



Universidade Federal
de São João del-Rei



JÉSSICA RESENDE RIBEIRO

CHÁ OU CAFÉ?

**AS BARREIRAS DO COSMOPOLITISMO EM *O FUNDAMENTALISTA
RELUTANTE*, DE MOHSIN HAMID**

PROGRAMA DE MESTRADO EM LETRAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI

São João del-Rei

Agosto de 2018



Universidade Federal
de São João del-Rei



JÉSSICA RESENDE RIBEIRO

CHÁ OU CAFÉ?

**AS BARREIRAS DO COSMOPOLITISMO EM *O FUNDAMENTALISTA
RELUTANTE*, DE MOHSIN HAMID**

Dissertação apresentada ao Mestrado em Letras – Teoria Literária e Crítica da Cultura da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Teoria Literária e Crítica da Cultura

Linha de Pesquisa: Literatura e Memória Cultural

Orientador: Professor Dr. Anderson Bastos Martins

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:

TEORIA LITERÁRIA E CRÍTICA DA CULTURA


São João del-Rei

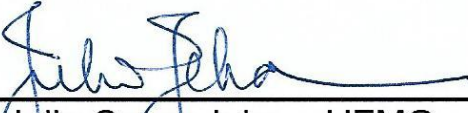
Agosto de 2018

Jéssica Resende Ribeiro

Chá ou café?: As barreiras do cosmopolitismo
em 'O fundamentalista relutante', de Mohsin Hamid

Banca Examinadora


Prof. Dr. Anderson Bastos Martins – UFJF/UFSJ
(Orientador/Presidente)


Prof. Dr. Julio Cesar Jeha – UFMG
(Titular Externo)


Prof. Dr. Luiz Manoel da Silva Oliveira - UFSJ
(Titular Interno)


Prof. Dr. Luiz Manoel da Silva Oliveira
Coordenador do Programa de Pós-graduação em Letras

Agosto de 2018

À minha mãe, Maria de Lourdes Resende, cujos calos das mãos foram intensificados para que eu pudesse manejar uma caneta.

AGRADECIMENTOS

“Bem-aventurada a que creu, pois hão de cumprir-se as coisas que da parte do Senhor lhe foram ditas”

(Lucas, 1:45)

À minha mãe, Lourdes, por encorajar os meus sonhos, impulsionar os meus voos e sempre me abrigar em seu amor.

Aos meus familiares e amigos, de perto e de longe, pelo carinho, apoio e incentivo, sem os quais conquistas como esta seriam impossíveis ou insignificantes.

Ao meu orientador, Prof. Anderson Bastos Martins, por aceitar orientar esta pesquisa e por enriquecê-la com suas instigações, também pela paciência durante o desenvolvimento da mesma.

Aos professores doutores Julio Cesar Jeha e Luiz Manoel da Silva Oliveira, pela gentileza de aceitarem o convite para compor a banca examinadora.

Aos integrantes do Programa de Pós-graduação em Letras, pela solicitude. Em especial aos docentes da linha de pesquisa Literatura e Memória Cultural, pela dedicação e maestria inspiradoras.

Aos colegas do mestrado, pelos risos compartilhados e pelas memórias construídas.

À agência de fomento CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

Parece uma coisa óbvia para se dizer, mas o senhor não deve imaginar que todos nós, paquistaneses, somos terroristas em potencial, assim como não devemos imaginar que todos vocês, norte-americanos, são assassinos disfarçados.

MOHSIN HAMID

RESUMO

A interconecção mundial aparenta ter atingido patamares irrevogáveis na atual fase da globalização. Essa interação entre nações e indivíduos, contudo, só se concretiza por meio da comunicação entre entidades, distintas ou não. Assim sendo, ao considerarmos a premissa cosmopolita global de Appiah (1998) do reconhecimento e valorização das diferenças, para que o diálogo cultural possa ser engendrado, e a do cosmopolitismo vernacular de Bhabha (2011), que elege os homens traduzidos como os indicadores do progresso global, veremos que a ambas as correntes teóricas subjaz a necessidade do lugar de fala, no qual o indivíduo possa ser ouvido. Entretanto, simultaneamente à proximidade global, crescem os ruídos que interferem na comunicação entre indivíduos e nações, causando conflitos e engendrando monstros contemporâneos, tais quais os famigerados fundamentalistas muçulmanos. Mediante o exposto, esta pesquisa propõe uma análise da ficcionalização das barreiras encontradas pelas teorias cosmopolitas global e vernacular nas práticas sociais contemporâneas, assim como a consequente concepção de um fundamentalista no romance *O fundamentalista relutante* (2007), de Mohsin Hamid. Para alcançar tal objetivo, trabalharemos com teorias tais quais: o fundamentalismo, o cosmopolitismo, a globalização e a teoria do monstro.

Palavras-chave: Cosmopolitismo, Globalização, Fundamentalismo, Monstros, Mohsin Hamid.

ABSTRACT

A global interconnection appears to have reached irrevocable thresholds in the current phase of globalization. This interaction between nations and individuals, nevertheless, can only happen through the communication between entities, distinct or not. Therefore, when we consider Appiah's (1998) global cosmopolitan premise of the recognition and appreciation of differences for cultural dialogue to be engendered, and that of Bhabha's (2011) vernacular cosmopolitanism, which selects translated men as the indicators of global progress, we will see that under both theoretical currents underlie the need for an agency of speech in which the individual can be heard. However, interferences grow, simultaneously with global proximity, intervening in communication between individuals and nations, causing conflicts and engendering contemporary monsters, such as the infamous Muslim fundamentalists. Hence, this research proposes an analysis of the fictionalization of the barriers encountered by global and vernacular cosmopolitan theories in contemporary social practices, as well as the consequent conception of a fundamentalist in Mohsin Hamid's novel *The Fundamentalist Reluctant* (2007). To achieve this, we will work with such theories as fundamentalism, cosmopolitanism, globalization, and monster theory.

Keywords: Cosmopolitanism, Globalization, Fundamentalism, Monsters, Mohsin Hamid.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – A CONCEPÇÃO DO PERSONAGEM FUNDAMENTALISTA.....	17
1.1 O escritor migrante e a sua ficção crítica global.....	17
1.2 “Não se assuste com minha barba: tenho grande amor pelos Estados Unidos”	21
CAPÍTULO 2 – OS RUÍDOS DA COMUNICAÇÃO CONTEMPORÂNEA.....	53
2.1 Foco no fundamental	53
2.2 Comunidades globais e mundos imaginados	58
2.3 Vivemos em um tempo de monstros.....	69
CAPÍTULO 3 – O CIDADÃO DO UNIVERSO	76
3.1 Os cidadãos do mundo segundo as vertentes cosmopolitas.....	76
3.2 A ficcionalização do fracasso cosmopolita.....	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS	105

INTRODUÇÃO

Atentados terroristas efetuados no dia Onze de Setembro de 2001 contra os Estados Unidos da América, sob o comando do grupo islâmico fundamentalista Al-Qaeda, motivaram o início de uma nova fase da era pós-moderna. Dessa forma, marcada pela famígera presença de monstros humanos, isto é, fundamentalistas religiosos considerados os principais antagonistas no processo de globalização, a contemporaneidade parece ter avivado o horror promovido pelas monstruosidades de seus rebentos.

Os ataques suicidas, que representaram um divisor de águas nas formas pelas quais as relações políticas internacionais são engendradas, consistiram no sequestro de quatro aviões comerciais, por dezenove militantes muçulmanos, os famosos terroristas. Em seu desfecho, duas destas aeronaves colidiram com as Torres Gêmeas, componentes do complexo empresarial do World Trade Center em Nova Iorque, enquanto a terceira foi de encontro ao prédio sede do Departamento de Defesa dos Estados Unidos, o Pentágono, localizado no estado da Virgínia. O quarto avião, por sua vez, caiu em um campo aberto na Pensilvânia, após a tentativa de tripulantes e passageiros da retomada de controle, em um ato de resistência. Estima-se que cerca de três mil pessoas morreram, cidadãos provenientes de mais de 70 países.

Por conseguinte, em resposta a esses ataques, iniciou-se em outubro de 2001 a Guerra ao Terror, uma campanha militar dos EUA referente à estratégia global de combate ao terrorismo. Contudo, nem mesmo a morte de Osama bin Laden (1957-2011), líder e fundador da Al-Qaeda, cessou a busca pelo inimigo sem face, o terrorismo, que perdura até o presente momento em que esta pesquisa é feita. Como resultado, desde o Onze de Setembro, atentados sanguinários são registrados em países tanto no Oriente quanto no Ocidente organizados por diferentes milícias fundamentalistas.

Dessa forma, esta pesquisa foi motivada pela vigente retomada de debates políticos e literários acerca das zonas de contato e conflito entre o Ocidente e o Oriente¹. Discussão essa que se acentuou mediante a criação e atuação do Califado Islâmico (o Estado muçulmano liderado por um grupo de autoridades religiosas sob o comando de um líder supremo sucessor de Maomé – o califa), assim como o exponencial aumento de refugiados em busca de asilo e

¹ O recorte feito nesta pesquisa (Oriente e Ocidente) refere-se à representação literária de Mohsin Hamid do Paquistão e dos Estados Unidos em *O fundamentalista relutante*. Sem que, contudo, haja a intenção de reforçar binarismos ou tachar e excluir nações.

proteção nas nações europeias, consequência dos conflitos e guerras em seus países de origem envolvendo grupos radicais.

No ano de 2014, iniciou-se uma tentativa de reestabelecimento do califado (sistema de governo muçulmano), proclamado sob a liderança do iraquiano Abu Bakr al-Baghdadi, conquistando territórios no oeste do Iraque e nordeste da Síria. O autoproclamado Estado Islâmico (EI) – inicialmente denominado EIS (Estado Islâmico do Iraque e da Síria) ou EIL (Estado Islâmico do Iraque e do Levante), também conhecido internacionalmente como Daesh, ISIS (Islamic State in Iraq and Syria) ou ISIL (Islamic State in Iraq and the Levant) – diferentemente do grupo Al-Qaeda, investiu fortemente em publicidade a fim de reestabelecer o califado, por meio de uma guerra santa, e tornar-se o único estado islâmico (sunita)² legítimo.

Dessa forma, o Estado Islâmico, que é um dissidente da Al-Qaeda, preencheu as páginas dos noticiários mundiais com os seus antagonistas atozes de atuações sanguinárias, isto é, os terroristas islâmicos. Logo, a autoridade maior e líder religioso dessa comunidade muçulmana, o califa Ibrahim, como passou a ser chamado, convocou os religiosos de todo o mundo, especialmente os que possuíssem experiência nas áreas militares, administrativas, de saúde e serviços públicos, para integrarem o Estado Islâmico, sob o requisito de prometerem lealdade tanto ao Estado quanto ao seu líder e auxiliarem no combate aos inimigos, isto é, aos infiéis (islâmicos xiitas e não islâmicos). Como resultado, fundamentalistas islâmicos de diferentes nacionalidades dedicaram-se ao engendramento de atentados, principalmente às sociedades europeias, alegando tratar-se de retaliações motivadas por operações ocidentais de intervenções bélicas em países orientais muçulmanos e também pela discriminação sofrida por indivíduos islâmicos marginalizados nas sociedades ocidentais.

Com a divulgação de fotos e vídeos exibindo a decapitação e o fuzilamento de prisioneiros orientais e ocidentais, a mídia ocidental enfatizou o caráter anômalo atribuído aos mujahidin (combatentes) executores de tais ações, identificados como selvagens, brutais e monstruosos. Mas, ao contrário do que se inferiu, os combatentes fundamentalistas mais famigerados desta fase não eram muçulmanos orientais analfabetos, mas sim religiosos convertidos à fé islâmica provenientes de países europeus, como, por exemplo, o jihadista John

² As duas vertentes do Islamismo com maior número de fiéis são a sunita e a xiita, respectivamente. Essa divisão ocorreu devido à disputa pelo direito de sucessão após a morte do Profeta Maomé em 632 d.C. O primeiro grupo defende a legitimidade de Abu Bakr, amigo de infância e sogro do Profeta, como o primeiro califa islâmico, já o segundo contesta o direito à sucessão do califado por hereditariedade, elegendo Ali Abu Talib, primo e genro do fundador do Islamismo, como o primeiro imã.

(britânico, bacharel em informática pela Universidade de Westminster), Abu Qassem Brazili (belga, filho de imigrante brasileira) e Abu Talha Al-Almani (alemão, rapper e lutador de MMA, conhecido como Deso Dogg).

Essas adversidades territoriais e políticas contribuíram para o aumento do número de migrantes e refugiados com destino aos países europeus, tornando este fenômeno um destaque nas pautas dos debates internacionais. A presença de asilados árabes em países da União Europeia deu início ao que foi classificado como uma crise global, gerando protestos ao redor da Europa contra a acolhida dos migrantes e a instauração de medidas políticas que impediram ou limitaram o acesso desses estrangeiros às nações europeias. E, uma vez que a grande parte dos refugiados realizam a travessia por vias marítimas, o número de imigrantes que pereceram nestas tentativas de fuga ainda vem sendo calculado.

Contudo, esse conflituoso contato entre povos provenientes de culturas orientais e ocidentais não é recente, apesar de se acentuar com o advento dos mecanismos da globalização que intensifica a interconexão do mundo. Assim sendo, a atual fase da globalização impulsiona a redefinição da identidade cultural/nacional em bases heterogêneas e não hegemônicas, sem que se negue a permanência de uma padronização cultural, mas sugerindo o desenvolvimento de processos diferenciais de sistematização. No entanto, juntamente a esta proximidade, crescem os ruídos que interferem na comunicação entre indivíduos e nações, sendo este diálogo a base para a interação e integração globais contemporâneas. Logo, é por meio da resistência a esse sistema de caráter homogeneizante, dado o advento da valorização de um único parâmetro cultural, que a ligação entre culturas se rompe, desencadeando conflitos perduráveis.

Para resolver esses conflitos, as diferentes vertentes das teorias cosmopolitas geralmente adotam três aspectos essenciais ao cidadão do universo:

Primeiro, os cosmopolitas acreditam que as unidades primárias de interesse moral são seres humanos individuais, não Estados ou outras formas de associação comunitária ou política. [...]. Segundo, os cosmopolitas sustentam que essa preocupação moral pelos indivíduos deve ser igualmente aplicada [...]. Terceiro, como a etimologia da palavra sugere, o cosmopolitismo é universal em seu escopo, sustentando que todos os humanos são iguais em sua posição moral e que essa posição moral se aplica a todos, em todos os lugares, como se todos nós fôssemos cidadãos do mundo.³ (BROWN; HELD, 2010, p.1, tradução nossa)

³ No original: "First, cosmopolitans believe that the primary units of moral concern are individual human beings, not states or other forms of communitarian or political association. [...] Second, cosmopolitans maintain that this

Com base nisso, Kwame Anthony Appiah (2006) desenvolve a sua teoria do cosmopolitismo global como uma conversa entre diferentes sociedades. O objetivo desse diálogo é o engajamento e a incorporação mútua do pluralismo que constitui e enriquece os seus interlocutores. Já o engendramento desse tipo de cosmopolitismo ocorre por meio da revisão do conhecimento em face de novas percepções do saber. Homi K. Bhabha (2011), por sua vez, defende um cosmopolitismo vernacular, no qual os sujeitos traduzidos é que vão indicar o progresso global, uma vez que são seres híbridos e já estão habituados a viverem na fronteira cultural.

Em meio a essas teorias nas quais a comunicação é o elemento viabilizador do cosmopolitismo, surge o receio de grupos locais de serem absorvidos por grupos globais mais poderosos. É este receio, e também o ressentimento dos indivíduos já marginalizados, que impulsiona a criação de grupos reacionários na busca pelo combate aos mecanismos da globalização. No entanto, é por meio do uso desses sistemas globalizantes que as milícias antiglobalização tentam subvertê-los, uma vez que estes grupos não se encontram fora da esfera de sistematização global e, por isso, não representam um oposto a ela, mas estão contidos e existem graças a ela.

A radicalização islâmica, por exemplo, é um dos meios pelos quais os grupos fundamentalistas antiglobalizantes se organizam a fim de legitimar a pauta do antissecularismo, entre outras. Este processo fundamentalista, que será abordado nesta pesquisa, é um dos meios pelos quais se dá a monstrificação dos seres humanos na contemporaneidade. Essa associação da concepção de um fundamentalista ao ser monstruoso ocorre devido ao fato de esses monstros terroristas indicarem as delimitações sociais, isto é, por serem eles os principais delineadores contemporâneos da fronteira entre o permitido e o proibido. O mesmo ocorre por serem eles que, segundo Amit Rai (2004), materializam o processo duplo de fazer parte do discurso social ao mesmo em tempo que o antagonizam. Consequentemente, por representarem um convite a novas percepções, de acordo com Jeffrey Cohen (2000), os monstros sociais exercem um fascínio sobre os demais homens.

É essa atração que os monstros exercem sobre os cidadãos que torna o fundamentalismo uma característica da área do humano, isto é, inclinada à curiosidade pelo proibido, pela ultrapassagem de fronteiras pré-estabelecidas, e pela criação de novos mundos a

moral concern for individuals should be equally applied... Third, as the etymology of the word suggests, cosmopolitanism is universal in its scope, maintaining that all humans are equal in their moral standing and that this moral standing applies to everyone, everywhere, as if we are all citizens of the world.”

partir do conhecimento transgressor, qualquer pessoa está apta a se converter em um monstro contemporâneo. Dessa forma, os monstros modernos correspondem principalmente aos indivíduos socialmente marginalizados e é por isso que o processo de monstrificação do sujeito está condicionado, fundamentalmente, ao contexto no qual ele está inserido.

O fundamentalista relutante, segundo romance de Mohsin Hamid, publicado no ano de 2007, retrata o obscuro encontro do narrador, Changez, com um estadunidense, cujo nome e identidade não são revelados. Em um café de Lahore, o professor paquistanês (e potencial fundamentalista) convida o turista norte-americano (e presumível agente secreto) para um chá enquanto relata a sua história acerca de seus amores e desilusões em/pelo território estadunidense.

A obra é um monólogo dramático e uma narrativa moldura, que se desenvolve no decorrer de um único dia. Uma vez que apenas a voz de Changez nos é apresentada, a narrativa é composta por informações seletas e ambíguas, promovendo um clima de suspense que requer a participação do leitor, na função de detetive, para o preenchimento dessas lacunas. Dessa forma, o paquistanês rememora a sua trajetória na ascensão à carreira de analista financeiro, assim como o seu conflituoso romance com (Am)Érica, uma melancólica norte-americana da alta sociedade assombrada pela perda do ex-namorado por câncer pulmonar.

Nem mesmo a aptidão para os negócios e o talento competitivo proporcionaram a Changez a realização do “sonho americano” (American dream). Os privilégios que lhe asseguravam a elevação do status social rumo à classe dominante, juntamente à busca pelo sucesso profissional despertaram no paquistanês conflitos identitários. De forma que, durante designações para viagens de negócio a países subdesenvolvidos e após uma visita ao Paquistão, o analista financeiro é levado a reavaliar sua então visão/postura social americanizada e a sua lealdade patriótica, a fim de sanar o crescente embate entre sua identidade oriental e ocidental.

Faz-se pertinente mencionar que, apesar de o romance de Hamid ter sido produzido na língua inglesa e ter se convertido em um best-seller internacional, com mais de um milhão de cópias vendidas, além de ter sido um vencedor de prêmios, a sua versão brasileira com tradução de Vera Ribeiro, lançada pela Editora Objetiva Ltda. no mesmo ano em que a versão em inglês, não obteve o mesmo sucesso. Nem mesmo a participação do autor na Festa Literária de Paraty (FLIP), no ano de 2014, parece ter contribuído para a sua popularização no Brasil.

Entre os motivos que possam ter contribuído para o insucesso da obra, talvez, esteja tanto o fato do distanciamento entre a cultura paquistanesa e a brasileira quanto o infortúnio de a obra perder grande parte de seu mistério no processo de tradução. Pois, ao contrário da versão original, na língua inglesa, a versão brasileira preenche importantes lacunas destinadas à participação do leitor, como a relação da personagem Érica com a América. Além de subverter o emprego irônico do termo fundamental (fundamental) em passagens cruciais, desconsiderando a relação do mesmo com o título da obra e traduzindo-o como essencial.

Ainda assim, e na tentativa de realizar uma análise da ficcionalização das barreiras do cosmopolitismo na cultura contemporânea global e a consequente concepção de um fundamentalista em *O fundamentalista relutante*, propomos um exame minucioso da narrativa de Hamid com base no romance original e em sua tradução. Para tal, partimos do pressuposto de que a história de Changez é a história da revolta global de um indivíduo altamente instruído que se recusa a ser um janízaro contemporâneo, isto é, um involuntário servo leal do governo norte-americano. Consequentemente, o diálogo entre os personagens principais, que poderia representar uma ponte entre duas culturas distintas, torna-se inconcebível.

Isso posto, com esta pesquisa objetivamos confrontar a produção teórica referente ao aporte dos conceitos de cosmopolitismo e de globalização aos estudos literários e a relação entre os dois personagens protagonistas do romance *O fundamentalista relutante* (2007), de Mohsin Hamid, a fim de mostrar que o romance testa os limites de tais conceitos face às adversidades constituintes da contemporaneidade. Dessa forma, o desenvolvimento deste trabalho deu-se por meio de pesquisas e da articulação de obras jornalísticas, críticas e teóricas que fundamentam os conceitos norteadores da abordagem proposta.

No primeiro capítulo desta pesquisa, examinaremos o contexto de produção da narrativa do romance de Hamid, a fim de interpelar a concepção do personagem fundamentalista nessa prática textual literária contemporânea, com base na trajetória do diálogo entre os protagonistas do romance. Para tal, além da obra de Hamid, algumas entrevistas do autor também serão utilizadas.

No segundo capítulo faremos uma breve revisão do termo fundamentalismo, com base nos trabalhos de Anderson Martins; Jéssica Ribeiro (2013), Bernard Haykel (2015), Karen Armstrong (2009), Peter Taylor (2010), Robyn Creswell; Matt Thompson (2015) e Torkel Brekke (2012). Também abordaremos os conflitos que permeiam a relação entre o global e o local, baseando-nos nas teorias de Angus Cameron; Ronen Palan (2010), Arjun Appadurai

(2010), Benedict Anderson (2008), Edward Said (2007; 2013), Jacques Derrida (2010), Katherine Gibson; Julie Graham (2010), Oliver Roy (2004), Roland Robertson (2010) e Suman Gupta (2010). Como efeito dessa relação dicotômica, examinaremos o papel do monstro contemporâneo, utilizando-nos das teorias de Alex Wright (2013), Amit Rai (2004), Anderson Martins (2010), Fernando Silva (2009), Jacques Derrida (1995), Jeffrey Cohen (1996; 2000), Julio Jeha (2009), Michel Foucault (2001), Salman Rushdie (1990) e Susan Harding (1991).

No terceiro capítulo, investigaremos a hipótese de que o romance apresenta uma encenação das barreiras do cosmopolitismo, por meio de um apanhado das teses que prefiguram o diálogo cosmopolita em uma cultura contemporânea global, norteadoras desta pesquisa. Os teóricos estudados neste capítulo são Brian Barry (2010), David Held (2010), David Miller (2010), Diego Zanella, (2012), Garret Brown; Gyan Prakash (2015), Homi Bhabha (2011), Immanuel Kant (2008), Kwame Anthony Appiah (1998, 2007), Martha C. Nussbaum (2010), Nina G. Schiller; Andrew Irving (2015) e Paul Gilroy (2015).

CAPÍTULO 1 – A CONCEPÇÃO DO PERSONAGEM FUNDAMENTALISTA

1.1 O escritor migrante e a sua ficção crítica global

Em seu segundo romance, *O fundamentalista relutante*, Mohsin Hamid nos convida a testemunhar o processo de concepção e maturação da identidade fundamentalista de seu narrador-personagem, Changez. De acordo com o próprio autor, o romance é uma história de amor, integralmente minimalista e despojada, de um jovem paquistanês em Nova Iorque que se inquieta com a ideia de ser um janízaro contemporâneo a serviço do império corporativista dos Estados Unidos da América (HAMID, 2016, p. 91).

A partir deste ponto, acompanhamos a história de um paquistanês formado em finanças pela conceituada Universidade de Princeton (EUA), que, devido a um conflito identitário entre a lealdade ao seu país de origem e ao país de adoção, abandona o promissor cargo de analista em uma empresa de consultoria estadunidense e os privilégios da vida ianque para lecionar em uma universidade local de Lahore e promover protestos contra a política externa norte-americana. Logo, a narrativa de Hamid, enquanto uma ficção crítica global, abarca a noção de que a vida não é limitada e isolada, mas sim condicionada pelo ambiente material e social no qual o sujeito está inserido (DARDA, 2014).

A trajetória de Changez é também um reflexo da experiência híbrida de Hamid em seu convívio tanto no Oriente quanto no Ocidente. Pois, o conflito identitário do protagonista não é estranho ao escritor, sendo Hamid de origem paquistanesa e auto intitulado um “hybridized mongrel” (HAMID, 2013), isto é, um sujeito mestiço confortável com a pluralidade cultural que o compõe, diferentemente de seu personagem Changez. Nascido em 1971 em Lahore, a capital e mais populosa cidade da província do Panjabe, um importante centro cultural e econômico do país, o escritor iniciou o seu contato com diferentes culturas logo aos três anos de idade, quando se mudou com a família para São Francisco, na Califórnia, para que seu pai cursasse o doutorado na Universidade de Stanford.

O impacto dessa mudança fez com que Hamid, uma criança até então comunicativa em sua língua materna, o Urdu, ficasse sem pronunciar uma só palavra pelo período de um mês. Porém, ao falar novamente, para o espanto dos pais, ele se comunicava em inglês com frases elaboradas e sotaque local. A partir daí, por seis anos consecutivos, Hamid não mais usou o Urdu, de forma que este tornou-se desde então a sua segunda língua (HAMID, 2015, p. 21). De

maneira semelhante, a cultura paquistanesa seria assimilada apenas durante o seu regresso ao país, anos mais tarde. Já nos Estados Unidos da América, fez amizades e adaptou-se à vida estadunidense, integrando-se à cultura e construindo memórias de uma criança norte-americana.

No ano de 1980 a família de Hamid retornou ao Paquistão e coube ao jovem reaprender a língua materna, assim como os aspectos culturais de seu país de origem, um dia postos de lado por não se adequarem à realidade na qual ele se encontrava, no continente americano. Foi nesse período que Hamid, apesar de gostar de sua nova existência, começou a sentir falta de suas experiências anteriores e, devido a essa dualidade, começou a imaginar lugares nos quais as duas particularidades de sua identidade pudessem coexistir (HAMID, 2015, p. 20).

Em 1989, ele voltou aos Estados Unidos e ingressou na Universidade de Princeton, à semelhança do protagonista de seu segundo romance, e em 1997 graduou-se também em direito pela Universidade de Harvard. Também trabalhou com consultoria de gestão em Nova Iorque, uma experiência fundamental para o seu conhecimento na área financeira e para a posterior composição profissional do personagem Changez. Em 2000, publicou o seu primeiro romance, intitulado *Moth Smoke*, com o qual concorreu aos prêmios PEN/Hemingway Award e Commonwealth Writers Prize for Best First Book, e sendo o vencedor do Betty Trash Award no ano seguinte.

No ano de 2001, Hamid mudou-se para Londres e produziu o primeiro esboço do que viria a ser o seu segundo livro, *O fundamentalista relutante*, objeto de análise desta dissertação. Em um primeiro momento, a narrativa foi rejeitada por seu agente em Nova Iorque, que considerou descabida a história de um homem “muçulmano” bem-sucedido que se ressentisse com os Estados Unidos a ponto de se despertar um sentimento de tensão em relação à nação que o acolheu e possibilitou a ele viver o sonho norte-americano (American dream). No entanto, três meses depois, os atentados do dia Onze de Setembro expuseram fraturas já existentes no âmbito social e acentuaram o conflito inerente a pessoas de identidade muçulmana-americana:

Enquanto um homem conhecido por não frequentar mesquitas e não possuir um passaporte dos EUA, eu não deveria ter sentido isso. Mas eu senti, profundamente. Parecia que, de repente, duas metades de mim estavam em guerra.⁴ (HAMID, 2015, p. 44, tradução nossa)

⁴ No original: “As a man not known for frequenting mosques, and not possessing a US passport, I should not have felt it. But I did, deeply. It seemed two halves of myself were suddenly at war.”

Comovido com os atentados, Hamid optou por ambientar o seu segundo romance no ano 2000:

Eu tinha escolhido mantê-lo definido no ano anterior a 11 de setembro, de modo que meus personagens não ficariam sobrecarregados com um evento que falou muito mais alto que a história de qualquer pessoa poderia. (...). No final, percebi que, assim como meu mundo exterior, não havia escapatória dos efeitos do 11 de Setembro no mundo interior que era o meu romance.⁵ (HAMID, 2015, p. 92, tradução nossa)

Perpassados quatro anos desde os atentados, Hamid deliberou pela inclusão do Onze de Setembro em sua história, uma vez que o tempo decorrido possibilitou ao autor o distanciamento necessário para não comprometer a sua narrativa com uma perspectiva jornalística. Contudo, os ataques terroristas representam na obra um acréscimo à crise identitária que o personagem Changez estava vivenciando, sem que tenham sido os desencadeadores ou o ápice desse processo. Além disso, incluir os atentados terroristas também faz parte da estratégia narrativa do autor que tem o objetivo de incluir o leitor como um personagem de seu livro:

[*O fundamentalista relutante*] tenta mostrar, após os ataques terroristas do 11 de setembro, como os sentimentos que já estavam presentes dentro de um leitor – medo, raiva, suspeita, lealdade – poderiam colorir uma narrativa de forma que o leitor, tanto quanto ou mais que o escritor, está decidindo o que realmente está acontecendo. Eu queria que o romance fosse um tipo de espelho, para que os leitores vejam como estão lendo, e, portanto, como eles estão vivendo e como eles estão decidindo suas políticas.⁶ (HAMID, 2015, p. 94, tradução nossa)

Desta forma, cabe ao leitor preencher as lacunas da narrativa e decidir se a acepção do termo fundamentalismo, empregado ao longo da ficção, é uma referência religiosa ou econômica. São as ideologias político-sociais que definirão a significância do vocábulo

⁵ No original: “I had chosen to keep it set in the year before September 11, so that my characters would not be overwhelmed by an event that spoke so much more loudly than any individual’s story could. (...) Eventually, I realized that, just as my exterior world, there was no escaping the effects of September 11 in the interior world that was my novel.”

⁶ No original: “[The Reluctant Fundamentalist] to try to show, after the terrorist attack of 9/11, how feelings already presented inside a reader- fear, anger, suspicion, loyalty - could colour a narrative so that the reader, as much or more than the Writer, is deciding what is really going on. I wanted the novel to be a kind of mirror, to let readers see how they are reading, and therefore, how they are living and how they are deciding their politics.”

enquanto referência ao extremismo religioso, forma mais empregada na mídia contemporânea para se referir a atos terroristas islâmicos, ou à compulsão capitalista da sociedade norte-americana.

