio y nación en Colombia. 1886–1930**. Dissertação (Mestrado em História) — Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2020.

EUM, Ikran. Korea's response to Islam and Islamophobia: Focusing on veiled Muslim women's experiences. **Korea Observer**, v. 48, n. 4, p. 825–849, 2017.

FALCONIERI, Tommaso di Carpegna. **The Militant Middle Ages: Contemporary Politics between New Barbarians and Modern Crusaders**. Tradução de Andrew M. Hiltzik. Leiden: Brill, 2019.

FARIA, Camila Salles de; OLIVEIRA, Diogo de; HOLLANDA, Teresa Paris Buarque de. Reconhecimento dos direitos territoriais indígenas no Governo Temer: omissão e retrocessos. **OKARA: Geografia em debate**, v. 12, n. 2, p. 477–506, 2018.

FELLET, João. Monarquistas ocupam cargos em Brasília e reabilitam grupo católico ultraconservador. **BBC News Brasil**, 04 abr. 2019. Disponível em www.bbc.com/portuguese/brasil-47728267. Acesso em 05 dez. 2023.

FERNANDES, Ananda Simões. A reformulação da Doutrina de Segurança Nacional pela Escola Superior de Guerra no Brasil: a geopolítica de Golbery do Couto e Silva. **Antíteses**, v. 2, n. 4, p. 831–856, 2009.

FERRARI, Ana Laura Rodrigues Ferreira. **A prática e o discurso extremistas na conjuntura antipetista: diagnóstico e explicação**. Relatório de iniciação científica (Graduação em Administração Pública) — Fundação Getúlio Vargas, São Paulo, 2016.

FERREIRA, Valdinei Aparecido. Guerra contra o islã no discurso missionário brasileiro. **XXIII Simpósio Nacional de História**, Londrina, p. 1–9, 2005.

FIDELIX, Levy. "LIGA CRISTÃ MUNDIAL AFIRMA LIDERANÇA NA DEFESA DE NOSSA PÁTRIA", DIZ LEVY FIDELIX. **YouTube**, 21 nov. 2017. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=yuF6PqdlrRQ>. Acesso em 05 dez. 2023.

FILHO, João. Senadora Ana Amélia aproxima Al Jazeera do Estado Islâmico: não é ignorância, é cálculo político. **Intercept Brasil**, 20 abr. 2018. Disponível em <https://www.intercept.com.br/2018/04/20/senadora-ana-amelia-aproxima-al-jazeera-d-o-estado-islamico-nao-e-ignorancia-e-calculo-politico/>. Acesso em 04 dez. 2023.

FINCHELSTEIN, Federico. **Del fascismo al populismo en la historia**. Buenos Aires: Taurus, 2018.

FONSECA, Henrique de Oliveira. Sociedade dos amigos de Alberto Torres e a educação rural (1930–1940). In: CARVALHO, Marcus Vinícius C.; LAGES, Rita Cristina Lima; GASPARG, Vera (orgs.). **Moderno, modernidade e modernização: a educação nos projetos de Brasil — séculos XIX e XX Volume 4**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2016. p. 153–171.

FONSECA, Maria Henriqueta. O catarismo e a cruzada contra os albigenses. **Revista de História**, v. 8 ,n. 17, p. 79–117, 1954.

FOROUDI, Layli. Guests call out burkini ban at Tunisian hotels as discriminatory. **Reuters**, 14 set. 2022. Disponível em <https://www.reuters.com/world/africa/guests-call-out-burkini-ban-tunisian-hotels-discriminatory-2022-09-14/>. Acesso em 11 jul. 2023.

FÓRUM. Em ato pró-impeachment, alunos do Mackenzie pedem o fechamento das fronteiras do Brasil. **Fórum**, 28 mar. 2016. Disponível em revistaforum.com.br/brasil/2016/3/28/em-ato-pro-impeachment-alunos-do-mackenzie-pedem-fechamento-das-fronteiras-do-brasil-15520.html. Acesso em 04 dez. 2023.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13ª ed. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FRANÇOIS, Stéphane. Guillaume Faye and Archeofuturism. In: SEDWICK, Mark (ed.). **Key Thinkers of the Radical Right: Behind the New Threat to Liberal Democracy**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2019. p. 91–101.

FREDERIKS, Martha. Introduction: Christians, Muslims and empires in the 16th century. In: THOMAS, David; CHESWORTH, John (Eds.). **Christian-Muslim Relations, a Bibliographical History Volume 6: Western Europe (1500–1600)**. Leiden: Brill, 2014. p. 1–10.

FREITAS, Ludmila Gomides. Política indigenista amazônica e os meandros da justiça nas cartas de Pe. Antônio Vieira. **SÆCULUM — Revista de História**, v. 24, n. 41, p. 48–63, 2019.

FRIED, Johannes. **The Middle Ages**. Tradução de Peter Lewis. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

FROST, Mark. 'Wider Opportunities': Religious Revival, Nationalist Awakening and the Global Dimension in Colombo, 1870–1920. **Modern Asian Studies**, v. 36, n. 4, p. 937–967, 2002.

FRYDENLUND, Iselin. Buddhist Islamophobia: Actors, Tropes, Contexts. *In*: DYRENDAL, Asbjørn; ROBERTSON, David G.; ASPREM, Egil. **Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion**. Leiden: Brill, 2018. p. 279–302.

G1 SP. Grupo protesta na Av. Paulista contra mortes de PMs no Brasil. **G1**, 23 jun. 2017. Disponível em <https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/grupo-protesta-na-av-paulista-contra-a-morte-de-pms-no-brasil.ghtml>. Acesso em 04 dez. 2023.

GAGNON, Audrey. Far-Right Framing Processes on Social Media: The Case of the Canadian and Quebec Chapters of Soldiers of Odin. **Canadian Review of Sociology**, v. 57, n. 3, p. 327–515, 2020.

GARCIA, Carolina. Islamofobia no Brasil: muçulmanas são agredidas com cuspidas e pedradas. **Último Segundo**, 25 jan. 2015. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20150128015056/http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2015-01-25/islamofobia-no-brasil-muculmanas-sao-agredidas-com-cuspidas-e-pedradas.html>. Acesso em 05 dez. 2023.

GARNER, Steve; SELOD, Saher. The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia. **Critical Sociology**, v. 41, n. 1, 9–19, 2014.

GATADE, Subhash. Even Germany Should Wonder Why Lindner Visited RSS. **Newsclick**, 23 jul. 2019. Disponível em <https://www.newsclick.in/even-germany-wonder-why-lindner-visited-RSS>. Acesso em 12 jul. 2023.

GATTAZ, André Castanheira. Líbano uno e diverso: as múltiplas identidades entre imigrantes libaneses no Brasil. **História Oral**, v. 10, n. 1, p. 43–62, 2007.

GHANI, Hareem; NADGEE, Ilyas. Islamophobia in UK universities. *In*: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (eds.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Abingdon: Routledge, 2019. p. 188–197.

GIULIANI, Gaia. Monstrosity, Abjection and Europe in the War on Terror. **Capitalism Nature Socialism**, v. 27, n. 4, p. 96–114, 2016.

GODWIN, Matthew; TRISCHLER, Elisabeth. Reimagining the Medieval: The Utility of Ethnonational Symbols for Reactionary Transnational Social Movements. **Politics and Governance**, v. 9, n. 3, p. 215–226, 2021.

GOEDE, Marieke de. The Politics of Preemption and the War on Terror in Europe. **European Journal of International Relations**, v. 14, n. 1, p. 161–185, 2008.

GOEL, Vindu; RAHMAN, Shaikh Azizur. When Rohingya Refugees Fled to India, Hate on Facebook Followed. **The New York Times**, Calcutá, 14 jun. 2019. Disponível em <https://www.nytimes.com/2019/06/14/technology/facebook-hate-speech-rohingya-india.html>. Acesso em 12 jul. 2023.

GOÉS, José Roberto; FLORENTINO, Manolo. Aspectos da comunidade islâmica negra do Rio de Janeiro no século XIX. **TRASHUMANTE — Revista Americana de Historia Social**, n. 10, p. 8–30, 2017.

GOLD, Ariel. Bibi Netanyahu's Bible lessons: How he pushes Gaza war to Jewish and Christian far right. **Salon**, 13 nov. 2023. Disponível em <https://www.salon.com/2023/11/13/bibi-netanyahus-bible-lessons-how-hes-selling-gaza-to-jewish-and-christian-far-right/?ref=observatorioevangelico.org>. Acesso em 05 dez. 2023.

GOMES, Ingrid. A cobertura jornalística do Islamismo: narrativas marginalizadas e moralizantes. **Intercom — Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, v. 37, n. 1, p. 71–89, 2014.

GOMES, Renata Andrade. “**Com que direito?**”: análise do debate entre **Las Casas e Sepúlveda, Valladolid, 1550–1551**. Dissertação (Mestrado em Direito) — Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

GONÇALVES, Leandro Pereira; CALDEIRA NETO, Odilon. **O fascismo em camisas verdes: do integralismo ao neointegralismo**. Rio de Janeiro: FGV, 2020.

GONÇALVES, Marcos Augusto. USP é templo de vigarice. **Folha de S. Paulo**, 24 set. 2006. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/usp-e-templo-de-vigarice/>. Acesso em 24 nov. 2023.

GONÇALVES, Mauro Castilho. Integralismo Lusitano, Nacionalismo Católico e Educação: conexões entre intelectuais brasileiros e portugueses (1913–1934). **Revista NUPEM**, Campo Mourão, v. 8, n. 14, p. 99–116, 2016.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas. **Hitler's priestess: Savitri Devi, the Hindu-Aryan myth, and neo-Nazism**. Nova Iorque: New York University Press, 1998.

_____. **The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and their Influence on Nazi Ideology**. Londres: Tauris Parke Paperbacks, 2004.

GRACIAS. **I Relatório de Islamofobia no Brasil**. Coordenação de Francirosy Campos Barbosa. São Bernardo do Campo: Ambigrama, 2022.

