



MEU NOME É KHAN: PERSPECTIVAS CRÍTICAS SOBRE IDENTIDADE, CAPITALISMO E RELIGIOSIDADE A PARTIR DE UM FILME

My name is Khan: critical perspectives on identity, capitalism and religiosity from a film

Paulo Sérgio Raposo da Silva*
Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM-UFRN)
DOI: 10.29327/256659.14.2-11

RESUMO:

Como um sistema econômico arbitrário, o capitalismo precipita conflitos, fabrica inimigos, impõe linguagens, estéticas, políticas, relações interpessoais, comportamentos culturais e sociais que em várias circunstâncias são igualmente perversos e implacavelmente intransigentes, reativos, represores e reducionistas. *Meu nome é Khan*, filme lançado em 2010 sob a direção de Karan Johar, serve como um painel para ilustrar e, por meio da verossimilhança, expor como estes processos de cerceamento da imaginação sociológica, das perspectivas e das relações socioculturais podem ocorrer no interior dos impérios políticos e econômicos. Ao narrar a história ficcional de Rizwan Khan, um homem muçulmano que sofre da Síndrome de Asperger e tenta a sorte na cidade de São Francisco, o enredo demonstra o recrudescimento de preconceitos contra árabes, o acirramento da intolerância religiosa contra o Islã e a exacerbação do nacionalismo norte-americano que ocorreram depois dos atentados contra o *World Trade Center*, ocorridos em 11 de setembro de 2001. É sobre estas questões, sobre as relações diretas entre o imperialismo e concepções de mundo intolerantes que este ensaio reflete, para criticar o sistema financeiro que, dentre outros males, dá causa a tipos sumários de violência.

Palavras-chave: Capitalismo; Terrorismo; Imperialismo; Fundamentalismo.

* Graduação em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), onde integra o Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM). E-mail: pauloraposo10@gmail.com

INTRODUÇÃO

O fundamentalismo religioso é um tema recorrente na modernidade, seja porque manifestações desse tipo de radicalismo passaram a acontecer mais ostensivamente, seja por causa dos estragos sociais que concretamente são experimentados pelo grande público na ocasião de um novo ataque terrorista ou de uma causa exigida fervorosamente pelos fundamentalistas em sua militância política. Com efeito, portanto, trata-se de um tema premente e substancial que, apesar de tratado em detalhe por diversos teóricos, sempre vale a pena revisitar a fim de encontrar novas perspectivas, sugerir ou reiterar soluções para o problema da religiosidade levada até as últimas consequências.

Ao falar sobre religião e suas modulações, temos a oportunidade de colocar em perspectiva a rede complexa de relações sociais, antropológicas, culturais e políticas da qual as identidades religiosas fazem parte e a partir da qual se forjam e constroem seus mecanismos de sujeição dos indivíduos e das coletividades, de modo que nenhuma fé ou expressão de crença no sobrenatural pode ser tratada como banal. Justamente por isto é que este artigo se debruça sobre o caso do fundamentalismo religioso islâmico, a partir do filme *Meu nome é Khan*, lançado em 2010. O longa narra a história fictícia de um migrante muçulmano e os percalços pelos quais passa a partir dos atentados de 11 de setembro de 2001.

Ao narrar a história de Rizwan Khan, a obra ilustra as posturas assumidas pelo império norte-americano e pelo capitalismo a partir das explosões da torre. O que o filme deixa ainda mais claro — e isto pode ser aferido na realidade — é que os ataques terroristas, além de não serem ações desprovidas de motivos, instigaram o que há de pior na natureza imperialista dos Estados Unidos da América (EUA). Tanto no filme como na vida real, a condição de estrangeiro do mundo árabe se tornou um fardo pesado demais para aqueles que experimentam até mesmo condições extremas, como é a experiência de ser refugiado. Deste modo, não é de todo pertinente e integral criticar o fundamentalismo sem colocar em suspeição as lógicas capitalistas que pavimentam o caminho do terror.

Este trabalho, portanto, expõe como estas duas maneiras de lidar com o mundo estão interligadas para criticar as duas tendo como mote os defeitos do imperialismo estadunidense e os flagelos decorrentes da sua busca incessante por se apropriar de todos os espaços, comandar o maior número possível de territórios, mentes, estéticas, culturas, ideologias e políticas. O cinema foi escolhido como recurso metodológico em virtude do seu al-

cance de massa, mas também como um instrumento didático-epistemológico, já que um filme opera, segundo Gilles Deleuze (2018), criando unidade e operação significativa inteligível sobre o real ao colocá-lo em movimento até mesmo para as audiências mais dispersas. Ao fim, utilizando deste método, a crítica a ambas as maneiras de se situar no mundo apresenta propostas de solução que envolvem reconhecer os absurdos do capitalismo, manter-se atento à sua retórica e engajado em causas que podem tornar as relações públicas mais humanitárias.

O filme oferece um ponto de vista diferente daquele que pode ser considerado hegemônico, principalmente pela indústria cinematográfica de Hollywood; é uma ficção, obviamente, mas não deixa de ser um convite à reflexão e à consequente comparação entre o que se mostra no longa e realidade geopolítica e cultural que se instaurou depois do 11 de setembro. Ao invés de serem dados que dispensam a obra como um instrumento pelo qual se pode discutir questões as complexas, os exageros ou possíveis erros objetivos da obra por destacar exclusivamente a experiência pessoal de um árabe no centro do capitalismo mundial em crise são pontos de partida para o debate através de linguagem ilustrativa com maior inserção social.

Descrever detalhes do filme e das cenas como foi feito neste ensaio é, então, uma maneira de instigar a imaginação e a curiosidade para convidar a assistirem uma peça ficcional que expõe à depuração, à crítica e às intelectualidades realidades possíveis e verificáveis fora do roteiro cinematográfico. As pessoas devem assistir e perceber o que se tornou o mundo político depois da queda das Torres Gêmeas, em relação à xenofobia, à intolerância religiosa e ao fundamentalismo religioso. Este ensaio serve, pois, como um lembrete de que as coisas ocorridas em 2001, em Nova Iorque, marcaram a história e são responsáveis por distorções que, no mais das vezes, são intencionais e atendem aos interesses do grande capital, como por exemplo confundir a organização fundamentalista Al-Qaeda com a comunidade muçulmana espalhada pelo mundo fazendo esta última sofrer pelos atos da primeira, quando, na verdade, são substancialmente distintas.

A AFIRMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE CONTRA A HEGEMONIA IMPERIALISTA

Se não se pode mudar o conjunto explícito de regras ideológicas, pode-se tentar mudar o conjunto subjacente de regras obscenas não escritas.
(Slavoj Žižek)

Rizwan Khan nasceu no bairro de Borivali, em Bombaim, uma das cidades mais populosas e importantes da Índia. Portador da Síndrome de Asperger, condição psicológico do espectro autista caracterizada por grandes dificuldades para sociabilização, para interação social e para comunicação não-verbal, viveu e morou boa parte da sua vida com sua mãe, no seu país de origem. Mesmo enfrentando essas dificuldades, quando se torna adulto, Rizwan decide se mudar para os Estados Unidos da América, onde morará com seus irmãos que, naquele país, já haviam estabelecido suas cidadanias e viviam relativamente bem com seus empregos e posições sociais, sorte que demoraria para contemplar Rizvam, justamente por seu estado de saúde. Seus padrões de comportamento repetitivos e interesses restritos, marcas da síndrome que lhe acomete, logo começam a causar estranheza aos norte-americanos.

Com o passar do tempo, à medida que enfrenta as próprias limitações e insiste em provar que pode fazer tudo que os demais podem fazer, Rizwan Khan consegue espaços e se estabelece nos EUA: começa a trabalhar, a ter a própria renda e construir sua cidadania, com dificuldades, mas comprovando que sua doença não era suficiente para anular todas as habilidades de uma pessoa. Khan se apaixona por Mandira, uma mulher hindu, cabeleireira, divorciada e mãe de um filho chamado Sammer (o Sam). Apesar de pertencerem a religiões distintas e enfrentarem algumas dificuldades no início, eles se casam e convivem muito bem na privacidade do lar. Felizes, constroem uma vida inteira de parceria e solidariedade em terra estranha. A religiosidade de ambos nunca foi uma questão capaz de romper a aliança que eles haviam firmado, porque os dois não se reduziam às suas fés.

A casa onde moram com Sam torna-se um ambiente em que os diferentes credos coabitam sem problemas, censuras ou cerceamentos: orações, ritos de invocação e preces diferentes são feitos simultaneamente. Ao longo do filme, em nenhum momento o filho de Mandira é impelido pelos pais a optar por uma das religiões. A superioridade de uma fé em relação a outra não existe no lar. As espiritualidades da mãe e do seu pai adotivo não determinam o cotidiano da família e tampouco matizam o relacionamento dos três que, aderindo

ao conjunto de exigências sociais e morais desse mesmo país, formavam uma família comum, com rotinas comuns e práticas públicas iguais a qualquer outra família norte-americana, ou seja: pessoas livres de suspeitas a priori. Suas etnias e suas religiões não eram fatores decisivos para definir como eles se situariam nos Estados Unidos, até acontecerem os atentados ao *World Trade Center* (WTC), um dos epicentros do capitalismo mundial, em 11 de setembro de 2001.

A explosão das Torres Gêmeas foi um acontecimento sem precedentes, abalou um país inteiro e fez ecos estrondosos pelo mundo — uma tragédia global, sem nenhuma dúvida. Todavia, o terrível abalo, que além de social foi também emocional, teve um tanto de artificialização midiática. Ora, para a grande maioria do público, sustenta Slavoj Žižek (2003), essa tragédia aconteceu na tela dos televisores e a imagem exaustivamente repetida das pessoas correndo aterrorizadas em direção às câmeras (por causa de um pânico até então desconhecido) seguidas pela nuvem de poeira da torre derrubada foi enquadrada de forma a lembrar as tomadas espetaculares dos filmes de catástrofe, “um efeito especial que superou todos os outros” (Žižek, 2003, p. 25). A partir daquela tragédia e por sua causa, os *scripts* hollywoodianos estavam fadados a perder para a própria realidade, porque esta, definitivamente, oferecia uma aparência de si mesma melhor do que os roteiros catastróficos da indústria cinematográfica e um tipo gozo mórbido:

quando, dias depois de 11 de setembro de 2001, nosso olhar foi transfixado pelas imagens do avião atingindo uma das torres do WTC, fomos forçados a sentir o que são a “compulsão à repetição” e a *jouissance* além do princípio do prazer: tínhamos de ver tudo aquilo vezes sem conta; as mesmas imagens eram repetidas *ad nauseam*, e a estranha satisfação que elas nos davam era a *jouissance* em estado puro (Žižek, 2003, p. 26) [itálicos e aspas do autor].

Assim como aconteceu realmente durante os atentados e nos dias que lhes sucederam, a espetacularização da violência promovida pelos terroristas feita pela grande mídia norte-americana e a exploração do sofrimento de toda uma nação, na realidade e no filme, concorreram significativamente para o estabelecimento de um estado de suspensão, de alerta permanente, de medo generalizado e comoção global que logo precisaram identificar, nomear e caçar os culpados pela hecatombe, em uma espécie de guerra paranoica, sustenta Žižek (2003), cuja principal tarefa era identificar constantemente o inimigo e suas armas.

Transformado em *reality show*, ademais, o trauma histórico causado pela queda das torres cerrou as fileiras do patriotismo e do conservadorismo estadunidense, o que inflamou o ódio ao estrangeiro e pavimentou políticas bélicas ostensivas a fim de garantir seu padrão de vida estável e atender um espectro fantasmagórico de ameaça permanente àquele mesmo padrão:

não se trata, evidentemente, de uma espécie de jogo pseudopós-moderno de redução do colapso do WTC à condição de mero espetáculo da mídia, de vê-lo como uma versão-catástrofe dos *snuff movies*; o que devíamos nos ter perguntado enquanto olhávamos para os televisores no dia 11 de setembro é simplesmente: *Onde já vimos esta mesma coisa repetida vezes sem conta?* O fato de os ataques de 11 de setembro terem sido a matéria de fantasias populares muito antes de realmente acontecerem oferece mais um exemplo da lógica tortuosa dos sonhos: é fácil explicar o fato de os pobres de todo o mundo sonharem em se tornar americanos – mas com que sonham os americanos abastados, imobilizados no seu bem-estar? Sonham com uma catástrofe global que viria a destruir suas vidas (Žižek, 2003, p. 31-32).