Ao reescrever o romance, em seu quinto rascunho, Hamid mudou a voz narrativa para a primeira pessoa, em um sotaque norte-americano, porém, logo percebeu que o Paquistão estava aquém em sua obra. Foi então que, ao revisar a obra, ele chegou à versão final, optando por empregar:

A estrutura de um monólogo dramático na qual o protagonista paquistanês fala a um ouvinte norte-americano, e uma voz nascida das inflexões coloniais britânicas ensinadas em escolas da elite paquistanesa e colorida por uma ameaça anacrônica, porém cortês, que faz eco aos preconceitos ocidentais populares sobre o Islã.⁷ (HAMID, 2015, p. 93, tradução nossa)

A publicação de *O fundamentalista relutante* deu-se em 2007, ao fim do sexto esboço e um período de sete anos de produção, concretizando-se após a criação de um novo mercado literário que desencadeou a produção de vastos títulos ensaísticos e obras de ficção acerca do acontecido em Onze de Setembro. Esse interesse deve-se ao início de uma busca frenética por respostas aos atentados, e, conseqüentemente, à indagação ressaltada pelo então presidente norte-americano George W. Bush, em uma entrevista coletiva em outubro de 2001: “Por que eles nos odeiam?” (BUSH, 2001). Aclamado pela crítica literária internacional, a obra de Hamid vendeu mais de um milhão de exemplares e tornou-se um best-seller traduzido para mais de trinta línguas.

Hamid venceu seis prêmios com sua obra, sendo eles: Good Housekeeping Book Award for Most Compelling Read (2007), Asian American Literary Award (2008), Anisfield-Wolf Book Award (2008), Ambassador Book Award (2008), South Bank Show Award for Literature (2008) e Premio Speciale Dal Testa Allo Schermo (2009). Foi também um dos finalistas do Man Booker Prize (2007), além de ser listado em Book of the Decade (Os livros da década), no jornal *The Guardian*, e em 100 Notable Books of the Year 2007 (Livro notável do ano), pelo jornal *New York Times*. Um conto, adaptação do texto feita pelo próprio autor, também foi incluído na revista literária *The Paris Review* (2006).

⁷ No original: “The frame of a dramatic monologue in which the Pakistani protagonist speaks to an American listener, and a voice born of the British colonial inflections taught in elite Pakistani schools and colored by an anachronistic, courtly menace that resonates well with popular Western preconceptions of Islam.”

Uma versão cinematográfica, dirigida pela indiana Mira Nair, foi lançada no Festival de Filmes de Veneza, em 2012. O filme, com suas especificidades, representa uma releitura feita pela cineasta, como afirma o autor: “O romance é fundamentalmente sobre ambiguidade. Ele cria um buraco no qual as pessoas inserem os seus sentimentos de insegurança e temor um do outro. O filme é mais como um suspense Hollywoodiano”⁸ (HAMID, 2013). Contudo, a versão de Nair não ignora o simbolismo dessas fraturas identitárias, antes de tudo exaltando-as em sua composição, pois, como indaga o romancista, “[o]nde mais você terá uma diretora indiana fazendo um filme sobre o romance de um homem paquistanês com um ator principal britânico-paquistanês apoiado por três grandes estrelas norte-americanas?”⁹ (HAMID, 2013).

1.2 “Não se assuste com minha barba: tenho grande amor pelos Estados Unidos”¹⁰

Inspirado na obra *A queda* (1956) do francês Albert Camus (1913-1960), Hamid desenvolveu a sua narrativa com base no monólogo dramático, requerendo a participação do leitor no preenchimento das lacunas e deliberação sobre as ambiguidades presentes na narrativa, uma vez que neste romance o receptor da mensagem é um interlocutor silencioso e o uso da primeira pessoa fica restrito ao narrador. Dessa forma, o leitor adquire o papel de detetive e juiz, de forma que, ao fazê-lo, conscientiza-se acerca de seus próprios sentimentos e posicionamento político/social e, assim sendo, a obra não determina os seus leitores, mas sim o processo inverso. Trata-se de um romance conciso, de doze capítulos estruturados ao longo de duzentas páginas, uma narrativa complexa, camuflada pela simplicidade de um diálogo que tem início e fim em um único dia e está estruturada em um:

(...) Quadro irreal sobre uma história realista (...). O monólogo dramático é um conceito (*conceit*) por causa do quadro irreal, mas a história é o realismo. Ele abre um espaço para os leitores atuarem. *O fundamentalista relutante* tenta criar uma sensação de inquietação. O tempo que os leitores gastam na história é o mesmo tempo no qual a história está acontecendo.¹¹ (HAMID, 2012, tradução nossa)

⁸ No original: “The novel is fundamentally about ambiguity. It creates a hole in which people insert their feelings of insecurity and dread upon one another. The film is more like a Hollywood thriller.”

⁹ No original: “Where else are you going to have an Indian director making a film of a novel by a Pakistani man with a British-Pakistani lead, supported by three big American stars?”

¹⁰ HAMID, 2007, p.5.

¹¹ No original: “[...] Unreal frame over a realistic story. The American wouldn’t be so quiet. The dramatic monologue is a conceit because of the unrealistic frame, but the story is realism. It opens up a space for the readers

Outra obra que influenciou Hamid na estrutura de seu romance foi *Afirma Pereira* (1994) de Antonio Tabucchi (1943-2012):

Fiquei cativado pelo relutante despertar político do protagonista, pelo seu último ato de rebelião, tão silencioso e tão imprudente ao mesmo tempo. A brevidade de Pereira, pareceu-me, deu ao romance uma leveza que compensava o peso de seu assunto (...) havia tanto terreno para o leitor cobrir entre o início e o fim (...) por meio da forma de testemunho, Pereira faz seus leitores de detetive (...). Um espaço interpretativo inesperado se abre diante de nós, nos importuna, nos seduz. Nós nos sentimos mais como personagens do que estamos acostumados.¹² (HAMID, 2015, p. 87 e 88, tradução nossa)

Desta maneira, *O fundamentalista relutante* toma emprestado da poesia o formato do monólogo dramático, uma vez que temos acesso apenas à voz do personagem principal, Changez, o que nos envolve na história de forma a tornar-nos personagens, detetives e cúmplices do enredo. O desenvolvimento das falas do narrador, em seu monólogo dialógico também apresenta a estrutura de uma narrativa moldura (em inglês: frame story), ou um encaixe narrativo, como também é chamada. Esta última, é uma estratégia literária cujo processo de criação da história principal introdutória é estruturada de forma a abranger em si outras histórias. Originária da tradição oral, essa prática data dos tempos medievais e era empregada principalmente para unir contos populares e fábulas em uma só narrativa, como, por exemplo, a coletânea oriental *As mil e uma noites*.

Contudo, a narrativa moldura não é apenas um conjunto de histórias sortidas, mas, sim, uma narrativa criada com o propósito de apresentar outra(s) narrativa(s) intrinsecamente ligada(s) a ela. Cada história adicionada em um encaixe narrativo impacta a história que a engloba, interligando-se a ela a fim de atingir os propósitos especificamente determinados pelo autor e, assim, transcender uma simples compilação de narrativas, uma vez que:

[...] o encaixe é uma explicitação da propriedade mais profunda de toda narrativa. Pois a narrativa encaixante é a narrativa de uma narrativa. Contando

to play in. TRF tries to create a sense of unease. The time the readers spend in the story is the same time that the story has been going on.”

¹² No original: “I was captivated by the protagonist’s reluctant political awakening, by his final act of rebellion, so quiet and so reckless at the same time. Pereira’s brevity, it seemed to me, gave the novel a lightness that counterbalanced the weight of its subject matter [...] there was just so much ground for the reader to cover between beginning and end [...] through the testimonial form, Pereira makes detectives of its readers [...] An unexpected interpretative space opens up before us, nags at us, seduces us. We feel more like characters than we are used to.”

a história de uma outra narrativa, a primeira atinge seu tema essencial e, ao mesmo tempo, se reflete nessa imagem de si mesma; a narrativa encaixada é ao mesmo tempo a imagem dessa grande narrativa abstrata da qual todas as outras são apenas partes ínfimas, e também da narrativa encaixante, que a precede diretamente. Ser a narrativa de uma narrativa é o destino de toda narrativa que se realiza através do encaixe. (TODOROV, 1979, p. 126)

Mediante o exposto, a narrativa principal, à qual temos acesso logo na primeira linha da obra de Hamid, desdobra-se ao longo de algumas horas de apenas um dia, como mencionado, e apresenta o diálogo entre os protagonistas do romance após o encontro inicial na cidade de Lahore. Changez, professor universitário paquistanês, e potencial fundamentalista, convida um cidadão estadunidense que está visitando o país, e presumível agente secreto, para apreciar uma típica bebida na Terra dos puros (significado de ‘Paquistão’ na língua Urdu), o chai. Por meio do diálogo que se prolonga ao decorrer do dia, conhecemos a narrativa encaixante, isto é, a história de Changez a respeito de seu ingresso e egresso, suas aventuras e (des)encantos no território estadunidense.

O encontro acontece em um bairro denominado Velho Anarkali, referência a uma legendária cortesã paquistanesa castigada pelo imperador mogol Akbar por ter se apaixonado pelo príncipe Salim. A audácia da escrava em cobiçar o afeto do sucessor ao trono e a sua ambição em fazer parte da família imperial renderam-lhe dura pena. Logo, é neste bairro de nome simbólico e aspecto labiríntico que o leitor é apresentado aos dois personagens principais. A partir daí, Velho Anarkali dá-nos indícios da paz bélica que está por se desenvolver neste local, uma vez que Changez relatará ao estrangeiro o seu ambicioso processo de ascensão ao império norte-americano, à semelhança da cortesã em sua busca por um lugar ao qual não pertencia, e a crise identitária resultante de tal avidez.

Em um encontro, à primeira vista casual, Changez oferece ajuda ao turista ao encontrá-lo na rua com a postura de alguém que está à procura de algo. O visitante, claramente alarmado com a aparência do nativo, mais especificamente a sua barba, é tranquilizado por este que lhe garante ser um amante dos Estados Unidos. Desta maneira, o diálogo é marcado do início ao fim por desconfianças resultantes do desconforto e da circunspeção do turista, em relação ao local no qual se encontram, ao garçom que atende, ao serviço prestado e também à narrativa do paquistanês e à dubiedade de suas palavras que se acentuam ao longo do dia.

A imprecisão do monólogo de Changez não passa despercebida ao seu interlocutor que por vezes, segundo o narrador, parece desconfia da veracidade dos fatos que lhe são narrados.

É por meio das lacunas da fala do paquistanês que o leitor é convidado a participar do diálogo, a fim de preencher esses espaços suspeitos e complementar a narrativa. Assim sendo, o próprio paquistanês admite não se lembrar com precisão os detalhes dos fatos relatados, mas acredita que a importância está na “*essência*”¹³ (HAMID, 2007, p. 112, grifo do autor), uma vez que, segundo ele, a força da narrativa sobrepõe-se à exatidão dos detalhes e oferta ao estadunidense o valor de sua palavra: “[...] o senhor pode confiar em mim. Não tenho o hábito de inventar inverdades!” (*Ibidem*, p. 142).

Vestido com um paletó de um só talho nas costas e uma camisa social com as pontas do colarinho abotoadas, além de ter o corte de cabelo à escovinha e peito largo, o perfil típico de “um certo *tipo* de norte-americano” (HAMID, 2007, p. 5), Changez afirma ao visitante que foi a sua “*postura*” (*Ibidem*, p. 5, grifo do autor), e não necessariamente o seu perfil de um “tarimbado oficial do exército” (*Ibidem*, p. 9), que permitiu que a sua nacionalidade fosse identificada imediatamente. Após reconhecer a origem do visitante, o professor paquistanês ressalta o fato de o estrangeiro parecer estar à procura de algo, ou até mesmo em uma “*missão*” (*Ibidem*, p. 5, grifo do autor) e, ao decorrer da narrativa, comprova que o visitante está ali a serviço e que este está bem informado acerca do passado daquele.

Outro fato que chamou a atenção de Changez foi o inusitado telefone celular do turista, cujo modelo é capaz de se comunicar via satélite quando não há cobertura em terra e, por meio do qual este era contatado a cada uma hora, de forma que ele preferia não atender às chamadas, mas, sim, respondê-las via mensagem de texto. Em um outro momento, por exemplo, ao serem servidos com atenção e exclusividade por um garçom descrito como “corpulento” e “intimidante” (HAMID, 2007, p. 9), proveniente de uma das tribos afetadas pelas ofensivas conduzidas pelos EUA na fronteira com o Afeganistão, o estrangeiro, alarmado, enfia a mão no paletó a fim de sacar algo e é advertido pelo novo companheiro que se trata apenas de um sujeito de “polidez irretocável” (*Ibidem*) e que não há a necessidade de retirar a “carteira” (*Ibidem*) pois o pagamento só é feito ao final da refeição.

Outro exemplo da suspeita e desconforto entre os interlocutores seria durante uma oscilação de energia elétrica na qual, mais uma vez, o estadunidense sobressaltado eleva a mão ao paletó. A partir deste ponto, em determinado momento da conversa, Changez evidencia o fato de um volume por baixo do terno do visitante, que já havia sido interpretado como uma

¹³ Os fragmentos da obra de Hamid aqui utilizados foram retirados da tradução feita por Vera Ribeiro para a editora Objetiva Ltda (2007).

carteira, assemelhar-se a um coldre. Já quando o chá é servido, Changez troca as xícaras a fim de garantir ao interlocutor que a bebida não está envenenada, o mesmo ocorre com as refeições.

É neste cenário que Changez convida o estadunidense a apreciar uma das iguarias “*predatórias*” (HAMID, 2007, p. 96, grifo do autor) de Lahore, isto é, um kebab de carneiro, um frango tikka, um ensopado de pé de cabrito ou um prato picante de miolos de carneiro. Considerando-se o orgulho que os paquistaneses sentem de sua culinária, a recusa seria uma ofensa, assim como qualquer tipo de preocupação em relação ao valor nutricional das iguarias, principalmente por se tratar de uma refeição nada “insossa” (*Ibidem*, p. 91), no sabor do tempero utilizado e também no teor da conversa que a acompanha. Semelhante ao convite para apreciar o jantar sem moderações, Changez parece aconselhar o turista a fazer o mesmo em relação à sua visita ao Paquistão, ou seja, empenhar-se no desfecho do objetivo de sua viagem/missão: “Aqui, não temos melindres quando se trata de arcar com as consequências de nosso desejo” (*Ibidem*, p. 96).

Os detalhes não passam despercebidos a ambos. O estadunidense, por exemplo, percebe que o paquistanês possui uma cicatriz em um de seus antebraços, a qual se assemelha às queimaduras provocadas por cordas em campos de treinamentos, sugerindo o possível aliciamento do professor a um grupo terrorista. Contudo, Changez garante-lhe que o ferimento foi provocado pela cera de uma vela quente. Já o autóctone, em meio ao diálogo, recebe a confirmação do turista da formação militar que este recebeu nos Estados Unidos, conforme suspeitado.

Mediante tais observações, e ao longo da conversa, percebemos tratar-se não apenas de um encontro prenunciado, mas também inadiável, como Changez nos deixa claro ao dirigir-se ao seu interlocutor: “Deixe-me assegurar-lhe que nem sempre falo com tanta franqueza; aliás, quase nunca o faço. Mas esta noite, como creio que nós dois entendemos, tem uma certa *importância*” (HAMID, 2007, p. 88, grifo do autor). É dessa forma que a passividade suspicaz com a qual o diálogo se desenvolve atenua-se no decorrer da narrativa anunciando ao leitor a existência de um conflito irremissível entre os interlocutores.

O caráter dúbio do diálogo também é desenvolvido com base na metáfora de uma caçada. A conversa iniciada de forma aparentemente ingênua está permeada por referências a presas e predadores em um prenúncio do início, ou o remate, de uma caça na qual os papéis de caça e caçador permutam constantemente:

Que azar! Apagaram-se as luzes! [...]. Ah, voltaram! Graças a Deus. Não passou de uma perturbação momentânea. E o senhor, pulando como um camundongo subitamente coberto pela sombra de um gavião! (HAMID, 2007, p. 59)

[Morcegos] São moradores urbanos bem-sucedidos, como o senhor e eu, rápidos o bastante para não ser detectados e tão astutos que conseguem caçar em meio à multidão [...]. (HAMID, 2007, p. 61)

Nada lhe escapa; seus sentidos são aguçados como os de uma raposa na floresta. (HAMID, 2007, p. 75)

Espero que não se importe que eu o diga, mas a frequência e a deliberação com que o senhor olha ao redor – como se houvesse um tique-taque sistemático pulsando em sua cabeça, ao deslocar os olhos de um ponto para outro – faz lembrar o comportamento de um animal que se arriscou a se afastar demais da toca e agora, num território pouco conhecido, não sabe ao certo se é predador ou presa! (HAMID, 2007, p. 33)

Se nos fornecerão talheres, o senhor quer saber? Tenho certeza de que será possível arranjar-lhe um garfo, mas permita-me sugerir que é chegado o momento de sujarmos as mãos. Afinal, já passamos algumas horas na companhia um do outro, e o senhor por certo já não sente necessidade de se conter. Pode-se extrair grande satisfação de tocar a própria presa; na verdade, milênios de evolução garantem que manipular nossas refeições com as mãos aguça o paladar – e o apetite, aliás! (HAMID, 2007, p. 117)

Tal quadro torna-se mais esclarecedor conforme conhecemos a narrativa encaixante, isto é, a história da ascensão, do processo de pertencimento, e dos respectivos conflitos identitários, que foram vividos por Changez nos EUA em um período de quatro anos e meio. O início deste processo dá-se logo após um rigoroso processo de seleção, no qual o jovem paquistanês, descendente de uma família burguesa em processo de falência, recebe uma bolsa de estudos em Princeton e ganha a chance de viver o sonho norte-americano.

A partir deste ponto, em uma tentativa de reconquistar o prestígio social sem que sua verdadeira condição financeira fosse descoberta e já habituado ao jogo das aparências, uma vez que sua família se mantinha ligada à elite paquistanesa por meio do status adquirido historicamente, o estudante sustentava a sua persona pública portando-se como um príncipe asiático; no entanto, preservava com a máxima discrição os três empregos nos quais trabalhava para sobreviver na terra ianque. Dessa forma, Princeton proporcionou ao jovem paquistanês, tido pelos novos colegas como uma pessoa exótica, a primeira oportunidade de se tornar parte de um privilegiado grupo social de graduandos, os quais desfrutavam de regalias que lhes eram concedidas devido ao poder e prestígio de suas progênes.

À face da oportunidade de trabalhar em uma requisitada empresa de avaliações de imóveis atuante em escala mundial, a Underwood Samson & Company, cuja sigla era US e cujo mote era “Concentre-se no *fundamental*” (HAMID, 2007, p. 93, grifo do autor), Changez foi entrevistado por Jim, um estadunidense descrito como alguém que incorporara a sua profissão de avaliador de tal forma que trazia a frieza em seu olhar, isto é, “[...] olhos de um joalheiro ao inspecionar por curiosidade um diamante que ele não pretende comprar nem vender” (*Ibidem*, p. 10). Logo, ao ser questionado por Jim acerca de sua nacionalidade, Changez orgulhosamente fez um breve resumo da grandeza de sua terra de origem, exaltando o seu orgulho e admiração por sua terra natal e sutilmente dando início ao processo de comparações entre os dois países, ressaltando o fato de a história de seu país pré-datar a história da América do Norte colonizada.

Porém, o foco de Jim era outro, de forma que o que até então havia despertado vergonha no paquistanês passou a ser visto pelo analista como um talento, isto é, o anseio pelo poder, associado ao comportamento genioso do rapaz. À semelhança de Changez, Jim também trabalhava e estudava durante os seus anos de graduação e em pouco tempo de entrevista conseguiu decifrar o jovem de tal forma que este ficou surpreso e até mesmo admirado com a capacidade avaliadora daquele. Como observado por Jim, a “fome” (HAMID, 2007, p. 14) e o sentimento de “deslocado” (*Ibidem*, p. 43) de Changez proporcionaram-lhe a capacidade de percepção aguçada que, associada ao comportamento guerreiro do rapaz, garantiu-lhe um lugar no programa de treinamento dos analistas. Logo, uma vez que o norte-americano encontrou em Changez a aptidão para o cargo, ofertou-lhe a vaga concluindo que o jovem tinha o que é preciso para a função, faltando-lhe apenas experiência.

Após os resultados da seleção dos novos estagiários da Underwood Samson, iniciou-se um rigoroso processo de formação dos futuros analistas com base nos moldes do pragmatismo sistemático estadunidense. Na percepção de Changez, é este pragmatismo o que sustenta o sucesso do país nos mais variados campos: “Ensinar-nos a reconhecer o estilo de pensamento das outras pessoas, a controlar seus objetivos e a redirecioná-los para atingir o resultado buscado por nós” (HAMID, 2007, p. 37 e 38). Ao fim do programa de treinamento, Changez obteve os melhores resultados e Jim o aconselhou a alimentar a sua natureza guerreira e competitiva, uma vez que essa seria fundamental para o sucesso profissional do rapaz.

A história de Jim assemelhava-se à de Changez com base no anseio que ambos possuíam pelo poder. Jim comparou Changez a um tubarão, pois este era persistente, nunca parava de nadar, e também soube controlar a “agressão” (HAMID, 2007, p. 42) que trazia consigo em sua

determinação por vitória. A imponência de ambos que, apesar de todas as dificuldades financeiras não deixavam transparecer o sentimento de deslocados, aproximou-os, sem que, contudo, este sentimento proviesse da mesma maneira: “[...] Jim e eu éramos realmente parecidos: ele havia crescido do lado de fora da loja de doces, e eu, na soleira dela, enquanto a porta se fechava” (*Ibidem*, p. 69).

É pertinente ressaltar aqui que o nome Jim pode ser uma referência aos gênios da mitologia oriental (Jinn). Trata-se de entes espirituais sábios que podem se revelar na forma animal ou humana e que exercem significativa influência sobre os homens tanto para o bem quanto para o mal. Segundo a lenda, os Jinn teriam sido expulsos do paraíso e representam uma classe mortal superior aos homens e inferior aos anjos. Assim como um Jinn, Jim faz-se fundamental no processo de ascensão de Changez, guiando-o rumo à realização de seu sonho norte-americano e desempenhando forte influência sobre o paquistanês, tanto com os seus conselhos quanto com a sua postura e exemplo de vida. Dessa forma, o analista estadunidense desempenha o papel de uma espécie de conselheiro e mestre na arte do fundamentalismo econômico do país.

Para Changez, a Underwood Samson representava o fim da preocupação com o dinheiro e o status e, acima de tudo, tratava-se de uma oportunidade para que o jovem recuperasse a estabilidade do passado e transformasse a sua vida, da mesma forma que Jim o fez, e tivesse uma história de sucesso na busca por seu sonho norte-americano. Outro ponto de fascínio do paquistanês pela empresa era a aparente diversidade de sua composição, com mulheres e homens cujas origens étnicas e sociais eram distintas. Contudo, após algum tempo, Changez concluiu que sua primeira impressão havia sido equivocada, pois todos eles possuíam a mesma formação educacional, isto é, provinham de cursos das melhores universidades norte-americanas e eram treinados segundo o modelo econômico local. Dessa forma, a diversidade inicial era apagada logo após o primeiro contato com os moldes educacional e profissional dos EUA, em uma espécie de treinamento padronizador.

A partir desse momento, ao ser o primeiro colocado no programa de treinamento da empresa de analistas, a US, que também pode ser interpretada como o ingresso do paquistanês no círculo econômico norte-americano (United States), Changez adquire os regalos de um jovem nova-iorquino e a confiança resultante do orgulho e do poder desta conquista: “Naquele dia, não pensei em mim mesmo como paquistanês, mas como um estagiário da Underwood Samson, e os escritórios portentosos de minha empresa me deixaram *orgulhoso*” (HAMID,

2007, p. 36, grifo do autor). Logo no primeiro dia de comemoração da sua iniciação no campo das finanças, Changez recebeu um cartão de crédito da empresa para cobrir os gastos relacionados ao trabalho, o que incluía desde refeições a drinques após o expediente; dessa forma sendo-lhe oferecida a regalia de gastar em uma hora de celebração com os colegas da empresa um valor superior ao que o seu pai recebia em um dia de trabalho no Paquistão.

A analogia do processo de integração de Changez aos Estados Unidos não se limita ao comprometimento do rapaz na área profissional com a empresa US, mas estende-se também ao âmbito afetivo. Dessa forma, logo após graduar-se, durante uma viagem de verão à Grécia, o paquistanês se apaixonou por (Am)Érica, uma aspirante a escritora e membro da classe alta nova iorquina, que tomaremos aqui como uma analogia da ligação sentimental do paquistanês com o país norte-americano. De acordo com o narrador, a “realeza” e o “magnetismo” da moça (HAMID, 2007, p. 20, 24) atraíam aqueles que estavam à sua volta. Tratava-se de “uma futura imperatriz” (*Ibidem*, p.77) e o paquistanês logo percebeu que não estaria só ao cortejá-la, à semelhança dos Estados Unidos que desempenham um papel fundamental nas relações internacionais e assim atraem a atenção dos demais países que anseiam possíveis alianças políticas.

O elo entre Érica e Changez foi estabelecido a partir da nostalgia, uma consequência da ausência com a qual ambos tinham que lidar, isto é, assim como o paquistanês trazia consigo as lembranças do orgulho e da idealização das grandezas históricas de seu país de origem, Érica também trazia consigo as marcas da saudade, mas, neste caso, tratava-se da falta de uma casa metafórica. O lar para o qual Érica ansiava voltar era Chris, o amigo de infância e namorado da jovem, descrito por ela como um rapaz bonito que possuía um encanto do “Velho Mundo” (HAMID, 2007, p. 28) e que faleceu três anos após ser diagnosticado com câncer de pulmão.

Chris também pode ser interpretado como uma referência ao Cristianismo (Christianism), sendo este um dos pilares da fundação da nação estadunidense, por meio dos primeiros colonos protestantes e puritanos. A morte de Chris simboliza o declínio da influência Cristã nos Estados Unidos, uma vez que o número de adeptos está diminuindo proporcionalmente ao crescimento do grupo de pessoas sem afiliação religiosa no país, o que tem causado um sentimento de insegurança e instabilidade nas pessoas mais conservadoras: “[...] foi um amor incomum, com um grau tão intenso de mistura de identidades que, quando Chris morreu, Érica achou que se havia perdido de si mesma” (HAMID, 2007, p. 87). Dessa forma, como mostrou o estudo realizado pela organização educacional e de pesquisas intitulada

The Public Religion Research Institute, durante o período de 1976 a 2016 o índice da população norte-americana que não está afiliada a qualquer grupo religioso cresceu para vinte e quatro por cento (COX; JONES, 2017).

Mediante o exposto, a nostalgia de (Am)Érica em relação ao seu amor de infância, Chris(tianism), pode ser considerada como a busca e o anseio de norte-americanos puristas pelo retorno da grandeza do país (To make America Great Again). Esta ruptura moldou (Am)Érica e está presente em seu olhar, como observa Changez:

Fitei-a nos olhos e, pela primeira vez, percebi que havia alguma coisa partida por trás deles, como uma rachadura minúscula num diamante, que só se torna visível quando examinada com uma lente de aumento; normalmente fica escondida pelo brilho da gema” (HAMID, 2007, p. 51, 52).

Da mesma forma que relembrar histórias do Paquistão trazia vivacidade para o olhar de Changez, rememorar Chris enchiam os olhos da jovem de vigor.

Enquanto uma aspirante a escritora, as estratégias literárias utilizadas por Érica em seu processo de escrita, na produção de seu manuscrito, sugerem semelhanças às empregadas por Hamid, uma vez que, segundo ela, trata-se de uma obra que “[d]eixar espaço para seus pensamentos fazerem eco” (HAMID, 2007, p. 51). Trata-se de uma espécie de metalinguagem na qual o escritor projeta à sua personagem o ônus e bônus da profissão literária e a sua responsabilidade de revelar a Changez, assim como a nós leitores, a importância do preenchimento das lacunas narrativas por nossos pensamentos, tanto no manuscrito da nova iorquina quanto em *O fundamentalista relutante*.

Escrever para a jovem representava um refúgio, um abrigo para o qual ela ia quando precisava expressar os seus sentimentos e também um ponto de conexão entre o seu mundo interior e o mundo externo aos seus pensamentos, sem que, contudo, isto a isentasse do vazio sentido por muitos escritores após a conclusão de um trabalho:

É como se eu fosse uma ostra. Passei muito tempo com um grãozinho áspero dentro de mim e fui tentando torná-lo mais cômodo, de modo que, aos poucos, transformei-o numa pérola. Mas, agora que ela finalmente será retirada, e no momento em que vai saindo, percebo que sobra um buraco, sabe, um vazio na barriga, onde ela costumava ficar. (HAMID, 2007, p.51)

Em seu primeiro jantar no luxuoso apartamento da família de Érica no Upper East Side, Changez sentiu os primeiros efeitos de seu deslocamento ao optar por vestir uma roupa típica de seu país, um kurta branco, e logo na portaria encontrar no olhar do porteiro a desaprovação pelo desajuste de sua presença naquele local. Ao conhecer a casa, no quarto de Érica, o paquistanês observou um quadro exposto na parede, que foi pintado por Chris e inspirado no vigésimo segundo livro de história em quadrinhos belga *As aventuras de Tintim – Flight 714* (O voo 714) – de George Remi em 1966. Tratava-se da imagem de uma ilha tropical situada no meio de um lago dentro da caldeira de um vulcão que fazia parte de uma outra ilha.

Segundo a análise de Leerom Medovoi (2011), as histórias de Tintim eram aventuras caricatas de viagens que retratavam a visão colonial europeia no século XX e, em *Flight 714*, Remi escrevia sobre um futuro no qual apenas uma nova ordem mundial, representada pela ascensão norte-americana, seria capaz de garantir o futuro do mundo. Logo, para Medovoi, o desenho de Chris pode representar tanto um mundo de fantasia, o qual retrata a globalização do poder norte-americano, quanto um presságio dos eventos contrários à essa globalização, uma vez que o voo 714 seria uma referência a uma aeronave comandada por um gênio do mal na busca pela desestabilização dessa nova ordem.

Naquela mesma noite, Changez irritou-se com o comentário do pai de Érica acerca de seu país, sendo ele “um homem de peso no mundo empresarial” (HAMID, 2007, p. 53), que não hesitou em demonstrar os seus conhecimentos em assuntos internacionais e ressaltar que o Paquistão estava enfrentando uma grave crise econômica e político-social ao ter que lidar com o fundamentalismo religioso. No entanto o incômodo de Changez não foi despertado pelo teor do comentário do magnata, mas pelo tom utilizado pelo empresário: “com aquele toque tipicamente *norte-americano* de condescendência” (*Ibidem*, p. 54, grifo do autor), o que levou Érica a perceber a nítida vulnerabilidade do jovem analista no que dizia respeito ao seu país de origem.

Enquanto Érica tentava recuperar a sua estabilidade emocional e reintegrar-se à sociedade, após ter abandonado temporariamente grande parte de suas atividades devido à perda de Chris, a mudança de Changez para a cosmopolita Nova Iorque ocorreu sem grandes dificuldades, revelando-se acalentadora e familiar. Ao deparar-se com uma vasta gama de diversidade étnica nos metrô, assim como taxistas falantes de urdu e restaurantes de comidas típicas dos países sul asiáticos, o jovem paquistanês, que não havia se sentido um norte-

americano, mesmo após quatro anos e meio vivendo no país, adotou de imediato a identidade nova iorquina.