GRIFFITH, Sidney H. **The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

GRILLO, Ralph. Islam and Transnationalism. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, Londres, v. 30, n. 5, p. 861–878, 2004.

GROSFOGUEL, Ramón. The Multiple Faces of Islamophobia. **Islamophobia Studies Journal**, v. 1, n. 1, p. 9–33, 2012.

GUERREIRO, Mario. O Islamismo é uma Religião Pacífica?. **Instituto Liberal**, 20 set. 2016. Disponível em <https://www.institutoliberal.org.br/blog/o-islamismo-e-uma-religiao-pacifica/>. Acesso em 25 nov. 2023.

GUNARATNE, Shelton A. Paper, Printing and the Printing Press: A Horizontally Integrative Macrohistory Analysis. **International Communication Gazette**, v. 63, n. 6, p. 459–479, 2001.

GUSMÃO, Ramon Lamoso de. **Deus e o diabo no Brasil do século XVI: os jesuítas e a antropofagia ritual indígena**. Dissertação (Mestrado em História do Império Português) — Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2015.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: PUC-Rio : Apicuri, 2016.

_____. O Ocidente e o Resto: Discurso e Poder. Tradução de Carla D'Elia. **Projeto História**, São Paulo, n. 56, p. 314–361, 2016.

HAMILTON, Alastair. Western Attitudes to Islam in the Enlightenment. **Middle Eastern Lectures**, v. 3, p. 69–86, 1999.

HAMOURTZIADOU, Lily; GÖKAY, Bulent. The Promised Spring: Death and Neoliberalism in Iraq. **Security Dialogues**, v. 11, n. 1, p. 45–60, 2020.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: yiné, 2018.

HANEBRINK, Paul. **A Specter Haunting Europe: the myth of judeo-bolshevism**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

HAWKLEY, Ethan P. Reviving the Reconquista in Southeast Asia: Moros and the Making of the Philippines, 1565–1662. **Journal of World History**, v. 25, n. 2, p. 285–310, 2014.

HENDERSON, Ernest F. Letter of Gregory VII to Bishop Hermann of Metz; March 15, 1081. In: HENDERSON, Ernest F. **Select Historical Documents of the Middle Ages**. Londres: George Bell and Sons, 1896. n.p. Disponível em: <https://avalon.law.yale.edu/medieval/inv14.asp>. Acesso em 20 set. 2021.

HEREF, Jeffrey. Nazi Germany's Propaganda Aimed at Arabs and Muslims During World War II and the Holocaust: Old Themes, New Archival Findings. **Central European History**, v. 42, n. 4, p. 709–736, 2009.

HIBBARD, Scott W. **Religious Politics and Secular States: Egypt, India, and the United States**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010.

HIDAYATULLAH, Aysha A. burqa (also burka). *In*: CAMPO, Juan E. (ed.). **Encyclopedia of Islam**. Nova Iorque: Facts on File, 2009. p. 318.

HILHORST, Anthony. Ishmaelites, Hagarenes, Saracens. *In*: GOODMAN, Martin; KOOREN, George H. van; RUITEN, Jacques T. A. G. M. von (eds.). **Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham**. Leiden: Brill, 2010. p. 421–434.

HISTORY MATTERS. “The White Man’s Burden”: Kipling’s Hymn to U.S. Imperialism. **History Matters**. Disponível em <http://historymatters.gmu.edu/d/5478/>. Acesso em 03 dez. 2021.

HOARE, Marko Attila. Islamophobia and Antisemitism in the Balkans. *In*: RENTON, James; GIDLEY, Ben (eds.). **Antisemitism and Islamophobia in Europe: A Shared Story?**. Londres: Palgrave Macmillan, 2017. p. 165–185.

HOLT, John Clifford. Introduction. *In*: HOLT, John Clifford (ed.). **Buddhist Extremists and Muslim Minorities: Religious Conflict in Contemporary Sri Lanka**. Nova Iorque: Oxford University, 2016. p. 1–17.

HOOPER, John. Ex-Berlusconi minister defends Anders Behring Breivik. **The Guardian**, Roma, 27 jul. 2011. Disponível em <https://www.theguardian.com/world/2011/jul/27/ex-berlusconi-minister-defends-breivik>. Acesso em 12 jul. 2023.

HRW. **“An Open Prison without End”: Myanmar’s Mass Detention of Rohingya in Rakhine State**. Nova Iorque: Humans Rights Watch, 2020.

HUBER, Matthew T. **Lifblood: Oil, Freedom, and the Forces of Capital**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. **Vozes da ortodoxia, o Sínodo de Missouri e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil: processos de formação e relações nos contextos da I Guerra e do final do Regime Militar**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) — Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

HUMAJD, Maram. In Gaza, young victims of Israeli bombing recount a brutal 2021. **Al Jazeera**, 31 dez. 2021. Disponível em <https://www.aljazeera.com/news/2021/12/31/palestine-gaza-young-victims-israel-bombardment-may>. Acesso em 04 dez. 2023.

HUSSEIN, Shakira; BLOUL, Scheherazade; POYNTING, Scott. Diasporas and dystopias on the beach Burkini wars in France and Australia. *In*: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (eds.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Abingdon: Routledge, 2019. p. 263–274.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP. **Buddhism and State Power in Myanmar**. Bruxelas: International Crisis Group, 2017.

ISFAHANI-HAMMOND, Alexandra. Aristocratas da senzala: Gilberto Freyre na interseção do orientalismo e dos estudos sobre a escravidão. **Afro-Ásia**, n. 37, p. 75–95, 2008.

ISLAM, Shamsul. India & its neighbourhood: RSS building a deadly alliance against Muslims and Christians. **Hastakshep**, 27 nov. 2014. Disponível em <https://www.hastakshep.com/old/india-its-neighbourhood-rss-building-a-deadly-alliance-against-muslims-christians/>. Acesso em 12 jul. 2023.

JAFFRELOT, Christophe. How Narendra Modi Transformed From an RSS Pracharak to a Full-Fledged Politician and Hindu Hridayamrat. **The Wire**, 24 ago. 2021. Disponível em <https://thewire.in/politics/narendra-modi-rss-pracharak-politician>. Acesso em 12 jul. 2023.

JARDIM, Denise Fagundes. **Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e mecanismos sociais de produção da etnicidade — Chuí/RS**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

JEPPIE, Shamil. Leadership and Loyalties: The Imams of Nineteenth Century Colonial Cape Town, South Africa. **Journal of Religion in Africa**, v. 26, n. 2, p. 139–162, 1996.

JUERGENSMEYER, Mark. A guerra imaginada entre secularismo e religião. Tradução de Jorge Botelho Moniz. **Política & Sociedade**, v. 16, n. 36, p. 324–346, 2017.

_____. Religious Nationalism in a Global World. **Religions**, v. 10, n. 2, p. 1–8, 2019.

KALIL, Isabela Oliveira. **Quem são e no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro?**. São Paulo: Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 2018.

KALLIS, Aristotle. The Radical Right and Islamophobia. *In*: RYDGREN, Jens (ed.). **The Oxford Handbook of the Radical Right**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2018. p. 76–101.

KARAM, John Tofik. **Um outro arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

KEANEY, Heather N. caliph (Arabic: khalifa, deputy, vicegerent). *In*: CAMPO, Juan E. (ed.). **Encyclopedia of Islam**. Nova Iorque: Facts on File, 2009. p. 125–126.

KEYES, Charles. Muslim “Others” in Buddhist Thailand. **Thammasat Review**, v. 13, n. 1, p. 19–42, 2009.

KHALIDI, Rashid. It’s Time to Confront Israel’s Version of “From the River to the Sea”. **The Nation**, 22 nov. 2023. Disponível em <https://www.thenation.com/article/world/its-time-to-confront-israels-version-of-from-the-river-to-the-sea/>. Acesso em 05 dez. 2023.

KIERNAN, Ben. Orphans of genocide: The Cham muslims of Kampuchea under Pol Pot. **Bulletin of Concerned Asian Scholars**, v. 20, n. 4, p. 2–33, 1988.

KOSBA, May. Paradoxical Islamophobia and post-colonial cultural nationalism in post-revolutionary Egypt. *In*: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (eds.). **Islamophobia in Muslim Majority Societies**. Routledge: Abingdon, 2019. p. 107–124.

KREIN, José Dari. O desmonte dos direitos, as novas configurações do trabalho e o esvaziamento da ação coletiva: consequências da reforma trabalhista. **Tempo Social**, v. 30, n. 1, p. 77–104, 2018.

KRISTELLER, Paul Oskar. Humanism. **Minerva**, v. 16, n. 4, p. 586–595, 1978.

KRUSE, Tulio. Muçulmanos brasileiros encaram perseguição e preconceito crescentes sob novo governo. **Intercept Brasil**, 05 out. 2016. Disponível em www.intercept.com.br/2016/10/05/muculmanos-sao-perseguidos-pelas-autoridades-e-preconceito-no-brasil/. Acesso em 05 dez. 2023.

KUMAR, Deepa. **Islamophobia and the Politics of Empire**. Haymarket Books: Chicago, 2012.

KUO, Cheng-tian. Sacred, Secular, and Neosacred Governments in China and Taiwan. *In*: ZUCKERMAN, Phil; SHOOK, John R. (eds.). **The Oxford Handbook of Secularism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2017. p. 1–23.

LAFER, Gordon. Neoliberalism by other means: the “war on terror” at home and abroad. **New Political Science**, v. 26, n. 3, p. 323–346, 2004.

LANDA, Ishay. **The Apprentice’s Sorcerer: Liberal Tradition and Fascism**. Leiden: Brill, 2009.

LAUZON, Matthew; ROMANIELLO, Matthew P. Encountering Islam in the Early Modern World. **Journal of World History**, v. 25, n. 2, p. 195–202, 2014.