No 11 de setembro, “não foi a realidade que invadiu a nossa imagem: foi a imagem que invadiu e destruiu a nossa realidade, ou seja, as coordenadas simbólicas que determinam o que sentimos como realidade” (Žižek, 2003, p. 31). Esta inversão dos sentidos adicionou mais elementos ao imaginário catastrófico e assanhou o desejo de vingança que se confundiu com a busca por justiça. A partir deste momento e da descoberta da origem dos mandantes/executores dos atentados, a paz de que Rizwan Khan e toda sua família gozavam acabou: sua religiosidade, seus hábitos, as marcas da sua formação muçumana e sua idoneidade, além de sofrerem desdém, foram lançados ao ostracismo. Seus irmãos sofreram golpes em seus empregos. Para escapar de ataques xenófobos, as mulheres se viram obrigadas a abandonarem os seus hábitos étnicos-religiosos, como por exemplo o uso do lenço (o *hijab*) sobre a cabeça e em volta do pescoço.

Tudo mudou drasticamente e desde então nenhum dos seus foram tratados com respeito, apesar do histórico exemplar e da reputação ilibada de todos. Essa mudança chegou ao extremo de se traduzir em assassinato: Sam, filho adotivo de Khan, padece com o *bullying* na escola. Sem ser muçulmano, o garoto é assediado sistematicamente apenas por sua vinculação a Rizwan. Os jovens não se satisfizeram enquanto não avançaram sobre Sam com a sanha de desvairados; assassinam o menino e, obviamente, agravam o drama de uma família apavorada. Os Estados Unidos da América haviam se tornado um lugar perigoso demais para viver, afinal, nos dias seguintes ao 11 de Setembro, “os americanos redescobriram

en masse o orgulho americano” (Žižek, 2003, p. 61), de modo que essa redescoberta não continha nada de singelo, porque se tratava de um “abandono do sentimento da culpa” (Žižek, 2003, p. 61) por assumir a identidade nacional supostamente superior.

Paradoxalmente, ao recrudescerem seu nacionalismo, os jovens americanos que mataram Sam repetiram, ainda que em menor escala, a mesma barbárie contra a qual o patriotismo maníaco dos justiceiros se voltava. Por causa dessa disposição para penalizar indistintamente quem ou qualquer coisa que se aproximasse do inimigo comum de todo o país, a diferença entre os terroristas e os patrióticos era de grau, não de natureza. Os valores celebrados pelo Ocidente, ensinados de geração a geração e conclamados como qualidades superiores nos estadunidenses não foram capazes de conter as ondas de cólera, agressividade e exasperação étnicas, religiosas e geopolíticas. O sofrimento causado pelo 11 de setembro evocou o que havia de pior em uma nação que se considera superior pela vontade divina, porque definiu a direção para a qual as suas armas deveriam apontar (Chomsky, 2002).

Assustada com tudo que se avolumou contra muçulmanos e com uma série de informações desconstruídas sobre o Islã, sobre seu marido, sobre o que havia ocorrido com seu filho, Mandira não resiste às pressões ideológicas e, mesmo apaixonada por Khan, rompe o casamento em busca de respostas sobre o assassinato de Sam. Rizwan, que havia encontrado em seu casamento um ponto de equilíbrio, perde seu último refúgio e sofre pública, afetiva e pessoalmente o peso de uma nação inteira tomada pela ira xenofóbica. Para piorar, Khan é preso provisoriamente pela polícia de Los Angeles, que confunde sua dificuldade para se comunicar com suspeição. Após a prisão, ele encontra Radha, uma terapeuta que o ajuda a lidar com a situação. Libertado, Rizwan começa uma jornada a fim de encontrar o presidente dos EUA, provar sua inocência e, por conseguinte, reconquistar Mandira.

Estava posta, então, a medição desigual de forças entre o império norte-americano e um homem que, para sobreviver, precisou afirmar e reafirmar a própria identidade, cujos bons valores já haviam sido atestados por todos que com ele conviveram. Rizwan peregrinou por praticamente todo o território nacional repetindo como mantra e contundentemente “meu nome é Khan e eu não sou terrorista”. Era uma luta contra vórtices ideológicos, dados políticos e tendências culturais suficientemente enraizados para não serem hegemônicos.

Por onde passou, sua autoafirmação não foi entendida e a importância daquilo que ele enfatizava era irreconhecível, posto que os mecanismos de produção em massa de informações e criação de inimigos operava como um rolo compressor e impunha a Khan uma batalha solitária.

Não poderia ser diferente, afinal, no interior do império moderno representado pelo Estados Unidos, a comunicação “organiza o movimento multiplicando e estruturando interconexões por intermédios de redes; expressa o movimento e controla o sentido de direção do imaginário que percorre essas interconexões comunicativas” (Hardt; Negri, 2003, p. 51). Dito de outro modo, “o imaginário é guiado e canalizado dentro da máquina de comunicação” (Hardt; Negri, 2003, p. 51) dos interesses instituintes e dos poderes instituídos. Tendo contra si a propaganda do império capitalista e a opinião pública formada pelos instrumentos indutores dessa opinião, Rizwan teve de enfrentar a conjuntura e a estrutura estabelecida contra sua origem, seu povo, sua fé e seus valores. Um homem contra uma corrente de opinião inclemente, orquestrada e orquestradora:

o poder, enquanto produz, organiza; enquanto organiza, fala e se expressa como autoridade. A linguagem, à medida que comunica, produz mercadorias, mas, além disso, cria subjetividades, põe umas em relação às outras, e ordena-as. As indústrias de comunicações integram o imaginário e o simbólico dentro do tecido biopolítico, não simplesmente colocando-os a serviço do poder mas integrando-os, de fato, em seu próprio funcionamento (Hardt; Negri, 2003, p. 52).

O desafio de Rizwan Khan, portanto, era superar esses poderes e aquilo que o Erving Goffman (2019) chamou de “identidade social virtual”, que é uma projeção imagética mobilizada pelo preconceito derivado dos mecanismos deturpados de comunicação, e demonstrar sua “identidade social real” (Goffman, 2019), isto é, quem ele era de fato a partir das suas interações e das sínteses possíveis entre essas interações e seus predicados vistos em ato, pela convivência, o que não era fácil, pois “as identidades social e pessoal são parte, antes de mais nada, dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está em questão” (Goffman, 2019, p. 116). A tarefa não era fácil, porque ele já havia sido estigmatizado, e o estigma é um tipo de reducionismo da pessoa humana que multiplica generalidades e caracteres com intuito de que essa multiplicação fale primeiro e em lugar da pessoa.