Entretanto, a estadia do paquistanês em Nova Iorque duraria apenas oito meses, apesar de seu fascínio inicial, já que o deslumbre e a afeição do jovem pela cidade não foram suficientes para suprimir o seu ressentimento crescente em relação às discrepâncias entre os Estados Unidos e o seu país de origem:

Quatro mil anos atrás, nós, o povo da bacia do rio Indo, tínhamos cidades projetadas em grades quadriculadas e nos gabávamos de redes de esgoto subterrâneas, enquanto os ancestrais daqueles que viriam a invadir e colonizar a América eram bárbaros analfabetos. Agora, nossas cidades eram quase todas não planejadas e insalubres, enquanto os Estados Unidos tinham universidades com verbas individuais superiores a nosso orçamento nacional da educação. Ser lembrado dessa imensa disparidade, para mim, era envergonhar-me. (HAMID, 2007, p. 35, 36)

Em seu primeiro trabalho profissional, sentindo-se “um jovem nova-iorquino com a cidade a [seus] pés” (HAMID, 2007, p. 45), o mais novo analista foi convidado a integrar uma equipe para o um projeto nas Filipinas, no qual uma empresa do ramo musical seria avaliada. Na expectativa de se deparar com uma cidade ao estilo de sua cidade natal, Changez sentiu-se surpreso e até mesmo ressentido ao chegar a Manila. Isto se deu devido à modernidade do local, com os seus arranha-céus e as vias expressas, assim como os enclaves murados dos multimilionários que causaram mal-estar no paquistanês, uma vez que, para ele: “[...] uma coisa era aceitar que Nova Iorque fosse mais rica do que Lahore, porém outra bem diferente, era engolir o fato de que Manila também o fosse” (*Ibidem*, p. 63).

A fim de reestabelecer-se em uma posição de privilégio para ser tratado com a admiração e o respeito que eram direcionados aos seus colegas estadunidenses, isto é, como se estes fossem membros da classe superior do empresariado global, Changez deixou sua identidade paquistanesa de lado e, pela primeira vez, personificou a identidade norte-americana, falando e agindo como um ianque. Para tal, o mais novo analista adotou posturas consideradas grosseiras em seu país e que iam de encontro à educação que ele recebeu de seus pais, tais quais, ordenar executivos mais velhos de forma rude e sem traços de formalidade, furar filas e mentir sobre sua origem, alegando ser de Nova Iorque. Essa postura, contudo, fazia-o sentir-se envergonhado por sobrepor a sua identidade, da qual orgulhava-se muito, e contrariar a sua paquistanidade com comportamentos avessos aos que ele estava habituado. Ainda assim, o

orgulho que sentiu ao receber elogios dos colegas de trabalho por seu desempenho sobrepunha-se ao constrangimento provocado neste prelúdio da crise identitária do rapaz.

Apesar de ser o único não-estadunidense no grupo, Changez acreditou que sua paquistanidade estivesse disfarçada por trás de seu terno e do valor substancial que ele tinha à sua disposição para gastos. No entanto, durante um engarrafamento, dentro de uma limusine com os colegas de trabalho, Changez viu-se em meio a uma troca de olhares com o motorista de um ônibus a poucos metros de distância e, por uma fração de minutos, sentiu a hostilidade com a qual o trabalhador o observava. O paquistanês, em resposta, encarou o rapaz até que o olhar de antipatia daquele cessasse em resposta à movimentação do trânsito, irritando-se profundamente com a intimidade por trás da expressão de repulsa que o filipino lhe direcionara. Por conseguinte, sentindo-se incomodado com o ocorrido, o analista ponderou acerca dos motivos impulsionadores de tal aversão do filipino e o seu consequente constrangimento mediante tal situação, chegando à conclusão que ambos compartilhavam “uma espécie de sensibilidade terceiro-mundista” (HAMID, 2007, p. 66).

A partir daí, Changez, ao olhar para um de seus colegas de trabalho cujos cabelos eram loiros e os olhos claros, teve o seu primeiro conflito pessoal. Este sentimento foi desencadeado logo após o paquistanês incorporar a identidade norte-americana e comportar-se como tal. A sensação de deslocamento foi desencadeada uma vez que ele percebeu o quão “*estrangeiro*” (*Ibidem*, p. 66, grifo do autor) o colega lhe era: “Naquele momento, senti-me muito mais próximo do motorista filipino que dele; tive a sensação de estar desempenhando um papel, quando, na realidade, deveria estar a caminho de casa, como as pessoas na rua lá fora” (HAMID, 2007, p. 66).

Dessa maneira, a inquietude suscitada em Changez naquele dia jamais poderia ser acalentada e o desconforto causado por tal situação banal desencadeou no jovem um súbito momento de revelação e auto realização, tornando-se crucial e fadado a intensificar-se no decorrer dos próximos meses. O espanto do paquistanês deu-se à medida que ele percebeu a marginalidade à qual pessoas provenientes de países subdesenvolvidos estavam destinadas, ou seja, pela primeira vez Changez ocupou o espaço da subalternidade, uma vez que no Paquistão ele ainda desfrutava do respeito e poder hierárquico de sua família.

A troca de olhares com o motorista filipino simboliza o momento de reflexão do analista, assim como em uma experiência diante de um espelho, no qual o paquistanês reconheceu no reflexo e na familiaridade daquele olhar o seu deslocamento, isto é, naquele momento Changez

percebeu que não pertencia aos Estados Unidos e que, possivelmente, jamais faria parte da comunidade norte-americana, tendo sido aceito no país por suas habilidades e ambições, sem que isto representasse a sua integração social.

Na noite seguinte, a última em que os analistas passariam em Manila, ao ligar a televisão Changez assistiu com incredulidade ao noticiário que fazia a cobertura dos atentados às Torres Gêmeas do World Trade Center, em Nova Iorque. Ao ver as imagens dos imponentes edifícios desmoronando após a colisão dos aviões, o paquistanês se surpreendeu ao ser tomado pelo sentimento de regozijo e, dessa forma, não conteve o sorriso de satisfação: “Naquele momento, porém, meus pensamentos não se voltaram para as vítimas do ataque [...]. Não, eu fui apanhado no *simbolismo* daquilo tudo, no fato de alguém ter posto os Estados Unidos de joelhos, de maneira tão visível” (HAMID, 2007, p. 71, grifo do autor).

Neste momento, atenuou-se o conflito interno de Changez que – apesar de não se encontrar em guerra com os Estados Unidos e, como ele mesmo avaliou, ser o produto de uma universidade norte-americana, fazer parte de uma prestigiada empresa ianque na qual recebia um profícuo salário e estar apaixonado por uma estadunidense – reconheceu em seu íntimo a satisfação e o desejo de ver o país abatido. No entanto, ao mesmo tempo em que estava ciente da inadequação de seus sentimentos, Changez tentou escondê-los de seus colegas e reproduzir o assombro e a angústia que eram sentidos por todos aqueles ao seu redor.

Não demorou muito para que o sentimento de deleite do paquistanês fosse substituído pela preocupação legítima, uma vez que, este lembrou-se de Érica e da possibilidade de esta ter sido ferida durante os ataques, considerando-se que ainda não se sabia os resultados finais da dimensão da tragédia. Lembrar-se de Érica trouxe também alívio para o jovem que já não precisava dissimular a aflição compartilhada com os colegas de trabalho, ignorando e substituindo assim as primeiras sensações de júbilo que lhe foram despertadas.

Ao retornar para os Estados Unidos, logo após o reestabelecimento dos voos com entrada no país, Changez foi revistado por guardas armados e teve que enfrentar olhares apreensivos dos demais passageiros ao embarcar no avião, um dos sintomas do início de um longo processo de hostilização desvelada. Sob tal circunstância, o jovem analista regressou para o país sentindo-se “constrangido com [s]eu próprio rosto, [pois] sabia que estava sob suspeita; sentia-[s]e culpado [...]” (HAMID, 2007, p. 72). Logo ao chegar em Nova Iorque, o paquistanês foi separado de sua equipe de trabalho no serviço de imigração e questionado acerca da finalidade de sua viagem à América do Norte, pergunta cuja resposta foi recebida com ceticismo

e indiferença, uma vez que agora Changez fazia parte de um amplo grupo oriental classificado como o inimigo a ser combatido. Após o interrogatório, Changez também foi submetido a mais uma inspeção, de forma que, ao ser liberado já não havia ninguém a sua espera. Dessa forma, o rapaz sentia-se mais excluído e isolado em cada etapa de todos esses atos preventivos, ressentindo-se do fato de a sua origem paquistanesa e os seus traços caracteristicamente étnicos representarem um perigo iminente no país em que havia escolhido para viver. Naquela noite, Changez seguiu para Manhattan sentindo-se “muito sozinho” (*Ibidem*, p. 73).

A partir da experiência dos ataques terroristas de Onze de Setembro, o patriotismo estadunidense intensificou-se. Como consequência, bandeiras foram expostas por toda a parte e, segundo Changez, a mensagem que transmitiam era uma forma de reprimenda: “*Somos os Estados Unidos [...], a civilização mais poderosa que o mundo já conheceu; vocês nos menosprezaram; cuidado com nossa ira*” (HAMID, 2007, p. 77, grifos do autor). As represálias que se enunciavam causavam desconforto em Changez, mas, apesar de tudo o que lhe havia acontecido, ele acreditou estar imune a qualquer ato de violência, uma vez que estava próximo aos grupos da alta classe norte-americana.

Os ataques também abalaram Érica, que se encontrava profundamente angustiada, levando-a a revisar ideias antigas em sua cabeça, mais especificamente, pensamentos ligados ao seu falecido companheiro. A compulsão de Érica em relação a Chris incomodava Changez, uma vez que este desejava progredir em seu relacionamento com a jovem e ultrapassar o status da amizade, porém, o fantasma do ex-namorado ainda habitava os pensamentos dela. Chris representava para o paquistanês um rival a ser combatido, sem que, contudo, essa fosse uma competição concebível. Assim sendo, para Changez, a futura relação com a qual ele sonhava já parecia estar fadada ao fracasso, com um desfecho semelhante ao do relacionamento de sua amada com Chris.

A questão dos ataques terroristas, no entanto, desencadeou crises internas opostas em ambos os personagens. Enquanto Érica era absorvida por reflexões nostálgicas, como percebido por Changez: “A destruição do World Trade Center, como ela [Érica] disse, tinha revolvido velhas ideias, que se haviam depositado como sedimento no fundo de um lago; agora, as águas de sua mente andavam turvas com o que antes fora ignorado” (HAMID, 2007, p. 80), para o jovem paquistanês, os pensamentos eram cada vez mais conflituosos e esclarecedores acerca de sua dissidência identitária.

Dessa maneira, ao seu regresso, Changez começou a acompanhar Érica a eventos da alta sociedade nova-iorquina. A companhia da jovem, somada às suas lisonjeiras observações de valia à adequação do rapaz aos ambientes de luxo que frequentavam, assim como o seu diploma de Princeton e o cartão de visita da empresa em que trabalhava, conferiam-lhe a confiança na inevitabilidade de seu futuro brilhante e em sua aprovação por todos aqueles que faziam parte de tal classe privilegiada. Tais eventos reforçavam o ideal que o paquistanês tinha de estar ingressando em Nova Iorque na classe social que lhe estava sendo renegada em Lahore, devido à falência de seus pais. O bem-estar que essa segurança lhe trazia fazia com que ele se esquecesse, temporariamente, de seus problemas internos.

Já Érica perdia-se, frequentemente, em seus pensamentos, desligando-se do mundo externo a eles: “ela lutava contra uma corrente que a puxava para dentro de si, e havia em seu sorriso o medo de deslizar para suas profundezas, onde ela ficaria presa, impedida de respirar” (HAMID, 2007, p. 83). Essas viagens internas da jovem despertavam em Changez o desejo de protegê-la e ampará-la, na tentativa de impedir que ela fosse consumida em meio a tais recordações.

Logo após receber a notícia de que havia conseguido um agente para auxiliá-la na publicação de seu romance, Érica convidou Changez para uma comemoração no apartamento do rapaz, apenas os dois e uma garrafa de champanhe. Naquela noite, a atração do casal foi tão forte que Changez conseguiu penetrar Érica pela primeira vez:

Érica não reagiu; não resistiu, apenas acedeu enquanto eu a despia. Em alguns momentos, senti-a agarrar-se a mim, ou escutei o mais leve arquejo. Basicamente, ela se manteve calada e imóvel, mas meu desejo era tamanho que passei por cima da ferida crescente que isso infligia a meu orgulho e fui em frente. Foi difícil penetrá-la, como se ela não estivesse excitada. Ela não disse nada quando me senti dentro do seu corpo, mas percebi seu incômodo e me obriguei a parar. (HAMID, 2007, p. 86)

Sendo Changez o único homem com quem Érica se relacionava sexualmente após a morte do namorado, mais um grande conflito se instaurou no íntimo da jovem, que sentia que estava traindo o falecido namorado. A fim de consolá-la, Changez pediu a ela que lhe contasse mais sobre Chris e sobre o relacionamento que os dois tiveram. Ao ouvir Érica falar de Chris, Changez percebeu o quão familiar o sentimento dela pelo ex-namorado lhe parecia, dado que era exatamente este tipo de sentimento que ela despertava nele. Contudo, após ser rejeitado pelo

corpo de sua amada [Am]Érica¹⁴, Changez adormeceu e naquela noite sonhou com o único lugar que lhe poderia trazer consolo naquele momento, o lugar ao qual ele sempre pertenceu, a sua casa em Lahore.

Faz-se relevante ressaltar que a penetração do paquistanês em [Am]Érica dá-se exatamente no momento em que ele começa a frequentar eventos sociais e é inserido na alta sociedade por Érica. No entanto esta relação é frágil e ilusória, considerando-se que o consentimento de sua presença não significava o seu pertencimento à classe. A falta de entusiasmo e a quietude com a qual o rapaz foi recebido pela jovem na cama refletem a cordialidade e o incômodo com o qual Changez é admitido no círculo social que buscava fazer parte.

Os meses de setembro e outubro do ano de 2011 foram marcados por ofensivas norte-americanas aos países considerados responsáveis pelos ataques terroristas e também por uma caça às bruxas fora e dentro do território norte-americano. No entanto, Changez se encontrava em um estado de alienação e, por mais que se inquietasse com os boatos de espancamento de taxistas paquistaneses em Nova Iorque, com as irrupções de agentes da Agência Federal de Investigações (FBI) em mesquitas, lojas e residências e também com o desaparecimento de homens muçulmanos, a sua convicção na aparente blindagem que sua posição lhe garantia, enquanto diplomata de Princeton com um salário equivalente a oitenta mil dólares por ano, fez com que o analista ignorasse os fatos e se refugiasse em sua “armadura de negação” (HAMID, 2007, p. 90). Changez decidiu focar apenas no que lhe parecia fundamental naquele momento, isto é, em seu trabalho.

Na tentativa de se concentrar em sua carreira profissional, e em virtude de seu excelente desempenho na missão das Filipinas, Changez foi convidado a participar de outro projeto na equipe de Jim. Desta vez tratava-se da avaliação de uma empresa de TV a cabo de uma empresa com sede em Nova Jersey. Aqui, mais uma vez, o paquistanês sentiu-se perturbado com o tratamento austero direcionado aos empregados da empresa com idades superiores às dos analistas. O sentimento de inadequação mais uma vez o invadiu fazendo-o refletir acerca das diferenças culturais entre o seu país de origem e o país em que habitava, a começar pela língua

¹⁴ Essa grafia é utilizada pela tradutora do romance, Vera Ribeiro, a fim de ressaltar o papel alegórico da personagem Érica, isto é, uma referência ao seu país de origem, os Estados Unidos da América.

inglesa que não lhe permitia o uso de um pronome pessoal de tratamento mais adequado para demonstrar a formalidade e respeito que faziam parte da cultura e educação paquistanesa.

Ao perceber o incômodo de Changez, Jim buscou revigorar o ânimo do jovem afirmando-lhe que ambos eram provenientes de “lugares que estavam definhando” (HAMID, 2007, p. 92), isto é, eles faziam parte de uma nova geração na qual procedimentos tradicionais já não seriam suficientes para alcançarem os fundamentos de seus objetivos. Como um exemplo, Jim menciona a manufatura, processo primordial para a geração de seu pai em meio à crise econômica instaurada nos Estados Unidos. Dessa forma, se o trabalho braçal foi essencial para a manutenção do país em meio aos problemas financeiros que enfrentava, atualmente este método já não era suficiente para a ascensão de Jim, e de todos aqueles que ansiavam, à posição de poder ambicionada no mercado econômico.

Para o estadunidense, a atualidade requer sangue de seus membros e Changez representava o “sangue” proveniente do “cócix” (HAMID, 2007, p. 92), que podemos interpretar como o Paquistão, uma parte da sustentação, conservadora e irrelevante, que o corpo (financeiro) já não necessitava (MEDOVOI, 2011). Dessa forma, o poder surgiria exatamente no momento em que Changez aprendesse a fazer parte dessa mudança a qual os demais resistiam. Esta rejeição corresponderia a um dos fatores do processo de degradação social mencionado por Jim. Cabia ao paquistanês abster-se desse tipo de renúncia à modernidade e, mais importante que isso, incorporá-la, tornando-se a mudança, convertendo-se em parte do sangue a fluir no cérebro, o órgão central no controle das funções vitais, ou seja, nos Estados Unidos cuja centralidade político-econômica é inquestionável.

Contudo, se por um lado Changez estimava as palavras de Jim e se animava com a ideia do poder que a sua carreira lhe prenunciava, por outro a imagem de sua terra natal condenada à atrofia era um pensamento que parecia evidenciar as comparações já feitas pelo jovem ao analisar a história imponente do Paquistão em tempos remotos e as adversidades que a nação sofria no presente. Para o paquistanês era muito incômodo saber que seu país ocupa a posição de sexto país mais populoso do mundo sem que, contudo, este dado auxiliasse a nação a solucionar a discrepância em relação à sua posição na lista das potências mundiais. Ainda assim, em meio a mais um conflito identitário, esses pensamentos se esvaeceram mediante à grande demanda do trabalho e a escassez de tempo que lhe sobrava para tais distrações sentimentais, devido à necessidade de se focar no fundamental.

Em contrapartida, após dias evitando os noticiários para não se aborrecer com a cobertura da guerra no Afeganistão¹⁵, Changez perturbou-se mais uma vez ao deparar-se com imagens de um dos ataques noturnos das tropas norte-americanas ao país vizinho do Paquistão. O paquistanês se enfureceu ao ver a “[...] medição desigual de forças entre os bombardeiros norte-americanos, com suas armas do século XXI, e os membros das tribos afegãs lá embaixo, mal equipados e mal alimentados” (HAMID, 2007, p. 94). Dessa forma, a invasão à nação vizinha de sua terra natal, uma nação aliada de seu país e muçulmana, provocou-lhe uma onda de ódio e indignação sem precedentes. A partir daquele momento, Changez não mais conseguiu se alienar ao seu ressentimento, de forma que ele encontrou dificuldades em seguir o lema de sua empresa, isto é, concentrar-se no fundamental capitalista das análises financeiras.

No quesito romance, após a fracassada tentativa de fazer amor com Érica, Changez se encontrou com ela que, para o seu espanto, estava irreconhecível e visivelmente transtornada. Érica estava passando por uma depressão profunda que afetava o seu sono, apetite e humor. À vista disso, desesperado por salvar Érica deste estado de inquietude, Changez, ao ouvir que a jovem estava com saudades do falecido namorado, mais uma vez adotou uma identidade norte-americana, porém, desta vez ele pediu a Érica que fingisse que ele era o falecido namorado da jovem. Em um estado de transe, sentindo-se alheio a si mesmo, Changez observou Érica fechar os olhos e imaginar-se com Chris. Nesta noite, o corpo de Érica não mais rejeitou o paquistanês e ambos desfrutaram de uma “intimidade física” (HAMID, 2007, p. 100) jamais sentida.

Se por um lado a ligação sexual do casal foi permeada por ternura e paixão, por outro, ela também foi tomada pela violência, resultante da frustração que o motivo impulsionador da prática despertou no rapaz. Consequentemente, logo após o ato, Changez sentiu-se saciado e envergonhado, sem que, contudo, compreende-se de imediato o motivo de tal constrangimento: “Talvez, ao assumir a persona de outro homem, eu me houvesse diminuído a meus próprios olhos; talvez me sentisse humilhado pela dominação persistente, no estranho triângulo amoroso de que me descobria participante, de meu rival morto” (HAMID, 2007, p. 100, grifo do autor).

¹⁵ A Guerra do Afeganistão teve início no dia 7 de outubro de 2001, com a invasão do país pelos Estados Unidos em sua Guerra ao Terror durante o governo de George W. Bush (com mandato de 2001 a 2009), e contou com o apoio militar de outras nações (como o Reino Unido e a França), a fim de capturar o mandante dos ataques de 11 de setembro e líder da facção terrorista *Al-Qaeda*, Osama Bin Laden, juntamente aos demais responsáveis pela tragédia, destituir o regime talibã e extinguir as células terroristas do país. Apesar de o regime talibã ter sido expulso do poder, a também conhecida como “Segunda Guerra do Afeganistão” prolonga-se até o presente momento em que este trabalho está sendo produzido.

O constrangimento de Changez deve-se ao fato de ele só conseguir penetrar a Am[érica] após abdicar de sua verdadeira identidade e transvestir-se de um estadunidense já falecido. Nesta ocasião, “que deveria ter sido de grande alegria” (HAMID, 2007, p. 104), Changez percebeu melhor a sua relação unilateral com os Estados Unidos, tanto na área afetiva quanto na profissional, assim como o fato de que sua identidade paquistanesa sempre seria uma barreira para sua integração no país. Desta forma, aquilo que ele imaginava ser suficiente para a sua pertença nesta nação, isto é, a sua persona norte-americana ligada ao seu prestigiado status profissional, nada mais era que uma forma de ele ser aceito cortesmente pelos demais em sua condição de estrangeiro. A partir desse momento, o conflito identitário do rapaz já não podia ser ignorado, tamanha a proporção e inquietude que isto lhe causava.

O próximo encontro de Changez e Érica aconteceu após duas semanas. Naquele dia, o paquistanês descobriu que o estado mental dela havia piorado e foi alertado pela mãe da jovem a não a submeter a transtornos emocionais, uma vez que tudo o que ela necessitava naquele momento era estabilidade, o que a presença dele não proporcionava a ela. A escrita também já não representava um refúgio para Érica e por isso ela abandonou a novela ao perceber que seus pensamentos já não podiam ser transcritos no papel, mas assombravam-na, atraindo-a para crises existenciais cada vez mais profundas.

Mediante tal situação, Changez ficou transtornado com o estado de Érica, pois percebia que ela estava se perdendo em um processo nostálgico ao qual apenas ela poderia pôr um fim, já que o paquistanês não podia dar-lhe o que ela ansiava, ainda que havia aceitado se submeter ao desempenho do papel de outra pessoa. O que Changez estava oferecendo a Érica não era suficiente para acalantar suas crises pessoais, pois o paquistanês não poderia ser aceito nesta “religião” como um “convertido” (HAMID, 2007, p. 108), ou, como podemos perceber nos momentos de crise do rapaz, ele não queria realmente passar pelo processo de conversão e abdicar de seus fundamentos autóctones.

Como mencionado anteriormente, não era apenas Érica quem estava se entregando à nostalgia, os Estados Unidos também viviam uma fase patriótica, convocando sua população a lutar contra o terrorismo e cumprir o “*dever*” que garantiria a “*honra*” do país (HAMID, 2007, p. 108, grifo do autor). Em meio a este contexto, Changez analisou a situação do país como retrógrada, posto que, segundo ele: “Eu sempre havia pensado nos Estados Unidos como uma nação que olhava para frente. Pela primeira vez, fiquei impressionado com sua determinação de olhar *para trás*” (*Ibidem*, p. 108, grifo do autor). Foi neste momento que Changez

conscientizou-se de seu sentimento de traição, pela primeira vez, por não saber se haveria um papel que ele pudesse desempenhar em meio à Guerra ao Terror sem que tivesse que combater a sua nação ou os países pelos quais ele sentia grande apreço.

Apesar de sua popularidade estar em ascensão na empresa, nas ruas norte-americanas o paquistanês representava perigo para todos aqueles que o viam como mais um modelo de um homem-bomba em potencial. Dessa forma, na caça aos terroristas, todos aqueles que possuíam traços asiáticos eram incluídos em uma limitada categoria que abrangia em si a vasta gama de árabes e asiáticos, caracterizados como terroristas e monstros. Isto posto, em um episódio de hostilidade, Changez foi abordado por um rapaz que o chamou de “árabe de merda” (HAMID, 2007, p. 111), despertando a ira do paquistanês de forma que nenhuma outra pessoa o havia feito até então. Em resposta, Changez lançou mão de uma chave de roda e “[...] sentiu-[s]e perfeitamente capaz de brandi-l[a] com violência suficiente para estilhaçar os ossos do crânio do tal homem” (*Ibidem*, p. 111), sendo impedido por um amigo estadunidense que, com algum esforço, o retirou do local.

Changez já não conseguia disfarçar a sua inquietude e Jim atribuiu essa preocupação à identidade paquistanesa do rapaz, em consequência aos confrontos que estavam acontecendo próximos ao seu país. Jim se referia à intensificação do conflito entre Índia e Paquistão, resultado de um ataque terrorista ao Parlamento da Índia, ocorrido no dia 13 de dezembro de 2001, no qual cinco homens que portavam armas de fogo e granadas deixaram aproximadamente quatorze pessoas feridas. Em meio à possibilidade de mais uma guerra iniciar-se entre os dois países, Changez decidiu fazer uma visita ao seu país.

Assim que chegou ao Paquistão, Changez vivenciou a síndrome do regresso, isto é, apesar de estar apenas visitando a sua família, após tanto tempo nos Estados Unidos tentando se adaptar à nova cultura e à classe social a qual buscava se encaixar, o retorno ao que, inicialmente, parecia ser a mesma Lahore de antes, sem mudanças significativas, causou desconforto ao analista que já não era o mesmo Changez que um dia havia deixado aquela cidade. Essa inquietude foi provocada a partir da avaliação feita pelo analista, com seu olhar americanizado, dos pertences de sua família, com base nos critérios e fundamentos econômicos que eram utilizados na Underwood Samson.

A “aparência decrépita” (HAMID, 2007, p. 117) da residência dos pais de Changez e a iminente necessidade de uma reforma tanto do imóvel quanto dos móveis perturbou-o. Além

disso, naquela mesma tarde houve uma oscilação no fornecimento de energia elétrica e aquela realidade a qual o paquistanês já não estava mais acostumado despertou-lhe tristeza e vergonha de suas origens: “Era *dali* que eu vinha, aquela era minha origem, e ela cheirava a penúria” (HAMID, 2007, p. 118, grifo do autor). Era como se o Paquistão e os Estados Unidos se situassem em movimentos inversos, enquanto este progredia no estabelecimento de seu império, aquele via-se estagnado no ciclo da deterioração do que um dia representou a sua grandeza.

Após o primeiro impacto do retorno e o estranhamento que o procedeu, Changez percebeu que o ato de regressar ao seu país de origem requeria a adequação de seu olhar, isto é, o ajustamento de sua forma de observar aquela realidade na qual, mais uma vez, ele se viu parte. Ao familiarizar-se mais uma vez com o meio, o paquistanês compreendeu que a origem da alteração de valor previamente descoberta no lar de sua infância era na verdade o reflexo da mudança interna pela qual ele estava passando:

Eu é que havia mudado; olhava ao redor com olhos de estrangeiro, e não de um estrangeiro qualquer, mas daquele tipo específico de norte-americano altivo e antipático que tanto me irritava, quando eu o encontrava nas salas de aula e nos locais de trabalho da elite do seu país. (HAMID, 2007, p. 118, grifo do autor)

Mediante tal constatação, Changez enraiveceu-se com a sua postura americanizada e procurou “exorcizar” (HAMID, 2007, p. 118) o fundamento avaliador de sua conduta em relação às suas origens. A partir deste momento, ao adequar o seu olhar e observar a sua antiga casa com base no valor sentimental que aquele lugar lhe remetia, o paquistanês pode apreciar a grandeza e o encanto do imóvel que para ele era rico em história:

Perguntei a mim mesmo como podia ter sido tão mesquinho – e tão cego – para pensar de outra maneira, e fiquei inquieto com o que isso implicava a meu respeito: que eu era um homem sem substância e, por conseguinte, facilmente influenciável até por uma breve estada na companhia de terceiros (HAMID, 2007, p. 118)

O abraço recebido do irmão fez com que Changez relembresse a familiaridade do sentimento de pertença que lhe era oferecido no Paquistão. Dessa forma, o paquistanês pode

despir-se de sua identidade norte-americana e ausentar-se, momentaneamente, da rigidez e do comedimento que as responsabilidades da vida na terra ianque lhe exigiam, sozinho e longe de seus entes queridos. Entretanto, ao ser questionado pelos pais acerca do progresso de sua carreira nos Estados Unidos, Changez teve dificuldades em descrever a eles a sua nova realidade, pois, segundo ele os pais possivelmente não compreenderiam os novos fundamentos com base nos quais ele estava vivendo: “[...] o que é natural num lugar pode parecer posição em outro, e alguns conceitos se transmitem muito mal ao passar de um lugar para o outro, se é o que fazem” (HAMID, 2007, p. 119).

No Paquistão, a iminente ameaça de mais um conflito com a Índia, logo após o atentado ao Parlamento deste país, comoveu a nação. Desta forma, em um banquete familiar oferecido a Changez na casa de seus pais, o paquistanês pode inteirar-se acerca das reais ameaças e medidas provisórias que estavam sendo tomadas em seu país. Para todos os convidados no jantar, não havia dúvidas de que a Terra dos Puros sofreria retaliações por parte da Índia pelo ataque sofrido e que os Estados Unidos, apesar de o Paquistão tê-lo auxiliado nas operações afegãs logo após o Onze de Setembro, não hesitaria em posicionar-se a favor dos indianos.

Ao ver a apreensão de sua família, assim como a dos seus compatriotas, Changez irritou-se mediante tal vulnerabilidade de seu país. Apesar de o Paquistão possuir armas nucleares e de os seus soldados estarem preparados para o combate, o fato de que em alguns dias o analista retornaria aos estados Unidos e abandonaria seus familiares e seu país em um momento crucial fizeram-no sentir-se novamente um traidor. Changez viu-se, mais uma vez, em meio a um debate interno e chegou à conclusão que os propósitos de seu retorno a Nova Iorque se tornavam fúteis quando comparados aos motivos que requeriam a sua permanência em sua nação.

No entanto, os pais de Changez não permitiram a sua permanência e incentivaram-no ao regresso para os Estados Unidos. Ao retornar, apesar de sua mãe ter-lhe orientado a retirar a barba antes de sua viagem, o paquistanês decidiu mantê-la, à semelhança de seu pai e irmão e assim como a grande maioria dos homens muçulmanos, em um ato de obediência à ideologia religiosa de aproximação ao profeta Maomé (que também usava barba), mesmo ciente das complicações que esta decisão acarretaria no serviço de imigração norte-americano. A barba para os muçulmanos representa a identidade do grupo religioso, uma forma de devoção ao profeta islâmico e também de pertença à comunidade muçulmana. No entanto, logo após os atentados terroristas, a barba passou a ser um ícone do perfil de fundamentalistas religiosos orientais na concepção, principalmente midiática, dos países ocidentais.

Um exemplo do simbolismo da figura ameaçadora de um muçulmano barbado em uma nação ocidental está na cena do filme *Layla M.*, um drama holandês de 2016 escrito e dirigido por Mijke de Jong. O filme retrata o processo de radicalização de uma jovem muçulmana de família marroquina que reside em Amsterdã. Em uma das cenas, Layla convence o irmão, Younes, a participar de uma demonstração contra a proibição de reuniões dos grupos islâmicos que culmina em um confronto com os policiais e a prisão dos jovens. Logo após serem soltos, Younes chega à casa e sua primeira atitude é ir barbear-se, afim de retirar por completo os pelos, que estava deixando crescer orgulhosamente, e libertar-se dos perigos que enfrentaria mantendo-os. A irmã interpreta o ato do rapaz como a sua rendição à intimidação do governo e o seu abandono aos preceitos da fé, além de sua renúncia à identidade coletiva muçulmana. Pois, assim como Changez, Layla também se sente deslocada e, mais que isso, oprimida na capital holandesa e acredita que os muçulmanos devem se unir para combater a intolerância, unificando e fortalecendo o grupo religioso.