LEAL, Antônio Henriques. **Apontamentos para a história dos jesuítas no Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2012.

LEAL, Carlos Eduardo. Gazeta de Notícias. **Verbetes da base de dados do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC-FGV)**. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/gazeta-de-noticias>. Acesso em 22 nov. 2023.

LEAN, Nathan C. **The Islamophobic Industry: How the Right Manufactures Fear of Muslims**. Londres: Pluto Press, 2012.

_____. The debate over the utility and precision of the term “Islamophobia”. *In*: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (eds.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Abingdon: Routledge, 2019. p. 11–17.

LEI ISLÂMICA EM AÇÃO. Enquanto dormimos, o Brasil se islamiza. **iCatólica**, 24 nov. 2015. Disponível em <https://www.icatolica.com/2015/11/enquanto-dormimos-o-brasil-se-islamiza.html>. Acesso em 29 nov. 2023.

_____. Islamização do Brasil – Exemplos – PARTE 2. **Lei Islâmica em Ação**, 25 jun. 2019. Disponível em <https://infielatento.org/2019/06/islamizacao-do-brasil-exemplos-parte-2.html>. Acesso em 28 nov. 2023.

LEITE, Serafim. **Novas Páginas de História do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

LEO, R. A. North American perceptions of Islam in the 18th century (freed from European influences). *In*: THOMAS, David; CHESWORTH, John (Eds.). **Christian-Muslim Relations, a Bibliographical History Volume 12: Asia, Africa and the Americas (1700–1800)**. Leiden: Brill, 2018. p. 707–723.

LESSER, Jeffrey. **O Brasil e a Questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito**. Tradução de Marisa Sanematsu. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. **A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. Tradução de Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: UNESP, 2001.

_____. **A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração**. Tradução de Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: Unesp, 2015.

LIGA CRISTÃ MUNDIAL. UM NOVO CRUZADO PARA O BRASIL: ISKANDAR RIACHI. **Blogger**, 20 out. 2016. Disponível em <https://ligacristamundialriodejaneiro.blogspot.com/2016/10/um-novo-cruzado-para-o-brasil-iskandar.html>. Acesso em 28 nov. 2023.

LILES, Jordan. Fact Check: A 'Children of Darkness' Post Was Deleted from Israel PM Netanyahu's X Account?. **Yahoo**, 18 out. 2023. Disponível em <https://uk.finance.yahoo.com/news/fact-check-children-darkness-post-194500902.htm>. Acesso em 05 dez. 2023.

LIMA, André Nicacio. A nação brasileira entre a cruz e a espada: apontamentos sobre a atual (re)construção de uma identidade nacional supremacista no Brasil. **Temáticas**, v. 27, n. 54, p. 15–38, 2019.

LIMA, Mauricio. Deputado republicano pede apoio de Trump à segurança de Bolsonaro. **Veja**, 20 out. 2018. Disponível em www.veja.abril.com.br/coluna/radar/deputado-republicano-pede-apoio-de-trump-a-seguranca-de-bolsonaro/. Acesso em 04 dez. 2023.

LIPMAN, Jonathan N. **Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China**. Seattle: University of Washington, 1997.

_____. “A Fierce and Brutal People”: On Islam and Muslims in Qing Law. *In*: CROSSLEY, Pamela Kyle; SIU, Helen F.; SUTTON, Donald S. **Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China**. Berkeley: University of California Press, 2006. p. 83–110.

LÓPEZ, Fernando Bravo. Towards a definition of Islamophobia: approximations of the early twentieth century. **Ethnic and Racial Studies**, v. 34, n. 4, p. 556–573, 2011.

LOSURDO, Domenico. **Contra-história do liberalismo**. Tradução de Giovanni Semeraro. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

LOUÇÃ, Francisco. Tão liberal e tão amigo de Salazar. **Público**, 02 set. 2014. Disponível em <https://blogues.publico.pt/tudomenoseconomia/2014/09/02/tao-liberal-e-tao-amigo-de-salazar/>. Acesso em 07 dez. 2022.

LOUREIRO, Heitor de Andrade Carvalho. **Pragmatismo e humanitarismo: a política externa brasileira e a Causa Armênia (1912–1922)**. Tese (Doutorado em História) — Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2016.

LUEHRMANN, Sonja. Soviet Atheism and Its Aftermath. *In*: ZUCKERMAN, Phil; SHOOK, John R. (eds.). **The Oxford Handbook of Secularism**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2017. p. 1–21.

LUIZ, Gabriel. Vandalismo em mesquita do DF foi intolerância religiosa, diz governo. **G1**, 21 mar. 2016. Disponível em g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2016/03/vandalismo-em-mesquita-do-df-foi-intolerancia-religiosa-diz-governo.html. Acesso em 04 dez. 2023.

LUQUIU, Luwei Rose; YANG, Fan. Islamophobia in China: news coverage, stereotypes, and Chinese Muslims’ perceptions of themselves and Islam. **Asian Journal of Communication**, v. 28, n. 6, p. 598–619, 2018.

LUZ, Guilherme Amaral. Os justos fins da França Antártica. **Locus: Revista De História**, v. 7, n. 1, p. 63–78, 2001.

MACAN-MARKAR, Marwaan. Myanmar pro-military camp ramps up belligerence on social media. **Nikkei Asia**, Bangkok, 08 jul. 2021. Disponível em <https://asia.nikkei.com/Spotlight/Myanmar-Crisis/Myanmar-pro-military-camp-ramps-up-belligerence-on-social-media>. Acesso em 13 jul. 2023.

MACHADO, Everton V. **O orientalismo português e as Jornadas de Tomás Ribeiro: caracterização de um problema**. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2018.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. "Teremos grandes desastres, se não houver providências enérgicas e imediatas": a rebeldia dos escravos e a abolição da escravidão. *In*: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (orgs.). **O Brasil Imperial — Vol. III — 1870–1889**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 367–400.

MACEDO, Isabella; BARBOSA, Francirosy Campos. Islamofobia de gênero e reflexos na saúde mental de mulheres muçulmanas. **Revista USP**, n. 129, p. 153–161, 2021.

MACEDO, José Rivair. Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no novo mundos. **Métis: história & cultura**, v. 3, n. 6, p. 129–151, 2004.

MAHROOF, M. M. M. Impact of European-Christian Rule on the Muslims of Sri Lanka: A Socio-Historical Analysis. **Islamic Studies**, v. 29, n. 4, p. 353–373, 1990.

MAIER, Félix. **Annus Gramscii**. 17 mar. 2002. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/annus-gramscii/>. Acesso em 24 nov. 2023.

MALJI, Andrea. Gendered Islamophobia: The nature of Hindu and Buddhist nationalism in India and Sri Lanka. **Studies in Ethnicity and Nationalism**, p. 1–22, 2021.

MANGOLIN, Hajj. E no país que mais mata no mundo, gente histérica faz manifestação contra os violentos muçulmanos que vivem aqui. **Facebook**, 31 jul. 2017. Disponível em <https://www.facebook.com/hajj.mangolin/posts/pfbid02z7VjCCDng8DL6vBiL1rUjPuK6wfa5aw9T9mEFLqeMYegJV5NBmEJUyQ4vBd9UV3PI>. Acesso em 30 nov. 2023.

MA'OZ, Moshe. The Role of the Temple Mount / Al-Haram Al-Sharif in the Deterioration of Muslim–Jewish Relations. **Approaching Religion**, v. 4, n. 2, p. 60–70, 2014.

MARCO, Marco. Manifestação Fora Dilma, dia 29/11/2014, cerca de 5 mil pessoas, Com discurso do Padre Carlos Maria De Aguiar, Lobão e Marcelo Reis com a presença da Liga Crstã Mundial. **Facebook**, 30 nov. 2014. Disponível em <https://www.facebook.com/marcoantonio.moreira.9822/videos/667516363358325>. Acesso em 28 nov. 2023.

_____. Vídeo de Facebook sem descrição. **Facebook**, 15 mar. 2015. Disponível em <https://www.facebook.com/marcoantonio.moreira.9822/videos/731447233631904>. Acesso em 28 nov. 2023.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, v. 11, n. 2, p. 238–258, 2011.

MARTINI, Marcus De. **As chaves do paraíso: profecia e alegoria na obra de Padre Antônio Vieira**. Tese (Doutorado em Letras) — Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2011.

MARTINS FILHO, João Roberto. A influência doutrinária francesa sobre os militares brasileiros nos anos de 1960. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, n. 67, p. 39–50, 2008.

MASTNAK, Tomaž. Fictions in Political Thought: Las Casas, Sepulveda, the Indians, and the Turks. **Filozofski vestnik**, v. 15, n. 2, p. 127–149, 1994.

MATAR, Nabil. **Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1999.

_____. Britons and Muslims in the early modern period: from prejudice to (a theory of) toleration. **Patterns of Prejudice**, v. 43, n. 3, p. 213–231, 2009.

MATSUKI, Edgard. Terroristas muçulmanos com explosivos são presos em Jataí (GO) #boato. **Boatos.org**, 24 jan. 2017. Disponível em www.boatos.org/brasil/terroristas-muculmanos-explosivos.html. Acesso em 04 dez. 2023.

MAYNARD, Cândido Luiz Santos. **O dispensacionalismo e a utilização de símbolos judaicos nos cultos evangélicos**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) — Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2016.

MCCULLOCH, Jude; SENTAS, Vicki. The Killing of Jean Charles de Menezes: Hyper-Militarism in the Neoliberal Economic Free-Fire Zone. **Social Justice**, v. 33, n. 4, p. 92–106, 2006.

MEER, Nasar. Racialization and religion: race, culture and difference in the study of antisemitism and Islamophobia. **Ethnic and Racial Studies**, 36:3, 385–398, 2012.

MEER, Nasar; MODOOD, Tariq. Islamophobia as the racialisation of Muslims. *In*: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (eds.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Abingdon: Routledge, 2019. p. 18–31.