A estigmatização produz imagens que mantêm os estigmatizados circunscritos aos traços definidos a priori, como se as realidades e os sujeitos não fossem contingentes. Ao funcionar desta maneira, circunscribe os campos de visão para que estes atuem exclusivamente a partir da lógica da aversão sumária aos estigmatizados, quando, na verdade, “o papel dos normais e o papel dos estigmatizados são parte do mesmo complexo, recortes do mesmo tecido-padrão” (Goffman, 2019, p. 141), de sorte que “o normal e o estigmatizado não são pessoas, e sim perspectivas que são geradas em situações sociais durante os contatos mistos, em virtude de normas não cumpridas que provavelmente atuam sobre o encontro” (Goffman, 2019, p. 148-149).

Há no processo de estigmatização e rejeição do diferente um elemento de autopreservação de si, já que, “ao julgar o outro negativamente, protegemos nossa identidade, caricaturamos a do outro e nos persuadimos de que temos razão contra o outro” (Charaudeau, 2016, p. 25). Khan teve de enfrentar este, que é um dado psicossocial que pode acometer qualquer um, mas também a máquina imperial específica que, “longe de eliminar narrativas principais, as produz e as reproduz (em particular, narrativas principais ideológicas) para validar e celebrar o próprio poder” (Hardt; Negri, 2003, p. 53), de modo a operar no sentido de eliminar tudo quanto se oponha à sua criação, à sua manutenção e ao seu desenvolvimento. Em última instância, pois, sua identidade teve de confrontar um aparato econômico, discursivo, simbólico e cultural intransigente.

Quantos que, como ele, em maior ou menor proporção, na vida real, também não padecem ao ter de enfrentar as parafernalias incendiosas do sistema capitalista, nas suas mais variadas manifestações? Quantos que, como ele e sua família, tem de ceder aos assédios do império e suas imposturas em relação a alteridades complexas que, sim, devem existir como tais sem serem obrigadas a se adaptar? Quem somos nós nesta urdidura? Somos quem procura obsessivamente e contempla apenas semelhantes e semelhanças? Fazemos parte dos grupos que, diante do inusitado e de absurdos, apressam-se em ter respostas, encontrar e determinar peremptoriamente algozes? Se sim, somos os melhores candidatos ao erro, à ignorância, à impertinência e à brutalidade – os intermediários de práticas e de governos autoritários.

“Meu nome é Khan e eu não sou um terrorista” ecoou por todos os lugares dos EUA e chamou a atenção da mesma mídia que, anteriormente, havia ajudado a instituir o Estado

de Exceção para a guerra, após o 11 de setembro de 2011. Rizwan não carregava consigo apenas um mantra obsessivo, mas uma necessidade ontológica, uma vez que a busca por afirmar a própria identidade é “compulsiva, absorvente, irresistível e irrenunciável” (Kujawski, 2005, p. 2). Quando em meio a briga que os separou Mandira esbravejou que a ele, Rizwan, era impossível provar a todo o país que não era igual aos fundamentalistas religiosos, não se deu conta da força daquela necessidade, que, àquela altura, já havia se tornado de uma etnia inteira: estava sofrendo demais pela perda do filho agravada pelo trabalho de distorção coletiva da realidade imposta pelo capitalismo imperial e suas guerras contumazes.

Passados os anos, pouco a pouco, ao passo que se tornava mais difícil encontrar o presidente e a conjuntura política dos Estados Unidos mudava, a peregrinação de Rizwan Khan vira penitência. Caminhando, tomando ônibus e caronas, exposto às incertezas, mudando de cidade constantemente, Khan permanece sofrendo as dores de ser diferente no meio de uma sociedade que lida muito mal com as diferenças. Seu lema só ganhará a força necessária para ser incontornável depois de um furacão atingir toda a região pela qual Rizwan passava. O desastre natural devasta comunidades, vitimiza famílias inteiras e instaura o caos generalizado. Ilhadas, essas comunidades se veem obrigadas a criar suas próprias redes de solidariedade, já que até mesmo a ajuda do Estado se torna complexa.

Sem nenhuma ressalva e sem nenhuma acepção de pessoas, Rizwan Khan torna-se um dos voluntários mais engajados, combativos e expressivos da comunidade em que estava. Ao se disponibilizar desta maneira, suspendeu seus interesses pessoais em função da ajuda ao outro, aos cristãos que sofriam as dores incompreensíveis de um desastre natural. Khan seguiu o caminho inverso dos norte-americanos: ao invés de sobrevalorizar a necessidade de encontrar culpados e penalizá-los, priorizou as vítimas e seu sofrimento. Em meio a uma situação caótica, o homem muçulmano, que havia sido proscrito justamente por ser quem era, mostrou a grandeza humanitária que faltou aos estadunidenses cristãos ao se integrar e não se atomizar, ao se abrir e não se fechar, demonstrando que a identidade e a religiosidade muçulmana não se resumiam ao radicalismo dos terroristas, dado que, tal como nas outras, há também diferentes gradações que tornam as generalizações tão imprecisas quanto ignorantes.

Embora monoteístas, os muçulmanos são variados. Cumpre, necessariamente, de “levar em consideração a diversidade religiosa da sociedade árabe como um pano de fundo” (Pace, 2005, p. 29) para compreendê-la melhor, em seus lugares de origem e fora dos seus limites territoriais, a fim de não condenar todo um povo e sua religião por causa de apenas uma das suas camadas. O contrário disso será a guerra permanente contra projeções, afinal “não haverá paz entre as nações se não existir paz entre as religiões e não haverá diálogo entre as religiões se não existirem padrões éticos globais” (Küng, 2004, p. 17). Essa é uma urgência universal, uma vez que post geral, “nosso planeta não irá sobreviver, se não houver um *ethos* global, uma ética para o mundo inteiro” (Küng, 2004, p. 17), que contemple os diferentes, as diferenças e todas as suas variações.