A escolha de Changez por manter a barba, contudo, apesar de ser um ato de rebeldia, não foi motivada por questões religiosas, mas por uma forma de protesto, uma reafirmação de sua identidade paquistanesa e até mesmo por representar um meio pelo qual ele se lembrasse da realidade que deixou para trás e não mais se americanizasse a ponto de se envergonhar de seu país de origem. A barba de Changez também lhe servia como um diferencial dos colegas de trabalho que não partilhavam dos mesmos fundamentos que ele.

Desta maneira, no voo para Nova Iorque, Changez foi tomado pelo sentimento de ojeriza ao perceber que a grande maioria dos passageiros era composta por jovens que regressavam à terra ianque após as férias, sendo que era esta parcela da população que mais faria falta ao país caso a guerra fosse confirmada. O ressentimento do paquistanês se acentuou ao chegar no país e perceber que, mesmo sendo os orquestradores de conflitos internacionais e um dos responsáveis pelas dificuldades que o Paquistão estava enfrentando, os Estados Unidos não davam sinais aparentes em seu solo de toda a confusão externa na qual estavam envolvidos.

Em sua volta ao trabalho, o analista foi recebido com “consternação” (HAMID, 2007, p. 123) e receio pelos colegas. O desconforto que a sua barba de duas semanas causou às pessoas ao seu redor não estava limitado ao escritório, pois, também no metrô nova iorquino, onde Changez pela primeira vez havia se sentido confortável e integrado à comunidade, agressões verbais lhe foram feitas por pessoas que ele nunca havia visto antes. Mediante tal situação, um colega de trabalho sugeriu ao paquistanês que ele repensasse a adequação de seu novo visual à

realidade a qual estavam inseridos, porém, Changez ignorou o conselho e, com o tempo livre no trabalho, dedicou-se a leituras e pesquisas que o mantinham informado acerca da situação de seu país e dos impactos sofridos tanto pelo Paquistão quanto pela Índia em consequência do agravamento na relação dos dois países.

Após um longo período sem se comunicar com Érica, Changez foi visitá-la em uma clínica de reabilitação e, ao ser recebido por uma enfermeira, ele foi informado acerca da piora do estado mental da jovem. Érica estava emocionalmente abalada, uma vez que o seu amor por Chris permanecia íntegro em sua mente, e as experiências psíquico afetivas que ela estava vivendo desde a morte do rapaz sobrepunham-se a qualquer experiência que ela pudesse ter no mundo exterior a seus pensamentos. À vista disso, Changez representava um motivador para as crises de Érica, como lhe explicou a funcionária da instituição: “[...] neste momento, você é a pessoa que ela [Érica] tem mais dificuldade de ver. É a que mais a perturba. Porque você é a pessoa mais real, e faz com que ela perca o equilíbrio” (HAMID, 2007, p. 126)

Aqui, mais uma vez, ao considerarmos Érica como uma alegoria de seu país da América do Norte, teremos no jovem paquistanês, com seus traços asiáticos muito próximos aos de um árabe muçulmano, um elemento catalisador da crise nostálgica do país. Considerando-se que após os atentados de Onze de Setembro a nação norte-americana redirecionou a intensidade de seu luto para o combate ao perigo externo e que fundamentalistas árabes eram o alvo da caça ao terror, Changez, um imigrante asiático, transformou-se na personificação deste perigo iminente. Ou seja, o patriotismo e a xenofobia crescente nos Estados Unidos pós-atentados terroristas foram justificados com base na insegurança e na ameaça que a presença de imigrantes muçulmanos causava na sociedade. Logo, encerrar-se em ideologias nostálgicas foi o caminho escolhido pela nação, uma vez que esse era o meio pelo qual conseguia-se rememorar e renovar a busca pela grandiosidade do país, cativando a população a lutar por esta causa comum.

Érica, por sua vez, estava magra e, segundo Changez, parecia uma “*devota* [...], com a aparência de quem estava prestes a completar um mês de jejum, e que se absorvera demais nas orações e na leitura do livro sagrado para dar atenção suficiente à refeição noturna” (HAMID, 2007, p. 126, grifo do autor). O fascínio e adoração de Érica por seu falecido namorado levou-a a se perder em um mundo de idealizações, único meio pelo qual o seu passado perdurava, afetando a sua saúde tanto mental quanto física, uma vez que essa nostalgia abalava também a sua estrutura e impulsionava o seu afastamento de qualquer interação que a pudesse despertar de seu devaneio.

A alienação à qual Érica entregou-se por completo, a tibieza com a qual ela recebeu Changez e o fato de ela agradecê-lo pela sinceridade e bondade ofertadas a ela utilizando o pretérito perfeito fizeram com que o paquistanês compreendesse que se tratava do fim, que naquele momento encerrava-se o rascunho de sua história de amor com [Am]Érica. Dessa forma, absorta e “*sem vida*” (HAMID, 2007, p. 132, grifo do autor), a jovem norte-americana preveniu o rapaz acerca da angústia que a partida da pessoa amada poderia provocar em alguém, sem, contudo, explicar para onde iria, e despediu-se do jovem desculpando-se pelos transtornos causados.

Este rompimento do laço afetivo de Changez na América, juntamente às preocupações do rapaz com os acontecimentos em sua casa no Paquistão, causou-lhe desolação e irritabilidade. Assim sendo, a fim de impulsionar o paquistanês a retomar o desempenho inicial apresentado na empresa, Jim ofereceu a ele a chance de participar de um novo projeto no Chile, no qual uma editora de livros seria submetida à avaliação da Underwood Samson. Tratava-se de uma importante missão, uma vez que Changez seria o único analista, acompanhado por um vice-presidente, e não haveria ninguém para auxiliá-lo, isso em meio a um momento de queda nos negócios da empresa, o que requeria dos funcionários resultados impecáveis.

A viagem ao Chile seria decisiva para Changez, pois, com o agravamento de sua crise identitária, Jim acreditou que mantê-lo ocupado com uma nova incumbência o ajudaria a se concentrar no fundamental. Entretanto, o jovem estava indiferente ao que antes despertava o seu interesse e admiração, como, por exemplo, um projeto no exterior ou o luxo da primeira classe dos aviões nos quais viajavam. Changez já não conseguia se desvincular dos acontecimentos em seu país, assim como ainda ponderava acerca de sua inabilidade em ultrapassar a resistência de Érica e adentrar o seu mundo paralelo. Dessa maneira, por vezes, o analista se arrependeu de ter aceitado fazer parte daquele projeto.

Em Valparaíso, Changez conheceu Juan-Bautista, o diretor da editora chilena, cujos donos haviam solicitado os serviços dos analistas para concretizar a venda do imóvel, um senhor idoso com quem o paquistanês se simpatizou à primeira vista em razão da semelhança deste com o seu avô materno. A carisma do chileno pelo analista deu-se a partir do momento em que aquele soube que o tio-avô deste foi um famoso poeta no Punjabi, o que, aos olhos do diretor, tornava a relação do jovem com a literatura uma relação mais pessoal e menos comercial, agradando-o.

Apesar da promessa de Jim ao vice-presidente de um desempenho exímio de Changez, o jovem analista foi incapaz de concentrar-se na elaboração de um modelo financeiro, ocupando-se de pesquisas online nas páginas de noticiários sobre o agravamento da hostilidade entre Índia e Paquistão. Além disso, Changez se distraía ao observar Valparaíso que lhe lembrava a sua cidade, Lahore, uma vez que, ambas possuíam um passado histórico de grandeza hoje dissipada. Nas ruínas de ambas as cidades Changez conseguia avaliar a glória dos povos que ali habitaram e o infortúnio do declínio dessas nações.

O vice-diretor, ao perceber que Changez não estava desempenhando a sua função, ressentiu-se com ele, instaurando-se uma animosidade entre os dois. O paquistanês, por sua vez, frustrou-se ao ver a forma com a qual o colega de trabalho focava nos assuntos profissionais e isolava-se nessa esfera, ignorando os problemas políticos e sociais que os circundavam. Neste momento, Changez percebeu que “[... seus] antolhos estavam caindo, e [ele] estava deslumbrado e imobilizado pela ampliação súbita de [s]eu arco de visão” (HAMID, 2007, p. 136). Dessa maneira, o paquistanês não conseguiu estabelecer qualquer ligação com o estadunidense, aproximando-se mais do chileno, o que culminou na resposta para o seu conflito identitário.

Ao notar que Changez estava abatido, como se enfrentasse um grande dilema e, por isso, parecia “perdido” (HAMID, 2007, p. 137), Juan-Bautista percebeu que o paquistanês se distinguia dos demais e convidou-o para um almoço. O argumento do Chileno assemelhou-se ao que seria utilizado por Changez algum tempo depois em uma outra conversa também decisiva, isto é, quando o paquistanês tenta convencer o seu interlocutor, o turista estadunidense, a apreciar um prato típico da região afim de enriquecer a experiência da visita. Este almoço foi o catalizador para a resolução da crise interna do jovem.

Na visão de Juan-Bautista, Changez tinha uma carreira de sucesso em uma profissão cuja finalidade era arruinar a vida de outras pessoas, como a dele, por exemplo, que era contrário à venda do imóvel no qual trabalhava. Logo, afim de esclarecer ao rapaz o papel devastador que este estava executando, o chileno insinuou que o paquistanês fosse um janízaro da atualidade e instrui-o acerca da nocividade desta função, uma vez que o paquistanês desconhecia a figura do janízaro.

Os janízaros, palavra derivada da língua turca e que significa “nova força”, eram os soldados da elite do exército dos sultões otomanos que eram treinados desde a infância, logo após serem separados de suas famílias cristãs e convertidos ao Islamismo, a dedicarem as suas

vidas ao sultão e a combaterem até mesmo o seu povo de origem em prol dos interesses de seu governante. A preferência por soldados janízaros a turcos nativos devia-se ao fato de os jovens convertidos não mais sustentarem vínculos de lealdade com os seus familiares cristãos e, dessa forma, combaterem qualquer inimigo em nome do sultão. Já os turcos, por sua vez, poderiam rebelar-se em caso de uma batalha interna, no meio de sua nação, contra o seu próprio povo. Dessa forma, os janízaros aprendiam a língua turca e eram doutrinados na lei islâmica, além de serem instruídos no domínio das técnicas de combate do Império:

[Os janízaros] eram meninos cristãos [...] capturados pelos otomanos e treinados para ser soldados de um exército muçulmano, que na época era o maior exército do mundo. Eram ferozes e profundamente leais: haviam lutado para apagar suas próprias civilizações, de modo que não tinham mais nada a que recorrer. [...]. Os janízaros eram sempre capturados na infância. Seria muito mais difícil eles se dedicarem a seu império adotivo, percebe?, se tivessem lembranças das quais não pudessem se esquecer. (HAMID, 200, p. 141)

Faz-se relevante ressaltar que Juan-Bautista é a variante espanhola do nome João Batista, cuja figura emblemática de mesmo nome foi o profeta judeu filho de Isabel, prima de Maria, que concebeu Jesus. João Batista, como o nome sugere, realizava batismos de conversão dos gentios e foi também o agente do batismo de Jesus. À vista disso, Juan-Bautista desempenha a mesma função com Changez que o profeta com os seus fiéis, ou seja, ofertar-lhe a purificação de seu duradouro conflito identitário e o renascimento, isto é, a missão de uma vida com novos preceitos.

Já o nome Changez, por sua vez, pode ser associado ao verbo francês de mesma grafia que significa “modificar/ transformar” e fazer uma referência ao conflito identitário do jovem assim como os usos que ele faz de sua identidade paquistanesa e norte-americana conforme as circunstâncias nas quais se encontra e os objetivos que pretende alcançar. Contudo, Hamid (2007b) afirma que optou pelo nome Changez como uma referência à forma urdu utilizada para fazer referência a Genghis Khan, um dos maiores imperadores mongóis de todos os tempos, o qual causou grande impacto no mundo islâmico com a devastação provocada por suas conquistas territoriais. Aqui, mais uma vez, Changez representaria a personificação da destruição do seu povo, os islâmicos, caso se engajasse com o papel estadunidense do janízaro contemporâneo.

A ideia de que Changez teria se tornado um involuntário servo leal do governo norte-americano treinado para dissipar a sua própria civilização fez com que o paquistanês embrenhasse em um “surto profundo de introspecção”:

Eu havia apostado a minha sorte com os homens da *Underwood Samson*, com os oficiais do império, enquanto me predispunha, o tempo todo, a sentir compaixão por aqueles cujas vidas, como Juan-Bautista, o império não se importava minimamente em transtornar, em benefício próprio. (HAMID, 2007, p.142)

Na manhã seguinte, Changez renunciou ao seu sonho norte-americano, recusando avançar com o projeto e, conseqüentemente, abandonando todas as oportunidades e garantias provenientes da US: “Tudo o que eu sabia era que meus tempos de me concentrar no essencial [fundamental] haviam chegado ao fim” (HAMID, 2007, p. 142, 143). Em meio à decepção, Jim tentou mais uma vez convencer o analista a cumprir o seu objetivo, lembrando-o que o prop do desempenho dos soldados em uma guerra está na luta por seus companheiros e não por uma bandeira. Contudo, apesar da estima de Changez por Jim, aquele confronto do rapaz já estava resolvido e, em sua nova posição, os colegas de trabalho não representavam os seus aliados. Assim sendo, ciente de que aquela seria a sua última viagem a Nova Iorque, Changez embarcou no mesmo dia.

Com o olhar de “ex-janízar” (HAMID, 2007, p. 146), Changez pôde compreender a origem de seu ressentimento com os Estados Unidos, que não havia nascido naquele momento. Ao ponderar acerca do papel central do país nas relações internacionais e do poder que este exercia em relação aos demais países, interferindo e influenciando em suas questões internas, por meio de sua potência econômica, o paquistanês solidificou o seu posicionamento em não mais participar do que avaliou como um projeto de dominação exercido pelos Estados Unidos. Após tanto tempo de conflito, Changez avaliava Nova Iorque com novos olhares e a classificava como parte de um império tradicional. A partir deste momento, o paquistanês já percebia melhor a sua condição à margem da sociedade nova-iorquina, juntamente a todos os imigrantes residentes do país:

Sentinelas armados guarneciam o posto de verificação em que solicitei ingresso; por ser de uma raça suspeita, fui colocado em quarentena e submetido a uma inspeção adicional; uma vez admitido, contratei os serviços de um condutor pertencente a uma classe de servos que não tinham as

autorizações necessárias para ali residir legalmente e que, por esse motivo, eram forçados a aceitar trabalho por uma remuneração menor; eu mesmo era uma espécie de criado contratado, cujo direito de permanência dependia da boa vontade contínua de meu patrão. *Obrigado, Juan-Bautista*, pensei ao me deitar em minha cama, *por me ajudar a afastar o véu atrás do qual tudo isso fora escondido!* (HAMID, 2007, p.147, grifo do autor)

Na manhã seguinte, entretanto, Changez titubeou ao dar-se conta de que estava abandonando não só o emprego, mas também a sua amada. Dado que o paquistanês ainda tinha esperanças de convencer Érica a aceitá-lo, após concluir que a rejeição da jovem teria sido causada por sua inabilidade em comunicar-se com ela e isto devia-se à fragilidade de sua identidade. Na concepção de Changez, a fragmentação representava o enfraquecimento do sujeito, uma vez que, para ele era impossível manter a lealdade a duas nações sem que uma identidade se sobrepusesse à outra, conduzindo-o à traição. Aqui, o paquistanês compreendeu o sentimento de vergonha que o tomou logo após personificar Chris para ter relações sexuais com Érica, pois tratava-se da ausência de um “núcleo estável” (HAMID, 2007, p. 138, grifo do autor) em sua personalidade. Entretanto, todos os conflitos aos quais Changez foi submetido representaram para ele uma fonte decisiva de tomada de posição na busca pela lealdade aos seus fundamentos.

Em meio à turbulência sentimental, Changez foi informado que Érica havia desaparecido há duas semanas sem deixar rastros, exceto por suas roupas que foram encontradas em um penhasco próximo a um rio. A partida de Érica marcou o rompimento decisivo de Changez com os Estados Unidos, de forma que nada mais o ligava àquela nação e a decisão final havia sido tomada pela jovem, a de não o ter como parte de sua história. Ao romper o laço profissional e também o afetivo na terra ianque, o paquistanês preparou-se para uma nova vida na Terra dos puros:

[No] rompimento de uma relação romântica que envolvia um grande amor, [...] costuma haver um momento de paixão durante o qual se diz o impensável; ele é seguido por uma sensação de euforia, por se estar finalmente livre; o mundo parece novo, como se fosse visto pela primeira vez; depois vem a inevitável fase de dúvida, o retrocesso desesperado e malfadado do arrependimento; e só mais tarde, depois que as emoções recuam para o segundo plano, é que se consegue ver com imparcialidade a jornada que se perfez. (HAMID, 2007, p. 147)

Nos seus últimos dias em Nova Iorque, Changez estava irritado e volátil, de forma que saía às ruas ansiando por um conflito. O paquistanês sentia-se afrontado pela retórica norte-americana patriótica de combate ao terror, propagada pelo governo e pelas mídias, e concebeu o ideal de deter a América do Norte em sua prática de projeção de seus ideais. Para Changez, os Estados Unidos não praticavam a empatia com os demais, sendo um povo alienado no mito de sua superioridade, uma sociedade incapaz de refletir acerca da dor que os unia à dos cidadãos nos países cujos terroristas provieram e que agora sofriam com as retaliações.

Mesmo regressando ao Paquistão, Changez permaneceu emocionalmente ligado aos Estados Unidos, mais especificamente a Érica, uma vez que ao voltar para casa ele deixou para trás uma parte de si que não podia recuperar em sua terra natal. Em meio ao abatimento e à saudade, o jovem idealizava a companhia da amada em sua nova rotina solitária. Mediante tal situação, a mãe de Changez o advertiu acerca do que chamou de “melancolia doentia” (HAMID, 2007, p. 163) do rapaz. Logo, em meio à melancolia e com o agravamento das tensões entre Índia e Paquistão, Changez incumbiu-se da missão de desvincular o seu país da América do Norte.

Trabalhando como professor universitário em Lahore, Changez tornou-se popular ao utilizar as suas aulas de finanças para conversar com seus alunos acerca de sua experiência nos Estados Unidos e de suas “habilidades de ex-janízaro” (HAMID, 2007, p. 167). Em suas reuniões com os seus alunos, jovens politizados, o paquistanês conseguia aliciá-los facilmente para manifestações em prol da independência do Paquistão no que dizia respeito à política interna e externa do país: “Naturalmente, tornei-me um mentor para muitos desses homens e mulheres, orientando-os não apenas em seus trabalhos acadêmicos e seus comícios, mas também nas questões do coração e num vasto leque de outros temas” (HAMID, 2007, p. 167).

Tais agrupamentos foram retratados pela mídia estrangeira como “antiamericanos” (HAMID, 2007, p. 167), e, em um desses protestos, Changez foi preso por uma noite durante o conflito entre policiais e manifestantes em razão da queima de efígies e arremesso de pedras contra o prédio no qual o embaixador norte-americano estava discursando. Porém, Changez adquiriu nos Estados Unidos a habilidade de avaliar as pessoas, um aprendizado que rememorava Jim, e, desta forma, conseguia escolher bem os estudantes que compartilhavam os mesmos ideais e ambições que os seus para integrarem o seu grupo, chamando-os de “companheiros”, também considerados “*simpatizantes*” (*Ibidem*, p. 168, grifo do autor) da causa.

Dessa forma, faz-se notável a intensidade com a qual o agora professor universitário dedica-se a combater a política externa norte-americana. Para tal, o paquistanês utiliza-se de sua perspicácia avaliadora para escolher esses simpatizantes, já que, como ele mesmo afirma: “[...] sou capaz de dizer quem tem mais probabilidade de provocar violência numa multidão ou quem, entre meus pares, é mais propenso a se queixar com o reitor, dizendo-lhe que é preciso me colocar em meu devido lugar, antes que minhas atividades fujam ao controle” (HAMID, 2007, p. 168).

A proximidade de Changez com seus alunos e o seu envolvimento na organização de protestos renderam-lhe advertências oficiais na universidade e, em sua conversa com o turista estadunidense, sugestiona-se o envolvimento do paquistanês em um atentado à vida de um estadunidense que auxiliava no desenvolvimento das zonas rurais do Paquistão, no qual um de seus alunos foi detido. Mediante tal acusação, Changez garante ser “adepto da não-violência” e considerar “abominável” o derramamento de sangue, salvo em “legítima defesa” (HAMID, 2007, p. 169).

Dessa forma, Changez abandonou o papel de assimilado com uma grande mágoa dos Estados Unidos por não o terem aceitado como ele desejava e, acima de tudo, sentindo-se usado após o treinamento que o tornaria um janízaro da atualidade. Ao dar-se conta que estava deixando para trás a sua paquistanidade, a fim de desempenhar o papel alheio e se encaixar nos moldes ofertados, e que mesmo assim a sua aceitação não representava a sua integração, o paquistanês decidiu conscientizar-se de sua diferença e solucionar a sua crise identitária. Frustrado com as suas tentativas vãs de pertencimento e com o conflito interno que estas geraram, Changez não mais relutou e optou por se concentrar no fundamento de seus valores e de sua origem.

CAPÍTULO 2 – OS RUÍDOS DA COMUNICAÇÃO CONTEMPORÂNEA

2.1 Foco no fundamental

Como vimos, em *O fundamentalista relutante*, o fundamentalismo pode ocorrer em duas vertentes: o religioso e o capitalista. O fundamentalismo empregado por Hamid (2007) representa o foco em uma perspectiva única, seja no aspecto econômico, rejeitado por Changez uma vez que este seria a base do poder e a fonte de opressão dos Estados Unidos sobre os demais países, ou no aspecto religioso, a forma com a qual Changez é percebido e rotulado pelas pessoas à sua volta devido à sua origem paquistanesa e à sua aparência, principalmente após optar por deixar a barba crescer. O foco de análise desta dissertação será o segundo tipo.

A frequência com a qual o termo “fundamentalismo” tem sido associado à religião islâmica, devido aos recentes atentados terroristas provocados por extremistas muçulmanos, e à conseqüente conotação pejorativa gerada por tal conexão, obscurece a origem religiosa do termo que data o século XX. O uso e a popularização do vocábulo “fundamentalismo”, do latim *fundamentum* (origem, base), ocorreu entre 1910 e 1916 em um contexto cristão, quando Curtis Lee Laws (1868-1946), editor batista norte-americano do jornal religioso *The Watchman - Examiner*, publicou uma série de doze artigos intitulados *The Fundamentals*. Estes artigos baseavam-se no zelo aos pilares doutrinários cristãos, tais quais a concepção virginal e a ressurreição de Jesus Cristo, fundamentais ao cristianismo (THOMPSON, 2015).

Um fundamentalista, de acordo com Laws, seria um religioso disposto a batalhar pelos fundamentos da fé cristã, em contraste aos modernistas, isto é, também protestantes que incorporavam métodos científicos contemporâneos à tradição religiosa, relativizando os fundamentos da Bíblia e propagando novas formas de leitura e interpretação das escrituras sagradas. Dessa forma, o título fundamentalista era adotado com orgulho por todos aqueles que almejavam o retorno às raízes da fé e que, a fim de alcançar tal objetivo, buscavam ressaltar os aspectos essenciais do Cristianismo por meio da abordagem literal das escrituras bíblicas e da militância moral contra interpretações racionalistas da religião (ARMSTRONG, 2009).

Contudo, como nos alerta Torkel Brekke (2012, p. 36), essa hostilidade cultural e religiosa entre fundamentalistas e modernistas no início do século XX não deve ser associada ao dissentimento entre cristãos e ateístas, uma vez que fundamentalistas religiosos sempre combateram sobretudo fiéis que se desviam dos mandamentos religiosos e não aplicam o

mesmo esforço em possíveis desavenças com os descrentes. Além disso, o ateísmo só compreendeu o significado que lhe atribuímos hoje, isto é, a descrença em Deus, após o Iluminismo, sendo empregado até então para se referir a pessoas que não praticavam a religião conforme os costumes da época.

O fundamentalismo religioso está atrelado a um intenso processo de globalização e modernização, tratando-se de uma reação às mudanças geradas por estes. Como as novas questões políticas e morais que foram impostas mediante o contato europeu com novos povos, até então desconhecidos, do outro lado do Atlântico e os processos de colonização no século XX que consistiram na substituição de legislações locais tradicionais pelos padrões europeus. Dessa forma, a secularização instaurada nas sociedades asiáticas, que corresponderam ao declínio da autoridade religiosa sobre os seus fiéis e também sobre os setores sociais, despertou em parte da população o anelo pela reconstrução da ordem social com base nos preceitos religiosos.

Para Armstrong (2009), o fundamentalismo nada mais é que o combate realizado a fim de reverter aquilo que é considerado por um grupo social/religioso como um aspecto negativo da modernidade. Logo, ao considerarmos que em uma sociedade conservadora, característica intrínseca e impulsionadora dos fundamentalismos religiosos, priorizava-se a estabilidade e a ordem conquistados por sociedades pré-modernas, veremos que é neste passado ideal que também se baseiam as premissas fundamentalistas.

Segundo Brekke (2012), a hostilidade dos fundamentalistas religiosos à contemporaneidade dá-se devido à crença de que o Estado moderno está se apropriando de inúmeros campos sociais e esvaziando-os de conteúdo religioso e moral. No islamismo, por exemplo, tradicionalmente, a interpretação dos textos clássicos da religião era disseminada pessoalmente de forma que os aprendizes dedicavam anos de suas vidas aos estudos da linguagem e da interpretação correta dos textos sagrados, em uma *madrassa* (escola religiosa islâmica), a fim de aprenderem as técnicas com um erudito religioso.

Tal prática garantia aos líderes religiosos autoridade e prestígio, uma vez que eles eram indispensáveis para o processo de aprendizagem do conteúdo corânico. No entanto, com o crescimento do acesso aos textos religiosos assim como as traduções dos mesmos, houve uma redução do poder dos líderes religiosos e a consequente difusão de interpretações das escrituras islâmicas. Dessa forma, o declínio do sistema tradicional de educação islâmica afetou principalmente os líderes religiosos de educação tradicional.

No Islã, à semelhança do Cristianismo, o fundamentalismo representa a reivindicação da autoridade religiosa enquanto uma reação à crescente secularização na vida pública e privada das sociedades modernas. Contudo, para Brekke, a educação em massa é um fator significativo na formulação e difusão de um conceito objetificado e desculturalizante da religião, logo os fundamentalistas religiosos são concebidos principalmente em meio a grupos de pessoas formadas em instituições seculares e raramente pertencem à classe de estudiosos da religião (2012, p. 232).

É inegável que a comunicação entre as sociedades ocidentais e orientais tem sido marcada por ruídos em meio à hostilidade causada pelos choques culturais. E é nesta falha de interação que surge a geração jihad, principalmente na Europa, constituída por muçulmanos radicais engajados em um projeto global, isto é, a criação de uma comunidade islâmica, ou, mais especificamente, a restituição do califado (TAYLOR, 2010).

Nos anos oitenta, tornou-se endêmico o racismo contra asiáticos ou britânicos de descendência asiática na Inglaterra. Marginalizados e oprimidos, os muçulmanos vivenciavam um conflito identitário causado pela experiência global dos diálogos culturais. No entanto, o dia 14 de fevereiro de 1988 simbolizou um marco histórico para os muçulmanos de todo o mundo. Nesta data, o escritor britânico de origem indiana Salman Rushdie, após cinco anos de produção, publicou a sua obra intitulada *Os versos satânicos*, sendo que esta lhe rendeu o prêmio literário Whitebread e uma fatwa, isto é, um decreto religioso que estabeleceu a sua sentença de morte promulgada pelo então imame iraniano Aiatolá Sayyid R. M. Khomeini (1902-1989).

O romance de Rushdie, cujo propósito era questionar absolutismos, foi considerado uma produção blasfema que atacava a religião islâmica e seus fiéis, pois coloca em xeque a veracidade das profecias do anjo Gabriel a Maomé. O polêmico episódio da biografia do Profeta corresponde à possível concessão do reconhecimento e inclusão de três deuses árabes na fé muçulmana, que não apenas cessariam a perseguição aos fiéis, mas também agregariam novos devotos à religião.

No entanto, o reconhecimento de Lat, Uzza e Manat como filhas, intercessoras e mediadoras de Alá causou discórdia entre os muçulmanos ao comprometer o caráter monoteísta da religião. Logo, Maomé teria sido alertado, em uma nova profecia, que os versos da controvérsia teriam sido ditados por Satanás, disfarçado de anjo Gabriel, assim sendo nomeado como o episódio dos versos satânicos. A prerrogativa foi revogada e o estribilho foi retomado

na Shahadah (declaração de fé) como o primeiro dos cinco pilares da fé islâmica: não há deus senão Alá e Maomé é o Seu mensageiro.

A publicação do romance de Rushdie impulsionou um reexame das práticas da fé entre os fiéis, surgindo a necessidade da asserção da identidade islâmica entre os muçulmanos. Considerando-se que o Islamismo representava um conforto em meio à hostilidade europeia à qual estes estavam submetidos na condição de migrantes orientais, os religiosos viram-se novamente expostos e ridicularizados na cultura ocidental, porém, desta vez, em uma esfera mais privada. Por conseguinte, muitos muçulmanos decidiram reavaliar e reafirmar as suas identidades religiosas promovendo um movimento político a fim de inserir o discurso religioso na esfera global de comunicação:

A publicação de *Os Versos satânicos* representou o marco artístico da literatura em sua fase global, uma vez que, foi através do questionamento às explicações totalizantes feito pelo intelectual Rushdie que houve a globalização do pensamento protestante muçulmano, visando à organização do contra-ataque ideológico, posteriormente materializado na forma de um decreto de morte (MARTINS; RIBEIRO, 2013, p. 953).

Na tentativa de criar uma comunidade cuja voz pudesse ser ouvida nos meios de debate globais, a religião, e não a etnia, tornou-se o foco político para muitos muçulmanos. A geração jihad, formada principalmente por pessoas que passaram pelo processo de conflito identitário, isto é, uma geração alienada dos valores da cultura oriental de seus pais e, principalmente, dos princípios das nações ocidentais, excludentes e xenófobas, nas quais residiam, encontrou no ideal da comunidade religiosa uma fonte de representatividade e inclusão (KHAN, 2016).

Nos anos 90, os eventos no Oriente Médio foram fundamentais para a conscientização e engajamento da geração de jovens muçulmanos que buscavam canalizar o desígnio ativista em um chamado jihadista para a criação de um grupo que lhes conferisse o direito a uma identidade sólida e compartilhada por todos os integrantes do grupo. Tratava-se de uma conexão que não tinha sido possível até então, a união de todos aqueles que se sentiam oprimidos e marginalizados e que estavam em busca do sentimento de pertença e respeito no ideal da visibilidade social.

Já os atentados de Onze de Setembro às Torres Gêmeas acentuaram a hostilidade aos islâmicos em meio à caça a suspeitos que tenham apoiado ou se envolvido no ataque terrorista. A fim de punirem a minoria extremista envolvida, a instauração de leis antiterrorismo assestaram toda a comunidade muçulmana provocando o agravamento da segregação deste

grupo religioso que mais uma vez era marginalizado nas sociedades ocidentais, desta vez não apenas pela origem étnica, mas também devido à religião a qual pertenciam (TAYLOR, 2010).

O negligenciamento e a repressão aos jovens da geração jihad intensificaram a revolta e o ressentimento de todos aqueles que já estavam vulneráveis à radicalização. Dessa forma, atos terroristas promovidos por grupos islâmicos fundamentalistas passaram a serem vistos como atos heroicos por aqueles que se sentiam perseguidos devido à sua religião, considerando-se que estes ataques são orquestrados sob reivindicações de retaliações à demonização e opressão da comunidade islâmica residente ou não em países muçulmanos.