MEHTA, Harit. In Modi's Gujarat, Hitler is a textbook hero. **The Times of India**, Ahmedabad, 30 set. 2004. Disponível em <https://timesofindia.indiatimes.com/india/in-modis-gujarat-hitler-is-a-textbook-hero/articleshow/868469.cms>. Acesso em 12 jul. 2023.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1–18, 2017.

MIGUEL, Luis Felipe. A reemergência da direita brasileira. *In*: **O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil**. GALLEGU, Esther Solano (org.). São Paulo: Boitempo, 2018. p. 17–26.

MIJARES, Laura; RAMÍREZ, Ángeles. Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: Un estado de la cuestión. **Anales de Historia Contemporánea**, v. 24, p. 121–135, 2008.

MILLWARD, James A.; NEWBY, Laura J. The Qing and Islam on the Western Frontier. *In*: CROSSLEY, Pamela Kyle; SIU, Helen F.; SUTTON, Donald S. **Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China**. Berkeley: University of California Press, 2006. p. 113–134.

MIR, Miguel Jerez. Governo, partido único e ministros no franquismo, 1936–1945. *In*: PINTO, António Costa (org.). **Governar em Ditadura: Elites e decisão política nas ditaduras da era do fascismo**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012. p. 175–215.

MIRANDA, Gustavo; GLAUBER, William. Parada inflaciona preços da balada gay. **Estadão**, 22 mai. 2008. Disponível em <https://www.estadao.com.br/brasil/parada-inflaciona-precos-da-balada-gay/>. Acesso em 04 dez. 2023.

MITTERAUER, Michael. **Why Europe? The Medieval Origins of Its Special Path**. Tradução de Gerard Chapple. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

MITROVICA, Andrew. How to ignore Israel's apartheid: Learn from Ursula von der Leyen. **Al Jazeera**, 02 mai. 2023. Disponível em <https://www.aljazeera.com/opinions/2023/5/2/how-to-ignore-israels-apartheid-learn-from-ursula-von-der-leyen>. Acesso em 12 jul. 2023.

MONDON, Aurelien; WINTER, Aaron. Articulations of Islamophobia: from the extreme to the mainstream?. **Ethnic and Racial Studies**, p. 1–29, 2017.

_____. Mapping and mainstreaming Islamophobia: Between the illiberal and liberal. *In*: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (eds.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Abingdon: Routledge, 2019. p. 58–70.

MONIZ, Jorge Botelho. Ciência política e religião, um caso de subestimação? Análise comparativa dos conteúdos das revistas de ciência política europeias entre 2010–2015. **Século XXI: Revista De Ciências Sociais**, v. 6, n. 1, p. 74–107, 2017.

MONTEAGUDO, Clarissa. Agressões a muçulmanos crescem 1.016% nas ruas do Rio em um ano. **Extra**, 24 nov. 2015. Disponível em extra.globo.com/noticias/rio/agressoes-muculmanos-crescem-1016-nas-ruas-do-rio-e-m-um-ano-18121999.html. Acesso em 04 dez. 2023.

MONTENEGRO, Silvia Maria. Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o islã no Brasil. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 63–91, 2002.

_____. The framing of Muslims as threatening 'Others' in the tri-border region of Brazil–Argentina–Paraguay. *In*: BAKALI, Naved; HAFEZ, Farid (eds.). **The rise of global Islamophobia in the War on Terror: Coloniality, Race, and Islam**. Manchester: Manchester University Press. p. 149–166.

MORAES, Thiago Aguiar de. "Entreguemos a empresa ao povo antes que o comunista a entregue ao Estado": os discursos da fração "vanguardista" da classe empresarial gaúcha na revista "Democracia e Empresa" do Instituto de

Pesquisas Econômicas e Sociais do Rio Grande do Sul (1962–1971). Dissertação (Mestrado em História) — Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. Manipanços, feitiçarias, alcorões: africanos muçulmanos no Brasil meridional (Porto Alegre, século XIX). **História em Revista**, v. 24, n. 2, p. 107–140, 2019.

MOTADEL, David. **Islam and Nazi Germany's war.** Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

MUHAMED, Jemal. Securitization of Islam in contemporary Ethiopia. *In*: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (eds.). **Islamophobia in Muslim Majority Societies.** Routledge: Abingdon, 2019. p. 175–198.

MULVEY, Gareth; DAVIDSON, Neil. Between the crises: Migration politics and the three periods of neoliberalism. **Capital & Class**, v. 43, n. 2, p. 1–22, 2018.

MUNDILL, Robin R. **England's Jewish Solution: Experiment and Expulsion, 1262–1290.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MUNDIM, Luiz Felipe Cezar. **Juarez Távora e Golbery do Couto e Silva: Escola Superior de Guerra e a organização do Estado brasileiro (1930–1960).** Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

MURPHY, Eamon. 'We have no orders to save you': state terrorism, politics and communal violence in the Indian state of Gujarat, 2002. *In*: JACKSON, Richard; EAMON, Murphy; POYNTING, Scott. **Contemporary State Terrorism: Theory and Practice.** Londres: Routledge, 2010. p. 86–103.

NAKASHIMA, Henry Albert Yukio. Tassamuh: o islamismo em São Paulo na segunda metade do século XX. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n. 7, p. 265–299, 2010.

NANCY, Jean-Luc; LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. **O título da letra: uma leitura de Lacan.** Tradução de Sergio Joaquim de Almeida. São Paulo: Escuta, 1991.

NANDA, Meera. Hindu Triumphalism and the Clash of Civilisations. **Economic and Political Weekly**, v. 44, n. 28, p. 106–114, 2009.

_____. Ideological Convergences: Hindutva and the Norway Massacre. **Economic and Political Weekly**, v. 46, n. 53, p. 61–68, 2011.

NASCIMENTO, Maria Filomena. Olhar medieval sobre o Brasil Colônia. **Revista Múltipla**, n. 7, v. 12, p. 113–130, 2002.

NASSER, Reginaldo Mattar; PAOLIELLO, Tomaz Oliveira. Uma nova forma de se fazer a guerra? Atuação das Empresas Militares de Segurança Privada contra o terrorismo no Iraque. **Revista de Sociologia e Política**, v. 23, n. 53, p. 27–46, 2015.

NIELSEN, Jørgen S.; OTTERBECK, Jonas. **Muslims in Western Europe**. 4ª ed. Edinburgh University Press, 2016.

NOACK, Rick. Multiculturalism is a sham, says Angela Merkel. **The Washington Post**, 14 dez. 2015. Disponível em <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/12/14/angela-merkel-multiculturalism-is-a-sham/>. Acesso em 12 jul. 2023.

NORTON, Anne. **On the Muslim Question**. Princeton: Princeton University Press, 2013.

NUHMAN, M. A. Sinhala Buddhist Nationalism and Muslim Identity in Sri Lanka: One Hundred Years of Conflict and Coexistence. *In*: HOLT, John Clifford (ed.). **Buddhist Extremists and Muslim Minorities: Religious Conflict in Contemporary Sri Lanka**. Nova Iorque: Oxford University, 2016. p. 18–53.

NUNES, Augusto. Lula, Dilma e o PT não choraram por Barcelona. **Veja**, 19 ago. 2017. Disponível em <https://veja.abril.com.br/coluna/augusto-nunes/lula-dilma-e-o-pt-nao-choraram-por-barcelona/>. Acesso em 30 nov. 2023.

NUTO, João Vianney Cavalcanti; ALCÂNTARA, Pedro Ivo Souza de. O uso de Símbolos Religioso em Repartições Públicas: uma Análise Histórica sobre o Alcance da Laicidade. *In*: MINISTÉRIO PÚBLICO. **Em Defesa do Estado Laico Volume 1**. Brasília: Conselho Nacional do Ministério Público, 2014. p. 104–137.

NYU LIBRARIES. Engin Ozendes Collection. **NYU Libraries**. Disponível em http://dlib.nyu.edu/findingaids/html/akkasah/ad_mc_012/dsc.html#aspace_ref261_t64. Acesso em 29 out. 2021.

O IMPARCIAL. Discurso pronunciado, pelo senador Ruy Barbosa, em 19 do corrente, no Instituto dos Advogados, ao tomar posse do cargo de seu presidente. **O Imparcial: Diário Ilustrado do Rio de Janeiro**, ano 3, n. 697, 28 nov. 1914, p. 3. Disponível em https://memoria.bn.br/pdf/107670/per107670_1914_00697.pdf. Acesso em 29. out. 2023.

OBAIDI, Milan; KUNST, Jonas; OZER, Simon; KIMEL, Sasha Y. The “Great Replacement” conspiracy: How the perceived ousting of Whites can evoke violent extremism and Islamophobia. **Group Processes & Intergroup Relations**, v. 25, n. 7, p. 1675–1695, 2022.

OBEYESEKERE, Gananath. Buddhism and Conscience: An Exploratory Essay. **Daedalus**, v. 120, n. 3, p. 219–239, 1991.

O’CONNOR, Kathleen M. imam (Arabic: leader, guide, a person to be imitated). *In*: CAMPO, Juan E. (ed.). **Encyclopedia of Islam**. Nova Iorque: Facts on File, 2009. p. 347–348.

OLIVEIRA, Gabriel. Após 'esfirraço' de apoio a sírio refugiado, pastor prega preconceito. **O Globo**, 16 ago. 2017. Disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/apos-esfirraço-de-apoio-sirio-refugiado-pastor-prega-pre-conceito-21710943>. Acesso em 04 dez. 2023.

OLIVEIRA, Germano. Cerco aos hackers. **IstoÉ**, 20 jun. 2019. Disponível em istoe.com.br/cerco-aos-hackers/. Acesso em 05 dez. 2023.