Este é um desafio para o qual a sociedade norte-americana representada no filme e em larga medida identificada na geopolítica real que demanda reelaborar os próprios termos, haja vista que “dialogar com o outro supõe, em primeiro lugar, ter dialogado consigo mesmo” (Lahrech, 2004, p. 21) para discernir seus abusos, suas arbitrariedades e suas prepotências políticas, de sorte que “o diálogo inter-religioso não pode ser compreendido como lugar para ataques, provocações ou violências, muito menos estímulo para guerras” (Panasiewicz, 2020, p. 45). No filme, sem se dar conta e assumir diretamente esse compromisso, Khan fala e faz em nome de sua etnia, de povos e comunidades espalhadas por todo o globo que, depois do 11 de setembro, tiveram de amargar pechas e campanhas difamatórias sem precedentes. Rizwan assumiu esse papel de maneira exemplar e conseguiu a notoriedade desejada.

Toda essa revira volta aconteceu durante os momentos de transição entre o governo George W. Bush e o governo Barack Obama, quando os Estados Unidos da América, com a primeira eleição da história de uma pessoa negra para ocupar a Presidência, experimentava novas perspectivas de inclusão, respeito às alteridades e às minorias, minimizando os estragos causados pelas inclinações reativas, conservadoras e excessivamente bélicas de Bush e do seu eleitorado. Depois de muitas idas e vindas, Khan consegue chegar a Obama e repetir em rede nacional ao vivo o seu lema emblemático — Meu nome é Khan e eu não sou terrorista. A nação que o havia condenado, desde então, passaria a reverenciá-lo e capitu-

larem diante do real que insistiram em negar ou ignorar: nem todo estrangeiro oferece perigo. Mandira, que havia sido persuadida pelas máquinas caluniosas do império americano, reconhece seu erro e reata o casamento.

Este poderia ser somente um final feliz para uma história dramática, mas não é, porque não é possível se desvencilhar inocentemente do fato de Rizwan Khan ter sido marginalizado e obrigado a se submeter a rotinas de sofrimento para comprovar sua inocência, sua identidade e sua reputação. Não é justo considerar que aquele final seja suficiente para redimir a culpa e a vergonha que a ideologia capitalista do império carrega. É absolutamente sintomático de um patriotismo ególatra e soberbo admitir que uma pessoa é decente só porque ajudou os compatriotas e o país. Quais e quantos mais foram, são ou serão subjogados apenas por serem dissemelhantes ou não comporem os jogos de poderes capitalistas a partir dos quais compreensões de mundo apequenadas se formam?

Ao observar a história e refletir sobre o que o filme demonstra, deduz-se que serão muitos, e quem ainda conservou o mínimo de sensibilidade política, de imaginação sociológica para pensar alternativas, de compromisso ético e humanitário deve se voltar contra esse estado de coisas, questioná-lo, confrontá-lo e subvertê-lo. Ainda que não se consiga vencer por completo o sistema responsável por ditar regras de desconfianças mútuas infundáveis, esse sistema não será o único a ter o que dizer, como dizer ou propor condições de possibilidades aos sujeitos e aos cidadãos do mundo. A todo e em qualquer tempo, este é um combate pelo qual valerá a pena reunir perseverantemente esforços, partidos, militâncias e inteligências. O capitalismo vence na véspera, quando perseverar parece ser em vão, e o ônus da vitória sempre será fatalmente arcado pela maioria: os pobres.

A CULPABILIZAÇÃO CAPITALISTA DO OUTRO E O FUNDAMENTALISMO

*O capitalismo não quer assumir responsabilidades.
(István Mészáros)*

*Eles praticam um massacre e o chamam de paz.
(Tácito)*

Seria ocupar um lugar-comum dizer que os atentados terroristas do 11 de setembro foram executados por expressões radicais do universo muçulmano e discorrer sobre as diferenças entre os islâmicos, mas perder a chance de apontar e refletir sobre possíveis causas para a existência deste radicalismo é displicente, contraproducente à crítica social e à construção de relações internacionais dignas de prestígio. Nenhum evento daquela magnitude acontece do nada, como se tivesse nascido por obra do acaso e por mera voluntariedade, o terrorismo e o fundamentalismo religioso que o mobiliza são resultados diretos da maneira como império estadunidense lida com a chamada periferia do mundo e impõe termos de negociações comerciais e padrões de vida. Não por acaso, os ataques de 2001 foram direcionados aos dois símbolos da impoção mundial norte-americana: contra o Pentágono e contra as Torres Gêmeas, representantes das políticas de segurança e econômica do país.

Estas escolhas, além de possuírem o potencial de desestabilizar completamente os fundamentos do império, expõem quais eram e são os maiores inimigos daqueles que orquestraram as explosões. Se ignorarmos a mensagem enviada pelos terroristas, continuaremos a articular explicações rasteiras sobre o acontecido e ser cúmplices de mecanismos de opressão, afinal, como sustentam Peter Berger e Anton Zijderveld (2012), o fundamentalismo é um fenômeno absolutamente reativo, de modo que “a reação é sempre contra uma ameaça percebida a uma comunidade que incorpora determinados valores” (Berger; Zijderveld, 2012, p. 65). Relegaremos todas as reações e trataremos seus motivos como superficiais ou injustificáveis? Se o fizermos, estaremos fadados a incompreender processos de afirmação cultural, étnica e religiosa que se insurgirão contra qualquer ordenamento, todas as vezes em que forem tratados com indiferença.

O fundamentalista é alguém que padece de um mal-estar inveterado, não tolera a dúvida e o questionamento; sente-se uma pessoa deslocada dentre as outras que responsabilizará as outras por degenerarem a realidade e a tornarem inaceitável. Seu radicalismo

é proporcional a seu incômodo com os diferentes, sua intransigência corresponde à sua incapacidade de aceitar mudanças, seu moralismo equivale à sua indisposição para rever conceitos e sua revolta advém do medo da liberdade. Se se pode considerar os responsáveis pela queda do *World Trade Center* e por tramar a explosão do pentágono fundamentalistas, a reflexão e o debate devem se voltar aos elementos simbólicos que constituíram o plano terrorista: o que há na segurança e na economia capitalista dos EUA que assola e incomoda tanto ao ponto de causar destruição em massa?