A idealização do reestabelecimento do califado representa a constituição de uma terra de harmonia e igualdade, que acolheria todos aqueles que se sentem excluídos e silenciados, ofertando-lhes a integração, a representatividade e a conquista do respeito individual e coletivo, por meio da restituição da honra da religião e da identidade islâmica. Para tal, a instituição do autoproclamado Estado Islâmico (EI) representou a proximidade da concretização deste sonho e impulsionou o engajamento de todos aqueles que almejavam a criação de uma comunidade muçulmana regida pelos preceitos do alcorão.

Assim sendo, as mesquitas, as redes sociais e até mesmo as prisões tornaram-se polos de conversão religiosa e de recrutamento de guerrilheiros e civis para integrarem o novo estado islâmico. Até mesmo a poesia foi utilizada para aliciar militantes, uma vez que a poesia é compreendida como uma arte social e possibilitou a articulação das utopias e proposições do jihadismo. Dessa forma, se os vídeos e documentários promocionais de exaltação territorial e militar, assim como as cenas de torturas e assassinatos, eram produzidos para o público estrangeiro, os poemas acerca do movimento jihadista foram feitos para alimentá-lo em um processo mútuo que visava registrar na história da humanidade a concepção da nação de fiéis muçulmanos sem laços culturais com qualquer nação existente (CRESWELL; HAYKEL, 2015).

Neste processo de construção de uma nação imaginária, assim como no combate à sociedade secular e à sua intervenção no mundo religioso, denuncia-se o fracasso do diálogo cosmopolita em uma cultura contemporânea global. As fraturas na interação entre as sociedades ocidentais e orientais preconizam os obstáculos que se impõem ao desencadeamento do diálogo entre culturas diferentes e à incorporação de valores plurais resultantes dessa comunicação, gerando assim figuras monstruosas.

2.2 Comunidades globais e mundos imaginados

A atual fase da globalização, ou seja, a intensa e veloz movimentação de capitais, mercadorias, informações e pessoas, por meio da qual a comunicação entre diferentes nações é engendrada, objetiva e viabiliza a integração mundial. Para tal, de acordo com Jacques Derrida (2010), os processos globais da atualidade estão condicionados às ciências tecnológicas e abrangem os mais variados âmbitos da vida social contemporânea. Em decorrência desse intenso fluxo cultural entre as nações, as negociações culturais contemporâneas acarretam uma apreensão social, classificada por Homi K. Bhabha (2011) como o sentimento de angústia, que, na prática, tem desencadeado conflitos sociais dissidentes.

Roland Robertson (2010) advoga que os debates acerca do vínculo entre a cultura e a globalização devem considerar “[...] os aspectos ideacionais e práticos da interação e comunicação entre atores coletivos e individuais na cena global”¹⁶ (p. 24, tradução nossa), sendo estes: as sociedades, os seres individuais, o sistema mundial de sociedades e a humanidade, condicionados entre si. Os termos nos quais esses diferentes particularismos interagem entre si também são elementos essenciais à discussão da globalização contemporânea, pois, a partir do fim do século vinte, um processo duplo de “*interpenetração da universalização do particularismo*” e do “*particularismo do universalismo*”¹⁷ (*Ibidem*, p. 23, grifo do autor, tradução nossa) tem reestruturado as nações. Essa relação simultânea do particularismo e do universalismo, segundo o autor, desenvolve-se em um processo de interpenetração, principalmente nos âmbitos cultural e econômico.

A globalização contemporânea, na percepção de Robertson, deve ser considerada como uma forma de institucionalização desse processo duplo. Logo, o exame da conexão entre o particularismo e o universalismo, na estruturação do mundo em sua forma global-cultural contemporânea, deve ser feito em oposição aos discursos que consideram o primeiro como referente e limitado aos aspectos locais e o segundo aos mundiais. Para tal, essa interconexão abrange a universalidade da experiência tanto na “expectativa da particularidade” quanto na “expectativa da universalidade”¹⁸ (ROBERTSON, 2010, p. 23, tradução nossa). Em outras palavras, o primeiro, a particularização do universalismo, corresponde à atribuição de

¹⁶ No original: “[...] the ideational and practical aspects of interaction and communication between collective and individual actors on the globe scene.”

¹⁷ No original: “*interpretation of the universalization of particularism*”, “*particularization of universalism*”.

¹⁸ No original: “the expectation of particularity”, “the expectation of universality”.

concretude global-humana ao universal, já o segundo, a universalização do particularismo, estabelece a integridade do singularismo e da alteridade.

Em consonância à abordagem teórica de Robertson, Arjun Appadurai (2010) considera a tensão entre a homogeneização e heterogeneização cultural como o problema central das interações globais contemporâneas. De acordo com o autor, isso se deve ao fato de que “[...] para as políticas de escalas menores há sempre um temor de absorção cultural por políticas de maior escala, especialmente aquelas que estão próximas”¹⁹ (APPADURAI, 2010, p. 29, tradução nossa). Consequentemente, segundo Appadurai, a comunidade imaginada por um homem pode se tornar a prisão política do outro.

Diante disso, e tendo em consideração que, na concepção de Robertson (2010), a globalização está envolvida no processo de construção institucionalizada do indivíduo, os mecanismos de resistência à contemporaneidade globalizante representam uma oposição tanto à unicidade homogeneizante do mundo quanto à idealização de formas sociais iguais e culturalmente relativizadas. Isso se dá devido à hostilidade decorrente dessa relação global entre o particular e o coletivo e o universal com o impessoal, ou seja, “[...] é em torno do eixo universalismo-particularismo da globalização que os *descontentamentos da globalidade* se manifestam [...]”²⁰ (*Ibidem*, p. 26, grifo do autor, tradução nossa).

A exemplo deste processo de resistência, como vimos no primeiro capítulo desta pesquisa, em *O fundamentalista relutante*, Changez retorna ao Paquistão a fim de promover a retomada da autonomia política de sua nação e denunciar as interferências estadunidenses nas relações internacionais dos outros países. É por meio do seu engajamento com ideais fundamentalistas que o professor universitário encontra uma forma de advertir e propagar a rejeição social, consequência da angústia intercultural e do receio da homogeneização, aos ideais globalizantes da política norte-americana. A partir de sua formação profissional no país e de sua experiência cultural, Changez sente-se no dever de alertar e aliciar novos membros ao combate à perpetuação de janízaros contemporâneos dos Estados Unidos da América que representariam uma ameaça à sobrevivência de localidades na esfera mundial.

Derrida (2010), alerta para a necessidade da contestação e vigilância contínua sobre o ideal da globalização enquanto uma via homogeneizante, uma vez que esse aspecto do processo

¹⁹ No original: “[...] for polities of smaller scales, there is always a fear of cultural absorption by polities of larger scale, especially those that are nearby.”

²⁰ No original: “[...] it is around the universalism – particularism axis of globalization that *the discontents of globality* manifest themselves [...].”

global oculta em si novas formas de desigualdade e hegemonias, o que o autor denomina homo-hegemonizações, homo-hegemonizations (DERRIDA, 2010, p. 122). Para tal, Derrida elege as instituições, governamentais ou não, como meios privilegiados de descoberta, campos de análise e experimentos e espaços de confrontos palpáveis. O autor também elege as instituições sociais como esferas favoráveis à organização das resistências às desigualdades, geradas principalmente, na percepção dele, pela hegemonia linguística-cultural.

Se por um lado essa hegemonia facilita a comunicação universal, por outro, com sua crescente afirmação e imposição por meio das interações técnico-científicas, ela também “[...] promove poderes [corporações e novos polos da concentração de capital] que são estados nacionais e soberanos, ou estados supranacionais [...]”²¹ (DERRIDA, 2010, p. 122, tradução nossa). Assim sendo, Derrida aponta que um dos grandes empasses da sociedade contemporânea é o de combater a hegemonia linguística-cultural, sem, contudo, ficar às margens da participação no fórum global.

É por temor a essa ameaça homogeneizante que Changez utiliza-se do meio institucional de ensino superior para instruir e convocar os seus alunos ao combate à política externa norte-americana. Para tal, ele emprega o conhecimento analítico adquirido em seu treinamento na Underwood Samson na seleção de indivíduos que compartilham a mesma causa militante no meio universitário. Dessa forma, neste combate à marginalização gerada pela hegemonia cultural, a língua inglesa é utilizada como um instrumento de contra-ataque, como um meio de comunicação entre esses antagonistas globais e também como uma forma de propagar o discurso dessas minorias em escala mundial.

Contudo, no entender de Appadurai (2010), a globalização da cultura não deve ser reduzida a um meio de homogeneização, apesar de desenvolver-se por meio de instrumentos homogeneizantes que são incorporados por políticas locais e economias culturais. Isso deve-se ao fato de os processos de análise, domesticação e absorção desses novos aspectos/produtos culturais serem feitos com base nos valores locais, de forma que eles são repatriados pelo Estado “[...] como diálogos heterogêneos de soberania nacional, de iniciativa livre, e de fundamentalismo [...]”²² (APPADURAI, 2010, p. 35, tradução nossa). Aqui, o papel desenvolvido pelo Estado, segundo o autor, é o de “arbitrador desse *repatriamento da*

²¹ No original: “[...] it promotes powers that are either national and sovereign states, or supranational states [...]”

²² No original: “[...] as heterogeneous dialogues of national sovereignty, free enterprise, and fundamentalism [...]”

diferença”²³ (*Ibidem*, grifo do autor), uma vez que ele tem de lidar com a tarefa ariscada de encontrar um equilíbrio ente a abertura excessiva ao fluxo global, ameaçando despertar uma revolta que comprometa o Estado-nação, e a retração que pode repeli-lo do cenário internacional. Assim sendo, como assinalam Katherine Gibson e Julie Graham, “[o] local, ao que parece, não é tanto um ‘outro’ à globalização, mas contido nela, criado por ela, de fato parte da própria globalização”²⁴ (GIBSON; GRAHAM, 2010, p. 47, tradução nossa), ou seja, o local não representa um outro ao global, mas o compõe e existe graças a ele.

É pertinente destacar que, conforme advogam Angus Cameron e Ronen Palan (2010), a relação entre a globalização e o Estado engendra-se segundo a interação entre um conceito descritivo e o de uma estrutura institucional concreta, respectivamente. Dessa forma, a globalização desenvolve-se em uma escala mundial e, por conseguinte, abrange o desempenho de atividades humanas em uma escala geográfica mais ampla que a do Estado, fazendo com que o sistema global seja apresentado enquanto um meio externo à realidade deste. Em suma, os autores afirmam que o Estado está sujeito tanto às mudanças sociais que conduzem à globalização quanto àquelas que são causadas por ela, de forma que, “[...] o global tem sido construído mais em termos do Estado e o Estado em termos do global”²⁵ (CAMERON; PALAN, 2010, p. 75, tradução nossa).

Cameron e Palan também apontam para a relação ambígua entre o Estado e o advento da exclusão social, uma vez que esta interação “[...] implica um processo de diferenciação do espaço normativo do Estado e a criação de um domínio externalizado que, se não ameaçar o Estado como um todo, reconstitui certas responsabilidades centrais do Estado em relação a grupos particulares”²⁶ (*Ibidem*, p. 74, tradução nossa). Por conseguinte, a territorialidade estatal se torna mais fluida e fragmentada, e uma vez que o processo de inclusão é atribuído ao Estado-nação,

[...] isso parece confirmar o status do Estado-nação como a organização primária constituída e constituída de espaço social e, portanto, o provedor de bem-estar e coesão social, [mas] também nega, ou pelo menos altera

²³ No original: “arbitrageur of this *repatriation of difference*”

²⁴ No original: “Localization, as it seems, is not so much ‘other’ to globalization as contained within it, brought into being by it, indeed part of globalization itself.”

²⁵ No original: “[...] the global has come to be constructed more in terms of the state and the state in terms of the global.”

²⁶ No original: “[...] it implies a process of differentiation of the normative space of the state and the creation of an externalized domain which, if it does not threaten the state as a whole, reconstitutes certain core responsibilities of the state with respect to particular groups.”

fundamentalmente, o papel do Estado em relação aos seus cidadãos.²⁷ (CAMERON; PALAN, 2010, p. 76, tradução nossa)

A globalização, desta forma, evidencia a reconfiguração social resultante da dinamicidade do espaço comunitário, além de ser uma parte integrante dessas manifestações contemporâneas de reestruturação. Isso se deve ao fato de os processos globais, assim como a exclusão social resultante dos mesmos, exercerem uma função social e política na reformulação dos conceitos fundacionais do Estado-nação, uma vez que “[...] a globalização é simultaneamente um conceito, uma práxis, um programa político, (cada vez mais) um conjunto de instituições e um fato social, tudo em um só”²⁸ (*Ibidem*, 2010, p. 85, tradução nossa).

Dessa forma, a fim de combater essa exclusão, movimentos sociais são formulados enquanto meios de correção e substituição dos contextos adversos nos quais estão submersos. E, para tal, os movimentos antiglobalização compreendem a “[...] sua localização e contexto em termos de sistemas que abrangem o mundo ou a interconectividade global”²⁹ (GUPTA, 2010, p. 353, tradução nossa), sem que, contudo, estejam limitados a esses contextos e locais imediatos.

Isso posto, Changez, ciente das dificuldades que a sua posição marginal lhe confere no debate global, busca promover a integração e a propagação global dos grupos e ideais locais por meio dos mecanismos globalizantes. Dessa maneira, a organização e o engendramento de manifestações antiglobalizantes são elaboradas de forma a exceder o local e inserir-se na esfera mundial dos debates internacionais. A exemplo disto, o professor paquistanês ganha reconhecimento internacional ao conceder uma entrevista a um canal televisivo norte-americano e ter trechos de sua fala adicionados a montagens sobre a guerra ao terrorismo, nas quais ele declara que: “[...] nenhum país inflige a morte com tanta facilidade aos habitantes de outras nações, nem amedronta tantas pessoas em locais tão distantes, quanto os Estados Unidos” (HAMID, 2007, p. 170).

Na tentativa de compreender a formação de blocos sociais que se opõem à globalização e ao mesmo tempo usam-se dos mecanismos globais para combater a marginalização à qual

²⁷ No original: “[...] this seems to confirm the status of the nation-state as the prime organization constituted in and constituted of social space and, therefore, the provider of welfare and social cohesion, it also denies, or at least fundamentally alters, the role of the state vis-à-vis its citizens.”

²⁸ No original: “[...] globalization is simultaneously a concept, a praxis, a political programme, (increasingly) a set of institutions and a social fact, all rolled into one.”

²⁹ No original: “[...] its location and context in terms of world-embracing systems or global interconnectedness.”

estão submetidos, faz-se relevante destacar o papel da imaginação na formulação e desempenho das práticas sociais nos contextos de interação cultural. Segundo Appadurai (2010), a imaginação ganhou um papel central na nova ordem global, ou seja, aquela que vem se estabelecendo após a Segunda Guerra Mundial, pois ela representa o meio pelo qual as práticas sociais e as possíveis negociações culturais, entre o global e o local, se engendram. Assim sendo, as comunidades são concebidas por meio da imaginação.

Na formulação de Appadurai (2010), as comunidades contemporâneas, ou os mundos imaginados (*imagined worlds*), como ele as denomina, correspondem à pluralidade de mundos que são formados por pessoas e grupos ao redor do globo, a partir de imaginações historicamente contextualizadas. Trata-se da extensão do termo cunhado por Benedict Anderson (2008), comunidades imaginadas, que, por sua vez, compreende a nação enquanto uma comunidade política soberana, produto da imaginação coletiva.

Para Anderson, a nação é uma comunidade imaginada por compreende em si o ideal da unidade social, por meio de compartilhamentos culturais que intensificam o sentimento de pertença, sem que, contudo, os seus integrantes vivam efetivamente essa plenitude comunitária. Ademais, a nação é limitada, pois ela é formada em meio a fronteiras territoriais finitas, e o seu aspecto soberano dá-se por meio do anseio à liberdade em face à pluralidade que a constitui. Por último, o caráter comunitário da nação apresenta-se na fraternidade despertada em seus integrantes e é este sentimento que, segundo o autor, faz com que tantas pessoas “[...] tenham-se disposto não tanto a matar, mas sobretudo a morrer por essas criações imaginárias limitadas” (ANDERSON, 2008, p. 34).

O que distingue as nações, na concepção de Anderson, são os estilos nos quais essas comunidades são imaginadas, assim como os mecanismos dos quais elas se utilizam no processo construtivo. Ainda de acordo com o autor (1998), as comunidades não mais estão confinadas aos estados-nações já existentes, uma vez que os processos migratórios, resultantes das revoluções na comunicação e transporte, após a Segunda Guerra Mundial, juntamente ao capitalismo mundial pós-industrial, atingiram proporções inéditas.

Porém, segundo Bhabha, a intensificação desses deslocamentos de pessoas teria causado um rompimento problemático na ligação inerente à natureza do ser e as suas filiações locais. Logo, essa fragmentação corresponderia a “[...] um desequilíbrio estratégico na negociação ‘nacional’, que constitui o internacional como uma forma de estabilização e de sedentarização” (BHABHA, 2011, p. 153), de forma que a idealização de uma comunidade nacional se fixa,

primeiramente, na memória ou na angústia da população migrante. Essa angústia, de acordo com o autor, corresponde à apreensão social e moral das filiações locais que surge no contraste com o global, isto é, nas negociações das diferenças culturais.

Dessa maneira, ainda em relação à angústia, que surge como canalizadora da memória e do trauma do deslocamento, Bhabha considera que ela é tanto a rememoração do vivido, quanto a sua antecipação:

A angústia deixa visível e presente tanto o momento da natividade (ou da nacionalidade) como traço, quanto o estado deslocado de sua desobjetivação e, nesse sentido, a angústia é um momento de trânsito ou de transição, no qual o estranhamento e a contradição não podem ser negados, mas devem ser continuamente negociados e feitos “funcionar através”. A angústia é o momento mediatório entre a sedimentação da cultura e o seu deslocamento significativo, sua espera por um lugar e sua existência fronteiriça. (BHABHA, 2011, p. 157)

É com base nesse sentimento de angústia mediante uma nova cultura que Changez desenvolveu a sua crise identitária, pois, para ele, foi preciso definir a sua lealdade a apenas uma entidade. Ou seja, segundo a concepção do paquistanês, era impossível afiliar-se a duas culturas sem se envolver em um processo de traição, uma vez que, em seu entender, a instauração de uma nova identidade culminava na anulação da outra já existente. Consequentemente, Changez descarta a possibilidade da existência fronteiriça e empenha-se na missão de contra-atacar a cultura dominante norte-americana que para ele representava um perigo, por marginalizar a sua identidade paquistanesa.

Mediante o conflito do protagonista de Hamid, e com base nas circunstâncias globais contemporâneas sob as quais as comunidades ou os mundos imaginados se relacionam, faz-se relevante mencionar como a concepção e a coexistência do Ocidente moderno secular e do Oriente tradicional islâmico, assim como os seus cidadãos migrantes, ainda se efetivam por meio de dicotomias anacrônicas e hostilidades. Dessa forma, a globalização e os seus mecanismos de integração despertam o receio daqueles que se alienam ao fato de Oriente e Ocidente serem essenciais à constituição um do outro.

A partir deste ponto, alguns aspectos da teoria de Said (2007; 2013) a respeito da ligação entre o Ocidente e o Oriente são necessárias para a compreensão da crise identitária que abateu Changez, à semelhança da população que habita entre essas duas esferas. Segundo o autor, a interação entre esses dois polos se dá por meio de relações de poder, dominação e complexidade

hegemônica. Isto posto, segundo o autor, o Orientalismo é tanto uma elaboração ocidental de distinção geográfica (Ocidente e Oriente – nós e o outro) quanto de uma gama de interesses que cria e mantém o desejo e a intenção de compreender, controlar, manipular e até mesmo incorporar o mundo árabe-islâmico. Dessa forma, os discursos hegemônicos globais assinalariam a supremacia da nação ocidental com base na sua modernização, resultante da superação de sua cristandade, em oposição às sociedades orientais, agrupadas em uma genérica categoria religiosa caracterizada como primitiva e conservadora.

A mídia ocidental sensacionalista, por sua vez, reduz o mundo islâmico a fornecedores de petróleo, terroristas fanáticos e bárbaros sanguinários, de forma que: “Num lado, há ocidentais, e no outro, há árabes-orientais; os primeiros são [...] racionais, pacíficos, liberais, lógicos, capazes de manter valores reais, sem suspeita natural; os últimos não são nada disso” (SAID, 2007, p. 85). Como resultado, o autor aponta que a natureza humana dos povos dessa área dificilmente será encontrada nas representações dos mesmos, pois a deturpação e omissão de informações produz visões vagas e automáticas de terror. Trata-se de uma prática cultural, político-intelectual que desumaniza os povos orientais transformando-os em monstros.

Conseqüentemente, na tentativa de desconstruir e combater essa percepção das sociedades orientais islâmicas, mais especificamente, enquanto um grupo homogêneo e subalterno às comunidades ocidentais, movimentos muçulmanos contemporâneos buscam estabelecer uma comunidade global, por meio da politização da religião Islâmica. A esse movimento contemporâneo, que concebe o Islã enquanto uma ideologia política, atribui-se o nome de Islamismo, como ressalta Oliver Roy (2004).

Não é apenas o advento do orientalismo que influencia e reformula a relação dos religiosos muçulmanos com o Islã, pois, como argumenta Roy, essa mudança é provocada tanto pela globalização quanto pelo impacto dos migrantes islâmicos que vivem em minoria nas civilizações ocidentais. Na concepção do autor, o conceito de muçulmano global refere-se tanto aos islâmicos que habitam em nações não-muçulmanas quanto aos muçulmanos que buscam se distanciar de uma cultura islâmica localmente contextualizada a fim de afiliarem-se a uma comunidade muçulmana universal, isto é, a ummah, com preceitos estabelecidos pela lei islâmica, a sharia.

Segundo Roy, este mundo imaginado, no qual indivíduos rejeitam suas conexões locais a favor do estabelecimento e da filiação a uma comunidade universal, instaura o que ele chama de neofundamentalismo. Para o autor, o neofundamentalismo representaria um grupo menos

politicizado que os movimentos islamistas, uma vez que em sua pauta aqueles priorizariam a implementação da *sharia* ao estabelecimento das características formuladoras de um estado islâmico. Contudo, os intensos atentados promovidos às nações ocidentais, particularmente nos anos de 2016 e 2017, assim como as conquistas territoriais em países do Oriente, tais quais Síria e Iraque, para o estabelecimento do Estado Islâmico parecem apontar para uma alteração neste cenário.

O neofundamentalismo atrai sobretudo a juventude muçulmana descendente da população migrante no Ocidente, maiormente a segunda e a terceira geração, que, como examinado no capítulo anterior, constituem a geração jihad. Dessa maneira, os neofundamentalistas surgem e habitam o centro das tensões entre o Ocidente e a religião islâmica, tensão esta que surge a partir da desterritorialização do Islã, isto é, o processo pelo qual a religião, assim como a cultura, liberta-se dos vínculos territoriais e sociais que as limitam, em consequência da globalização. Diante disso, a religião islâmica, como ressalta Roy, é cada vez menos designada a uma área específica e, em consequência do fluxo populacional, o número crescente de muçulmanos vivendo em sociedades não-islâmicas fomenta o agravamento da marginalização das sociedades islâmicas minoritárias nas nações ocidentais.

Isso posto, a consciência do pertencimento a uma minoria é adotada até mesmo pelos muçulmanos que residem em países islâmicos, isto porque, segundo Roy, o sentimento de viver à margem social também é propagado pela globalização. Logo, este fenômeno promove novas formas de radicalização por meio de “[...] um novo discurso comunitário sectário, defendendo o multiculturalismo como um meio de rejeitar a integração nas sociedades ocidentais”³⁰ (ROY, 2004, p. 2, tradução nossa). No entanto, esses muçulmanos não se afiliam a qualquer estado-nação, como já mencionado, uma vez que estão compenetrados no reestabelecimento da ummah, sendo conseqüentemente atraídos pelas militâncias fundamentalistas a fim de consumarem esta façanha.

Segundo Roy, a propagação do neofundamentalismo militante e radical ocorre no contexto da restauração contemporânea do papel da religião Islã. Sem que, contudo, essa nova forma de religiosidade implique na reformulação da religião islâmica, mantendo-se a sacralidade de seus dogmas estruturais. Por este motivo, os processos de islamização contemporâneos apresentam-se como uma reação contra e, simultaneamente, um dos fatores de

³⁰ No original: “[...] a new sectarian communitarian discourse, advocating multiculturalism as a means of rejecting integration into Western societies.”

modernização. Isto é, neste atual processo de islamização, os militantes utilizam-se da identidade religiosa para legitimarem também suas pautas políticas antiglobalizantes.

Como é o caso de Changez, em *O fundamentalista relutante*, que reconhece a sua condição marginal apenas no momento em que tem contato com a cultura norte-americana, pois até então ele desfrutava dos privilégios que o nome de sua família em Lahore lhe proporcionava. Logo, a sua afiliação a grupos religiosos fundamentalistas dá-se sobretudo como uma forma de legitimar o seu ideal de combater a interferência estadunidense nas decisões políticas dos demais países, principalmente da sua nação paquistanesa. Desse modo, torna-se inverossímil acreditar que as sociedades islâmicas se submeterão aos mesmos processos de secularização que as sociedades ocidentais, a fim de se modernizarem, pois “[a] diferença é [...] a predominância de fatores políticos (e sociológicos) e atores (não necessariamente o Estado) que, por terem instrumentalizado a religião, estão à vontade com uma religião conservadora, voltada para dentro de si e ossificada”³¹ (ROY, 2004, p. 5, tradução nossa).

Um aspecto comum aos movimentos fundamentalistas, de acordo com o autor, é a busca pela definição da religião pura, para além do tempo e do espaço, circunscrevendo o que faz e o que não faz parte do Islã, a fim de prescrever os princípios da identidade muçulmana. Essa objetificação da religião, de acordo com o autor, é uma consequência da perda da autoridade social do islamismo no processo global. Assim sendo, os militantes islâmicos também fazem uso dos mecanismos da globalização a fim de construir uma nova era de ouro muçulmana, transcendendo as falhas de tentativas passadas.

O fundamentalismo é tanto um produto quanto um agente da globalização, porque reconhece sem nostalgia a perda de culturas primitivas e vê como positiva a oportunidade de construir uma identidade religiosa universal, desvinculada de qualquer cultura específica, inclusive a ocidental, percebida como corrupta e decadente [...].³² (ROY, 2004, p.25, tradução nossa)

Com base nisso, Roy aponta que o neofundamentalismo atua como um agente da aculturação, sem, contudo, representar o reestabelecimento de uma autenticidade perdida. A

³¹ No original: “The difference is [...] the predominance of political (and sociological) factors and actors (not necessarily the state) that, because they have instrumentalised religion, are at ease with a conservative, inward-looking and ossified religion.”

³² No original: “Fundamentalism is both a product and an agent of globalisation, because it acknowledges without nostalgia the loss of pristine cultures, and sees as positive the opportunity to build a universal religious identity, delinked from any specific culture, including the Western one perceived as corrupt and decadent [...].”

relação entre islâmicos ocidentais e os países muçulmanos faz-se na conexão entre imigrantes e novos perfis identitários. Como, por exemplo, os ativistas islâmicos na Europa que preferem um novo tipo de identidade muçulmana avulso à vínculos com as culturas de seus ascendentes, priorizando o título muçulmano a nomenclaturas nacionais. Roy identifica como re-islamização o desempenho da identidade muçulmana em um contexto não-islâmico e, dessa forma, advoga que a:

Re-islamização é parte deste processo de aculturação, ao invés de ser uma reação contra ela. É uma maneira de se apropriar desse processo, de experimentá-lo em termos de auto-afirmação, mas também de instrumentalizá-lo para "purificar" o Islã. [...] A construção de um Islã "deculturalizado" é um meio de experimentar uma identidade religiosa que não está ligada a uma cultura dada e pode, portanto, se encaixar em cada cultura, ou mais precisamente, poderia ser definida além da própria noção de cultura.³³ (ROY, 2004, p. 23, 24, tradução nossa)

Assim sendo, o atual processo de radicalização islâmica já não se limita ao tempo e espaço do Oriente Médio, mas realiza-se na esfera global. O Islamismo global não corresponde a uma nova religião, como ressaltado anteriormente, mas ao seu comprometimento com a religiosidade, uma vez que, segundo Roy, os muçulmanos já não afirmam a sua fé no coletivo local, mas de forma individual. Contudo, o pertencimento a uma comunidade religiosa é preferível à pertença social, uma vez que no âmbito social a religião representa uma marca cultural e não uma prática. Isso ocorre em razão de os fundamentalistas consideram o Islã não apenas como uma religião, mas “[...] como uma ideologia política que deveria remodelar todos os aspectos da sociedade”³⁴ (ROY, 2004, p. 58, tradução nossa).

Mediante o exposto, é possível perceber, com base nas pesquisas de Roy, que as milícias islâmicas extremistas são organizações estruturadas, com programas ideológicos estabelecidos e líderes populares. Esses dirigentes dos movimentos fundamentalistas são conhecedores da cultura ocidental, como é o caso de Changez, de forma que empregam os mecanismos da globalização a fim de combaterem os processos globalizantes atuais. Dessa forma, o intento da criação de uma comunidade universal islâmica atrai um número crescente de combatentes

³³ No original: “Re-Islamisation is part of this process of acculturation, rather than being a reaction against it. It is a way of appropriating this process, of experiencing it in terms of self-affirmation, but also of instrumentalizing it in to 'purify' Islam. [...] The construction of a 'deculturalised' Islam is a means of experiencing a religious identity that is not linked to a given culture and can therefore fit with every culture, or more precisely, could be defined beyond the very notion of culture.”

³⁴ No original: “[...] as a political ideology that should reshape all aspects of society.”

muçulmanos que se autorradicalizam ou afiliam-se a esses grupos fundamentalistas na contemporaneidade a fim de alcançarem o objetivo comum.

Isso posto, a agressividade e indiferença das ações de fundamentalistas islâmicos registradas pelas câmeras, assim como o exibicionismo de cenas violentas juntamente aos relatos minuciosos de atentados por eles cometidos, surpreendem o mundo e ganham destaque nas mídias globais. Conseqüentemente, imagens de homens barbados, vestindo capuzes ou turbantes tornam-se recorrentes nas principais capas de jornais e revistas, acompanhadas por textos e legendas classificando tanto os atos quanto os seus autores como bárbaros, irracionais, selvagens, desumanos, brutais, primitivos e, principalmente, monstruosos. É nesse contexto que Changez, ao vincular-se a um grupo fundamentalista, converte-se a um monstro e é identificado como um dos elementos desencadeadores dos principais problemas sociais contemporâneo que tem assolado a humanidade.

2.3 Vivemos em um tempo de monstros ³⁵

Na tentativa de compreender as implicações sociais da atribuição do caráter monstruoso aos fundamentalistas islâmicos, dos quais o personagem Changez passa a fazer parte, e aos atentados por eles promovidos, é pertinente destacar a origem e os empregos da palavra. O termo monstro deriva do latim *monstrum* e corresponde a seres anormais que revelam em si ou advertem sobre algo, derivado do verbo *monere* que significa avisar, chamar a atenção para³⁶. A monstruosidade, até fins do século XVIII, era considerada um indício corporal da transgressão da natureza juntamente à inquietação do direito civil, canônico ou religioso que ela causava.