OLIVEIRA, Nilo Dias de. Os primórdios da doutrina de segurança nacional: a Escola Superior de Guerra. **História**, v. 29, n. 2, p. 135–157, 2010.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. À margem da crise. **Legionário**, n. 315, 25 set. 1938. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG%20380925_AMargemdaCrise.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. A posição do Vaticano. **Legionário**, n. 368, 01. out. 1939. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG%20391001_AposicaoodoVaticano.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. 7 Dias em Revista. **Legionário**, n. 458, 22 jun. 1941. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG7_410622_Huntzigerpromaometano.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. 7 Dias em Revista. **Legionário**, n. 501, 19 abr. 1942. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG7_420419_FinlandiaestabelecerelacoesS antaSe.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. A questão libanesa. **Legionário**, n. 591, 05 jan. 1943. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG%20431205_AQUEST%C3%83OLIBANE SA.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. 7 Dias em Revista. **Legionário**, n. 635, 08 out. 1944. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG7%20441008_Inteligenteeprudenteapanisla mismo.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. Comentando... A divisão da Índia. **Legionário**, n. 662, 15 abr. 1945, p. 2. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG_450415_India.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. Nova et Vetera: Bolchevistas e muçulmanos, ou a ameaça do Oriente. **Legionário**, n. 726, 07 jul. 1946, p. 5. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG_460707_bolchevistas_muculmanos.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. 7 Dias em Revista. **Legionário**, n. 732, 18 ago. 1946. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG7_460818_OrientePerigoFuturoOcidente.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. 7 Dias em Revista. **Legionário**, n. 734, 01 set. 1946. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG7%20460901_DeGasperiDecepcionou.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. 7 Dias em Revista. **Legionário**, n. 591, 29 dez. 1946. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG7_461229_PDCI_islam.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. 7 Dias em Revista. **Legionário**, n. 758, 16 fev. 1947. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG7_470216_Churchillatacatrabalhisocialista.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. Maomé renasce. **Legionário**, n. 775, 15 jun. 1947. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG_470615_MAOME_RENASCE.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. 7 Dias em Revista. **Legionário**, n. 776, 22 jun. 1947. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/LEG7_470622_InabilidadecurtezadevistasEUAeUK.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. Catolicismo e “carolice”: Reflexões para a festa de São João de Capistrano. **Catolicismo**, n. 15, mar. 1952. Disponível em https://www.pliniocorreadeoliveira.info/1952_015_CAT_Reflexoes_para.htm. Acesso em 06 nov. 2023.

_____. **Revolução e Contra-Revolução**. São Paulo: Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, 2009.

OLIVEIRA, Ronisaulo Lima de. **O indígena na perspectiva do jesuíta — uma análise da obra: “Diálogo sobre a Conversão do Gentio”**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Letras Português) — Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

OLSTHOORN, Johan; APELDOORN, Laurens van. ‘This man is my property’: Slavery and political absolutism in Locke and the classical social contract tradition. **European Journal of Political Theory**, p. 1–23, 2020.

OMER, Atalia; SPRINGS, Jason A. **Religious Nationalism: A Reference Handbook**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2013.

ORLOVSKI, Alessandro. **Pregações para senhores e escravos: a escravidão nos sermões proferidos pelo padre António Vieira no século XVII**. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho”, Franca, 2021.

OSMAN, Mohamed Nawab Mohamed. The confluence of race and religion in understanding Islamophobia in Malaysia. *In*: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (eds.). **Islamophobia in Muslim Majority Societies**. Routledge: Abingdon, 2019. p. 161–174.

OSMAN, Mohamed Nawab Mohamed. Understanding Islamophobia in Southeast Asia. *In*: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (eds.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Abingdon: Routledge, 2019. p. 286–297.

PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PAIVA, José Pedro. **Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536–1750)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

PANSARELLI, Daniel. Resquícios de um humanismo particular: Aristóteles no Renascimento Ibérico. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 2, n. 2, p. 37–51, 2010.

PATSCHIKI, Lucas. **Os litores da nossa burguesia: o Mídia sem Máscara em atuação partidária (2002–2011)**. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon, 2012.

PAXTON, Robert. **A Anatomia do Fascismo**. Tradução de Patrícia Zimbres e Paula Zimbres. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

PEDRETTI, Lucas. Os ecos do Orvil em 2021, o livro secreto da ditadura. **Agência Pública**, 31 ago. 2021. Disponível em apublica.org/2021/08/os-ecos-do-orvil-em-2021-o-livro-secreto-da-ditadura/. Acesso em 04 dez. 2023.

PEIXOTO, Afrânio. Introdução. *In*: **Cartas avulsas: 1550–1568**. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1931. p. 11–20.

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

PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. A realidade como vocação: literatura e experiência nas últimas décadas do império. *In*: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (orgs.). **O Brasil Imperial — Vol. III — 1870–1889**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 271–312.

PEROCCO, Fabio. Anti-Migrant Islamophobia in Europe: Social roots, mechanisms and actors. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, v. 26, n. 53, p. 25–40, 2018.

PERTWEE, Ed. Donald Trump, the anti-Muslim far right and the new conservative revolution. **Ethnic and Racial Studies**, v. 43, n. 16, p. 211–230, 2020.

PERRY, Barbara. Breaking the peace: The Quebec City terrorist attack. *In*: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (eds.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Abingdon: Routledge, 2019. p. 275–285.

PEW RESEARCH CENTER. **The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050**. Washington: Pew Research Center, 2015.

_____. **Europe's Growing Muslim Population**. Washington: Pew Research Center, 2017.

PIVA, Juliana Dal; DAUKSZA, Julia; GIELEWSKA, Anna; SZCZYGIEL, Konrad; LEBEL, Audrey. Os milhões enviados da Polônia a conservadores da TFP no Brasil e no mundo. **Uol**, 28 dez. 2020. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2020/12/28/os-milhoes-enviados-da-polonia-para-radicaais-da-tfp-no-brasil-e-pelo-mundo.htm>. Acesso em 05 dez. 2023.

PIVA CONSERVADOR NEWS. MARCHA CRISTÃ PELA FAMÍLIA E LIGA CRISTÃ MUNDIAL NA AVENIDA PAULISTA. **YouTube**, 14 out. 2019. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=whddKtEATkY>. Acesso em 31 nov. 2023.

PICKEL, Gert e ÖZTÜRK, Cemal. Islamophobia Without Muslims? The “Contact Hypothesis” as an Explanation for Anti-Muslims Attitudes — Eastern European Societies in a Comparative Perspective. **Journal of Nationalism, Memory & Language Politics**, v. 12, n. 2, p. 162–191, 2018.

PIETERSE, Jan Nederveen. Neoliberal Empire. **Theory, Culture and Society**, v. 21, n. 3, p. 119–140, 2004.

_____. Periodizing Globalization: Histories of Globalization. **New Global Studies**, v. 6, n. 2, p. 1–25, 2012.

PI-NEWS. “Jerusalemer Erklärung” verabschiedet. **PI-NEWS**, 07 dez. 2010. Disponível em <https://www.pi-news.net/2010/12/jerusalemer-erklaerung-verabschiedet/>. Acesso em 11 jun. 2023.

PINHO, Leandro Garcia. Jesuítas, antropologia e contexto colonial luso-brasileiro: uma reflexão sobre a formação do conhecimento em ciências humanas. **Locus: Revista de História**, v. 9, n. 1, p. 101–112, 2003.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã: Religião e Civilização: uma abordagem antropológica**. Aparecida: Santuário, 2010.

_____. Labirinto de Espelhos: Orientalismos, Imigração e Discursos sobre a Nação no Brasil. **Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos**, n. 21, p. 47–57, 2016.

_____. El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica. **Istor: Revista de Historia Internacional**, n. 45, p. 3–21, 2011.

PONS, Luis F. Bernabé. Introduction: Empires, wars, and languages. Islam and Christianity in 17th-century western and southern Europe. In: THOMAS, David; CHESWORTH, John (Eds.). **Christian-Muslim Relations, a Bibliographical**

History Volume 9: Western and Southern Europe (1600–1700). Leiden: Brill, 2017. p. 1–15.

PORTO, César. Televisão, Representação e Islã no Brasil. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, v. 31 n. 1, p. 238–253, 2018.

POYNTING, Scott; BRIKSMAN, Linda. Islamophobia in Australia: From Far-Right Deplorables to Respectable Liberals. **Social Sciences**, v. 7, n. 213, p. 1–17, 2018.

PRINCE, Jane. The Psychology of Online Islamophobia. *In*: AWAN, Imran (ed.). **Islamophobia in Cyberspace: Hate Crimes Go Viral**. Abingdon: Routledge, 2016. p. 103–121.

PRONA56. 🇧🇷 ✖ CRISTÃOS SEM MEDO defendem o Brasil: PRONA + Liga Cristã Mundial. **YouTube**, 22 ago. 2017. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=yZWjAmHvD8c>. Acesso em 28 nov. 2023.

QUEIROZ, Ana Virginia Borges. A ocidentalização da informação. **Anais do XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**. Rio de Janeiro: UERJ, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. Tradução de Dina Lida Kinoshita. **Novos Rumos**, v. 4, n. 37, p. 1–28, 2002.

QURESHI, Emran; SELLS, Michael A. Introduction: Constructing the Muslim Enemy. *In*: QURESHI, Emran; SELLS, Michael A. **The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2003. p. 1–47.

RAMINELLI, Ronald. Nobreza e principais da terra — América Portuguesa, séculos XVII e XVIII. **Topoi**, v. 19, n. 38, p. 217–240, 2018.

RANA, Junaid. The Story of Islamophobia. **Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society**, v. 9, n. 2, p. 148–161, 2007.

RAO, Anupama. Testifying to Violence: Gujarat as a State of Exception. *In*: CASTELLI, Elizabeth A.; JAKOBSEN, Janet R. **Interventions: Activists and Academics Respond to Violence**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2004. p. 149–160.

RASOOL, Ebrahim. South African Muslims Over Three Centuries: From the Jaws of Islamophobia to the Joys of Equality. **Arches Quarterly**, v. 4, n. 7, p. 147–154, 2010.