Como um dos braços dos interesses econômicos do país e como manifestação da apropriação indébita ilimitada, apesar de seu relativo sucesso, a política de segurança interna e externa estadunidense é fria, calculista, impositiva e colonizadora. Supremacista, fabrica com uma facilidade excessivamente vulgar adversários com os quais dificilmente dialoga e inimigos contra os quais guerrear, além de um imperativo para defesa de uma grandeza e de uma superioridade incapazes de se verem superadas, constitui a identidade nacional e define os parâmetros do seu heroísmo, em “uma guerra estranha em que o inimigo é considerado criminoso mesmo que se limite a se defender e responda ao fogo com fogo” (Žižek, 2003, p. 113). Esta batalha interminável contra o terrorismo, agravada a partir do 11 de setembro, faz com que os mecanismos de defesa e de ataque do império se insurja sobre qualquer um; basta considerá-lo unilateralmente um potencial terrorista.

Ao fazerem isto, os EUA conservam a uma certa tradição particular de propor suas guerras e fazer com que os inimigos que lhes pertencem — o Talibã e Al-Qaeda, por exemplos — pertençam a todos os outros países, de modo que, “consequentemente, mesmo que o terrorismo nos mate a todos, a guerra americana contra o terrorismo não é a nossa luta, mas uma luta interna do universo capitalista” (Žižek, 2003, p. 72). Criando espectros neuróticos, esta política, tal como o fez e em alguma medida ainda faz contra o comunismo, acusa fantasmas, todavia, ainda que os fatos e provas acerca das suas alucinações deponha fartamente contra si, jamais conseguirá assumir que muitos dos seus inimigos são, isto sim, opostos da selvageria capitalista que, quanto mais avança, mais destrói. Quantos mais morrerão só por causa de um sistema econômico e abundância de poucos?

O serviço de segurança norte-americano opera matando arbitrariamente a fim de oferecer a ilusória aparência de normalidade ao capitalismo e conferir a sensação de estabilidade geral para todos, quando, na verdade, “a guerra contra o terrorismo funciona como

um ato cujo verdadeiro objetivo é nos acalmar, na falsamente segura convicção de que nada mudou realmente” (Žižek, 2003, p. 51). Enquanto aliena seus entusiastas, os expõe ao delírio e à morte para autopreservar um sistema de circulação limitada e limitante de riquezas. O aparato de segurança e vigilância global os americanos, então, passa a operar a partir de lógicas policiais abusivamente disciplinares, descomedidas e ininterruptas, já que, a despeito das outras soberanias nacionais, “a guerra justa é efetivamente apoiada pela polícia moral, assim como a validade do direito imperial e seu funcionamento legítimo são apoiados pela necessidade e pelo exercício contínuo de poder policial” (Hardt; Negri, 2003, p. 56):

os exércitos e a polícia antecipam os tribunais e constituem previamente as regras de justiça que os tribunais devem aplicar. A intensidade dos princípios morais aos quais é confiada a construção da nova ordem mundial não pode alterar o fato de que isso é, na realidade, uma invenção da ordem convencional da lógica constitucional. As partes ativas que apoiam a constituição do Império confiam que, quando a construção do Império estiver suficientemente avançada, os tribunais serão capazes de assumir seu papel de liderança na definição de justiça. [...] Terá de ser, finalmente, formada uma nova função judicial que seja adequada à constituição do Império. Tribunais deverão ser transformados, gradativamente, de órgãos que simplesmente promulgam sentenças contra os dominados, em corporação judicial ou sistema de corporações que dite e sancione a interpelação da ordem moral com o exercício da ação policial e o mecanismo de legitimação da soberania imperial (Hardt; Negri, 2003, p. 56-57).

O poderio e a inteligência militares funcionam, em suma, como instrumentos de instrumentos de instauração do ordenamento moral, jurídico e político que convém aos interesses da potência econômica em ataque para, severamente, modificar as rotinas de outros países, desestabilizá-los e interferir nos seus processos de autonomização e crescimento. As forças armadas do Império são, portanto, interventoras contumazes e o protecionismo obcecado da economia, mesmo que politicamente perverso, a ideologia fundante e justificadora das ingerências feitas pelas intervenções. Com efeito, no cerne do capitalismo e em relação aos radicalismos muçulmanos, opera-se um estamento sangrento de exclusão, já que o terrorista contra quem as guerras não devem cessar “é exatamente a figura do Inimigo político, excluído do espaço político propriamente dito” (Žižek, 2003, p. 113).

Deste ponto de vista, como produtos e fenômenos da economia militarista imperial, os fundamentalistas são aqueles que representam “a forma como o mundo árabe luta para se ajustar ao capitalismo global” (Žižek, 2003, p. 69), visto que, em sua maior parte, “são

aqueles que o capitalismo deixou para trás, aqueles cuja confiança o capitalismo traiu, como trairá a de qualquer um e qualquer coisa que não mais gere lucro” (Eagleton, 2011, p. 47), porque, para todos os efeitos, apesar dos fundamentalismos oferecerem uma alternativa pior, o capitalismo “realmente alimenta uma cultura de hedonismo irresponsável, de obsessão sexual e superficialidade moral” (Eagleton, 2011, p. 47), da qual só se pode escapar completamente assumindo uma postura inusitada em relação à média dos comportamentos e dos valores compartilhados pelas massas, o que se configura como o pretexto ideal para os variados tipos de radicalismo prosperarem.

Sendo assim, há uma relação intrínseca e escandalosa entre fundamentalismos e sociedades capitalistas, de modo que, a rigor, não se pode denunciar o recrudescimento de qualquer experiência religiosa e as tragédias decorrentes desse recrudescimento sem pensar e depor as bases sociais que lhe dão causa. As religiões ou os religiosos que atacam a vida pública o fazem porque consideram que a sociedade atacada se degenerou e, ao se degenerar, impôs condições aviltantes. Se se trata esta concepção de mundo apenas como um tipo de reacionarismo, como se qualquer protesto religioso fosse resultado de juízos de valor herméticos, perde-se a oportunidade de avaliar adequadamente processos históricos e culturais nos quais todos estão implicados e a partir dos quais políticas são defendidas e tendências sociológicas se estabelecem. A culpabilização irresponsável será uma consequência inevitável.