De acordo com Michel Foucault (2001), o monstro humano (aberração) trazia em si os vestígios de criminalidade ao desestabilizar as leis naturais e sociais-jurídicas, representando não apenas um obstáculo, mas também a violação dessas leis. Os seres mistos, formados pela junção de características humanas e animais, ou sexuais (hermafroditas), por exemplo, eram classificados como monstros por transgredirem os limites naturais – pois eram formados por ambos os membros de diferentes reinos animais e classes sexuais – e por, conjuntamente,

³⁵ Frase proferida pelo escritor Salman Rushdie em entrevista ao jornal O Globo (2016)

³⁶ <http://palavraseorigens.blogspot.com/2010/07/de-onde-vem-os-monstros.html>. Acessado em 2 jul. 2018.

suspenderem as leis civis, religiosas ou divinas, uma vez que desafiavam os estatutos referentes à heranças, batismos, casamentos e benefícios eclesiásticos.

Logo, o contexto de referência do monstro é a lei e este, por sua vez, caracteriza a infração daquela levada ao seu ponto máximo. A monstruosidade, segundo o filósofo, é a irregularidade natural que interrompe a operação do direito. Em outras palavras, a existência do monstro, nesse contexto, configurava um ataque à lei, ao passo que sua figura simbolizava a junção do impossível ao proibido, uma aberração física que assinala em sua existência a monstruosidade subjacente, violando tanto os princípios da sociedade como os códigos da natureza.

Dessa forma, uma das propriedades do monstro apresentada por Foucault é o paradoxo da inteligibilidade tautológica, isto é, o corpo monstruoso explica por si só todos os possíveis desvios que dele advêm sem, contudo, perder o seu caráter enigmático. Logo, a figura do monstro interroga tanto o sistema médico como o judiciário, inquietando e reorganizando as instâncias de poder e os campos de saber:

(...) A monstruosidade é essa irregularidade natural que, quando aparece, o direito é questionado, o direito não consegue funcionar. O direito é obrigado a se interrogar sobre seus próprios fundamentos, ou sobre suas práticas, ou a se calar, ou a renunciar, ou a apelar para outro sistema de referência, ou a inventar uma casuística. No fundo, o monstro é a casuística necessária que a desordem da natureza chama no direito. (FOUCAULT, 2001, p. 80)

O monstro humano foi marcado até o século XVIII por meio da associação do corpo disforme à criminalidade que essa irregularidade corporal representava. Entretanto, o século XIX se caracterizou pela mudança de perspectiva, de forma que o foco não mais era a prática criminosa, mas o caráter do ser criminoso, na busca pela evidência monstruosa existente nos pequenos desvios e irregularidades característicos das anomalias. Aqui é pertinente mencionar que o domínio da anomalia, segundo Foucault, seria desencadeado por três elementos, sendo eles: o monstro humano, o indivíduo a ser corrigido e o masturbador.

Isso posto, a partir do século XIX, ao instaurar-se o caráter monstruoso da criminalidade, a monstruosidade passou a ser considerada como um desvio do comportamento natural. Conseqüentemente, traços monstruosos eram atribuídos aos infratores e, de forma que todos aqueles que se desviavam das normas sociais adquiriam o status de monstro:

A criminalidade era, até meados do século XVIII, um expoente necessário da monstruosidade, e a monstruosidade ainda não era o que se tomou depois, isto é, um qualificativo eventual da criminalidade. A figura do criminoso monstruoso, a figura do monstro moral, vai bruscamente aparecer, e com uma exuberância vivíssima, no fim do século XVIII e no início do século XIX. (FOUCAULT, 2001, p. 93)

Contrário ao pensamento de Foucault, Derrida (1995) acreditava que o monstro é um ser vivo, desconhecido, que ainda não foi nomeado e para o qual códigos culturais são inexistentes, sem, contudo, pertencer ao grupo anormal dos seres híbridos derivados de classes já existentes. Ao estudar a monstruosidade da linguagem textual, isto é, uma linguagem que não sucumbe à tradição, Derrida estabeleceu a monstruosidade como um meio sinalizador das normas vigentes na sociedade, bem como da história que essas trazem em si.

Para o filósofo franco-magrebino, à medida que o monstro começa a ser classificado como tal, inicia-se um processo de domesticação a fim de compará-lo às normas, analisar e dominar o aspecto aterrorizador dessa figura (1995, p. 386). Semelhante tese é defendida por Alex Wright (2013) ao dizer que a articulação e o domínio do aspecto monstruoso, característico do monstro humano e das monstruosidades por ele cometidas, dá-se por meio da elaboração de constructos sociais que o produzem a fim de domesticá-lo.

De acordo com Derrida, a base do movimento cultural está na apropriação do ser monstruoso, do estranho a nós, em um processo disciplinar que o torne familiar, decifrável e cognoscível. Em consonância a este pensamento, Jeffrey Cohen (2000) advoga que a cultura não apenas busca apropriar-se do monstro como ela também é a responsável por sua concepção. O corpo do monstro é culturalmente engendrado e histórico-socialmente definido, ele é a personificação da narrativa dupla: uma exposição de sua utilidade cultural, enquanto incorporação da fronteira entre o aceitável e o inaceitável e também uma descrição do processo de metamorfose, ou seja, de como ele se tornou um outro.

Em contrapartida, Anderson Martins (2010) estabelece que o monstro é uma marca da resistência às doutrinas rígidas e das taxonomias que objetivam dominá-lo. Assim sendo, à medida que essa apropriação não ocorre, a monstruosidade transforma a natureza das experiências socioculturais e históricas dos povos com as quais ela tem contato. Por isso, ao considerarmos que a monstruosidade é um evento que muda o conceito e a experiência da história e cultura e que são os monstros que dão vida à modernidade (RAI, 2004), faz-se

pertinente examinar o método proposto por Cohen (2000) para a compreensão das culturas a partir dos monstros que elas criam.

De acordo com o pesquisador, o corpo do monstro é um corpo cultural, logo o monstro deve ser examinado dentro da complexa matriz de relações sociais, culturais e literário-históricas que o concebe:

O monstro é a diferença feita carne; ele mora no nosso meio. Em sua função como Outro dialético ou suplemento que funciona como terceiro termo, o monstro é uma incorporação do Fora, do Além — de todos aqueles *loci* que são retoricamente colocados como distantes e distintos, mas que se originam no Dentro. Qualquer tipo de alteridade pode ser inscrito através (construído através) do corpo monstruoso, mas, em sua maior parte, a diferença monstruosa tende a ser cultural, política, racial, econômica, sexual. (COHEN, 2000, p. 32, grifo do autor)

Assim sendo, o monstro pode “revelar que a diferença tem origem no processo e não no fato e que o ‘fato’ está sujeito à constante reconstrução e mudança” (COHEN, 2000, p. 45). Com base nisso, o ser monstruoso revela a estrutura flexível e necessária da diferença, ameaçando tanto os membros de uma sociedade quanto o aparato cultural que constitui a individualidade dos pertencentes a esse grupo.

Para Wright (2013), o monstruoso corresponde ao oposto do que é considerado aceitavelmente humano em um determinado contexto sociocultural, pois a monstruosidade não é uma qualidade intrínseca, mas sim uma narrativa historicamente elaborada a fim de delimitar as demarcações do (in)admissível. Por conseguinte, o monstro representa a fronteira, o limite entre a presença e a ausência de humanidade, a sobreposição da natureza à cultura e a possibilidade do desregramento. Pois, como assinala Fernando Silva (2009), o monstro é a memória culturalmente obscurecida do corpo animal em sua vitalidade, assim como o desapego às normas que regulam e controlam esse corpo animalesco, logo “[...] o monstro é uma metáfora do homem, do homem no seu limite” (p. 97).

Além de a monstruosidade conter em si as narrativas socioculturais que determinam o modelo de seres civilizados, ela também representa o meio pelo qual esses discursos são questionados e reformulados a partir do contexto de produção (WRIGHT, 2013). Por isso, segundo Julio Jeha (2009), os monstros auxiliam na preservação da coesão social, uma vez que “[...] revelam o avesso da nossa concepção do real, apontando desencontros entre categorias

[...] indicando uma semelhança entre coisas dessemelhantes; em geral, juntando elementos de diferentes domínios cognitivos” (p. 20).

Dessa forma, o ser monstruoso também exerce um perigoso fascínio sobre os indivíduos, pois ele representa um convite a novas percepções do mundo. Ao vincular o elemento monstruoso ao campo do proibido, o monstro se torna uma figura atraente, pois o “prazer escapista dá lugar ao horror apenas quando o monstro ameaça ultrapassar essas fronteiras, para destruir ou desconstruir as frágeis paredes da categoria e da cultura” (COHEN, 2000, p. 49). Em outras palavras, a transformação do monstro em uma figura atraente é resultado de seu vínculo contínuo a práticas proibidas e está baseada no fato de esses monstros representarem um símbolo de escape do ciclo hermenêutico. Com base nisso, o monstro representa a personificação da dupla narrativa: uma descrição do processo de metamorfose, como ele se tornou um outro, e uma exposição da sua utilidade cultural, enquanto representante das fronteiras entre o aceitável e o inaceitável.

Logo, considerando-se que o corpo monstruoso engloba os aspectos periféricos da identidade humana, tais quais o impossível, amoral, temível e impensável, é por meio da figura do monstro que a demanda por uma reavaliação da percepção do mundo e dos pressupostos culturais acerca de raça, gênero, sexualidade, religião e tolerância às diferenças é engendrada. Já a metamorfose de um ser humano em um monstro se dá pela desestabilização que o indivíduo traz para as regularidades jurídicas, ao conciliar o impossível ao proibido.

É pertinente ressaltar que a concepção e a existência dos monstros são fundamentadas nas ideologias de uma norma específica e historicamente situada, de forma que, os monstros são figuras transitórias. Por conseguinte, a noção tradicional que separava os sujeitos normais dos monstros alienados e psicologicamente marcados pela insanidade e pelo mal vai de encontro aos homens monstros da contemporaneidade (WRIGHT, 2013, p. 155). À exemplo disso, a natureza aparentemente invisível da criminalidade de cidadãos europeus altamente instruídos que se afiliaram ao Estado Islâmico mostra como os impulsos violentos de suas ações militantes pertencem à ordem do humano em sua natureza bruta:

O monstro é toda a linha de fronteira de onde partem as séries de vida e de morte. Não será nunca o animal que se opõe ao homem, mas o seu outro, que corrompe todas as convenções pela anulação ou excessiva aglutinação das mesmas. São todas as marcas, ou rastros, de gestos humanos expandidos por uma animalidade, as necessidades e paixões humanas desfiguradas pela bestialidade. (SILVA, 2009, p. 69)

Dessa forma, como estabelece Martins (2010), dado que a classificação de um monstro humano se materializa em decorrência do distúrbio que ele causa às normas jurídicas, o avatar contemporâneo da monstrosidade é indubitavelmente o personagem terrorista. Pois, é por meio da obscuridade do aparentemente inexplicável, que o terrorista é classificado como uma violação absoluta, um monstro ocasionado por defeitos na personalidade e um ser de psique falha (RAI, 2004).

Uma vez que, como sustenta Jeha (2007), o contato com um novo conhecimento faz com que monstros sejam gerados a partir da transgressão resultante dessa nova ordem que se apresenta, podemos identificar a concepção da identidade fundamentalista de Changez no momento de seu ingresso na sociedade norte-americana:

Nossa experiência se baseia em fundamentos epistemológicos e ontológicos; mudanças epistemológicas vão gerar alterações ontológicas, e um acréscimo ontológico vai forçar nosso conhecimento a se expandir. Quando isso ocorre, sentimos que nossas expectativas de ordem – as fronteiras –, estabelecidas pela ciência, filosofia, moral ou estética, foram transgredidas. E transgressões geram monstros. (JEHA, 2007, p. 21)

Como ressalta Susan Harding (1991), a identidade fundamentalista não é concebida como tal apenas por meio das práticas culturais de seus integrantes, mas também pelas práticas discursivas contemporâneas ocidentais, midiáticas e acadêmicas, disseminadoras de estereótipos. Assim sendo, a mídia ocidental, ao associar a figura do muçulmano barbado e de turbante, por excelência, ao terrorismo sustenta o fenômeno da corporificação do monstro, além de promover a exclusão generalizada dos sujeitos identificados com esse perfil (WRIGHT, 2013). Dessa forma:

Fundamentalistas, em suma, não existem simplesmente "lá fora", mas também são produzidos por práticas discursivas modernas. Se, em vez disso, voltarmos nossa atenção crítica àquele aparato moderno de pensamento e lermos a história do fundamentalismo como uma interseção de práticas discursivas que constituem fundamentalismo e fundamentalistas de um ponto de vista moderno, questionando a própria representação, podemos perguntar como o "fundamentalismo" foi inventado, quem fala, quais são as categorias, suposições e trajetórias implícitas em suas representações narrativas.³⁷ (HARDING, 1991, p. 374, 375, tradução nossa)

³⁷ No original: "Fundamentalists, in short, do not simply exist 'out there' but are also produced by modern discursive practices. If we turn our critical attention instead to that modern apparatus of thought and read the story of fundamentalism as an intersection of discursive practices that constitute fundamentalism and fundamentalists

Mediante o exposto, a literatura tornou-se o espaço imprescindível para a humanização dos personagens fundamentalistas e dos processos de radicalização destes, também para o desempenho das aspirações das políticas de identidade. São obras literárias como *O fundamentalista relutante* que possibilitam abordar o personagem militante enquanto uma pessoa racional, sócio e culturalmente contextualizada, de forma que, após conhecer a trajetória de Changez, torna-se incoerente associar ao seu processo de radicalização fatores simplistas tais quais distúrbios psicológicos ou baixa escolaridade. Também é por meio, e dentro, da narrativa literária que o diálogo entre as culturas distintas, e os ruídos e conflitos desencadeados pela atual fase desse processo de globalização, viabilizam-se.

Salman Rushdie (1990) sustenta que é responsabilidade da arte converter-se no princípio mediador do mundo material e espiritual e, à medida que os mecanismos globais permitem a inter-relação entre os locais, auxiliar na introdução de diferentes narrativas político-sócio-culturais nos debates mundiais. Desse modo, a obra de Hamid aponta para a necessidade de se repensar a interação entre o Oriente e o Ocidente, a fim de se restaurar o diálogo (in)existente entre esses dois polos. Pois, o processo de interação entre duas entidades só se faz possível por meio da comunicação, ou seja, a partir do momento em que a palavra, a ideia, se converte em uma ação. Consequentemente, os ruídos presentes neste diálogo, os quais impedem o engendramento dessa conversa, ocasionam conflitos irreparáveis.

from a modern point of view, then, interrogating representation itself, we may ask how 'fundamentalism' was invented, who speaks it, what are the categories, assumptions, and trajectories implicit in its narrative representations."

CAPÍTULO 3 – O CIDADÃO DO UNIVERSO

3.1 Os cidadãos do mundo segundo as vertentes cosmopolitas

Ao ser questionado sobre sua origem, o filósofo grego Diógenes de Sinope (412 – 323 a.C.) respondeu que não pertencia a Atenas ou à Grécia, mas que era um cidadão do mundo (*kosmopolitês*), suscitando assim o fundamento das teorias cosmopolitas que se seguiriam. Contudo, segundo Nina G. Schiller e Andrew Irving (2015), é na asserção de Diógenes que se instaura a controvérsia eminente às posteriores teorias baseadas no termo cosmopolitismo. Isso porque esse termo traria em si um caráter “contencioso e ilusório”³⁸ (SCHILLER; IRVING, 2015, p. 1, tradução nossa), já que está ligado ao fato de a primeira pessoa a se desvincular de alianças nacionais ter sido alguém “socialmente deslocado, estigmatizado e destituído de poder”³⁹ (*Ibidem*), considerando-se a condição de escravo e exilado de Diógenes.

A partir desse ponto, o alemão Immanuel Kant (1724- 1804) baseou aspectos de sua conceituada filosofia política da Era Moderna, revisitada pelos teóricos contemporâneos, nos principais ideais do cosmopolitismo (*kosmós* – mundo – *polítis* – cidadão)⁴⁰ desenvolvidos principalmente pelos filósofos cínicos e estoicos. Para Kant, a espécie humana só poderia se desenvolver em sua completude por meio da existência universal de cada integrante. Por este motivo, faz-se pertinente examinar tópicos fundamentais da filosofia grega e do filósofo alemão dessa primeira vertente cosmopolita antes de explorarmos os conceitos da segunda vertente que norteiam esta pesquisa, a saber, o cosmopolitismo global (APPIAH, 2007) e o vernacular (BHABHA, 2011).

Ao recusar-se a ser vinculado a uma comunidade específica ou a um local de origem, Diógenes abnegou de um dos aspectos centrais da figura do homem grego, cuja organização da vida em sociedade era fundamentada na conexão entre a lei e a cidade, optando por definir-se com base no âmbito natural da universalidade de sua condição humana, isto é, em consonância à filosofia política dos cínicos que pregava o desapego dos bens materiais e a rejeição às convenções sociais. De acordo com a filósofa Martha C. Nussbaum (2010), os cínicos empregavam o conceito de cidadão do universo a fim de focar no valor da razão e no propósito

³⁸ No original: “Contentious and elusive”

³⁹ No original: “[...] socially displaced, stigmatized and disempowered.”

⁴⁰ <http://etimologias.dechile.net/?cosmopolita>. Acessado em 2 jul. 2018.

moral da natureza humana de cada pessoa e também como uma forma de recusar filiações locais.

Contudo, conforme argumenta Diego Zanella (2012), a emblemática frase de Diógenes foi utilizada pelo filósofo a fim de ressaltar o seu sentimento de liberdade em relação a Sinope, sua cidade natal, à qual o cínico preferiu não se afiliar, refutando uma das principais imposições sociais de seu tempo. Logo, o filósofo cínico estaria reafirmando a sua pertença ao universo, com base nos conceitos de lei e de natureza que compunham a filosofia cínica, de maneira que ao renunciar-se viver de acordo com as leis da *polis*, Diógenes estabelecia uma das principais diferenças que distingue a filosofia cínica dos ideais dos filósofos da Grécia clássica. Dessa forma, ser um cidadão do mundo para os cínicos não representava necessariamente uma responsabilidade ética de estender ao cosmos o vínculo de solidariedade humana, mas limitar-se à rejeição da visão convencional na qual cada cidadão deveria prestar lealdade à comunidade singular a qual pertencesse.

Uma vez que estes filósofos consideravam “classe, hierarquia, status, origem e localização nacionais e até mesmo gênero [...] como atributos secundários e moralmente irrelevantes”⁴¹ (NUSSBAUM, 2010, p. 29, tradução nossa), a conduta de cada cidadão deveria ter como base o preceito do comprometimento moral do homem com o aspecto racional de sua humanidade, pois, é por meio da racionalidade que os homens se organizam em um grupo e se diferem dos demais animais. Aqui, faz-se relevante mencionar que, como argumenta Zanella (2012), as versões da primeira vertente da teoria cosmopolita visavam o aperfeiçoamento do homem por meio de valores comuns, e não necessariamente à cidadania universal que buscasse servir ao Estado mundial na contribuição para o bem comum. Isso se deu devido ao conceito de cidadania adotado pelos cínicos, uma vez que, como vimos, este era baseado no ideal da consonância do homem com a natureza e a rejeição das leis convencionais da cidade, substituindo esta pelo cosmos. Logo “[...] a tensão [cínica] entre a universalidade e a indiferença pela própria comunidade política carrega o conceito de cosmopolitismo de certa ambiguidade” (ZANELLA, 2012, p. 19).

Posteriormente, durante a primeira metade do século IV a.C., os filósofos estoicos ampliaram a ideia do cidadão do cosmo – que até então havia sido desenvolvido de acordo com o ideal da sabedoria resultante do equilíbrio do homem com a natureza – considerando que o

⁴¹ No original: “Class, rank, status, national origin and location, and even gender [...] as secondary and morally irrelevant attributes.”

ser humano habita duas comunidades, a saber, uma local, isto é, aquela na qual cada pessoa nasce, e uma comunidade da razão e do anseio humano, ou seja, aquela que desempenha o âmbito das principais obrigações morais e sociais do indivíduo (NUSSBAUM, 2010). Com base nesta divisão do mundo moral e social, os estoicos acreditavam que o indivíduo está profundamente ligado à humanidade, de forma que as resoluções pessoais e sociais devem ser tomadas considerando-se o bem-estar do grupo como um todo:

A moral estoica, assim como o cosmopolitismo a ela legado não é como a cínica: uma moral do abandono das convenções em nome da arbitrariedade e relatividade das normas. A moral estoica é, portanto, uma moral que tem como objetivo a aplicação das regras universais ao acordo da conduta humana com a harmonia do universo, para qualquer contexto particular, na sensibilização da imperfeição da realidade concreta e da necessária intervenção do filósofo para modificá-la. (ZANELLA, 2012, p.23)

Essa comunidade formada por meio do compartilhamento da condição humana comum aos seus integrantes, segundo a filosofia estoica, estaria baseada na virtude da razão, presente em todos os homens, sendo que a razão aqui representa uma porção do divino que compõe os seres humanos. Isto posto, no cosmopolitismo estoico faz-se essencial a extinção das barreiras que as diferenças nacionais, hierárquicas, étnicas ou de gênero possam suscitar entre os indivíduos. Pois, segundo Nussbaum (2010), essas especificidades eram consideradas pelos filósofos desta vertente como casualidades, uma vez que o local em que cada pessoa nasce representa uma espécie de acidente, e, desta forma, as divisões geográficas não devem determinar e/ou limitar as aspirações morais de seus autóctones. Por esta razão, independente da área em que habita, todo cidadão é considerado na filosofia estoica como um cidadão do universo e, assim sendo, deve se comprometer com os problemas comuns a todos os indivíduos de sua espécie.

Entretanto, conforme a filósofa norte-americana analisa, não devemos acreditar que esta vertente filosófica represente uma proposta para a implantação de um Estado mundial, mas do engajamento de cada pessoa com a comunidade moral que é formada com base na humanidade de todos os seus integrantes, em oposição à filiação destes a governos temporários e localmente limitados. Deste modo, a filosofia estoica do cidadão do mundo desempenha um papel estratégico na interação entre os homens em sociedade, pois ameniza os problemas que surgem do convívio destes com base no respeito mútuo que embasa a relação entre os seres humanos.

Para ser um cidadão do universo, de acordo com o pensamento estoico, não são necessárias renúncias aos vínculos locais, mas, tampouco seria útil limitar-se a tais. Assim sendo, no lugar de afiliações regionais, o ser humano deve renunciar às paixões e viver de acordo com a natureza, isto é, a razão, assim como considerar-se parte de círculos concêntricos que o rodeiam:

O primeiro círculo é desenhado em torno do eu; o próximo inclui a família imediata; em seguida a família extensa; depois, em ordem, os vizinhos ou o grupo local, os habitantes da cidade e os compatriotas. Fora de todos esses círculos está o círculo maior, o da humanidade como um todo.⁴² (NUSSBAUM, 2010, p. 31, tradução nossa)

Por conseguinte, a responsabilidade de cada cidadão do universo seria a de aproximar estes círculos do ponto central, unindo e integrando com os demais, de forma a garantir que ninguém esteja posicionado fora da esfera de direitos e obrigações dos cidadãos do cosmo. E, uma vez que para os estoicos ser um cidadão do mundo demandava a fidelidade à área do humano, a conduta individual de cada cidadão deveria estar de acordo com as necessidades do coletivo. Esse resultado seria alcançado por meio de um processo de compreensão empática, com base no respeito pela humanidade de todos os integrantes, incluindo os inimigos políticos, a fim de cumprir o propósito comum para o qual os homens nasceram e trabalharam juntos, conciliando os seus anseios e ações aos desígnios da natureza.

Contudo, como Diógenes observou em sua filosofia cínica, a vida do cidadão do cosmo seria uma espécie de exílio “[...] do conforto das verdades locais, do caloroso sentimento de lealdades locais, do drama absorvente do orgulho em si mesmo e do orgulho próprio”⁴³ (NUSSBAUM, 2010, p. 32, tradução nossa), de forma que as teorias do cosmopolitismo que visam a cooperação mundial e o respeito à humanidade encontrariam resistência ao serem apresentadas a cidadãos cuja lealdade está voltada para grupos locais. Com base nisso, o êxito do cosmopolitismo demandaria o seu emprego em “uma nação de adultos que não necessitem de uma dependência infantil de figuras parentais onipresentes”⁴⁴ (*Ibidem*). Ainda assim, os cosmopolitismos cínico e estoico não representavam o anseio pela construção de um governo

⁴² No original: “The first circle is drawn around the self; the next takes in one’s immediate family; then follows the extended family; then, in order, one’s neighbors or local group, one’s fellow city dwellers, and one’s fellow countrymen. Outside all these circles is the largest one, that of humanity as a whole.”

⁴³ No original: “[...] from the comfort of local truths, from the warm nestling feeling of local loyalties, from the absorbing drama of pride in oneself and one’s own.”

⁴⁴ No original: “[...] a nation of adults who do not need a childlike dependence upon omnipresent parental figures.”

mundial que constituísse um espaço público de participação dos seus integrantes, uma vez que o seu propósito se limitava ao anelo de habitar a cosmópolis, ou seja, a cidade universal.

Para entender melhor essa questão, faz-se pertinente destacar a relevância do contexto histórico ao qual as abordagens filosóficas da primeira vertente do cosmopolitismo estão condicionadas. De acordo com Zanella, considerando-se que a pertença a uma determinada comunidade política constituía um dos pilares da ordem social na Grécia clássica, foi a partir da “crise da cidade-estado grega e a diminuição das políticas autônomas” (2012, p. 22), com o fim da polis, a expansão do império de Alexandre (356 – 323 a.C.) e a ascensão do Império Romano (I a.C. – V d.C.), que o anseio por habitar o cosmo floresceu na filosofia cínica.

Já os filósofos estoicos desenvolveram a ideia da cidade universal em um momento histórico no qual as “[...] leis humanas não são mais capazes de compensar as contradições da vida real [e] a natureza é quem deve fornecer o exemplo de legalidade e ordem dos fenômenos” (ZANELLA, 2012, p. 22). Sem que, contudo, os estoicos rejeitassem a política convencional, como os cínicos o fizeram, mas visando assim aplicar a razão universal para ajustar a conduta humana à harmonia do universo. Assim sendo, às teorias filosóficas da Grécia clássica faltou a inclusão da cidadania mundial na esfera pública, enquanto:

[...] uma instituição verdadeiramente internacional que vise assegurar um espaço onde o cidadão do mundo também tenha vez e voz. Pois, do contrário, ele estará sempre excluído. Uma vez que, aquilo que define a cidadania é exatamente o pertencimento a uma cidade, cultura, nacionalidade. (ZANELLA, 2012, p. 12)

David Miller (2010) ressalta a distinção entre o cosmopolitismo moral, como o dos filósofos da Grécia clássica, e as versões do cosmopolitismo político. O primeiro refere-se à subordinação dos seres humanos ao conjunto de leis morais comuns a todos, de forma que “[...] devemos tratar os outros de acordo com essas leis, não importa onde eles vivam no universo; e eles também devem nos tratar da mesma maneira”⁴⁵ (MILLER, p. 377, tradução nossa), já o segundo advoga que o sucesso da aplicação de leis morais está condicionado à subordinação dos homens a uma autoridade comum a todos que seja dotada de poder para o cumprimento dessas leis.

⁴⁵ No original: “[...] we must treat others in accordance with those laws no matter where in the universe they live; they likewise must treat us in the same way.”

Já o teórico norte-americano Charles Beitz classifica essa divisão como cosmopolitismo moral e institucional, como mostra o filósofo inglês Brian Barry (2010). O cosmopolitismo moral, como advoga Brian, é aquele que se baseia no princípio da igualdade dos seres humanos sem, contudo, determinar o ideal de uma constituição de sociedade internacional, cabendo ao cosmopolitismo institucional desenvolver esta questão. Ainda assim, o cosmopolitismo moral instaura a premissa de que “[...] o que devemos fazer, ou quais instituições devemos estabelecer, deve ser baseada em uma consideração imparcial das reivindicações de cada pessoa que seria afetada por nossas escolhas”⁴⁶ (BEITZ *apud* BARRY, 2010, p. 100, tradução nossa), logo, todas essas reivindicações são aqui pesadas em uma mesma balança, em um tratamento imparcial.

O cosmopolitismo institucional, por sua vez, incumbe-se do estabelecimento da constituição política do mundo e, apesar das variações de abordagens apresentadas nas correntes teóricas, ele se distingue do cosmopolitismo moral por ocupar-se de “[...] um ideal de organização política mundial na qual estados e unidades semelhantes ao estado possuem autoridade significativamente diminuída em comparação com o que o status quo e as instituições supranacionais têm”⁴⁷ (*Ibidem*). Barry defende que não há uma interdependência entre esses dois tipos de cosmopolitismo.

Coube a Kant retomar os debates acerca do cosmopolitismo moral e desenvolver o ideal político do direito cosmopolita moderno dos homens, com base na moralidade, no qual os indivíduos são considerados como cidadãos do mundo e não apenas de um Estado e por meio do qual os homens possam desenvolver e expressar plenamente as suas capacidades humanas. Segundo o cosmopolitismo kantiano, cabe aos Estados facilitar a viagem e o comércio dos homens, a fim de aproximar as pessoas e regular as relações entre as nações, favorecendo a interação entre os cidadãos. Para o filósofo, a atividade humana determina a visibilidade e a publicidade do mundo moral e a humanidade é responsável por transformar o convívio a fim de promover o sumo bem, isto é, o todo moral (ZANELLA, 2012). Consequentemente, os Estados são responsáveis por garantirem a todos os cidadãos o direito à hospitalidade, considerando-se que a cidadania mundial dos indivíduos é um direito dos seres humanos e a liberdade de trânsito faz parte dessa identidade universal.

⁴⁶ No original: “[...] what we should do, or what institutions we should establish, should be based on an impartial consideration of the claims of each person who would be affected by our choices.”

⁴⁷ No original: “[...] some ideal of world political organization in which states and state-like units have significantly diminished authority in comparison with the status quo and supranational institutions have more.”

Esse encargo atribuído aos Estados, pela filosofia kantiana, busca garantir aos estrangeiros o respeito ao direito da espécie humana, incluindo o da livre circulação, sem que pessoas de Estados distintos sejam tratadas como inimigas, e faz-se possível desde que o respeito mútuo à liberdade seja assegurado a todos os participantes nesta interação entre os cidadãos de diferentes nacionalidades. A fim de alcançar o êxito em tal tarefa, além da criação de um direito cosmopolita, Kant também defende a federação de Estados livres, de forma que:

[...] a ideia da criação de leis universais para a regulação das relações entre os Estados e os seus cidadãos não diminuiria a soberania dos Estados individuais, mas visava apenas facilitar as relações pacíficas entre eles. O acordo de nível internacional instalava um mecanismo de controle que protege os cidadãos que desejam viajar para além das fronteiras de seu próprio Estado. Assim, o direito cosmopolita era um resultado direto dessa associação federal de Estados livres e da necessidade de promover as relações pacíficas e ainda permitia que os indivíduos se engajassem no comércio e se movessem livremente como iguais por todas as partes do globo. (ZANELLA, 2012, p. 72)

Vimos que o conceito cosmopolita de Kant foi baseado nas reflexões dos filósofos da Grécia clássica, assim como a sua filosofia moral e política, cuja base inclina-se mais ao valor universal que o comunitário. Para Kant, as ações humanas são determinadas de acordo com as leis naturais e, conseqüentemente, a paz só pode ser instituída por meio do contato entre os povos, uma vez que a paz não é um estado natural:

Os homens singulares, e até povos inteiros, só em escassa medida se dão conta de que, ao perseguirem cada qual o seu propósito de harmonia com a sua disposição e, muitas vezes, em mútua oposição, seguem imperceptivelmente, como fio condutor, a intenção da natureza, deles desconhecida, e concorrem para o seu fomento [...]. (KANT, 2008a, p. 4)

Dessa forma, a relação entre os homens e os Estados deve ser considerada priorizando-se a universalidade. Ressaltando que o propósito maior da natureza estaria na convivência dos homens em sociedade e esta interação só seria possível respeitando-se a liberdade de cada indivíduo e também a especificação e preservação dos limites dessa na coexistência com a liberdade dos demais (KANT, 2008b). Para Kant, os indivíduos possuem o:

[...] direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não se podem estender até ao infinito,

mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra. (KANT, 2008a, p. 20)

O direito cosmopolita desenvolvido por Kant assegura o direito à hospitalidade universal, no qual o dever moral de respeito mútuo entre os homens faz-se primordial para que as “[...] partes afastadas do mundo po[ssam] entre si estabelecer relações pacíficas, as quais acabarão por se tornar legais e públicas, podendo assim aproximar cada vez mais o género humano de uma constituição cosmopolita” (2008a, p. 20). Segundo o filósofo, o direito cosmopolita representa um complemento ao direito político e trata-se de um direito público da humanidade em geral e um dos fatores essenciais à conquista da paz perpétua.