RAYCHAUDHURI, Tapan. Shadows of the Swastika: Historical Perspectives on the Politics of Hindu Communalism. **Modern Asian Studies**, v. 34, n. 2, p. 259–279, 2000.

REAL, Miguel. Padre António Vieira: A Arquitectónica do Quinto Império na carta Esperanças de Portugal (1659). **Reflexão**, v. 33, n. 93, p. 57–88, 2008.

REGIMENTO que levou Tomé de Souza governador do Brasil, Almerim, 17/12/1548. **Arquivo Histórico Ultramarino**, códice 112, p. 1–9. Disponível em

<https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=4638058>. Acesso em 28 set. 2023.

REIS, Arthur Brum dos. Da perseguição dos calaveiros templários à Terra de Santa Cruz: o início de um império global sob a influência da Ordem de Cristo. **História em Curso**, v. 5, n. 7, p. 183–200, 2023.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José; GOMES, Flavio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. **O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822–c. 1853)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

REUTERS. UNHCR alarmed at violence against Rohingyas in Sri Lanka. **Reuters**, Colombo, 27 set. 2017. Disponível em <https://www.reuters.com/article/us-myanmar-rohingya-sri-lanka-idUSKCN1C22A7>. Acesso em 12 jul. 2023.

_____. Sob críticas, aliados de Le Pen baixam tom sobre proposta de proibir véu usado por muçulmanas na França. **G1**, 18 abr. 2022. Disponível em <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2022/04/18/sob-criticas-aliados-de-le-pen-baixam-tom-sobre-proposta-de-proibir-veu-usado-por-muculmanas-na-franca.ghtml>. Acesso em 15 abr. 2023.

REYNOLDS, E. Bruce. Phibun Songkhram And Thai Nationalism in the Fascist Era. **European Journal of East Asian Studies**, v. 3, n. 1, p. 99–134, 2004.

RIBEIRO, Eneida. Heitor Furtado de Mendonça. In: THOMAS, David; CHESWORTH, John (Eds.). **Christian-Muslim Relations, a Bibliographical History Volume 7: Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500–1600)**. Leiden: Brill, 2017. p. 928–931.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Negros islâmicos no Brasil escravocrata. **Cadernos CERU**, v. 22, n. 1, p. 287–303, 2011.

_____. Yorubás e Malês: conflito e aliança no Brasil escravocrata. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, n. 18–19, p. 185–204, 2013.

RIBEIRO, Gustavo. Marcha Cristã tem pouco de religião e muito de intervenção militar. **Época**, 15 out. 2017. Disponível em <https://epoca.globo.com/sociedade/noticia/2017/10/marcha-crista-tem-pouco-de-religiao-e-muito-de-intervencao-militar.html>. Acesso em 04 dez. 2023.

RICHARDS, Imogen. A Dialectical Approach to Online Propaganda: Australia's United Patriots Front, Right-Wing Politics, and Islamic State. **Studies in Conflict and Terrorism**, v. 42, n. 1, p. 43–69, 2019.

RIDDELL, Peter. Introduction: Christian-Muslim Relations in the 17th Century (Asia, Africa and the Americas). In: THOMAS, David; CHESWORTH, John (Eds.).

Christian-Muslim Relations, a Bibliographical History Volume 11: South and East Asia, Africa and the Americas (1600–1700). Leiden: Brill, 2017. p. 1–13.

ROBERTS, Michael. Hobgoblins, Low-Country Sinhalese Plotters, or Local Elite Chauvinists? Directions and Patterns in the 1915 Communal Riots. **Sri Lanka Journal of the Social Sciences**, v. 4, p. 83–126, 1981.

_____. For Humanity. For the Sinhalese. Dharmapala as Crusading Bosat. **The Journal of Asian Studies**, v. 56, n. 4, p. 1006–1032, 1997.

_____. **Exploring Confrontation: Sri Lanka: Politics, Culture and History**. Abingdon: Routledge, 2021.

ROBINSON, Chase F. The rise of Islam, 600–705. *In*: ROBINSON, Chase F. (ed.). **The New Cambridge History of Islam Volume 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 173–225.

ROCHAMONTE, Catarina. Como a cultura progressista está destruindo as legítimas aspirações das mulheres. **Mises Brasil**, 27 abr. 2018. Disponível em <https://mises.org.br/artigos/2643/como-a-cultura-progressista-esta-destruindo-as-legitimas-aspiracoes-das-mulheres>. Acesso em 25 nov. 2023

RODRIGUES, Fernando da Silva. Discriminação e intolerância: os indesejáveis na seleção dos oficiais do Exército Brasileiro (1937–1946). **Antíteses**, v. 1, n. 2, p. 455–474, 2008.

RODRIGUES, Gilmar. Brasileira convertida fala de preconceitos sobre a religião. **ICArabe**, 23 jun. 2006. Disponível em icarabe.org/noticias/brasileira-convertida-fala-de-preconceitos-sobre-a-religiao. Acesso em 04 dez. 2023.

RON, Nathan. **Erasmus and the “Other”: On Turks, Jews, and Indigenous Peoples**. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

ROUSSEFF, Dilma. **Discurso da Presidenta da República, Dilma Rousseff, na abertura da 67ª Assembleia Geral das Nações Unidas**. Nova Iorque, 25 set. 2012. Disponível em <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/dilma-rousseff/discursos/discursos-da-presidenta/discurso-da-presidenta-da-republica-dilma-rousseff-na-abertura-da-67a-assembleia-geral-das-nacoes-unidas-nova-iorque-eua>. Acesso em 22 nov. 2023.

RPC PONTA GROSSA. Mesquita é invadida, e suspeitos queimam Alcorão, no Paraná: 'Foi como se queimassem um muçulmano por dentro'. **G1**, 17 nov. 2021. Disponível em <https://g1.globo.com/pr/campos-gerais-sul/noticia/2021/11/27/mesquita-e-invadida-e-suspeitos-queimam-alcorao-no-parana-foi-como-se-queimassem-um-muculmano-por-dentro.ghtml>. Acesso em 05 dez. 2023.

SABEH, Luiz Antonio. **Colonização salvífica: os jesuítas e a coroa portuguesa na construção do Brasil (1549–1580)**. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

SAEED, Tania. Islamophobia and the Muslim student. *In*: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (eds.). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Abingdon: Routledge, 2019. p. 175–187.

SAHU, Sunil K. Religion and Politics in India: The Emergence of Hindu Nationalism and the Bharatiya Janata Party. *In*: JELEN, Ted Gerard; WILCOX, Clyde (eds.). **Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, The Few, and The Many**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 241–266.

SAID, Edward. The Clash of Definitions. *In*: QURESHI, Emran; SELLS, Michael A. **The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2003. p. 68–87.

_____. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Rosaura Eichenberg. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **A Questão da Palestina**. Tradução de Sonia Midori. São Paulo: Unesp, 2012.

SAJID, Imam Abduljalil. Islamophobia: A new word for an old fear. **OSCE Conference on Anti-Semitism and on Other Forms of Intolerance, 2005, Córdoba**. Córdoba: Organization for Security and Co-operation in Europe, 2005. Disponível em: <https://www.osce.org/cio/15618>. Acesso em 23 ago. 2021.

SALGADO, Plínio. **Oriente**. São Paulo: Edição do autor, 1931.

_____. **A doutrina do sigma**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Schmidt, 1937.

_____. **A Aliança do Sim e do Não**. Lisboa: Editorial Presença, 1945.

SALGADO NETO, Luiz. Discursos sobre o islã e os muçulmanos em livros didáticos. **Cadernos do Aplicação**, Porto Alegre, v. 23, n. 1, p. 63–99, 2010.

SALLES, Bruno Tadeu. A administração do Infante D. Henrique na Ordem de Cristo e os inícios da expansão marítima portuguesa no século XV (1420–1460). **Revista Tempo de Conquista**, v. 4, p. 1–25, 2008.

SAMEEM, Ismail. U.S. strike kills wedding party goers -Afghan officials. **Reuters**, 05 nov. 2008. Disponível em <https://www.reuters.com/article/idUSISL367820>. Acesso em 27 fev. 2023.

SAMPAIO, Paulo. Mulheres da elite de SP se reúnem em cabeleireiro para evento pró-Bolsonaro. **Uol**, 28 set. 2018. Disponível em <https://paulosampaio.blogosfera.uol.com.br/2018/09/28/mulheres-da-elite-de-sp-se-reunem-em-cabeleireiro-para-evento-pro-bolsonaro/>. Acesso em 04 dez. 2023.

SAMORA, Guilherme. Liga Cristã quer tirar 'Playboy' de Carol Castro das bancas. **O Globo**, 14 ago. 2008. Disponível em oglobo.globo.com/cultura/liga-crista-quer-tirar-playboy-de-carol-castro-das-bancas-3607712. Acesso em 04 dez. 2023.

SANCHES, Rafaela Mendes Mano. O mito da conspiração jesuítica no século XIX: das páginas da imprensa ao universo histórico de As minas de prata, de José Alencar. **Fragmentum**, n. 57, p. 273–292, 2021.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de conceitos: Romanização — Ultramontanismo — Reforma. **Temporalidades**, v. 2, n. 2, p. 24–33, 2010.

_____. **Uma Questão de Consciência: Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Império (1840–1889)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SANTOS, Bárbara Ferreira. São Paulo: Protestos da direita contra a Lei de Migração. **Voice of America**, 17 mai. 2017. Disponível em <https://www.voaportugues.com/a/grupo-contrario-a-lei-de-migracao-faz-novo-protesto-em-sao-paulo/3853989.html>. Acesso em 04 dez. 2023.

SANTOS, Fabio Luis Barbosa dos. O nacionalismo hindu de Modi: autoritarismo e neoliberalismo na Índia. **Revista Katálysis**, v. 24, n. 1, p. 53–65, 2021.

SANTOS, Rodrigo Luis dos. “Livrai-nos do maléfico perigo amarelo”: a sociedade dos amigos de Alberto Torres e a campanha contra a imigração japonesa no Brasil (1932–1946). **Faces da História**, v. 6, n. 1, p. 364–384, 2019.