Ao se realizar essa culpabilização, seremos obrigados a fazer as escolhas que são as do capitalismo, e este não é outra coisa senão uma cruzada contra tudo que não repete os seus padrões e suas dinâmicas. O sistema que insiste em não assumir responsabilidades apressa-se em terceirizá-las, justamente para se vitimar e se apresentar como a possibilidade de vida social mais viável cooptando mentes e volições. Não é por acaso que os ataques terroristas do 11 de setembro tenham contado com grande comoção, a despeito de outras tragédias ocorridas ao redor do mundo e por vezes provocadas pelos Estados Unidos: a comoção global, claro, tem relação com a quantidade de mortos e o modo como os ataques foram feitos. Entretanto, não se pode dispensar sem ser ingênuo a hipótese ignorar que o impacto também está vinculado ao fato de o mundo ter visto ruir em tempo real um monumento ao grande Capital.

As Torres Gêmeas eram um dos símbolos arquitetônicos mais emblemáticos do capitalismo norte-americano. Ao caírem, entre escombros, estavam pessoas e o mais importante ao Império capitalista: seu fetiche pela mercadoria, sua fixação pelos bens de consumo, pelos negócios e pelo dinheiro dos outros que era administrado naquele centro comercial. A nação chorou seus mortos enquanto era convencida pela propaganda, pela linguagem reativa do imperialismo, pela estética do horror veiculada, pelo apego desmedido ao próprio sistema econômico e pela estigmatização que a perda não era apenas imaterial e incalculável; era numérica, financeira, material. As pessoas ficaram abaladas por perderem seus parentes queridos, mas também preocupadas com o que seria das suas economias. Assim, o país conseguiu entabular conflitos sangüinários contra parte considerável do Oriente Médio.

Isso foi responsável por instaurar, assevera Slavoj Žižek (2003), uma dialética auto-destrutiva por meio da qual, ao se apresentar como grande combatente da posição perversa dos fundamentalistas dos regimes árabes conservadores disposto a matar e a morrer, os EUA revelaram involuntariamente a chave das charadas (geralmente cômicas) da sua política no Oriente Médio, já que os conflitos desencadeados e propagandeados como necessários os forçaram “a reconhecer explicitamente a primazia da economia sobre a democracia — ou seja, o caráter secundário e manipulativo das intervenções internacionais legitimadoras — quando afirmam proteger a democracia e os direitos humanos” (Žižek, 2003, p. 59), de sorte que “a escolha entre Ocidente e Oriente às vezes significa escolher que bando de fanáticos deploráveis é preferível apoiar” (Eagleton, 2011, p. 73).

Em uma realidade caracterizada por múltiplas conexões e cadeias complexas de relações interpessoais e socioculturais tomar partido de uma vez por todas por qualquer coisa significa aderir a percepção atrofiada, intolerante e obtusa do capitalismo maniqueísta que age com o intuito de se manter intocável culpabilizando aqueles que o confrontam. Este é, aliás, um confronto que dizima até quem nem sabe exatamente as causas dos problemas sociais e globais dos quais padece e ver milhares padecerem. Já que se trata de um sistema indolente, a necessária denúncia deverá ser assumida por todos quantos sabem que, dentre todos os flagelos do mundo, o capitalismo é o que tem o maior potencial de gerar no seu interior novos flagelos, como se fosse um multiplicador de problemas. O 11 de setembro foi indiscutivelmente culpa de quem planejou e executou. Todavia, eles serão os únicos a sentar no banco dos réus? O que se fará com o estado de coisas que os atíça e os atrai?

Que se discuta medidas para prevenção do surgimento de grupos extremistas, que se combata as tentativas de impor uma visão unitária da realidade e da vida dos fundamentalistas, mas que não esqueçamos de olhar em direção das coisas que já foram normalizadas, como se o mal só existisse fora dos nossos regimes de convivência. Rizwan Khan é uma personagem de um filme, contudo a verossimilhança daquilo que lhe sobreveio e colheu a trama social dos Estados Unidos será de toda descartada só por causa da natureza ficcional da história? Se o for, os aparelhos ideológicos capitalistas já fizeram o seu trabalho de distrair a tua audiência enquanto te engana, corrompe valores humanitários ou manobra tua consciência, porque existe um antes e um depois do 11 de setembro substancialmente diferentes à toda a comunidade muçulmana e aos fluxos migratórios pelo planeta.

DIZER NÃO AGORA PARA SOBREVIVER DEPOIS: HORIZONTES DE AÇÃO

Não nos falta comunicação; ao contrário, temos comunicação de sobra. O que nos falta é criação. O que nos falta é a resistência ao presente.
(Deleuze e Guattari)

Sabendo portá-la, toda ferramenta é uma arma.
(Ani DiFranco)

Podemos não chegar ao melhor dos mundos, mas a um mundo melhor.
(Edgar Morin)

Não se deve aceitar essas realidades como incontornáveis, porque existem desvalidos e oprimidos por toda extensão territorial do planeta, na periferia e no centro do mundo, que neste exato momento sofrem em decorrência da petulância e da violência políticas dos impérios: há minorias e grupos minorizados, etnias inteiras entregues ao genocídio perpetrado pela gana capitalista, religiões menos expressivas vulneráveis aos arbítrios das religiosidades hegemônicas e modos de ser e existir marginalizados, tratados como suficientemente ridículos ou excêntricos para serem desprezados pela maioria, apenas por destoarem de padrões que, no mais das vezes, são idealizações ou supervalorizações etnocêntricas das normativas pessoais, como se as únicas maneiras de viver fossem as conhecidas pela moral média do Ocidente. É certo, e todos sabem, que há violações aos direitos humanos espalhadas por todos os hemisférios e que essas violações devem ser resolvidas, mas supor que as resoluções virão através de intervenções policiais é confessar a falta de imaginação política.

Frequentemente, direitos são desrespeitados nas democracias que se julgam superiores o suficiente para estabelecer juízos de valor sobre outros povos. Por que não se deter primeiro às suas incongruências, ao invés de querer determinar o futuro dos outros? A resposta a esta pergunta passa pela impossibilidade própria do capitalismo de aceitar outras gramáticas que não sejam as suas e por insistente necessidade de expandir seus domínios a qualquer custo. Todos e cada um devem trabalhar para construir ambientes em que os abusos sejam reconhecidos, porém generalizações sejam o primeiro erro a evitar. Dizer não agora para sobreviver depois.