Desse modo, se a primeira vertente do cosmopolitismo consistiu na admissão da responsabilidade de cada indivíduo com os seres humanos como um todo, conforme destacado anteriormente, uma segunda vertente, por sua vez, aborda o reconhecimento das diferenças existentes nas sociedades e do fato de estas proporcionarem aprendizagens aos participantes da interação social. Com base nessa divisão, e em consonância à filosofia de Kant, Kwame Anthony Appiah elucida, em *Cosmopolitanism* (2007), o conceito do cosmopolitismo global, enquanto a necessidade de hábitos de coexistência entre as nações, os quais surgem a partir da convicção do diálogo, é fundamentado no reconhecimento das diferenças existentes entre os indivíduos, assim como o fato de estas proporcionarem aprendizagens aos participantes desse convívio.

Segundo a teoria cosmopolita de Appiah, cada ser humano tem responsabilidades com os demais e nenhuma lealdade local justifica o descumprimento desse princípio, uma premissa consonante com as vertentes cosmopolitas que o precederam, no entanto, para o filósofo contemporâneo, é a partir da validação das diferenças inerentes aos grupos sociais que a interação entre os mesmos se faz possível. Logo, cabe aos cidadãos cosmopolitas desfrutarem da presença e do convívio com o outro, da interação entre seres e locais heterogêneos, sem que, contudo, a circulação dos cidadãos do cosmo seja limitada ao turismo cultural, pois, considerando-se que algumas pessoas se sentem insatisfeitas com o seu local de origem, o direito cosmopolita engloba os diferentes processos de migração.

Na concepção de Appiah, o estabelecimento de um mundo constituído por compatriotas cosmopolitas requer de cada cidadão o comprometimento com o desenvolvimento da cultura e política locais, a fim de garantir a existência e transmissão das mesmas a todos aqueles que

optarem por viver naquela região. Mas, tendo em vista que uma parcela desta população tende a migrar para outras áreas, as práticas culturais que moldaram essas pessoas também se movem juntamente a elas. Dessa forma, o resultado dessa organização social cosmopolita seria “[...] um mundo no qual cada forma local de vida humana é o resultado de processos persistentes e duradouros de hibridização cultural – um mundo, nessa perspectiva, muito parecido com o mundo em que vivemos agora”⁴⁸ (APPIAH, 1998, p. 92, tradução nossa).

A teoria cosmopolita de Appiah baseia-se no princípio de que “[...] a liberdade de [um indivíduo de] criar a si mesmo [...] requer uma gama de opções socialmente transmitidas a partir das quais inventa-se o que temos chamado de nossas identidades”⁴⁹ (1998, p. 97, tradução nossa). Segundo o filósofo, as filiações locais, tais quais os meios familiares, escolares, religiosos e profissionais, por exemplo, ministram dois elementos essenciais no processo de desenvolvimento identitário. Primeiramente, elas fornecem os modelos prontos de identidade a serem adotados por seus integrantes – estados civis, profissões, hobbies, orientações sexuais, etc – cujas formas constituem-se com base em “normas e expectativas, estereótipos e exigências, direitos e obrigações”⁵⁰ (APPIAH, 1998, p. 98, tradução nossa) e, em segundo, elas proporcionam a linguagem por meio da qual essas identidades prévias são pensadas, linguagem esta que também pode desempenhar um importante papel na formulação de novas identidades:

É a vida social que nos dá toda a riqueza de recursos disponíveis para a autocriação, pois é o velho e o normativo que fornecem a linguagem e o pano de fundo quando estamos construindo identidades novas e contra normativas. Uma nova identidade é sempre pós- uma identidade antiga [...].⁵¹ (APPIAH, 1998, p. 99, tradução nossa)

É por este motivo que o cosmopolitismo do filósofo anglo-ganês é então abordado como uma conversa que ocorre no interior das sociedades diversas, visando ao engajamento com as experiências e ideias compartilhadas a partir do conceito central de que “todas as pessoas importam”⁵² (APPIAH, 2007, p. 144, tradução nossa). Contudo, isso não quer dizer que o

⁴⁸ No original: “A world in which each local form of human life is the result of long-term and persistent processes of cultural hybridization – a world, in that perspective, much like the world we live now.”

⁴⁹ No original: “[...] the freedom to create oneself [...] requires a range of socially transmitted options from which to invent what we have come to call our identities.”

⁵⁰ No original: “[...] norms and expectations, stereotypes and demands, rights and obligations.”

⁵¹ No original: “It is social life that endows us with the full richness of resources available for self-creation, for when we are constructing new and counternormative identities, it is the old and the normative that provide the language and the background. A new identity is always post-some-old-identity [...].”

⁵²No original: “Everybody matters.”

cosmopolitismo proposto por Appiah seja uma forma de engajamento generalizado, pois, de acordo com ele, o cosmopolita estima e celebra as diferenças culturais locais, nas quais cada ser humano está inserido e a partir das quais ele se compõe, sem que haja a pretensão de alcançar uma homogeneidade global, uma vez que “[o] ideal cosmopolita – leve suas raízes com você – é aquele em que as pessoas são livres para eleger as formas locais de vida humana dentro das quais elas viverão”⁵³ (1998, p. 95, tradução nossa).

O ponto de partida para o diálogo entre culturas, de acordo com Appiah, seria o levantamento de temáticas comuns aos integrantes da conversa, partindo da premissa de que a natureza humana permite aos indivíduos depreenderem-se uns aos outros, ou seja, tudo o que pertence à área do humano permite o vínculo inicial entre dois ou mais interlocutores. Esse conceito do filósofo parece ir de encontro à afirmação do dramaturgo e poeta romano Públio Terêncio (195/185 – 158 a.C.): “eu sou um homem; eu não considero qualquer assunto humano como não dizendo respeito a mim” (*apud* ZANELLA, 2012, p. 6), isto é, tudo aquilo que é da natureza do humano não lhe é estranho, pois, “[é] uma natureza humana compartilhada [...] que nos permite entender um ao outro”⁵⁴ (APPIAH, 2007, p. 97, tradução nossa), e dessa forma:

Os pontos de entrada para conversas interculturais são coisas que são compartilhadas por aqueles que estão na conversa. Eles não precisam ser universais; tudo o que eles precisam ser é o que essas pessoas em particular têm em comum. Uma vez que tenhamos encontrado o suficiente do que compartilhamos, existe a possibilidade adicional de podermos descobrir coisas que ainda não compartilhamos. Essa é uma das recompensas da curiosidade cosmopolita. Nós podemos aprender um com o outro; ou podemos simplesmente ficar intrigados com formas alternativas de pensar, sentir e agir⁵⁵ (APPIAH, 2007, p. 97, tradução nossa).

Assim sendo, Appiah advoga que logo após o primeiro momento de familiarização inicia-se um processo de estranhamento entre os indivíduos, devido às diversas formas de pensar, sentir ou agir. Contudo, o diálogo cosmopolita não objetiva atingir um consenso, mas possibilitar a coexistência de diferentes formas de pensamento, conforme destacado

⁵³ No original: “The cosmopolitan ideal – take your roots with you – is one in which people are free to elect the local forms of human life within which they will live.”

⁵⁴ No original: “It’s a shared human nature [...] that allows us to make sense of one another.”

⁵⁵ No original: “The points of entry to cross-cultural conversations are things that are shared by those who are in the conversation. They do not need to be universal; all they need to be is what these particular people have in common. Once we have found enough we share, there is the further possibility that we will be able to enjoy discovering things we do not yet share. That is one of the payoffs of cosmopolitan curiosity. We can learn from one another; or we can simply be intrigued by alternative ways of thinking, feeling, and acting.”

anteriormente. Por este motivo, uma abertura cosmopolita para o mundo consiste na separação e escolha dentre as opções identificadas durante o processo de comunicação, uma vez que “[...] *sempre haverá mais de uma possível consideração notável dos fatos*”⁵⁶ (APPIAH, 2007, p. 40, grifo do autor, tradução nossa) apresentados. Conseqüentemente, a objetividade dos valores desses fatos varia conforme os seus meios de aplicação, de forma que alguns valores são e devem ser universais enquanto outros são e precisam ser locais, impossibilitando que eles sejam qualificados.

Uma ferramenta utilizada nos diálogos, segundo o filósofo, é a linguagem avaliativa e é essa linguagem de valores que representa uma das formas centrais de coordenação da vida em grupo. Pois, considerando-se que os conceitos trazem em si os valores aos quais se referem, são esses mesmos valores que guiam as ações dos interlocutores de uma conversa e, por conseguinte, os valores modelam a forma de pensar e sentir, assim como guiam as crenças daqueles que os compartilham. Porém, o julgamento de valores é algo subjetivo e não há uma maneira correta de aplicá-lo em defesa da tolerância, considerando-se que a tolerância também é mais um valor e o seu uso requer a associação com outro conceito, o do intolerável, logo:

A visão de que os julgamentos morais expressam desejos significa que eles são, em certo sentido, subjetivos. Com quais julgamentos você concordará depende de quais desejos você tem, o que é uma característica sua. Mas, nesse sentido, os julgamentos factuais também são subjetivos. O que é similarmente uma característica sua. Portanto, a partir do fato de que as crenças são, dessa forma, subjetivas, não se segue que elas sejam subjetivas no sentido de que você tem o direito de fazer quaisquer julgamentos de que goste. De fato, ir da primeira reivindicação até a segunda é fazer um desses movimentos de “ser” para “dever” [... ,pois,] não há um trajeto da subjetividade dos julgamentos de valor à defesa da tolerância. (APPIAH, 2007, p. 25, tradução nossa)⁵⁷

Conseqüentemente, são os valores que guiam os indivíduos a agirem da forma que agem, uma vez que: “[...] o que você vê depende do que você acredita. O que lhe parece razoável pensar, diante de uma experiência específica, depende de quais ideias você já tem”⁵⁸ (*Ibidem*, 2007, p. 39, tradução nossa). Assim sendo, a fim de apresentar e desenvolver os conflitos que surgem em relação aos valores expressos na linguagem avaliativa, no quarto capítulo de sua

⁵⁶ No original: “There will always be more than one possible reasonable account of the facts.”

⁵⁷ No original: “The view that moral judgements express desires means that they are, in one sense, subjective. Which judgements you will agree to depends on what desires you have, which is a feature of you. But, in this sense, factual judgements are subjective also. Which is similarly a feature of you. From the fact that beliefs are subjective in this way, therefore it does not follow that they are subjective in the sense that you are entitled to make any judgments you like. Indeed, to go from the first claim to the second is to make one of those moves from “is” to “ought”[...] there is no route from the subjectivity of value judgements to a defense of toleration.”

⁵⁸ No original: “[...] what you see depends on what you believe. What it’s [*sic*] reasonable for you to think, faced with a particular experience, depends on what ideas you already have.”

obra *Cosmopolitanism*, Appiah discorre acerca das três formas nas quais estes se apresentam, sendo eles: o não compartilhamento de um vocabulário de avaliação comum, a atribuição de diferentes interpretações ao mesmo vocabulário e a atribuição de importâncias distintas aos mesmos valores.

Ainda de acordo com o filósofo anglo-ganês, o relativismo ético e moral contemporâneo que busca amenizar esses conflitos pode até conduzir à tolerância, mas, o diálogo cosmopolita só será útil se trouxer consigo aprendizagens aos interlocutores, fundamentadas nas diferenças. Esse relativismo moderno, cuja base é a visão científica que busca distinguir fatos e valores, conduz apenas ao silêncio e ao isolamento. Já em termos de ética e moralidade, Appiah considera que não existe uma verdade singular, absoluta, uma vez que as culturas são feitas de continuidades e mudanças, e é por meio desses processos de mudança e continuidade que a identidade de uma sociedade sobrevive. Dessa forma, mesmo as comodidades globais mais famosas são utilizadas de formas peculiares nas apropriações locais, tendo em vista que não se pode falar em crenças sem que haja um ponto de partida:

Você não pode entrar no jogo de crença começando do nada. E claro, todos nós crescemos em uma família e uma sociedade que nos iniciam com uma grande quantidade de crenças que não poderíamos ter desenvolvido sozinhos. Conceitos e ideias se desenvolvem em nossa criação. (APPIAH, 2007, p. 41, tradução nossa)⁵⁹

Para o filósofo, o cosmopolitismo global está comprometido com o pluralismo e objetiva a incorporação de valores diversificados por pessoas e sociedades distintas, por meio de diálogos. Por conseguinte, considerando-se que a imperfeição e o caráter provisório do conhecimento fazem parte do fundamento cosmopolita, o conhecimento está sujeito a revisões quando submetido a novas evidências. Além disso, Appiah defende que as lealdades e alianças locais de cada indivíduo determinam mais que os anseios dos mesmos, elas o constituem como tal.

Assim sendo, Appiah faz uma análise do papel desempenhado pela cultura nacional, em um modelo que ele intitula como a fantasia tribal (*the tribal fantasy*). Neste modelo, segundo o filósofo, existe uma sociedade imaginada, ideal e descomplicada, na qual a maioria das interações sociais acontece, essas interações fluidas entre indivíduos familiares uns com os outros corresponde à interação tradicional (*traditional*). Neste meio social, os membros desta

⁵⁹ No original: “You can’t get into the game of belief by starting from nothing. And of course, we all grow up in a family and society that start us out with a great raft of beliefs that we could not have developed on our own. Concepts and ideas develop in our upbringing.”

comunidade compartilham uma linguagem, o seu vocabulário, a gramática e o sotaque, assim como o conhecimento de práticas comuns ao grupo, e dos mecanismos de funcionamento de sua sociedade e do meio natural em que habitam. Pois, ainda que algumas pessoas não compartilhem das mesmas crenças, segundo o filósofo, as ideologias compartilhadas naquele grupo são amplamente conhecidas pelos indivíduos.

Dessa forma, em uma sociedade tradicional, os valores, crenças e símbolos compartilhados são os elementos que constituem a cultura comum (common culture), sem que, contudo, isso signifique que “[...] todos no grupo realmente se apeguem às crenças e valores, mas no sentido de que todos sabem o que são e todos sabem que são amplamente aceitos na sociedade”⁶⁰ (APPIAH, 1998, p. 99, tradução nossa). Ademais, Appiah aponta para um segundo aspecto fundamental da cultura comum na fantasia tribal que é o fato de esta fazer parte do aspecto central da cultura de todo indivíduo e família. Dessa forma, a cultura comum engloba uma significativa parte da cultura de cada indivíduo, assim como cada indivíduo está centrado na cultura comum.

Todavia, Appiah desconsidera a necessidade da adoção da cultura comum enquanto o aspecto central dos seus integrantes. Para o filósofo, a importância do comprometimento dos cidadãos com organizações que moldam e proporcionam as condições necessárias para a vida em sociedade sobrepõe-se à centralidade de uma cultura comum. Assim sendo, a convivência em uma nação contemporânea distingue-se da fantasia tribal à medida em que a cultura política, ou seja, aquela que corresponde aos modelos de comportamento social, é moldada não apenas pelo Estado e abrange uma grande variedade, possibilitando que cada indivíduo se comprometa com as instituições sociais por razões distintas e atribua-lhes valores diversos.

Mediante o exposto, o aspecto central da vida em sociedade, segundo Appiah, está no compartilhamento de uma cultura política estatal, sem que isso signifique que esta política seja primordial ou tenha a mesma importância para todos os indivíduos, mas cuja base está no respeito. Dessa forma, por meio do respeito à dignidade humana e à autonomia pessoal de cada cidadão, o cosmopolitismo global de Appiah descarta a homogeneização social e valoriza a diversidade cultural, acentuando que são as diferenças que enriquecem a interação e que “[...] nós não temos que lidar decentemente com pessoas de outras culturas e tradições, *apesar* das

⁶⁰ No original: “[...] everyone in the group actually holds the beliefs and values, but in the sense that everybody knows what they are and everybody knows that they are widely held in society.”

nossas diferenças; [mas] podemos tratar os outros decentemente, humanamente, *por meio* das nossas diferenças”⁶¹ (1998, p. 111, grifo do autor, tradução nossa).

Homi K. Bhabha (2011), por sua vez, reconhece a existência de um cosmopolitismo vernacular no qual os sujeitos estão continuamente vivendo em uma zona de tradução. Neste meio, eles não negam as suas origens, mas as experiências às quais estão submetidos exigem um processo de tradução de suas culturas, em uma constante associação da identidade local específica, a qual pertencem, ao esclarecimento universal. Assim sendo, no cosmopolitismo vernacular, o progresso global é medido a partir da perspectiva de um grupo minoritário. Por conseguinte, o autor propõe o reconhecimento da comunidade cosmopolita sob uma perspectiva marginal, pois, os agentes deste tipo de cosmopolitismo, excluídos do desenvolvimento e dos núcleos de poder, são sobreviventes e conhecedores dos efeitos colaterais do progresso formulado pela globalização.

Um outro tipo de existência fronteira seria a relação entre os “o clube dos cavalheiros ingleses” e o “bazar global”, utilizando os termos de Bhabha, que fazem referência ao cosmopolitismo global e ao vernacular, respectivamente. Segundo o autor, esses dois tipos de cosmopolitismo têm uma relação ambivalente em consequência de, por trás da fachada da soberania global e da ideia do mundo de diversidades coexistentes, desvelar-se entre o bazar e o clube um espaço angustiante da incompletude das diferenças justapostas. Dessa forma, os deslocados são a personificação deste espaço, uma vez que se posicionam em uma dupla inscrição, ocultando e mostrando a passagem por meio da qual ocorre o processo de tradução cultural ao qual estão submetidos.

Para Bhabha, “[...] quando alguém é dividido em dois, não há volta. Ele nunca vai voltar a ser um de novo, nem mesmo alguém novo” (2011, p. 164). Desse modo, a sobrevivência dos cidadãos traduzidos, que vivem às margens dos sistemas de poderes econômicos e culturais, impulsiona-os a resistir às polaridades, a fim de “[...] chegar além e por trás das narrativas hostis de centro e periferia” (*Ibidem*, p. 174), reinventando-se a partir da movimentação no espaço entre as tradições culturais de seus países de origem e dos países em que habitam e concebendo formas híbridas de vida e de arte nesses espaços globalizados.

⁶¹ No original: “[...] we do not have to deal decently with people from other cultures and traditions *in spite of* our differences; we can treat others decently, humanely, *through* our differences.”

As reivindicações do cosmopolitismo vernacular à liberdade e à igualdade não se baseiam em uma diversidade de economia dual, mas no direito à diferença na igualdade. Contudo, esse direito não deve corresponder a uma restauração ou autenticação de origens e identidades grupais ou ao simples reconhecimento das entidades/identidades políticas marginais existentes, em um processo de igualdade que busque neutralizar as diferenças em favor da universalidade de direitos. Pois, o cosmopolita vernacular visa, por meio de um processo político de grupos emergentes e afiliações, a metas compartilhadas de um governo democrático:

Um direito à diferença na igualdade pode ser articulado de uma perspectiva de minorias nacionais e imigrantes globais e, em cada caso, esse direito representa um desejo de revisar os componentes usuais da cidadania [...] estendendo-os para incluir [...] questões afetivas e éticas ligadas às diferenças culturais e à discriminação social – os problemas de inclusão e exclusão, dignidade e humilhação, respeito e repúdio. (BHABHA, 2011, p. 181)

Dessa forma, o cosmopolita vernacular compromete-se com o direito à diferença na igualdade por meio de afiliações que são estabelecidas a partir de práticas políticas e escolhas éticas coesas. Pois, segundo Bhabha, esses grupos surgem “[...] em reação a falhas e limites de representação democrática, criando novos modos de intervenção, novas estratégias de reconhecimento [e] novas formas de representação política e simbólica” (BHABHA, 2011, p. 182). Por este motivo, o autor advoga acerca da responsabilidade filosófica e política na concepção da relação entre o regional e o global enquanto um processo dinâmico e dialético:

Quando falamos das fronteiras e territórios em eterna expansão do mundo global, não devemos deixar de ver como nossa própria paisagem íntima e nativa deve ser remapeada para incluir os seus novos cidadãos; ou aqueles cuja presença como cidadãos foi aniquilada ou marginalizada. Os movimentos regionais de povos dentro das nações-estados e o impacto financeiro e cultural de imigrantes sobre suas comunidades e sociedades “natais” não devem ser negligenciados em favor de uma celebração de comunidades diaspóricas. (BHABHA, 2011, p. 187)

Já Brown e Held (2010) examinam os aspectos do cosmopolitismo que eles chamam de cultural cujo princípio de que os homens habitam dois mundos e têm direitos e responsabilidades com ambos persiste e embasa o ideal da aplicação de uma justiça global em um mundo culturalmente plural. Logo, a era global parece estabelecer uma nova ordem mundial

na qual “[...] o destino e a sorte dos países estão cada vez mais entrelaçados”⁶² (*Ibidem*, p. 13, tradução nossa), e, apesar de pré-datar este novo ciclo interacional, “[o] cosmopolitismo é uma filosofia para a era da interconexão humana e gera uma política para um ‘mundo pequeno’”⁶³ (*Ibidem*), o que desperta preocupação e repúdio em todos aqueles que receiam uma homogeneização ou a marginalização cultural.

Gyan Prakash (2015), por sua vez, condena o princípio cosmopolita da superioridade universal à local, por considerar a sua aplicação elitista. Segundo o historiador, o termo cosmopolitismo nunca foi empregado para se referir aos africanos escravizados que cruzaram o Atlântico no século passado, e, raramente, é utilizado para identificar os trabalhadores migrantes da contemporaneidade. Dessa forma, Prakash sugere o investimento em um cosmopolitismo crítico, isto é, a abordagem do cosmopolitismo enquanto plural, pois, o caráter discrepante e múltiplo dos cosmopolitismos contemporâneos envolve tanto os conflitos históricos internos quanto as colisões externas às quais estão submetidos.

Prakash também defende que as afiliações afetivas dos indivíduos às suas nações não devem ser vistas como antagônicas às ideias cosmopolitas, uma vez que, essas duas esferas se relacionam por meio de “processos ético-políticos”⁶⁴ (2015, p. 28, tradução nossa). Para o historiador, o cosmopolitismo deve ser considerado com base na necessidade contemporânea de “[...] uma nova forma de política cosmopolita que esteja atenta às nossas condições pluripartidárias e aberta a negociar criticamente sua relação com a nação, enquanto resiste à conversa transnacional sedutora da globalização capitalista”⁶⁵ (*Ibidem*).

Um pensamento semelhante embasa a abordagem de Nina G. Schiller (2015) do cosmopolitismo, a qual aponta para o aspecto contraditório contido na expressão cidadão do mundo, pois, segundo Schiller, cidadãos são pessoas com direitos e obrigações em um sistema de governo, e não indivíduos arbitrários. Logo, autodenominar-se um cidadão do mundo seria um ato utópico ou corresponderia ao anseio por um mundo diferente. Para a autora, o princípio cosmopolita de valorizar a alteridade também é uma forma alienada de presumir que o indivíduo cosmopolita é dotado do poder superior para definir as diferenças e para qualificar a humanidade dos demais.

⁶² No original: “[...] the fate and fortune of countries are increasingly entwined with one another.”

⁶³ No original: “Cosmopolitanism is a philosophy for the age of human interconnectedness, and generates a politics for a ‘small world’”.

⁶⁴ No original: “ethicopolitical processes”

⁶⁵ No original: “[...] a new form of cosmopolitan politics that is both attentive to our plural, discrepant conditions and open to critically negotiating its relationship to the nation while resisting capitalist globalization’s seductive transnational talk.”

Na visão de Schiller, as diversas vertentes cosmopolitas variam de acordo com os grupos sociais que abordam em cada teoria, de forma que tanto as populações carentes, marginalizadas devido à regeneração urbana, como os migrantes e seus descendentes são homogeneizados e classificados como comunidades isoladas e excedentes nas cidades em que habitam, por destoarem a coesão social idealizada. Por conseguinte, as “[...] pessoas deslocadas pela migração, razões étnicas ou pobreza são diferentes de ‘nós’ em perspectiva, sensibilidade, afeto e direitos”⁶⁶ (SCHILLER, 2015b, p. 105, tradução nossa).

Assim sendo, na tentativa de realizar uma leitura crítica alternativa da teoria e prática cosmopolitas, indagando as práticas homogeneizantes dos cidadãos deslocados e marginalizados, Schiller propõe a adoção de um cosmopolitismo diaspórico. Para tal, a autora considera a atual abrangência do termo diáspora, uma vez que este já não se limita ao deslocamento involuntário de grupos que almejam o retorno para as suas terras de origem, mas estende-se às minorias que são estigmatizadas por suas diferenças e em resposta legitimam-se por meio das mesmas, associados ou não à uma localidade específica.

Esse termo é empregado por Schiller para legitimar as lutas das sociedades migrantes “[...] contra as desigualdades, não apenas pela experiência de múltiplos deslocamentos de localidades e Estados-nações, mas também pela criação de múltiplas conexões a uma miríade de lugares e estruturas institucionais, incluindo Estados”⁶⁷ (*Ibidem*, 2015b, p. 108, tradução nossa). A diáspora corresponde ao sentimento simultâneo de proximidade e distância sentido pelos migrantes e seus descendentes nas comunidades em que habitam, logo, segundo a autora, trata-se de uma autoatribuição, uma vez que os indivíduos deslocados não conseguem se desvincular de seus lares originais, ainda que se habituem a uma vida multicultural com vínculos afetivos diversos estabelecidos por meio de sociabilidades diárias.

O cosmopolitismo diaspórico, proposto por Schiller, visa conectar os residentes de uma cidade entre si e ao mundo, por meio de “mutualidades parciais situadas e aspiração compartilhada dos deslocados”⁶⁸ (*Ibidem*, 2015b, p. 117, tradução nossa). A partir deste ponto, o cosmopolitismo diaspórico permite o reconhecimento dos vínculos existentes nas interações sociais diárias que ocorrem com as populações deslocadas, as mobilizações organizadas e as contestações sobre os espaços urbanos, uma vez que:

⁶⁶No original: “[...] people displaced by migration, racialization or poverty are other than ‘us’ in outlook, sensibilities, affect and rights.”

⁶⁷No original: “[...] against inequalities through not only the experience of multiple displacements from localities and nation-states, but also through the forging of multiple connections to a myriad of places and institutional structures, including states.”

⁶⁸No original: “situated partial mutualities and shared aspirations of the displaced.”

Abordar a diáspora como uma resposta generalizada a múltiplos deslocamentos e lutas por pertencimento e ao cosmopolitismo enquanto relações construídas sobre afetos mútuos parciais e sociabilidade que contêm aspirações compartilhadas por um mundo mais justo pode ser útil. Estas formulações fornecem um espaço para identificar e teorizar onde e em que bases os movimentos pela justiça social e ambiental podem surgir e já surgem.⁶⁹ (SCHILLER, 2015b, p. 117, tradução nossa)

Contudo, no entender de Paul Gilroy (2015), a ideia cosmopolita de intervenções humanitárias para o auxílio de grupos vulneráveis possui caráter “desigual, intermitente e altamente seletivo”⁷⁰ (p. 232, tradução nossa), à semelhança dos ideais progressistas que embasaram as expansões europeias durante o século dezenove. Consequentemente e em contrapartida, alguns grupos buscam unir uma nação, plural em sua fundação, a fim de garantir a segurança da vida nacional, que estaria em risco mediante a diluição multicultural do mundo globalizante, utilizando-se de narrativas que revivem conflitos passados.

Advinda a dificuldade crescente da integração da identidade nacional à sua ética social nas instituições políticas, as recorrentes ameaças e ataques às nações fazem com que a população recue e procure abrigo em uma identidade nacional “superintegrada”⁷¹ (*Ibidem*, p. 233, tradução nossa). Pois, segundo o autor, as solidariedades e coletividades nacionais foram afetadas pela “[...] nova mentalidade política liberal que enfatizou a escolha, a autoconfiança e a justiça em detrimento da igualdade, da mutualidade e dos direitos [...]”⁷² (*Ibidem*), de forma que:

Essa atmosfera contaminada abriga uma variedade patológica de nacionalismo que se satisfaz muito em insistir em feridas passadas e triunfos passados. Opõe-se categoricamente às variedades preciosas e emergentes do pensamento cosmopolítico que estão sendo moldadas pela consciência dos perigos transnacionais das mudanças climáticas, da ecologia política e das forças econômicas perigosas que não respeitam as fronteiras impostas por governos meramente nacionais.⁷³ (GILROY, 2015, p. 233, tradução nossa)

⁶⁹ No original: “Approaching diaspora as a widespread response to multiple displacements and struggles for belonging and cosmopolitanism as relationalities built on partial mutual affect and sociability that contains shared aspirations for a more just world may be helpful. These formulations provide a space to identify and theorize where and on what grounds movements for social and environmental justice can and do emerge.”

⁷⁰ No original: “uneven, fitful and highly selective”

⁷¹ No original: “overintegrated”

⁷² No original: “[...] the new liberal political mentality that emphasized choice, self-reliance and fairness at the expense of equality, mutuality and rights [...]”

⁷³ No original: “This tainted atmosphere harbours a pathological variety of nationalism that is only too happy to dwell on past wounds and past triumphs. It flatly opposes the precious, emergent varieties of cosmopolitical thinking that are being shaped by awareness of the transnational perils of climate change, political ecology and risky economic forces that do not respect borders enforced by merely national governments.”

A fim de contribuir para o renovo das teorias críticas do cosmopolitismo, Gilroy aponta para dois aspectos essenciais à necessidade desta reforma. O primeiro corresponde a uma análise da forma por meio da qual os estados nacionais se aproximam das perspectivas de alteridade, recorrentemente baseadas nos termos de perda e risco, e o segundo refere-se à maneira com que esses estados comprometem as políticas contemporâneas de pluralidade cultural e social de forma irreversível (GILROY, 2015, p. 234). Segundo o autor, são essas duas vertentes que constituem os conflitos entre as civilizações, incluindo os embates religiosos, ao mesmo tempo em que conferem novos significados às práticas sociais.

A busca pela combinação entre a particularidade e a identidade, como afirma Gilroy, é resultante das “[...] patologias de grupo em que qualquer povo, raça ou nação pode se tornar seu próprio objeto densamente idealizado de identificação e trabalhar para manter uma imagem ideal de si mesmos às custas dos outros alienígenas [...]”⁷⁴ (2015, p. 235, tradução nossa). A definição desse novo grupo é feita com base na dicotomia entre: nós e os outros, afetando tanto os integrantes desses grupos quanto os indivíduos marginalizados neste processo.

Logo, essa necessidade de especificar uma identidade grupal e distinguir as civilizações umas das outras acentua-se, de acordo com o autor, à medida que os pressupostos jurídicos e morais democráticos são disseminados. Um agravante deste quadro seria o fato de forças políticas, em meio à instabilidade financeira atual, tenderem ao conformismo ao “imperativo da securitocracia xenófoba do que os ditames formais do liberalismo processual”⁷⁵ (GILROY, 2015, p. 235, tradução nossa).