SARAIVA, Miriam Gomes; SILVA, Álvaro Vicente Costa. Ideologia e pragmatismo na política externa de Jair Bolsonaro. **Relações Internacionais**, n. 64, p. 117–137, 2019.

SAYYID, Salman. A Measure of Islamophobia. **Islamophobia Studies Journal**, v. 2, n. 1, p. 10–25, 2014.

SCANDOLARA, Daniel Lorenzo Gemelli. A tentativa de assentamento de apátridas assírios no Brasil dos anos de 1930: uma reflexão teórica. **Conversas & Controvérsias**, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 1–12, 2023.

SEDWICK, Mark. **Contra o mundo moderno: o Tradicionalismo e a história intelectual secreta do século XX**. Tradução de Diogo Rosas G. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

_____. Traditionalism in Brazil — Sufism, Ta’i Chi, and Olavo de Carvalho. **Aries – Journal for the Study of Western Esotericism**, v. 21, n. 2, p. 159–184, 2020.

SEEKINS, Donald M. Japan's “Burma Lovers” and the Military Regime. **Asian Perspective**, v. 24, n. 4, p. 315–334, 2000.

SEESEMAN, Rüdiger. Kenyan Muslims, the Aftermath of 9/11, and the “War on Terror”. *In*: SOARES, Benjamin F.; OTAYEK, Rene (eds.). **Islam and Muslim Politics in Africa**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007. p. 157–176.

SEIFF, Abby; JIRENUWAT, Rin. A Thai Monk Is Using Social Media to Preach Violence Against Muslims. **Newsweek**, 04 abr. 2016. Disponível em <https://www.newsweek.com/2016/04/15/thailand-monk-apichart-social-media-muslim-violence-443698.html>. Acesso em 12 jul. 2023.

SELLS, Michael A. Christ Killer, Kremlin, Contagion. *In*: QURESHI, Emran; SELLS, Michael A. (eds.). **The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2003. p. 352–388.

SHOHAT, Ella. The Sephardi-Moorish Atlantic: Between Orientalism and Occidentalism. *In*: ALSULTANY, Evelyn; SHOHAT, Ella (eds.). **Between the Middle East and the Americas: The Cultural Politics of Diaspora**. Ann Arbor: University of Michigan, 2013. p. 42–62.

SHOHAT, Ella; ALSULTANY, Evelyn. The Cultural Politics of “the Middle East” in the Americas: An Introduction. *In*: ALSULTANY, Evelyn; SHOHAT, Ella (eds.). **Between the Middle East and the Americas: The Cultural Politics of Diaspora**. Ann Arbor: University of Michigan, 2013. p. 3–41.

SILVA, Alberto da Costa e. Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 50, p. 285–294, 2004.

SILVA, Ana Rosa Clochet da; CARVALHO, Thaís da Rocha. Ultramontanismo e protestantismo no período regencial: uma análise da crítica panfletária dos padres Perereca e Tilbury à missão metodista no Brasil. **Almanack**, n. 15, p. 143–182, 2017.

SILVA, Camila Borges da. Military Orders in Nineteenth-Century Brazil: Portuguese Tradition, the Holy See, and the Independent Nation. **The Americas**, v. 71, n. 1, p. 71–99, 2014.

SILVA, Carla Luciana Souza da. VEJA: **O indispensável partido neoliberal (1989 a 2002)**. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal Fluminense/Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Niterói, 2005.

SILVA, Chandra R. de. **Portuguese Encounters with Sri Lanka and the Maldives: Translated Texts from the Age of the Discoveries**. Abingdon: Routledge, 2009.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. Religião e política no Brasil. **Latinoamerica — Revista de Estudos Latinoamericanos**, n. 64, p. 223–256, 2017.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Ser nobre na colônia**. São Paulo: UNESP, 2005.

SILVA, Michel Goulart da. Reflexões sobre o “marxismo cultural”. **Boletim de Conjuntura (BOCA)**, v. 1, n. 3, p. 77–82, 2020.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Reacionarismo católico ontem, hoje e sempre... Os “vencidos” do catolicismo na modernidade. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 79, n. 314, p. 541–570, 2019.

SOUNDARARAJAN, T.; KUMAR, A.; NAIR, P.; GREELY, J. **CORONAJIHAD: An Analysis of Islamophobic Covid-19 Hatespeech and Disinformation: The Implications on Content Moderation and Social Media Policy**. Oakland: Equality Labs, 2020.

SOUSA, Pero Lopes de. **Diário da Navegação de Pero Lopes de Sousa: 1530–1532**. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1927.

SOUZA, Felipe Freitas de. A construção do inimigo muçulmano: aproximações possíveis entre islamofobia e fascismo. *In*: SUZUKI, Júlio César; VILLAMIL, Nayive Castellanos; ARAÚJO, Gilvan Charles Cerqueira de (orgs.). **Religião, Política e Sociedade**. São Paulo: FFLCH/USP, 2021. p. 11–30.

_____. A Proliferação do Neo-Tradicionalismo Islamista Brasileiro. **Mística Revolucionária**, 21 ago. 2021. Disponível em <https://web.archive.org/web/20210823000404/https://misticarevolucionaria.com.br/2021/08/tradicionalismoislamismobrasileiro/>. Acesso em 04 dez. 2023.

_____. O medo dos muçulmanos: o inóspito espaço para migrantes. **Estudos de Sociologia**, v. 26, n. 51, p. 743–766, 2021.

SOYER, François. The Expulsion of the Muslims from Portugal (1496–1497). **Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean**, v. 20, n. 2, p. 215–234, 2008.

STAHEL, David. Introduction. *In*: STAHEL, David (ed.). **Joining Hitler’s Crusade: European Nations and the Invasion of the Soviet Union, 1941**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. p. 1–14.

STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”**. Porto Alegre: L&PM, 2018.

STERNHELL, Zeev; SZNAJDER, Mario; ASHERI, Maia. **The Birth of Fascist Ideology: From Cultural Rebellion to Political Revolution**. Tradução de David Maisel. Princeton: Princeton University Press, 1994.

STEUTER, Erin; WILLS, Deborah. **At War with Metaphor: Media, Propaganda and Racism in the War on Terror**. Lanham: Lexington Books, 2008.

STEVENS, Joseph Lamont. **Colonial Mimicry And Mockery: Filipino-Muslim Relations During The Early American Colonial Period**. Tese (Mestrado em Artes) — Cornell University, Ithaca, 2011.

STOCKDALE, Nancy L. hijab (Arabic: cover, partition, barrier). *In*: CAMPO, Juan E. (ed.). **Encyclopedia of Islam**. Nova Iorque: Facts on File, 2009. p. 297–298.

STRATE, Shane. An uncivil state of affairs: Fascism and anti-Catholicism in Thailand, 1940—1944. **Journal of Southeast Asian Studies**, v. 42, n. 1, p. 59–87, 2011.

STRICKLAND, Debra Higgs. **Saracens, Demons and Jews: Making Monsters in Medieval Art**. Princeton: Princeton University Press, 2003.

STROUMSA, Guy G. **The Idea of Semitic Monotheism: The Rise and Fall of a Scholarly Myth**. Oxford: Oxford University Press, 2021.

STURM, Andreas. **The king's nation: A study of the emergence and development of nation and nationalism in Thailand**. Tese (Doutorado em Filosofia) — University of London, Londres, 2006.

TAKAHASHI, Saul J. Muslim Surveillance in Japan: A Narrative Aimed at Trivialization. **Islamophobia Studies Journal**, v. 4, n. 2, p. 195–209, 2018.

TAMIL GUARDIAN. 969 leader attends BBS conference in Sri Lanka. **Tamil Guardian**, 27. set. 2014. Disponível em <https://www.tamilguardian.com/content/969-leader-attends-bbs-conference-sri-lanka>. Acesso em 12 jul. 2023.

TARRANT, Brenton. **The Great Replacement**. 2019.

TARROW, Sidney. **The Language of Contention**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

TATAGIBA, Luciana. Entre as ruas e as instituições: os protestos e o impeachment de Dilma Rousseff. **Lusotopie**, v. 17, p. 112–135, 2018.

TEITELBAUM, Benjamin R. **Guerra pela Eternidade: O retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista**. Tradução de Cynthia Costa. Campinas: UNICAMP, 2020.

TERRA EM TRANSE. O que há em comum entre as favelas do Jacarezinho, da Maré e a Palestina? – Blog Terra em Transe. **Fórum**, 17 maio. 2021. Disponível em <https://revistaforum.com.br/opiniao/2021/5/17/que-ha-em-comum-entre-as-favelas-do-jacarezinho-da-mare-palestina-blog-terra-em-transe-97192.html>. Acesso em 05 dez. 2023.

THAPAR, Romila. The Theory of Aryan Race and India: History and Politics. **Social Scientist**, v. 24, n. 1, p. 3–29, 1996.

_____. The Colonial Roots Of Hindutva 'Nationalism'. **Outlook**, 11 jul. 2016. Disponível em <https://web.archive.org/web/20160710032601/https://www.outlookindia.com/magazine/story/the-colonial-roots-of-hindutva-nationalism/297420>. Acesso em 13 jul. 2023.

THE NEW ARAB. Israel finance minister says he's a 'fascist homophobe' but 'won't stone gays'. **The New Arab**, 16 jan. 2023. Disponível em

<https://www.newarab.com/news/israel-finance-minister-says-hes-fascist-homophobe>. Acesso em 05 dez. 2023.

THEOTOKOS. Padre Kelmon Agradece a Liga Cristã Mundial pela Defesa dos Cristãos. **YouTube**, 11 nov. 2017. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=B6_ap4hxj-M. Acesso em 05 dez. 2023.