Ninguém que se debruce a pensar seriamente a natureza e a qualidade das nossas democracias pode ser convencido pela retórica capitalista. A defesa das liberdades, sobretudo as religiosas, deve ser um campo aberto para discussões, cuja flexibilidade seja capaz de oferecer espaços de afirmação e respeitabilidade àquelas expressões de fé mais complexas. Não será proscovendo essas expressões que as extirparemos; será enfrentando todas as dificuldades inerentes ao processo de ampla inclusão e permitindo que a vida política seja marcada pela máxima diversidade democrática que frentes de diálogos poderão ser abertas e oferecerão a todos os oprimidos, em seus lugares de origem ou em diásporas, alternativas e rotas de fuga dignas.

Os direitos universais da pessoa humana continuarão a ser a norma geral e o elemento distintivo de todos, no entanto aqueles direitos terão de ser aceitos e subscritos pela correção e tomada de consciência daqueles que os defenestra, não como subterfúgio para polir guerras, massacres, invasões e autoritarismos. O grau de desconfiança de que isso pode um dia de fato acontecer em alguma proporção é a medida da condescendência e da falta de horizontes para agir política e socialmente em busca de mudanças significativas, como se a régua dos cétricos também não fosse mais uma alienação promovida pela indução ideológica dos impérios capitalistas, que lutam diuturnamente no sentido de tolher qualquer possibilidade de ação fora dos seus controles e das suas fronteiras, o que é, ao fim e ao cabo, uma maneira de domesticar e deteriorar sujeitos políticos.

Trabalhadoras e trabalhadores, religiosas e religiosos, ateus ou irreligiosos, artistas e intelectuais são igualmente importantes nessa empreitada, afinal o que se almeja diz respeito a todos e a cada um. É sinal da sua deficiência existir no fluxo das democracias liberais casos de intolerância, xenofobia e discriminação, ou seja, cerceamento de espaços e liberdades. A diferença qualitativa entre quem se diz superior só poderá ser comprovada se as

convenções tidas normais ou naturais pela ordem capitalista forem subvertidas. Se as estruturas governamentais e institucionais não forem capazes de implementar esse tipo de ideia diretiva, o compromisso deverá ser assumido por indivíduos, por e nas suas comunidades, por e nos seus agrupamentos, por e nas suas redes de relação.

A perfeição permanecerá sendo desconhecida por nós, que somos histórica e culturalmente erráticos. Ainda assim, vale a pena se engajar na luta por reconhecimento, por melhoria das suas condições de existência, por atendimento íntegro e respeito contundente aos estrangeiros, às religiões malfaladas pelas hegemonias morais de cada lugar, às classes sociais desfavorecidas, às raças e às etnias. Sitiados ou vigiados, cerceados ou censurados, nenhum de nós deve desistir das causas que conferem alguma qualidade humanitária aos acordos internacionais, a acordos comerciais, aos blocos de interesses e aos governos, sob pena das pautas se transformarem em tratativas tecnocratas e economicistas sobre o destino dos humanos e dos não-humanos que coabitam este planeta.

Mesmo na clandestinidade ou submetidos a constrangimentos promovidos pelo capitalismo, há e deve haver ambientes onde ideias, pessoas, políticas vindas do povo, práticas, crenças e credos circulem livremente, não para se imporem ou se sobreporem, mas para dialogarem. Trata-se, pois, de lutar tanto em pequena quanto em larga escala por um mundo onde caibam vários outros mundos, um mundo multipolar em cujo interior os direitos humanos não sejam apenas artifícios retóricos para conservar populações internas contra povos e culturas externas, de maneira a reduzir o risco de haver qualquer assimetria instituída pela xenofobia e pela intolerância.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Anton. *Em favor da dúvida: como ter convicções sem se tornar um fanático*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

CHARAUDEAU, Patrick. *A conquista da opinião pública: como o discurso manipula as escolhas políticas*. São Paulo: Contexto, 2016.

CHOMSKY, Noam. A nova guerra contra o terror. In: *Revista Estudos Avançados*. São Paulo: USP, v. 16, n. 44, abr. de 2002. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-40142002000100002>. Acesso em 27 de junho de 2023.

EAGLETON, Terry. *O debate sobre Deus: razão, fé e revolução*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: a imagem-tempo*. São Paulo: Editora 34, 2018.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade*. 4° ed. São Paulo: LTC, 2019.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. 3° ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

KUJAWSKI, Gilberto. *A identidade nacional e outros ensaios: somos muitos, somos um?* Ribeirão Preto: FUNPEC editora, 2005.

KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004.

LAHRECH, Oumama Aoud. De um humanismo a outro: Pontes e Fronteiras. In: ARNO JÚNIOR, Dal Ri; ORO, Ari Pedro (org.). *Islamismo e Humanismo Latino*. São Paulo: Editora Vozes, 2004.

PACE, Enzo. *A sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.

PANASIEWICZ, Roberlei. Diálogo Inter-Religioso. In: *Dicionário do Pluralismo Religioso*. RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (org.). São Paulo: Editora Recriar, 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. São Paulo: Boitempo, 2003.

ABSTRACT:

as an arbitrary economic system, capitalism precipitates conflicts, manufactures enemies, imposes languages, aesthetics, policies, interpersonal relationships, cultural and social behaviors that in many circumstances are equally perverse and relentlessly intransigent, reactive, repressive and reductionist. My Name is Khan, a film released in 2010 under the direction of Karan Johar, serves as a panel to illustrate and, through verisimilitude, expose how these processes of curtailing sociological imagination, perspectives and socio-cultural relations can occur within political and economic empires. By telling the fictional story of Rizwan Khan, a Muslim man who suffers from Asperger's Syndrome and tries his luck in the city of San Francisco, the plot demonstrates the rise of prejudice against Arabs, the intensification of religious intolerance against Islam and the exacerbation of American nationalism that occurred after the attacks on the World Trade Center on September 11, 2001. This essay reflects on these issues, on the direct links between imperialism and intolerant conceptions of the world, in order to criticize the financial system which, among other evils, rise to summary types of violence.

Keywords: Capitalism; Terrorism; Imperialism; Fundamentalism.

Recebido em 30/09/2023

Aceito para publicação em 05/11/2023