3.2 A ficcionalização do fracasso cosmopolita

Uma análise de *O fundamentalista relutante*, com base nas teorias cosmopolitas destacadas nesta pesquisa, aponta para as barreiras encontradas pelas mesmas nas práticas sociais contemporâneas. Pois, uma vez que, a premissa cosmopolita está na interação cultural e no ideal do diálogo entre culturas, como defende Appiah, a narrativa de Hamid, ao ser examinada segundo uma ficcionalização das vertentes global e vernacular das teorias cosmopolitas, reflete o fracasso da comunicação entre os seus interlocutores. Dessa forma, em meio à tentativa, frustrada, de um diálogo entre um paquistanês e um estadunidense,

⁷⁴ No original: “[...] pathologies of group-ness in which any people, race or nation can become their own densely idealized object of identification and work to maintain an ideal image of themselves at the expensive of the alien others [...]”

⁷⁵ No original: “[...] the imperative of xenophobic securitocracy than the formal dictates of procedural liberalism.”

representantes de nações símbolos da demanda global e vernacular, sobressai a voz de apenas um dos personagens, sem que haja o comprometimento de ambas as partes para o progresso do entendimento mútuo.

A escolha de Hamid por dar voz ao personagem paquistanês em sua obra representa uma tentativa de inverter os papéis tão explorados pelas mídias ocidentais. Ao omitir as falas do estadunidense e centralizar a narrativa no discurso de Changez, o autor investiu na ideia de suspeita mútua que se faz exacerbada em nossos dias, de forma que “[o] romance tenta capturar essa sensação de suspeita, [pois] apesar de ser uma conversa, ela começa cada vez mais a se parecer com um suspense”⁷⁶ (HAMID, 2010, tradução nossa). O fato de uma voz marginalizada protagonizar a narrativa não significa, contudo, que o diálogo se torna possível, trata-se apenas de uma outra versão da história sendo contada, uma mudança de foco, sem que haja qualquer tipo de interação entre os envolvidos na conversa.

O monólogo de Changez tampouco é a representação do cosmopolitismo vernacular, apesar de o protagonista se filiar às milícias fundamentalistas paquistanesas, uma vez que a sua fragmentação identitária, desencadeada pelo contato com a cultura norte-americana, não o levou à conciliação dessas diferenças (paquistanesa e norte-americana). Ao invés disso, temeroso dos efeitos que essa hibridização cultural lhe estava causando, o jovem optou por resolver o seu conflito identitário afiliando-se a uma comunidade específica, isto é, encerrando-se em seus valores de origem e rejeitando a possibilidade de conciliação cultural das pluralidades por meio das quais já tinha sido formada a sua nova identidade.

Consequentemente, em um ato de renúncia e combate aos efeitos adversos provenientes dos processos de interação cultural, Changez se engaja na formação de um bloco global fundamentalista. Isto é, o paquistanês, em busca de uma unidade cultural que legitimasse a sua causa, une-se a grupos de resistência na criação de uma comunidade religiosa que possa viabilizar o combate à propagação dos mecanismos globalizantes. Dessa forma, Changez, imerso em sua identidade fundamentalista, converte-se em um monstro assustadoramente humano, para o espanto de seus leitores.

Retomando o elemento monstruoso, ao considerarmos que, segundo Martins (2010), a função do monstro é a de expor as fraturas e assimetrias de um sistema do qual ele faz parte, a origem do terrorismo pode ser encontrada na política de interesses que vai de encontro aos intentos do cidadão comum, ofuscando-os. Logo, a disseminação das pautas políticas de grupos

⁷⁶ No original: “The novel tries to capture that sense of suspicion, even though it’s a conversation, it begins to feel more and more like a thriller.”

desfavorecidos, que se dá pelos processos de globalização resulta na insurgência de reivindicações locais mais enfáticas, como visto anteriormente. Estas resistências locais, contudo, ao desempenharem o papel de uma reação ativa no centro de uma sociedade que se abre em redes, já não pode ser classificada como marginal (RAI, 2004) pois está contida no meio global.

À vista que uma causa está ligada à sequência dos efeitos que a motivou, a representação de fundamentalistas árabes como monstros não pode ser justificada pela incógnita da categoria, com o mero propósito de transformá-los em uma ameaça ao pensamento ocidental radical. Pois, como afirma Martins (2010), a concepção de um fundamentalista pode ser traçada em fontes psíquicas, culturais e históricas e, dessa forma, associar as causas do comportamento criminal monstruoso à psique (falha) do indivíduo fundamentalista, anula a responsabilidade social sob a disseminação dos eventos monstruosos aos quais estamos submetidos.

Dessa maneira, após conhecermos a narrativa de Changez, torna-se inverossímil associar o processo de radicalização do paquistanês a eventualidades desconexas e irracionais de sua etnia ou localidade. A concepção da identidade fundamentalista de Changez foi engendrada a partir da posição marginal que lhe foi conferida no contato com a cultura norte-americana, assim como o papel de janízaro contemporâneo que lhe foi ofertado como o meio para a sua participação nessa nova nação, sem que, contudo, este ofício lhe garantisse a integração social efetiva. Na busca pelo fortalecimento de sua identidade de forma a livrar-se da subalternidade, é na esfera religiosa que o paquistanês encontra a possibilidade de legitimar e fortalecer o seu ideal antiglobalizante, ou, mais especificamente, antiamericano.

Conseqüentemente, Changez converte-se em um dos monstros contemporâneos que mais geram pânico e resistência na população mundial. Em resposta aos protestos e ataques desses monstros terroristas, as populações buscam proteção na utopia da identidade patriótica, isto é, na autenticação de identidades grupais, suscitando a marginalização das formas híbridas daqueles que habitam os espaços globalizantes, tais quais as comunidades migrantes. A partir do sentimento de revolta desses grupos subalternos, temos a promoção de contra-ataques às hegemonias na esfera global em busca da inserção dos grupos minoritários nos debates internacionais do poder. Um ciclo vicioso impulsionado pela inabilidade interativa das entidades globais, isto é, pelo fracasso do cosmopolitismo.

Se por um lado o homem árabe é a personificação do monstro contemporâneo para os ocidentais, por outro os Estados Unidos representam o arquétipo do grande satã, um epíteto

depreciativo originalmente empregado pelo líder iraniano Ruhollah Khomeini (1902-1989) para se referir à nação. Por conseguinte, uma vez que o corpo do monstro representa a transcrição dos conflitos sociais, a interação do Ocidente com o Oriente parece desenrolar-se na esfera da monstruosidade, isto é, no âmbito do desconhecimento e da rejeição, anulando-se qualquer possibilidade de diálogo e comprometimento com o pluralismo cultural e, assim, expandindo a fenda entre eles.

Mediante o exposto, no desfecho da tentativa de diálogo entre Changez e o turista, ao cair a noite, a conversa também chega ao fim, sem que um interlocutor tenha mudado as suas ideias preconcebidas acerca do outro. Dessa forma, o paquistanês decide acompanhar o estadunidense até o local no qual este estava hospedado, um trajeto sombrio e deserto. A inquietude do forasteiro aumenta à medida que ele constata que algumas pessoas os estão seguindo, dentre elas o garçom cuja presença o inquietou durante todo o dia. A animosidade do estadunidense em relação ao garçom também é fruto da falta de diálogo entre ambos, pois, por ser um agente secreto, aquele se sente ameaçado pelos residentes paquistaneses e o autóctone, por sua vez, em decorrência das retaliações norte-americanas que afetaram diretamente a vida do rapaz, direciona ao visitante a sua busca por vingança.

Em meio ao cenário sombrio e apreensivo das vielas de Lahore à meia-noite, um barulho ao longe que se assemelhou a um tiro de pistola é ouvido pelos dois homens, porém, Changez assegura ao angustiado visitante que se trata apenas do som do escapamento de um veículo de transporte. Posteriormente, Changez se despede do estrangeiro:

Ah estamos quase chegando as portas do seu hotel. É aqui que o senhor e eu finalmente nos despediremos. Talvez nosso garçom também queira se despedir, pois está se aproximando depressa. Sim, está fazendo sinal para que eu o detenha [ao norte-americano]. Sei que o senhor considerou ofensivas algumas de minhas ideias; espero que não resista a minha tentativa de lhe apertar a mão. Mas, por que o senhor está enfiando a mão no paletó? Detecto um brilho metálico. Dado que o senhor e eu estamos agora ligados por uma certa intimidade, confio que seja o brilho de seu porta-cartões. (HAMID, 2007, p. 171)

A ficcionalização de Hamid das barreiras enfrentadas pelo cosmopolitismo na contemporaneidade aponta para o seu embate primordial, isto é, a inverossimilhança do engendramento da comunicação. Como resultado desse fracasso da premissa cosmopolita de um diálogo intracultural e com base na cena do desfecho acima exemplificada, temos o fim da paz bélica instaurada pela idealização do diálogo cosmopolita e a efetivação dos primeiros

vestígios de atos de violência. Uma vez que a conversa entre o fundamentalista paquistanês e o agente estadunidense foi permeada pela indiferença e pelo sectarismo, o fim desta tentativa interacional revela-se letal para um dos dois interlocutores e desencadeadora de novos conflitos interculturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O exame da tentativa de um diálogo entre um paquistanês e um estadunidense, assim como o breve apanhado teórico dos principais conceitos norteadores desta pesquisa, permitiram que delineássemos os meios pelos quais a ficcionalização das barreiras encontradas pelo cosmopolitismo na sociedade contemporânea se desenvolve em *O fundamentalista relutante*. Vemos que a tentativa interacional entre os representantes de duas culturas distintas, por vezes consideradas oponentes, apresenta-se de forma peculiar logo no início, quando o turista estadunidense, um provável admirador da bebida típica em país que é o café, aceita o convite do professor para degustar um chá, tradicional em Lahore, em sua peculiar visita à cidade.

Como mencionado no primeiro capítulo, Mohsin Hamid completou o processo de escrita do seu segundo romance após sete anos de produção. Por isso, não podemos nos limitar a uma leitura simplista da obra, uma vez que, a cada expressão empregada, o autor parece induzir o leitor a uma análise pessoal das idealizações político-culturais às quais este é afeito e das quais se utiliza para preencher as lacunas da história. Para tal, ao desenvolver a sua narrativa nos moldes de um monólogo dramático, Hamid cria o suspense e as incertezas que instigam e demandam a participação do leitor, enquanto detetive e personagem. Não menos importante, a maestria com a qual a narrativa moldura é aplicada permite que os personagens do romance obscureçam as suas identidades até o ponto em que as suspeitas do leitor o levam a desconfiar que o professor universitário e o turista não são o que dizem ser.

Mas, para além desses efeitos, o monólogo dramático permite ao paquistanês fundamentalista o exercício da fala, ainda que a sua voz não seja necessariamente ouvida, pois o seu interlocutor, que está munido de informações e ideias pré-concebidas, aparenta estar em uma missão e, dessa forma, já possui uma finalidade específica para este encontro que não é um encontro casual. Dessa forma, Changez representa a condição do subalterno, pois, conforme advoga Gayatri Spivak (2010), os subalternos, isto é, “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (*Ibidem*, p. 12), falam, porém, não são ouvidos.

Conceder o poder de fala a Changez representa um ato de subversividade ao mesmo tempo em que reafirma as proposições sociais acerca da narrativa do sujeito fundamentalista. Isto é, à medida que o personagem, considerado um problema ético a ser resolvido, narra a sua

perspectiva das experiências que teve enquanto um sujeito paquistanês migrante nos Estados Unidos e o seu processo de radicalização, o interlocutor estadunidense reitera a apreensão e o ceticismo que esse tipo de voz desperta na sociedade ocidental.

Como proposto previamente, é a partir da chegada de Changez aos Estados Unidos e do seu contato com essa nova cultura que o paquistanês compreende a condição subalterna à qual a sua identidade nacional está sujeita no solo norte-americano, sendo necessário, por exemplo, que ele se transvista para poder consumir a sua ligação afetiva com (Am)Érica. É somente após o seu egresso que o paquistanês compreende plenamente o papel marginal que ocupa no âmbito das interações globais. Com base nisso, temeroso pelos efeitos que essa divisão identitária lhe estava causando e, principalmente, receoso por sucumbir ao aliciamento do exército janízaro contemporâneo, Changez opta por resolver o seu conflito reafirmando a sua lealdade à sua nação.

No entanto, como o próprio narrador afirma, em consonância ao pensamento de Bhabha (2011) previamente discutido nesta pesquisa, este embate resultante do contato entre culturas distintas (aqui representado pelo romance de Changez com [Am]Érica) jamais será solucionado, pois:

[...] nem sempre é possível reestabelecer nossas fronteiras, depois que um relacionamento as embota e as torna permeáveis: por mais que tentemos não conseguimos restituir-nos como os seres autônomos que antes imaginávamos ser. Algo de nós fica do lado de fora, e algo de fora passa a habitar dentro de nós. (HAMID, 2007, p. 162)

Hamid ficcionaliza, por meio da experiência migratória de Changez, a angústia que esse encontro cultural desperta nos indivíduos envolvidos nesse processo de interação. O que induz parte da população a repelir e combater a globalização é, principalmente, o receio de se perder no, ou o de ser incorporado pelo sistema homogeneizante, assim como o ressentimento causado pela marginalização desses indivíduos subalternos. Por conseguinte, a fim de impedir que os Estados contemporâneos continuem se apropriando e reformulando os campos sociais, militâncias fundamentalistas utilizam-se dos mecanismos da globalização para recrutar simpatizantes da causa, como discutido no capítulo dois desta pesquisa.

Contudo, não apenas os grupos terroristas são ficcionalizados como milícias no romance de Hamid, ao representarem um fundamentalismo religioso, também os janízaros

contemporâneos fazem referência ao fundamentalismo econômico, uma vez que são treinados para lutarem a favor do Império capitalista, desvinculando-se de afiliações prévias. Com base nisso, Changez abnega do preceito cosmopolita de ser um cidadão do mundo, optando por encerrar-se em sua comunidade local, e tornar-se digno de ser um cidadão da Terra dos puros.

À semelhança de Changez, o mundo assiste à crescente formação de mundos imaginados em virtude de metas antiglobalizantes. Para tal, a politização da religião islâmica permite que indivíduos ao redor do globo se unam por uma causa comum, isto é, a criação de uma comunidade global muçulmana livre de laços nacionais. O anseio pela solidificação da identidade islâmica e pela restituição da autoridade Islã, em uma escala mundial que possa combater as sociedades que a oprimem, levam militantes extremistas a se engajarem em projetos político-religiosos globais. Isto se deve ao fato de essas entidades que combatem os sistemas hegemônicos de homogeneização fazerem-no com o objetivo de se inserirem no fórum global e, para tal, os mecanismos da globalização são indispensáveis.

As milícias fundamentalistas propagam os seus discursos inclusivos e restauradores com base no sentimento de angústia e exclusão, pois é a partir da ideia de pertencimento e empoderamento que esses grupos atraem todos aqueles que estão em busca da instauração de uma nova ordem social na qual a honra islâmica é recuperada. Dessa forma, ao compreenderem-se como pessoas marginalizadas, a sobrevivência do grupo é apresentada com base no desempenho individual de seus integrantes, segundo as leis universais da sharia. Isto posto, a desfiliação a nações específicas permite que esses religiosos pratiquem o islamismo segundo os mandamentos de Maomé, evitando assim interferências culturais no exercício da mesma.

A fim de estabelecer uma conexão entre essa sobrevivência dos grupos subalternos e a consequente militância dos mesmos como forma de combate, faz-se pertinente apontar a passagem na qual Changez e Érica observam a existência de um vaga-lume em meio à imponente cidade de Nova Iorque. Em meio aos edifícios “[...] um minúsculo brilho verde era visível de perto, mas que o fulgor da cidade esmagava, se visto até de uma distância modesta [...]” (HAMID, 2007, p. 154). Ao fim da narrativa, mais uma vez o paquistanês faz referência ao inseto ao narrar ao seu interlocutor como se sentiu após dar a entrevista de grande repercussão a redes televisivas internacionais a respeito da política internacional dos Estados Unidos: “[...] à minha maneira, eu havia emitido uma luz de vaga-lume intensa o bastante para transcender as fronteiras de continentes e civilizações” (*Ibidem*, p. 170).

Essa alegoria de Hamid remete-nos à teoria de Georges Didi-Huberman (2014) acerca da sobrevivência dos vaga-lumes. O indivíduo vagalume seria aquele que resiste às adversidades, que sobrevive à escuridão, de forma que os “[p]ovos-vaga-lumes, quando se retiram na noite, buscam como podem sua liberdade de movimento, fogem dos projetores do ‘reino’, fazem o impossível para afirmar seus desejos, emitir seus próprios lampejos e dirigi-los a outros” (*Ibidem*, 155). Ademais, segundo Didi-Huberman, o ser vaga-lume desaparece à medida que o seu espectador abandona a posição de observador.

Podemos considerar que a marginalização dos povos muçulmanos nas sociedades ocidentais agrava o ressentimento desses mesmos em relação aos Estados seculares em que habitam e, em contrapartida, as sociedades ocidentais ressentem-se das contestações e retaliações engendradas por grupos fundamentalistas islâmicos. Assim sendo, as premissas do cosmopolitismo global sugeridas por Appiah, com base no engajamento de cada pessoa com a comunidade humana e no reconhecimento das diferenças que as constituem e enriquecem, assim como o cosmopolitismo vernacular de Bhabha, cuja perspectiva de um grupo híbrido minoritário faz-se central ao exame do progresso global, tornam-se inválidas à medida que a interação social não acontece e, assim sendo, mesmo que o lugar de fala lhe seja concedido, a voz do subalterno não é ouvida. Dessa forma, a comunicação entre o Oriente e o Ocidente ainda hoje está marcada pelas fraturas que preconizam os obstáculos do ideal cosmopolita, sendo este inibido pela crescente hostilidade que o perpassa.

Em meio aos contritos resultantes dessa (não) interação, o fundamentalismo tem se apresentado como uma saída viável e pertinente a todos aqueles que o opõem, seja ele religioso ou não. No caso dos movimentos islâmicos, a figura do muçulmano habita o imaginário reducionista do Ocidente enquanto parte de um grupo homogêneo cujas pessoas de origens distintas resumem-se a fanáticos e terroristas em potencial. Já no fundamentalismo econômico, as sociedades ocidentais são identificadas como profanas e materialistas. De qualquer forma, a ligação entre o Oriente e o Ocidente não se engendra por um eixo dicotômico, dado que ambos não representam entidades opostas, mas fazem parte da composição uma da outra e existem a partir dessas diferenças.

Contudo, essa interação entre as esferas locais e globais, como debatido nesta pesquisa, propicia a fabricação de monstros. E, assim sendo, o advento da criação de corpos monstruosos contemporâneos destaca-se pela monstrificação dos fundamentalistas islâmicos. Pois, ao incorporarem o desvio às normas morais que regem a humanidade, ou seja, descumprirem a

premissa da lei universal do engajamento individual aos seres humanos como um todo, os fundamentalistas são classificados como a personificação da violação absoluta e compreendidos como problemas éticos a serem solucionados. Entretanto, examinar o indivíduo fundamentalista como um ser de psique falha, cuja radicalização é consequência de seu caráter influenciável e irracional, constitui um erro custoso. Uma vez que o monstro pode ser a personificação dos discursos culturais acerca dos limites entre o aceitável e o inaceitável, desempenhando assim o papel de apontar as fraturas das sociedades que o engendram, examinar o contexto em que este está inserido pode representar um importante passo para a compreensão da responsabilidade social no desencadeamento e na propagação dos eventos monstruosos que impactam a nossa sociedade.

Assim sendo, na tentativa de humanizar o processo de concepção de um fundamentalista, isto é, apresentar os meios pelos quais as aspirações das políticas identitárias se desempenham de forma contextualizada, Hamid agrega às literaturas críticas globais a sua narrativa. Em *O fundamentalista relutante* vimos que a concepção da identidade fundamentalista de Changez dá-se de forma socioculturalmente contextualizada. Por conseguinte, é na representação literária que os movimentos resistentes à globalização, assim como a interação cosmopolita por esta favorecida, são retratados em sua complexidade, a partir da consciência social da inter-relação entre o local e o universal:

O tratamento literário de tal consciência social global não é visto simplesmente no evento ou gesto significativo, como um protesto em larga escala ou efetivo. A consciência social global em questão, enquanto efetivamente concretizada e concentrada em tais eventos, é finalmente dispersa na vida cotidiana das pessoas.⁷⁷ (GUPTA, 2010, p. 353, tradução nossa)

Consequentemente, torna-se primordial um exame das teorias cosmopolitas atuais, e as suas limitações, assim como uma análise dos meios pelos quais elas possam Também, a elaboração de uma nova forma de política cosmopolita deve estar “[...] atenta às nossas condições plurais discrepantes e aberta a negociar criticamente sua relação com a nação,

⁷⁷ No original: “Literary treatment of such a global social awareness is not seen simply in the meaningful event or gesture, such as a particularly large-scale or effective protest. The global social awareness in question, while effectively concretized and concentrated in such events, is ultimately dispersed in the everyday life of people.”

enquanto resiste à sedutora conversa transnacional da globalização capitalista”⁷⁸ (PRAKASH, 2015, p. 28) homogeneizante.se viabilizar.

Por ora, seguimos com a esperança de viver o dia em que as interações socioculturais possam ser engendradas por meio de diálogos cujo acompanhamento já não mais se limite ao café ou ao chá. Dia este em que um Yuen Yeung ⁷⁹ possa ser apreciado pelos interlocutores da conversa com a mesma intensidade que a pluralidade que os constitui.

⁷⁸ No original: “[...] both attentive to our plural, discrepant conditions and open to critically negotiating its relationship to the nation while resisting capitalist globalization's seductive transnational talk.”

⁷⁹ Yuen Yeung é uma bebida típica em Hong Kong produzida pela mistura do café com o chá.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

_____. Nationalism, Identity, and the World-in-Motion: On the Logics of Seriality. In: CHEAH Pheng, ROBBINS, Bruce (Org.). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, p. 117-133.

APPADURAI, Arjun. Disjuncture and Difference. In: CONNELL, Liam; MARSH, Nicky (Org.). *Literature and Globalization: a reader*. New York: Routledge, 2010, p. 28-36.

APPIAH, Kwame A. Cosmopolitan Patriots. In: CHEAH, Pheng; ROBBINS, Bruce (Eds.). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998. p. 91-114.

_____. *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. New York: W. W. Norton, 2006.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, cristianismo e islamismo*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BARRY, Brian. International Society from a Cosmopolitan Perspective. In: BROWN, Garret Wallace; HELD, David. *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge: Polity Press, 2010. p. 100-113.

BHABHA, Homi K. *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos de Homi Bhabha*. Org. Eduardo F. Coutinho. Trad. Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BREKKE, Torkel. *Fundamentalism: Prophecy and Protest in an Age of Globalization*. New York: Cambridge University Press, 2012.

BROWN, Garret Wallace; HELD, David. *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge: Polity Press, 2010. p. 1-14.

BUSH, George W. President Bush Addresses the Nation. [20 de set. 2001]. Washington: *The Washington Post*. Disponível em: <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/bushaddress_092001.html?noredirect=on>. Acessado em 10 de jul. 2018.

CAMERON, Angus; PALAN, Ronen. Performative discourse and social form. In: CONNELL, Liam; MARSH, Nicky (Org.). *Literature and Globalization: a reader*. Nova Iorque: Routledge, 2010, p. 74-86.

COHEN, Jeffrey J. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, Tomaz T. da. *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 23-60.

COX, Daniel; Jones, Robert P. *America's Changing Religious Identity*. 2017. Disponível em: <<https://www.prrri.org/research/american-religious-landscape-christian-religiously-unaffiliated/>>. Acesso em 10 de Jul. 2018.

CRESWELL, ROBYN; HAYKEL, Bernard. Battle Lines: Want to understand the jihads? Read their poetry. *The New Yorker*, 8 jun. 2015. Disponível em: <<https://www.newyorker.com/magazine/2015/06/08/battle-lines-jihad-creswell-and-haykel>>. Acessado em 10 de Jul. 2018.

DARDA, Joseph. Precarious World: Rethinking Global Fiction in Mohsin Hamid's *The Reluctant Fundamentalist*. In: *Mosaic*, v. 47, n. 3, 2014, p. 107-122.

DERRIDA, Jacques. Globalization, peace, and cosmopolitanism. In: CONNELL, Liam; MARSH, Nicky (Org.). *Literature and Globalization: a reader*. Nova York: Routledge, 2010, p. 121-131.

_____. Passages from traumatism to prose. In: WEBER, Elisabeth (Ed). *Points: Interviews, 1974-1994*. Tradução sob a direção de Peggy Camufy. California: Stanford University Press, 1995. p. 372-395.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Os Anormais*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GIBSON-GRAHAM, J. K. Cosmopolitanism and Conviviality in an Age of Perpetual War. In: IRVING, Andrew; SCHILLER, Nina G. (Eds). *Whose Cosmopolitanism?: Critical perspectives, Relationalities and Discontents*. New York: Berghahn Books, 2015. p. 232-244.

_____. Querying globalization. In: CONNELL, Liam; MARSH, Nicky (Org.). *Literature and Globalization: a reader*. New York: Routledge, 2010, p. 37-48.

GUPTA, Suman. Movements and Protests. In: CONNELL, Liam; MARSH, Nicky (Org.). *Literature and Globalization: a reader*. Nova York: Routledge, 2010, p. 344-358.

HAMID, Mohsin. Deconstructing Terror: Interview with Mohsin Hamid on The Reluctant Fundamentalist (2007). [12 de nov. 2010]. Calgary: *Ariel*. v. 42, n. 2, p. 149-156. 2012. Entrevista concedida a Harleen Singh. Disponível em: <<https://journalhosting.ucalgary.ca/index.php/ariel/article/viewFile/35200/29015>>. Acessado em 10 de jul. 2018.

_____. *Discontent and its civilizations*. Nova Iorque: Riverhead Books, 2016.

_____. I'm Very Comfortable as a Hybridized Mongrel. [15 de maio, 2013]. Madison: *The Progressive*. Entrevista concedida a Amitabh Pal. Disponível em: <<http://progressive.org/dispatches/i-m-comfortable-hybridized-mongrel/>>. Acessado em 10 de Jul. 2018.

_____. *O fundamentalista relutante*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

_____. *The Reluctant Fundamentalist*. Londres: Penguin Books, 2007.

HARDING, Susan. Representing fundamentalism: The problem of the repugnant cultural other. *Social Research*, New York, v. 58, n. 2, p. 373-393, 1991.

IRVING, Andrew; SCHILLER, Nina G. Introduction: What's in a Word? What's in a Question?. In: _____ (Eds). *Whose Cosmopolitanism?: Critical perspectives, Relationalities and Discontents*. New York: Berghahn Books, 2015. p. 1-22.

JEHA, Julio. Das origens do mal: a curiosidade em Frankenstein. In: _____. *Da fabricação de monstros*. Belo Horizonte: UFMG, 2009, p. 11-23.

_____. *Monstros e monstrosidades na literatura*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua: um projeto filosófico*. Tradução de Artur Morão. Covilhão: LusoSofia Press, 2008.

KHAN, Deeyah. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Tradução de Artur Morão. Covilhão: LusoSofia Press, 2008.

_____. O que não sabemos sobre as crianças muçulmanas da Europa e porque é que nos devemos preocupar. *Tedx Talks*, 13 maio 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0_W0HFy9Et4>. Acessado em 10 de jul. 2018.

KOEHLER, Daniel. Radicalização não é um tipo de problema de pobres e excluídos: depoimento. [15 de nov. 2015]. Editora Globo: *Revista Época*. Entrevista concedida a Teresa Perosa. Disponível em: <<http://epoca.globo.com/tempo/noticia/2015/11/radicalizacao-nao-e-um-tipo-de-problema-de-pobres-e-excluidos.html>>. Acessado em 10 de Jul. 2018.

MARTINS, Anderson B. The Origin of Terror in Salman Rushdie's *Shalimar the Clown*. In: *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades*, v. 8, n. 32, 2010, p. 54-66. Disponível em: <<http://publicacoes.unigranrio.com.br/index.php/reihm/article/viewFile/898/608>>. Acessado em 10 de jul. 2018.

MARTINS, Anderson B., RIBEIRO, Jéssica Resende. “Para nascer de novo, é preciso morrer primeiro”: a literatura da globalização e a multinacionalização dos submundos a partir de Os Versos satânicos. In: Congresso Internacional de Letras, Artes e Cultura, 1., 2013, São João del-Rei. *Anais...* São João del-Rei: UFSJ, 2013. p. 948-955. CD-Rom. ISBN 2318-4108.

MILLER, David. Cosmopolitanism. In: BROWN, Garret Wallace; HELD, David. *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge: Polity Press, 2010. p. 377-392.

MEDOVOI, Leerom. Terminal Crisis? From the Worlding of American Literature to World-System Literature. In: *American Literary History*, v. 23, n. 3, 2011, p. 643-659.

NUSSBAUM, Martha C. Kant and Cosmopolitanism. In: BROWN, Garret Wallace; HELD, David. *The Cosmopolitanism Reader*. Cambridge: Polity Press, 2010. p. 27- 44.

PRAKASH, Gyan. Whose Cosmopolitanism? Multiple. Globally Enmeshed and Subaltern. In: IRVING, Andrew; SCHILLER, Nina G. (Eds). *Whose Cosmopolitanism?: Critical perspectives, Relationalities and Discontents*. Nova Iorque: Berghahn Books, 2015. p. 27-29.

RAI, Amit S. Of Monsters, Biopower, Terrorism and Excess in Genealogies of Monstrosity. In: *Cultural Studies*, v. 18, n. 4, 2004, p. 538-570.

ROBERTSON, Roland. The Universalism – Particularism Issue. In: CONNELL, Liam; MARSH, Nicky (Org.). *Literature and Globalization: a reader*. Nova Iorque: Routledge, 2010, p. 22-27.

ROY, Oliver. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2004.

RUSHDIE, A. S. *Imaginary Homelands*. London: The Vintage Books, 2010.

SAID, Edward W. Islam as News. In: LANE, Richard J. (Org.). *Global Literary Theory: An Anthology*. Nova Iorque: Routledge, 2013, p. 902-917.

_____. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHILLER, Nina Glick. Diasporic Cosmopolitanism: Migrants, Sociabilities and City Making. In: IRVING, Andrew; SCHILLER, Nina G. (Eds). *Whose Cosmopolitanism?: Critical perspectives, Relationalities and Discontents*. Nova Iorque: Berghahn Books, 2015. p. 103-120.

SILVA, Fernando M. M. A. P. da. *Da literatura do corpo e do corpo na literatura: Derrida, Deleuze e monstros no Renascimento*. 2009. Dissertação de Mestrado – Universidade de Évora, Évora. 2007. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/silva_fernando_machado_da_literatura_do_corpo_e_do_corpo_na_literatura_derrida_deleuze_monstros.pdf>. Acessado em 10 de jul. 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TAYLOR, Peter. Generation Jihad. *BBC*, 11 abr. 2010. Documentário (2h56m40s). Disponível em: <<https://www.bbc.co.uk/programmes/p006xbvf>>. Acessado em 10 de Jul. 2018.

THOMPSON, Matt. The Origins of ‘Fundamentalism’. *The Atlantic*, Boston, 30 jun. 2015. Culture. Disponível em: <<https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2015/06/the-origins-of-fundamentalism/397238/>>. Acessado em 10 de jul. 2018.

TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

WRIGHT, Alexa. *Monstrosity: The human monster in visual culture*. Londres: I. B. Tauris, 2013.

ZANELLA, Diego Carlos. *O cosmopolitismo kantiano: do melhoramento dos costumes humanos à instituição da paz*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em: <<http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3528/1/000441538-Texto%2bCompleto-0.pdf>>. Acessado em 10 de jul. 2018.