THE SOUTHERN POVERTY LAW CENTER. **Ku Klux Klan: A History of Racism and Violence**. 6ª ed. Montgomery: The Southern Poverty Law Center, 2011.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. Tradução de Estêvão Pinto. Brasília: Senado Federal, 2018.

THE WAR on Muslims. Entrevistado: Mehdi Hasan. Entrevistador: Ezra Klein. **Vox**, 10 jan. 2020. Podcast. Disponível em: <https://www.vox.com/podcasts/2020/1/22/21075061/mehdi-hasan-islam-muslims-india-modichina-uighurs-the-ezra-klein-show>. Acesso em 27 fev. 2023.

THOBANI, Sitara. Alt-Right with the Hindu-right: long-distance nationalism and the perfection of Hindutva. **Ethnic and Racial Studies**, v. 42, n. 5, p. 745–762, 2019.

THOMPSON, Paula; ITAOU, Rhonda; BAZIAN, Hatem. **Islamophobia in India: Stoking Bigotry**. Berkeley: Islamophobia Studies Center, 2019.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: A questão do outro**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOKARNIA, Mariana. MEC retira termo "orientação sexual" da Base Curricular. **Agência Brasil**, 07 abr. 2017. Disponível em agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2017-04/mec-retira-termo-orientacao-sexual-da-versao-final-da-base-curricular. Acesso em 04 dez. 2023.

TOMASSI, Bianca Caterina Tereza. **"Assalamu Aleikum Favela": A Performance Islâmica no movimento Hip Hop das Periferias do ABCD e de São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Artes) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

TOPOLSKI, Anya. A Genealogy of the 'Judeo-Christian' Signifier: A Tale of Europe's Identity Crisis. *In*: NATHAN, Emmanuel; TOPOLSKI, Anya. **Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective**. Berlim: De Gruyter, 2016. p. 267–283.

TRUMPBOUR, John. The Clash of Civilizations: Samuel P. Huntington, Bernard Lewis, and the Remaking of Post–Cold War World Order. *In*: QURESHI, Emran; SELLS, Michael A. **The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2003. p. 88–130.

TRUZZI, Oswaldo. **Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1997.

UPADHYAY, Surya Prakash; ROBINSON, Rowena. Revisiting Communalism and Fundamentalism in India. **Economic and Political Weekly**, v. 47, n. 36, p. 35–57, 2012.

VAKIL, Abdoolkarim. Is the Islam in Islamophobia the Same as the Islam in Antislam; or, When Is It Islamophobia Time?. **e-cadernos CES**, v. 3, p. 74–85, 2009.

VALLE, Huáscar Terra do. **O Império do Ódio**. Set. 2001. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/o-imperio-do-odio/>. Acesso em 24 nov. 2023.

VARMA, Subodh. Savarkar's Sanction to Use Rape as Political Weapon. **Newsclick**, 16 abr. 2018. Disponível em <https://www.newsclick.in/savarkars-sanction-use-rape-political-weapon>. Acesso em 12 jul. 2023.

VAZIRI, Mostafa. **The Confluence of Wisdom Along the Silk Road: Omar Khayyam's Transformative Poetry**. Wilmington: Vernon Press, 2021.

VEER, Peter van der. Smash Temples, Burn Books: Comparing Secularist Projects in India and China. **The World Religious Cultures**, n. 73, p. 17–26, 2012.

VELIANYK, Andriana. During the Hungarian Prime Minister's party meeting, officials spoke against a map that included regions of other countries — Romanian MEP Vlad Gheorghe. **Svidomi**, 20 abr. 2023. Disponível em <https://svidomi.in.ua/en/page/during-the-hungarian-prime-ministers-party-meeting-officials-spoke-against-a-map-that-included-regions-of-other-countries-romanian-mep-vlad-gheorghe>. Acesso em 12 jul. 2023.

VERDADE GOSPEL. Fala Malafaia - "Islamofobia" ou "Cristofobia" ?. **YouTube**, 11 out. 2012. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=aW77sdRGHaY>. Acesso em 22 nov. 2023.

VERKHOVSKY, Alexander. Who is the enemy now? Islamophobia and antisemitism among Russian Orthodox nationalists before and after September 11. **Patterns of Prejudice**, v. 38, n. 2, p. 127–143, 2004.

VERTOVEC, Steven; PEACH, Ceri. Introduction: Islam in Europe and the Politics of Religion and Community. *In*: VERTOVEC, Steven; PEACH, Ceri (eds.). **Islam in Europe: The Politics of Religion and Community**. Basingstoke e Londres: Macmillan Press, 1997. p. 3–47.

VIANNA, Oliveira. **Populações meridionais do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2005.

VIDAL, Marta. The Portuguese rediscovering their country's Muslim past. **Al Jazeera**, Lisboa, 10 jun. 2020. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/features/2020/6/10/the-portuguese-rediscovering-their-countrys-muslim-past>. Acesso em 28 set. 2021.

VIEIRA, Antônio. **De Profecia e Inquisição**. Brasília: Senado Federal, 1998.

VIEIRA, Jarbas Santos. Cartas de viagem (um exame das cartas de Pero Vaz de Caminha e de Manoel da Nóbrega). **Cadernos de Educação**, v., n. 12, p. 51–74, 1999.

VILLAR, Valter Luciano Gonçalves. **Os árabes e nós: a presença árabe na literatura brasileira**. Tese (Doutorado em Literatura e Cultura) — Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

VITOR, Frederico. Bolsonaro vê imigrantes como “ameaça” e chama refugiados de “a escória do mundo”. **Jornal Opção**, 18 set. 2015. Disponível em web.archive.org/web/20150919003255/https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/bolsonaro-ve-imigrantes-como-ameaca-e-chama-refugiados-de-a-escoria-do-mundo-46043/. Acesso em 04 dez. 2023.

WALKER, Shaun; GARAMVOLGYI, Flora. Viktor Orbán sparks outrage with attack on ‘race mixing’ in Europe. **The Guardian**, Budapeste, 24 jul. 2022. Disponível em <https://www.theguardian.com/world/2022/jul/24/viktor-orban-against-race-mixing-europe-hungary>. Acesso em 12 jul. 2023.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World**. Nova Iorque: The New Press, 2003.

WALSH, Robert. **Notices of Brazil in 1828 and 1829 Volume 1**. Londres: Frederick Westley and A.H. Davis, 1830.

WECKMANN, Luis. **La herencia medieval del Brasil**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

WEISSBOURD, Emily. “Those in Their Possession”: Race, Slavery, and Queen Elizabeth's “Edicts of Expulsion”. **Huntington Library Quarterly**, v. 78, n. 1, p. 1–19, 2015.

WELLS, Andrew. Race and Racism in the Global European World Before 1800. **History Compass**, v. 13, n. 9, p. 435–444, 2015.

WESONGA, Martin Orlando. Christian–Muslim Relations in Kenya. **The Round Table**, v. 106, n. 2, p. 225–229, 2017.

WIEGERS, Gerard. Managing disaster: networks of the Moriscos during the process of the expulsion from the Iberian peninsula around 1609. **Journal of Medieval Religious Cultures**, v. 36, n. 2, p. 141–168, 2010.

WILSON, Geetha Kaimathuruthil. Rajah Carlomagno: El Chavittunatakam y los orígenes de las representaciones de batalla en la India. Tradução de Milena Cáceres Valderrama. In: VALDERRAMA, Milena Cáceres (ed.). **La Fiesta de Moros y Cristianos en el mundo, Tomo II**. Lima: Pontificia Universidad Católica del Peru, 2021. p. 305–334.

WILSON, Kalpana. Hedge-funds, Hype and Hindu Fascism. **Salvage**, 10 nov. 2015. Disponível em <https://salvage.zone/hedge-funds-hype-and-hindu-fascism-modi-visits-his-mother-country/>. Acesso em 12 jul. 2023.

WIKE, Richard; STOKES, Bruce; SIMMONS, Katie. **Europeans Fear Wave of Refugees Will Mean More Terrorism, Fewer Jobs**. Washington: Pew Research Center, 2016.

XAVIER, Renan. Denúncias de xenofobia no Disque 100 crescem 633% em 2015. **O Globo**, 17 jan. 2016. Disponível em oglobo.globo.com/politica/denuncias-de-xenofobia-no-disque-100-crescem-633-em-2015-18554954. Acesso em 04 dez. 2023.

YARDIM, Müşerref; EASAT-DAAS, Amina. Islamophobia in satirical magazines: A comparative case study of Penguen in Turkey and Charlie Hebdo in France. *In*: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (eds.). **Islamophobia in Muslim Majority Societies**. Routledge: Abingdon, 2019. p. 93–106.

YUSUF, Imtiyaz. Three Faces of the Rohingya Crisis: Religious Nationalism, Asian Islamophobia, and Delegitimizing Citizenship. **Studia Islamika**, v. 25, n. 3, p. 503–541, 2018.

ZAHED, Sahar El. Internalized Islamophobia: The making of Islam in the Egyptian media. *In*: BAYRAKLI, Enes; HAFEZ, Farid (eds.). **Islamophobia in Muslim Majority Societies**. Routledge: Abingdon, 2019. p. 137–160.

ZANOTTO, Gizele. **É o caos!!!: a luta anti agro-reformista de Plínio Corrêa de Oliveira**. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

ZINE, Jasmin. Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School. **Equity & Excellence in Education**, v. 39, p. 239–252, 2006.

ZÚQUETE, José Pedro. The European extreme-right and Islam: New directions?. **Journal of Political Ideologies**, v. 13, n. 3, p. 321–344, 2008.

ZVAB. Antique Print-MUSLIMS-CANANOR-MALABAR-NATIVES-EAST INDIES-INDIA-Linschoten-1638. **ZVAB**. Disponível em <https://www.zvab.com/kunst-grafik-poster/Antique-Print-MUSLIMS-CANANOR-MALABAR-NATIVES-EAST-INDIES-INDIA-Linschoten-1638/22589588485/bd#&gid=1&pid=1>. Acesso em 05 out. 2021.